

ДЕРЖАВНИЙ КОМІТЕТ УКРАЇНИ  
У СПРАВАХ НАЦІОНАЛЬНОСТЕЙ ТА РЕЛІГІЙ  
ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ  
ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ

УКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ  
ЦЕНТР РЕЛІГІЙНОЇ ІНФОРМАЦІЇ І СВОБОДИ

# РЕЛІГІЙНА СВОБОДА

*Науковий щорічник  
№ 12*

*Збірник матеріалів  
Всеукраїнської науково-практичної конференції  
«Міжконфесійний діалог як складова становлення  
громадянського суспільства»*

**Р36 Релігійна свобода: Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства.** Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А.Колодного, к.істор.н. Г.Попова, д.філос.н. Л.Филипович, к.філос.н. М.Бабія - Київ: Світ знань, 2007. – с. 204

До щорічника увійшли доповіді, виступи, повідомлення, виголошені на Всеукраїнській науково-практичній конференції «Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства». Означена проблема розглядається в теоретичному й практичному вимірах, з акцентом на досвід і можливості її вирішення в Україні.

Для науковців, викладачів релігієзнавства, державних службовців, студентів, усіх, хто цікавиться питаннями буття релігії в суспільстві, її свободи і функціональності, проблемами міжконфесійних відносин.

**Нац. парламент  
6-ка України**

**ББК 86я5**

**Редакційна колегія щорічника «Релігійна свобода»:**

д.філос.н. Колодний А., к.істор.н. Попов Г. (редактори), д.філос.н. Бондаренко В., к.філос.н. Бабій М., д.філос.н. Закович М., д.філос.н. Саган О., к.філос.н. Новиченко М., д.філос.н. Филипович Л., д.філос.н. Яроцький П., к.філос.н. Павленко П.

**Редакційну підготовку випуску щорічника № 12 здійснили:**

д.філос.н. Колодний А. (гол.ред), к.істор.н. Попов Г., к.філос.н. Бабій М., к.філос.н. Новиченко М., к.філос.н. Любчик В., д.філос.н. Филипович Л., д.філос.н. Яроцький П., к.філос.н. Павленко П.

Рекомендовано до друку Вченою Радою  
Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди  
НАН України (протокол № 19 від 1 грудня 2007р.).

*Щорічник «Релігійна свобода» входить до переліку фахових видань  
ВАК України (філософські, історичні та соціологічні науки)*

# ЗМІСТ

## Розділ I

### АКТУАЛЬНІСТЬ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ В РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ

Г.Д. Попов. Релігійно-церковний комплекс та міжконфесійні відносини в сучасній Україні: стан, тенденції, проблеми розвитку.....	7
М.Ю. Бабій. Діалог як фактор оптимізації міжконфесійних відносин: теоретичний і практичний виміри.....	9
С.І. Здіорук. Міжконфесійний діалог як інструмент реалізації права на свободу совісті.....	13
П.В. Ганулич. Міжконфесійний діалог – основа духовної консолідації українського суспільства.....	17
В.А. Бодак, Л.О. Филипович. Міжрелігійний діалог в культурах світу.....	19
Л.А. Виговський. Церква як чинник формування і утвердження громадянського суспільства в Україні.....	23

## Розділ II

### ПРОБЛЕМИ ТЕОРІЇ ДІАЛОГУ В СИСТЕМІ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН

В.П. Любчик. Політико-правові засади та стратегія державної етноконфесійної політики: становлення сучасного розуміння.....	31
А.В. Арістова. Ризики міжконфесійного діалогу.....	36
К.К. Недзельський. Глибинно-психологічна рефлексія етнонаціональних суперечностей і релігійної толерантності українців.....	39
В.В. Шевченко. Актуалізація української релігійної духовності і міжконфесійні реалії сьогодення.....	42
О.Т. Шелудченко. Біблійні пророцтва як основа міжконфесійного діалогу авраамістичних релігій.....	46
В.В. Титаренко. Поняття «сучасний християнин» у контексті діалогу суспільства і релігії.....	49
К.М. Вергелес. Міжконфесійний конфлікт як перешкода до національного відродження України.....	51
А.М. Колодний. Громадянська релігія як засіб вирішення проблем міжконфесійного діалогу.....	55
В.В. Любчук. Міжконфесійна співпраця християнських церков в умовах становлення громадянського суспільства.....	59
П.К. Мартьянов. Екуменізм в практиці християнства.....	62
Б.Б. Буяк. Проблеми розвитку духовно-релігійних якостей сучасної української молоді.....	66
В.В. Климов. Українське чернецтво і міжконфесійні відносини: історичний та сучасний аспекти.....	70
М.Б. Кривоус (Сисак). Релігійний плюралізм і міжрелігійна напруга в сучасній Великій Британії (досвід вирішення).....	78
С.Р. Продивус. Проблема міжконфесійних відносин у передвиборчих програмах політичних партій України.....	81
Х. С. Манжалій. Психологія конфлікту: неохристиянський контекст.....	83

## Розділ III

### ШЛЯХИ ТОЛЕРАНТИЗАЦІЇ ВІДНОСИН КОНФЕСІЙ В УКРАЇНІ

Димитрій (Рудюк), архієпископ. Роль Православної Церкви у формуванні української самоідентичності.....	89
А.Р. Марчишак. Православ'я в умовах мультіконфесійного суспільства: український контекст.....	91

Ю.К. Недзельська. Погляд православ'я на міжконфесійний діалог та його вплив на життя мирян.....	94
П.Л. Яроцький. Православно-католицький діалог: проблеми і перспективи.....	97
Е.В. Бистрицька. Православно-католицькі відносини в контексті релігійної ситуації України: проблема патріархату УГКЦ.....	102
С.Р. Кияк. Христоцентричність українського католицизму як передумова єкуменічного діалогу в контексті становлення громадянського суспільства.....	105
Ю.В. Вільховий. Міжцерковні зв'язки та посилення інституалізації протестантських конфесій на сучасному етапі (євангельські християни, баптисти, п'ятидесятники).....	110
М.М. Черенков. Перспективи діалогу євангельських протестантів з християнами інших конфесій України.....	113
О.А. Спис. Присутність протестантських церков у релігійному просторі України і світу.....	116
О.Я. Вінніченко (Борух). Англіканська Церква про можливість міжконфесійного діалогу в релігійно-плюральному світі.....	119
В.І. Андросова. Іудео-християнський діалог: історична ретроспектива.....	124
О.В. Бучма. Буття релігійних меншин в Україні в контексті міжконфесійних відносин.....	127
О.Е. Никитченко. Релігійні конфлікти та діяльність новітніх релігій у сучасній Україні: соціологічний вимір.....	130
Л.М. Шугаєва. Православні церкви і православне сектантство: проблеми взаємин.....	133
Л.Д. Владиченко. Розвиток християно-мусульманських відносин в контексті релігійної толерантності.....	136
В.О. Матвеев. Паралелі християнської езотерики та індуїзму в аспекті самореалізації особистості.....	142
Г.М. Кулагіна. Народні релігії в умовах глобалізації.....	145
Т.Р. Беднарчик. Міжконфесійні відносини в рідновірському русі української діаспори.....	149
С. Боруцький. Особливості державно-церковних, міжконфесійних та внутрішньо церковних відносин на Львівщині.....	153
М.Г. Мурашкін. Міжцерковні відносини на теренах Дніпропетровщини.....	160
С.С. Гундерін. Проблеми та особливості міжконфесійних відносин Католицької церкви в Україні.....	161

#### *Розділ IV*

### ЗАСОБИ НАЛАГОДЖЕННЯ І ШЛЯХИ ПРОВЕДЕННЯ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ

О.В. Шуба, О.Базар-Налисник, В.Онопченко. Проблема зближення школи і церкви в контексті сучасних міжконфесійних відносин.....	167
Я.Л. Позняк. Духовна освіта в Україні як предмет міжконфесійного діалогу.....	172
М.М. Закович. Релігійне розуміння співвідношення науки і релігії як чинник діалогу світоглядів.....	176
В.І. Докаш. Міжконфесійний діалог як фактор утвердження злагоди і миру в Буковинському регіоні.....	178
В.В. Сошин. Релігійна ситуація на Полтавщині у контексті міжконфесійного діалогу.....	182
О.С. Кисельов. Діяльність Всеукраїнської ради церков та релігійних організацій після Помаранчевої революції.....	184
О.В. Недавня. Інтернет як дискусійне поле міжконфесійного спілкування.....	188
О.В. Добродум. Політкоректність і міжрелігійний діалог.....	190
Є.О. Ятченко. Особливості міжконфесійного діалогу при вирішенні майнових питань.....	193
І.В. Пахомов. Робота релігійних організацій у місцях позбавлення волі (міжконфесійні відносини).....	197
«Декларация о содействии диалогу и взаимопониманию между религиями и цивилизациями».....	200
Релігієзнавчі конференції 2008.....	203

*Розділ I*

АКТУАЛЬНІСТЬ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ  
В РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ



## РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНИЙ КОМПЛЕКС ТА МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: СТАН, ТЕНДЕНЦІЇ, ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ

Принципово нова атмосфера, яка склалася за останні роки в державно-церковних відносинах, законодавче закріплення і забезпечення гарантованих можливостей практичної реалізації свободи совісті, сприяли кардинальним змінам у сфері релігійного життя країни як у кількісному, так і в якісному вимірах.

Динаміка зростання кількості релігійних організацій характеризується щорічним їх збільшенням на 4–5 відсотків, стабільно зростає релігійність населення, частка віруючих громадян, за різними оцінками, становить 45–50 відсотків, що загалом відповідає середньоевропейським показникам. Церква і надалі користується найбільшою довірою громадян, високим є рівень політичної активності віруючих.

Україна стала поліконфесійною державою в повному розумінні цього слова, з широкою структурою віросповідань. Сьогодні на теренах нашої держави діє понад 33 тис. релігійних організацій 50 віросповідань. Зросла кількість релігійних громад національних меншин, що входять у 750 об'єднань віруючих. Стабільно високими темпами розвиваються традиційні християнські церкви, протестантські союзи та об'єднання.

Розвиток релігійного середовища країни свідчить про динамічне зростання кількості релігійних інституцій; збільшення питомої ваги населення, інтегрованого в різні види церковної діяльності й таких, що декларують власну релігійність; розширення соціальної сфери, де присутність церков і релігійних організацій є дедалі більш відчутною; серйозний, а іноді й визначальний вплив соціально-політичної ситуації на окремі аспекти релігійно-церковного життя.

Відтак, характеризуючи релігійне життя в сучасній Україні, можемо вести мову про його нормалізацію та поступальний розвиток, основними ознаками якого постають: становлення реальної конфесійної карти нашої країни; кількісне та якісне зростання релігійного середовища та входження Церкви, як суспільного інституту, в багатогранні взаємини з іншими суспільними інституціями.

Водночас становлення релігійно-церковного комплексу характеризується як очевидним і динамічним його відродженням, так і напластуванням старих проблем та нових труднощів. Так, зокрема, на духовній, культурно-просвітницькій і суспільній активності релігійних інституцій в негативний спосіб позначаються конфліктні ситуації, які дотепер не знайшли свого розв'язання. Лінії протистояння на сьогодні схематично позначаються таким чином:

- 1) міжправославне;
- 2) православно-католицьке, тобто між всіма складовими українського православ'я, з одного боку, та римо- і греко-католиками – з іншого;
- 3) православно-мусульманське (особливо в АРК);
- 4) внутрішні протиріччя в інших конфесіях, які не набрали небезпечної гостроти;
- 5) протистояння між традиційними для України релігіями та неорелігіями.

Особливо серйозним (потенційно) лишається міжправославний конфлікт, загострення якого досить часто синхронізується з ускладненнями у громадсько-політичному житті країни.

Високий ступінь активності притаманний традиційним конфесіям і, відповідно, православним церквам, які опікуються діяльністю 16 тис. парафій, що становить 51,2 відсотків від загальної кількості релігійних осередків країни.

Сфери впливу, соціальна база трьох православних церков має помітну тенденцію до регіоналізації. Українська Православна Церква МП (більше 11 тис. парафій) має помітний вплив у Східному і Південно-Східному регіонах, а також серед віруючих деяких інших областей. УПЦ Київського Патріархату (близько 4 тис. громад) користується підтримкою віруючих, громадських рухів і партій національно-демократичного спрямування в Західних і Цент-

■ **Георгій Попов**, кандидат історичних наук, доцент, в.о. голови Державного комітету України у справах національностей та релігій.

ральних областях. На таку ж соціальну базу опирається УАПЦ в Галичині (близько 1,2 тис. парафій).

Впродовж останніх років позиції сторін у міжправославному конфлікті не зазнали суттєвих змін. Поруч з цим конфлікт ускладнюється особливо у соціально-політичній сфері та на рівні парафій. Його суб'єкти почали блокуватися з партіями і депутатськими об'єднаннями, шукати спільні інтереси тактичного і стратегічного характеру.

Проведений аналіз показує наявність у суспільно-політичному та релігійно-церковному житті країни принаймні двох тенденцій. Одна з них – посилена конфесійна орієнтація партій, друга – набуття релігійними організаціями політичної спрямованості. Йдеться про одночасний процес політизації релігії і оцерковлення політики. Зазначений процес небезпечний своєю здатністю посилити соціальну напругу в суспільстві як на політичному, так і на релігійному ґрунті, значно радикалізувати міжправославний конфлікт. При цьому виникає загроза перенесення партійно-політичної та релігійної конфронтації на етнонаціональний ґрунт. Етнонаціональні ж конфлікти, як правило, є досить затяжними й мають небезпечні наслідки. Таким чином, політизація православного середовища, яке репрезентує більше половини релігійної мережі, за сучасних суспільно-політичних та конфесійних реалій, може призвести до посилення політичного і міжцерковного протистояння.

Привертає увагу і те, що поділ між православними церквами, як і між політичними партіями, відбувається не за суто релігійною чи суспільно-політичною, але й за етнокультурною ознакою, тобто за ставленням до проблем української державності і національної консолідації. Він має історичні передумови і довготривалу традицію. В даному випадку міжправославні негаразди постають негативним чинником, який додатково стимулює розкол політичний і становить загрозу національній безпеці держави. Сьогодні реально можна розглядати лише питання мінімізації впливу міжправославного протистояння на перебіг суспільно-політичного процесу.

Не менш гострою залишається ситуація в мусульманському релігійному середовищі, яке сьогодні репрезентують чотири самостійні центри – у м. Києві (Духовне управління мусульман України та Київський муфтіят), м. Донецьку (Духовний центр мусульман України), м. Сімферополі (Духовне управління мусульман Криму). Найбільша кількість релігійних організацій згаданого віровизнання сконцентрована в АРК (80 відсотків загальноукраїнської кількості). Це пов'язано з поверненням близько 250 тис. кримських татар з місць їхньої багаторічної депортації.

Мусульманські релігійні утворення мають практично той же комплекс проблем, що й інші конфесії. Найбільш гострими для них залишаються питання забезпечення культовими будівлями та висококваліфікованими кадрами священнослужителів.

Наявність в Україні трьох самостійних духовних центрів породжує суттєві протиріччя та суперечності між ними. Точиться боротьба за лідерство, монопольний вплив на віруючих, одноосібне представництво інтересів українських мусульман як в державі, так і поза її межами. Якщо раніше були помітними наміри лідерів ДУМУ і ДУМК підпорядкувати своїм структурам усі релігійні організації мусульман України, то на сьогодні питання централізації влади і об'єднання діючих духовних структур набуває актуальності в ДУМК та Меджлісі кримськотатарського народу. Вони бажали б створення такого всеукраїнського центру мусульман саме в Криму. Процеси, що відбуваються у мусульманському середовищі України, свідчать про намагання різних зовнішніх релігійних і політичних сил посилити свій вплив на віруючих мусульман. Сьогодні це відчувається з боку певних організацій Туреччини, Об'єднаних Арабських Еміратів, Саудівської Аравії та Кувейту. Помітний вплив на мусульманське середовище України й арабського ісламу. Як наслідок, намітилась тенденція до створення в Криму регіонального мусульманського центру поза ДУМК.

Напруженими (особливо в Автономній Республіці Крим) виглядають мусульmano-православні відносини. До початку 90-х років м. ст.(масової репатріації кримських татар) на півострові домінувало населення православної орієнтації. Водночас повернення з депортації кримськотатарського народу (вагомого репрезентанта мусульманської традиції) окреслило нові контури релігійної ситуації в Криму. Між УПЦ МП і Муфтіятом виникло певне протистояння, яке, на наш погляд, має бути мінімізованим шляхом пошуку компромісів, діалогу, конструктивних консультацій тощо. Державні органи готові всіляко сприяти цій справі.

Аналіз розвитку релігійної мережі свідчить, що впродовж останніх років активізували організаційну розбудову новітні релігійні утворення. Це явище спричинене багатьма факторами. Серед них: соціально-економічна і політична нестабільність суспільства; девальвація системи цінностей колишнього режиму, ідеологічний вакуум, що виник у результаті цього; криза традиційних церков; і, як наслідок, активне і зацікавлене місіонерство закордонних релігійних центрів.

Відносна легкість проникнення в нашу країну неорелігій пояснюється також географічною специфікою України, яка в силу свого межового стану між Сходом та Заходом, бу-



ла відкрита різним впливам. Це призвело до формування певного конфесійного плюралізму, терпимого ставлення до інакомислення, в тому числі і релігійного, що, як правило, співпадає з неорелігійними орієнтаціями. Однак становлення неорелігійного комплексу знаходить супротив з боку традиційних релігій, що часом набуває досить гострих форм.

Незважаючи на певну складність та неоднозначність процесів релігійного життя, українське суспільство усвідомило необхідність утвердження загальноприйнятих норм свободи совісті, закріплених у визнаних Україною міжнародних документах та відображених у вітчизняному законодавстві.

Враховуючи поліконфесійність та поліетнічність української держави, формування у суспільній свідомості засад толерантності та віротерпимості відбувається в рамках загальнонаціонального діалогу за участю представників державної влади, релігійних та громадських інституцій.

Поняття загальнонаціонального діалогу характеризує процес багаторівневого спілкування його учасників, вільного обміну думками та інформацією, співставлення позицій та бачення вирішення наявних проблем, проведення різноманітних зустрічей на різних рівнях. Разом з тим, форма та зміст діалогу не обмежуються лише цим, оскільки діалог передбачає активну фазу відносин, практичне узгодження дій його учасників на шляху до взаєморозуміння та згоди.

Слід зауважити, що представники релігійної спільноти України в цілому проявляють високий рівень зацікавленості в налагодженні діалогу з представниками інших віровчень та толерантного ставлення до них.

Кожна конфесія має свої особливості, відміни, свою віроповчальну парадигму та культову систему. Ці особливості та відміни стають найбільш помітними саме в процесі взаємовідносин між різними конфесіями як складовими єдиного поліконфесійного релігійного простору. Говорячи про конституювання в Україні релігійного плюралізму як незворотного процесу, необхідно особливо підкреслити, що саме він постає основою конструктивних міжконфесійних відносин.

У цьому контексті значний вплив на стан та розвиток державно-церковних і міжконфесійних відносин має діяльність Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, яка цього року відзначає свій 10-літній ювілей. Позитивно позначаються на міжконфесійній згоді регулярні зустрічі вищого політичного керівництва нашої держави з членами ВРЦ.

Загалом же, Церква перетворюється в Україні на повноцінний суспільний інститут, співмірний за своїми обсягами та масштабами діяльності з іншими суспільними інституціями. Вона стає не тільки помітним фактором суспільного життя, але й чинником його духовного зростання й стабільності, вагомою складовою становлення громадянського суспільства.

■ М. БАБІЙ

## ДІАЛОГ ЯК ФАКТОР ОПТИМІЗАЦІЇ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН: ТЕОРЕТИЧНИЙ І ПРАКТИЧНИЙ ВИМІРИ

Проблема, яку ми піддамо науковій експлікації, є досить об'ємною, глибокою за своїм змістом, контрадикторною у практичному вимірі й надзвичайно актуальною.

*По-перше*, необхідність і складність формування громадянського суспільства в Україні варто розглядати в контексті зв'язку цього процесу із сучасними трансформаціями, які у ньому відбуваються і що детермінуються не лише внутрішніми факторами розвитку українського транзитивного соціуму в усіх іпостасях його буття, а тими глобальними чинниками, які активно екстраполюються на наше сьогодення.

*По-друге*, загально визнаним є те, що громадянське суспільство постає як суспільство рівноправних громадян, які, з одного боку, тісно взаємодіють з державою заради досягнення суспільного блага, а з другого – розглядається як інституалізована система, незалежна від держави, з іманентною їй здатністю впливати на політику останньої. Це – система відносин, в площині дії якої не підлягають зовнішньому «директивному регулюванню»<sup>1</sup>.

■ **Бабій Михайло Юхимович**, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, к. філос. н.

<sup>1</sup> Див.: Филатов А.С. Современная парадигма гражданского общества // Кроки до громадянського суспільства. Науковий альманах – К., 2004. – С. 94-95.

Відтак можна сказати, що громадянське суспільство є самостійною, соціально організованою структурою, спрямованою у своїй діяльності на узгоджене вирішення різноманітних проблем суспільного буття, задоволення політичних, економічних, духовних інтересів його суб'єктів, у першу чергу громадян, сприяння реалізації їхніх прав і свобод, в т. ч. свободи совісті, віросповідання. Зауважимо, що «громадянське суспільство не протиставляється державі, а взаємодіє з державою і функціонує на засадах демократії і права»<sup>2</sup>. Громадянське суспільство неможливе без свободи, основою якої є життєдіяльність особистості, громадських спільнот.

По-третє (що особливо важливо), громадянське суспільство базується на ідеях автономності та індивідуальної свободи громадян. Воно є «сукупність внутрішньо вільних (духовно, ментально, емоційно) творчих особистостей. Воно – символ і результат синергії цих індивідуальних воель, розумів та дії»<sup>3</sup>. Громадянське суспільство – це душа соціуму. Найголовніший її елемент (образно кажучи, «душа цієї душі») – вільна особистість, яка, здатна до самовизначення й креативної самореалізації. Отже, громадянське суспільство уможлиблює високу ступінь свободи самореалізації особистості. Це – суспільство, де вона має можливість «ухвалювати власні рішення». Отже, громадянське суспільство це складна система «горизонтальних, однорівневих зв'язків, в якій немає місця субординації».

По-четверте, ми беремо до уваги, що в Україні, хоча й повільно, але все ж триває процес становлення громадянського суспільства в усіх його елементах (громадські організації, профспілки, політичні партії, релігійні спільноти). До речі, одним із важливих в означеному аспекті є релігійний сегмент. У суспільстві релігія у своєму функціональному вияві може суттєво сприяти розвитку демократії, становленню громадянського суспільства, за умови, що вона забезпечує єдність людей, постає чинником їхньої солідарності, віри в демократичні цінності, сприяє толерантизації відносин у міжконфесійному просторі, а також у площині «людина – людина». У зазначеному й інших аспектах суспільного буття релігія постає як «непереборна умова духовного буття людей і їхніх спільнот; неодмінно визначають релігійні цінностей, якими користуються люди»<sup>4</sup>.

Однак більшість дослідників цих проблем, а також проєктивні напрацювання в рамках підготовки «Національної концепції розвитку громадянського суспільства в Україні» звертають увагу на значну розпорошеність, відсутність горизонтальної взаємодії в означених питаннях у релігійному секторі суспільного буття<sup>5</sup>.

Громадянське суспільство не може існувати без консенсусу щодо сутнісних цінностей людського життя, без солідарної співпраці й взаємопорозуміння. Це – аксіома. І це слід особливо враховувати при розгляді проблем ролі релігійного комплексу у становленні громадянського соціуму. Для нас важливий у цьому аспекті постає питання оптимізації міжконфесійних, внутрішньоцерковних, етноконфесійних відносин у плюралістичному релігійному середовищі України. Так як лише мир і спокій в останньому, атмосфера співпраці, толерантності, взаємопорозуміння і взаємоповаги до віроповчальних парадигм, систем цінностей, один одного уможлиблює єдність у побудові громадянського суспільства.

Наголосимо ще раз, що поліконфесійність, значна динаміка релігійного життя в умовах свободи совісті й разом з тим його складність у площині міжконфесійних взаємин, наявність значного потенціалу конфліктогенності є характерними для релігійного комплексу України. Дослідження показують, що однією з причин міжконфесійної неприязні, непорозумінь релігійних організацій є насамперед банальна непоінформованість про діяльність одна одної. Віруючі однієї конфесії нічого не знають про іншу. Привалює критичний (далеко не обгрунтований) підхід щодо налагодження можливих елементарних міжконфесійних відносин, не кажучи вже про таку їх важливу складову як діалог. Останній, в системному його вимірі, як визнають самі ієрархи церков, керівники релігійних організацій, в конфесійній площині практично відсутній. Є лише окремі спроби його налагодити.

Нагадаємо, що коли йдеться про певні взаємозв'язки, комунікації між окремими конфесіями, церквами, то такі відносини розглядаємо відповідно як міжконфесійні, міжцерковні. Відносини у середині конфесій чи церков – як внутрішньоцерковні, внутрішньоконфесійні. Саме поняття «міжконфесійні відносини» характеризує один із видів релігійних відносин, що постає як певна сукупність різноманітних зв'язків, взаємодії, спілкування, які встановилися між їх суб'єктами: конфесіями, їхніми управлінськими структурами, ієрархами, інститутами та адептами.

Якщо суб'єктами цих відносин є певні етноконфесійні спільноти і контекст їх зв'язків чіпає етнічні й конфесійні проблеми, то такі відносини є етноконфесійні. Зауважимо, що вони мають свою специфіку, характерні аспекти вияву.

<sup>2</sup> Див.: Шемчушенко Ю.С. Громадянське суспільство // Юридична енциклопедія. – К., – Т. 7. – С. 646.

<sup>3</sup> Цит. за: Рубцов В.П. Кроки у пошуках суспільних орієнтирів // Кроки до громадянського суспільства. – К., 2004. – С. 60.

<sup>4</sup> Див.: Витте Д. Введение // Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001. – С.10.

<sup>5</sup> Див.: Кроки до громадянського суспільства. Науковий альманах. – К., 2004. – С. 6, 13.

Важливим є також і те, що означені нами відносини, постають як певна «система зв'язків», взаємодій між їх суб'єктами. Вони мають свою логіку становлення, конфесійний характер впливу та наслідки як для самих конфесій, церков, етносів, так і для соціуму в цілому.

Ситуація у сфері таких відносин в Україні, попри окремі позитивні тенденції і зміни в її розвитку, залишається надзвичайно складною і за своєю глибинною сутністю – *конфліктогенною*. Ставлення релігійних організацій одна до одної не завжди є екуменічним. Щира співпраця, взаємопорозуміння і взаємоповага важко пробиває собі дорогу у міжконфесійних взаєминах. Шлях до справжнього діалогу, дійсної, а не показної, декларативної солідарності релігійних організацій, церков усе ще залишається проблемним і тривалим.

Сьогодні немає вагомих підстав, щоб робити висновок про жорсткий антагонізм, конфлікт, ворожнечу у відносинах, скажімо, між православними, греко-католиками, католиками і протестантами. Однак можемо вести мову про так званий «латентний антагонізм» у відносинах означених конфесій. Він особливо відчутний в конфесійних засобах масової інформації. Вони засвідчують, що тенденція і потенціал до загострення напруженості й зростання нетерпимості в міжконфесійних, міжцерковних відносинах зберігається.

Мінімізація такої тенденції, її подолання, оптимізація відносин між УПЦ МП, РКЦУ, УГКЦ, окремими протестантськими деномінаціями лежать у руслі розвитку *конструктивного діалогу*, розширення зв'язків і контактів між ними.

Щодо відносин (а більш правильно сказати відношення, ставлення) т.з. «традиційних» церков (УПЦ МП, УПЦ КП, УГКЦ) і неорелігійних утворень, то слід сказати, що вони сформували тугий вузол протиріч з чіткими елементами ворожості. Неорелігії розглядаються «традиціоналами» як «псевдорелігії», як «тоталітарні, деструктивні секти», що несуть «значну шкоду людям і суспільству...оскільки, дуже часто віровчення новомодних тоталітарних сект спрямовані на повну зміну системи особистісних моральних цінностей», а їх «культува практика сприяє розмиванню духовних засад української нації, її культурної самотності та ідентичності»<sup>6</sup>.

І в цьому аспекті в системі міжконфесійних відносин в Україні лишається нерозв'язаною проблема балансу між принципами демократії та прав людини, свободи совісті та релігії, з одного боку, і збереженням національної культурної, етнічної й релігійної ідентичності – з другого.

Означена проблема є однією з найважливіших у площині подолання синдрому нетерпимості між конфесіями за умови її розв'язання. До речі, конфесійна самоідентифікація індивіда або віросповідної спільноти сама по собі не є чинником, що детермінує обов'язкове дистанціювання людей, проте може стати своєрідним каталізатором нетерпимості, ворожості за умови, якщо, скажімо, конфесійна, етноконфесійна ідентичність нівелюється, свідомо ігнорується, принижується, зокрема в контексті реалізації права на свободу совісті, свободу релігії.

Відзначимо, що причинна база колізій, протистоянь, конфліктів у сфері міжконфесійних, міжцерковних, етноконфесійних відносин в Україні надзвичайно широка. Саме мінімізація такої «бази» є одним з важливих факторів подолання недовіри, упередженості у відносинах конфесій. А це сприятиме зміцненню релігійного сегмента громадянського суспільства.

Проблема нормалізації й оптимізації міжконфесійних і міжцерковних відносин у контексті становлення громадянського суспільства в Україні – це надзвичайно важливе й важке завдання. Однак воно потребує свого вирішення. Означена проблема може бути успішно розв'язана за певних умов, коли:

*по-перше*, нагальну необхідність цього усвідомлять усі суб'єкти цих взаємин як на мікро-, так і макрорівні, і в першу чергу ієрархи церков, керівники релігійних спільнот. У цьому зв'язку вельми актуальними є слова митрополита Андрея Шептицького: «Якщо хочемо всі національної Хати (громадянського суспільства в Україні – М.Б.) хотінням глибоким і щирим, якщо та воля не є тільки фразою, ілюзією, то вона мусить проявлятися діланням, і те ділання мусить вести до єдності»<sup>7</sup>;

*по-друге*, коли ця робота набуде системності в рамках легітимізованої «цільової програми оптимізації відносин між конфесіями, церквами». Такого роду «програма» повинна бути сформована за участю суб'єктів цих відносин, ратифікована ними і має набути практичного здійснення за сприяння держави й активної участі Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій. Одним із важливих компонентів «програми» досягнення міжконфесійного миру і злагоди є **діалог**. Це поняття, яке характеризує процес вільного обміну думками між суб'єктами міжконфесійних взаємин, співставлення позицій, свого бачення шляхів і способів вирішення тих чи інших проблем. Диалог – це активна форма відносин. Відомий російський вчений М.М. Бахтін розглядав «діалогічні відносини» як універсальне явище, яке властиве для відносин і проявів людського життя»<sup>8</sup> Активну

<sup>6</sup> Див.: Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Русская церковь на рубеже веков. – СПб. 2001 – С. 101-102; Сьомін С. Букмекери від Армагедону // Людина і світ – 2000 – №1. – С. 53.

<sup>7</sup> Цит. за: Українське відродження і національна церква. Збірник. Кн. 2. – Львів, 1990. – С. 81.

<sup>8</sup> Див.: Бахтін М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М., 1972. – С. 71.

творчу роль діалогу як дієвого засобу запобігання міжконфесійним колізіям, ворожнечі, неантгоністичного способу розв'язання суперечностей, досягнення взаємопорозуміння й примирення визнає більшість конфесій, церковних лідерів. Особливу увагу проблемі діалогу з іншими релігійними традиціями приділяє Римо-Католицька Церква, яка розглядає міжконфесійний, міжрелігійний діалог, як висловився у свій час Іван Павло II, таким, що виявляє «таємницю єдності попри відмінності між релігійними віруваннями»<sup>9</sup>.

Визнаючи реальність релігійного плюралізму, його теологічну важливість, Ватикан проголосив «богоугодність» релігійного діалогу, його необхідність і обов'язковість. Зауважимо також, що великого значення діалогічній формі міжконфесійного й міжцерковного спілкування надає й Всесвітня Рада Церков, яка ще в 1983 році схвалила «Основні напрями міжконфесійного діалогу», визнавши останній за «новий стиль життя християн».

Діалог у своїй потенційній основі є *продуктивним*. Він сприяє формуванню довіри, зокрема поваги до релігійного багатоманіття. Діалог постає важливою пересторогою нетерпимості, міжконфесійній конфронтації, «уможливаючи розуміння один одного носіями різних традицій і різного світогляду (в т. ч. релігійного – М.Б) та (наскільки дозволяють їх автономні світоглядні переконання) обмін ідеями і цінностями»<sup>10</sup>. Таким чином, діалог у міжконфесійній комунікаційній системі є перманентною умовою досягнення взаєморозуміння і спільних дій релігійних організацій, віруючих. Діалог сьогодні постає як впливовий фактор консолідації суспільної думки, релігійних спільнот.

Він, якщо так можна висловитись, привчає віруючих різної конфесійної належності бачити в іншому (інакшому, інаковірному) не *чужого*, якому треба висловити недовіру, а рівноправного партнера, з яким можна і варто співпрацювати, зокрема і в «побудові» громадянського суспільства. Діалог потенційно й функціонально уможливує пошук форм співпраці релігійних спільнот, прийняття спільних рішень, що є виявом реального поступу на шляху до взаємопорозуміння й злагоди.

Важливим є те, що він дозволяє бачити в іншій позиції, в іншій системі цінностей (іншій релігійній традиції – М. Б) не те, що вороже моїй (індивідуальній чи спільнотній) позиції, а те, що може допомогти у вирішенні проблем»<sup>11</sup>, що постали перед суспільством, окремим регіоном тощо.

Разом з тим зауважимо, що діалог є важливим, але не патентованим засобом досягнення успіху в розв'язанні міжконфесійних суперечностей, конфліктних «вузлів» у відносинах віросповідних спільнот.

Діалог можливий (в продуктивно-конструктивному вимірі) за певних умов, дотриманні чітких принципів при його практичній реалізації:

*по-перше*, це – взаємне визнання рівності, суверенності, автономності його суб'єктів: кожен учасник діалогічної комунікації має визнавати інших рівними самому собі – перед законом, у праві на свою правду, сприймати іншого не як супротивника, а як партнера;

*по-друге*, це усвідомлення безумовності права кожного суб'єкта діалогу на власне розуміння істини, на свою життєву і світоглядну традицію, свої ціннісні орієнтири, спосіб мислення й буття, свою оцінку ситуації, в т. ч. і в міжконфесійних відносинах;

*по-третє*, це – уміння вислухати думку партнера по діалогу, «вміння слухати і чути один одного». Справжній суб'єкт діалогу – це радше той, хто уміє слухати і чути свого партнера. На практиці часто буває, що суб'єкти діалогу прагнуть зафіксувати лише свій погляд на проблему – слухають, але нечують, або говорять і не слухають. У такому аспекті це – не діалог, а «монолог глухих». На жаль, саме такий підхід привалює в практиці взаємовідносин окремих конфесій в Україні;

*по-четверте*, негативним для діалогу, однозначним свідченням його безперспективності є прагнення суб'єктів довести свої переваги, свою вищість, «істинність» свого, скажімо, віровчення. В цьому аспекті усвідомлена відмова від претензії на безперечне володіння істиною, уміння йти на певні поступки, самообмеження; розуміння того, що існує інша думка, інша правда, яка має право на життя, є екстраординарною в площині, зокрема міжконфесійного діалогу. Справедливо у цьому зв'язку наголошує папа Бенедикт XVI (Йосиф Рацінгер): «Так, погляди у нас різні. Але ми повинні навчитися саме з різними поглядами знаходити мир і любов... шлях, який проводять в обхід правди, ніколи не є шляхом справжнього примирення»<sup>12</sup>. Діалог дає шанс для досягнення останнього;

*по-п'яте*, до діалогу слід ставитися в практичному сенсі як до процесу взаємного пошуку його суб'єктами спільного рішення в контексті обговорюваних проблем. Тому справедливим є висновок,

<sup>9</sup> Цит. за Клеяс Н. Міжконфесійний і міжетнічний діалог: запобігання ворожнечі // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. – К., 1998. – С. 82.

<sup>10</sup> Див.: Иванов А.В. Принцип формирования культурного космоса // Вестник Московского университета – Серия 7. Философия – М., 1992 - №2 – С. 22.

<sup>11</sup> Див.: Волков В. Толерантність, як принцип взаємодії в суспільному світі // Релігійна свобода. Щорічник. – 2005. – №9. – С. 65.

<sup>12</sup> Див.: Бенедикт XVI (Йосиф Рацінгер). Сіль землі: християнство й Католицька церква в XXI столітті. – К., 2007. – С. 246.

що брати участь у діалозі – означає брати на себе відповідальність «виголошувати слово, що має смисл»<sup>13</sup>. І в цьому аспекті він є форма, конструктивної співпраці. В діалозі «не можна робити спроби чинити опір іншій стороні», а слід прагнути переконати її в справедливості та обґрунтованості запропонованих позиції, плану, проекту. Треба «атакувати проблему, а не партнера по діалогу».

І останнє в означеному контексті. Названі нами умови практичної реалізації діалогу будуть працювати лише у випадку, коли діалог ґрунтується на принципах **толерантності**. Це поняття характеризує суспільно або індивідуально прийнятий рівень терпимості, поваги до чужих ідей думок, традицій, віровчень, способу життя. Це – морально-практичний орієнтир поведінки соціальних агентів (церкви, конфесії, релігійні групи) як суб'єктів діалогу, відносин. Толерантність як принцип вимагає обов'язкової взаємоповаги, свідомої відмови від будь-яких виявів нетерпимості, спроб приниження гідності один одного.

«Декларація принципів толерантності», прийнята в 1995 році на Генеральній конференції ЮНЕСКО, наголошує, що «толерантність означає поважання, сприйняття багатого різноманіття культур нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості. Толерантність – це єдність у різноманітті...»

«Толерантність, – за Декларацією, – це передусім активна позиція, що формується на основі визнання універсальних прав та основних свобод людини... це – обов'язок сприяти утвердженню прав людини, плюралізму...»<sup>14</sup>.

Таким чином, на відміну від терпимості в процесі діалогу, що теж є важливим, толерантність постає як важливий етичний принцип визнання іншого як іншого, а не як «чужого», визнання його права на свободу, самовизначення. Це й усвідомлення наявності альтернативи й визнання плюралізму думок і шляхів вирішення проблем, зокрема у міжконфесійних відносинах. Толерантність – це ознака громадянського суспільства. Останнє є тим середовищем, яке формується в умовах толерантності й діалогу і яке формує, утверджує толерантність і діалог. Хоча і перше, і друге – надзвичайно чутливі до фальші і навіть латентної зверхності принципи. Це – принципи культури миру. Вони постають як необхідність у суспільстві плюральному, полі конфесійному, де функціонально виявляє себе нетерпимість, і де *альтернативи* співпраці, формуванню атмосфери взаємопорозуміння і злагоди немає.

До речі, у рекомендаціях ПАРЄ (*Резолюція 1510 (2006р.)*) наголошується, що *культурне, релігійне багатоманіття* (яке є реальністю в Україні – М.Б), має постати джерелом не напруження, а взаємного збагачення через діалог, на основі взаємопорозуміння й поваги.

Зауважимо ще раз, що в сучасних умовах конфесійного буття (при всій латентності свого вияву) міжконфесійні відносини постають не як вияв злагоди і взаємопорозуміння, а як перманентна боротьба з елементами нетерпимості.

На наше переконання, саме діалог між конфесіями, толерантність у їх відносинах здатні зруйнувати бар'єри нетерпимості, підозрливості й можуть стати в Україні тим фактором, що сприятиме оптимізації міжконфесійних відносин, становленню громадянського суспільства, забезпеченню миру й стабільності в державі.

С. ЗДІОРУК ■

## МІЖКОНФЕСІЙНИЙ ДІАЛОГ ЯК ІНСТРУМЕНТ РЕАЛІЗАЦІЇ ПРАВА НА СВОБОДУ СОВІСТІ

За роки після відновлення незалежності Української держави вдалося досягти певної стабільності у відносинах між конфесіями, церквами і деномінаціями. Водночас **конфліктність все ще зостається перманентною ознакою національного релігійного простору**.

Міжконфесійні і внутрішньоконфесійні суперечності та протистояння характеризуються хвилеподібною періодичністю. Експерти визначили досить проблемною першу половину 90-х років м. ст., коли міжцерковні зіткнення і боротьба виглядали відверто жорст-

■ **Сергій Здіорук**, завідувач відділу гуманітарної політики Національного Інституту стратегічних досліджень, заслужений діяч науки і техніки України, кандидат філософських наук, доцент.

<sup>13</sup> Див.: Бенедикт XVI (Йосиф Рацінгер). Сіль землі: християнство й Католицька церква в XXI столітті. – К., 2007. – С. 246.

<sup>14</sup> Див.: Декларація принципів толерантності // Свобода совісті та віросповідання у контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів. – К., 2006. – С. 32-33.

токими й агресивними. Потім було відносно затишшя: друга половина цих же 90-х років та перші п'ять років нинішнього століття позначилися суттєвим зменшенням конфліктних точок на релігійному ґрунті. 2006–2007 роки, навпаки, засвідчили про чергове наростання напруги у відносинах між релігійними об'єднаннями та збільшення кількості зіткнень між ними.

**Географія конфліктів широка.** Це – Буковина, Закарпаття, Волинь, Рівненщина, АРК, Чернігівщина, місто Київ тощо. З моменту проголошення незалежності України фактично **не змінилися ключові фігуранти протистоянь. Ними залишаються УПЦ МП, УГКЦ, УПЦ КП, УАПЦ, РКЦ, мусульманські та юдейські організації.** Те ж саме стосується і причин міжконфесійної боротьби та її методів. **В основному сперечаються за майно, землю, впливи,** а свою правоту намагаються доводити бійками, нападами на культові будівлі, підпалами останніх, поширенням неправдивої інформації, провокативними заявами тощо.

**Окреслені процеси і тенденції надзвичайно ускладнюють ведення міжконфесійного діалогу в Україні.** У серпні поточного року навіть один із тематичних випусків на радіо «Свобода» був присвячений розглядові даного питання й називався: «Чи існує міжконфесійний діалог в Україні»? Тобто, проблема порозуміння, зближення є дійсно актуальною як для віросповідань і церков, що діють на теренах Української держави, так і для міжнародної громадськості.

Однак немає підстав для абсолютного заперечення міжконфесійного і міжцерковного діалогу в Україні. **Він існує, але на рівні далекому від конструктивного,** на рівні, який не дозволяє йому виступати запорукою миру і стабільності в суспільстві, а тим більше – бути основою духовної консолідації української нації.

**Характеристики сучасного міжконфесійного діалогу в Україні.**

**1. В'ялість та інертність.** Діалог, як правило, реалізується у форматі організації і проведення міжконфесійних зустрічей, конференцій, фестивалів художньої самодіяльності, молитов за християнську єдність, до участі в яких запрошуються представники різних віросповідань. Інший варіант – це контактування керівників церков і деномінацій на засіданнях представницьких інституцій (Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій, Нарада представників християнських Церков України, Рада євангельських протестантських церков України, Українська міжцерковна рада тощо). Причому здебільшого ініціатива влаштування зазначених публічних заходів походить не від релігійних об'єднань, а від наукових, громадських, державних чи політичних структур.

Особливістю представницьких міжконфесійних інституцій є те, що вони були засновані за ініціативою владних органів, або є результатом об'єднання самих конфесій (Нарада представників християнських Церков України, Українська Міжцерковна Рада), однак не з метою усунення наявних між ними розходжень чи подолання непорозумінь, а задля домагання задоволення від держави власних поточних потреб.

Таким чином, в Україні міжконфесійний діалог багато в чому обумовлюється не внутрішньою мотивацією його суб'єктів до зближення, а зовнішніми чинниками. Він надмірно формалізований і позбавлений органічної динаміки. Конфесії часто беруть у ньому участь вимушено, без доброї волі або з кон'юнктурних міркувань. Як тільки знижується або зникає дія сторонніх факторів, то це відразу позначається на інтенсивності міжконфесійного спілкування. Ефективність діалогу за таких обставин близька до нуля.

**2. Кон'юнктурність мотивації.** Діалог визначається поточними ситуативними моментами, котрі часто змінюються, що ускладнює можливість надійних прогнозів на тривалий період. Наприклад, після перемоги Помаранчевої революції була спроба об'єднання православних гілок Київської традиції – УПЦ КП та УАПЦ. Але у зв'язку з вересневою політичною кризою 2005 року об'єднавчий проект цих церков зазнав краху. Парламентські вибори-2006, а також наступне формування коаліційної більшості на основі ПР, СПУ, КПУ та Уряду України на чолі з В. Януковичем суттєво змінили вектор інтеграційних процесів у православному середовищі. У нових політичних умовах УАПЦ розпочала переговори з УПЦ МП, метою яких є нібито відновлення православної єдності в країні. Хоча цим кроком УАПЦ фактично зрадила своїх багаторічних союзників і прихильників. Більше того, вона відмовилася від молитовного і євхаристійного спілкування з УПЦ КП, при тому, що УПЦ МП, як добре відомо, здатна її лише приєднати з покайням перед Московським Патріархатом. Такий хід подій принесе новий розкол в Українське Православ'я, нанесе шкоди іміджу держави та нові лінії напруги в українському суспільстві.

Зближення УАПЦ з УПЦ МП на даний момент вигідне предстоятелю УАПЦ та його оточенню, але завдає шкоди національним інтересам України. Зокрема тим, що основна боротьба спрямована проти спільного конкурента – національно орієнтованої УПЦ КП, яка є основою Української Помісної Православної Церкви й підтримує політику Президента України В. Ющенка.

**3. Асиметричність.** Вона проявляється у регіональному, структурно-організаційному

та конфесійному вимірах. Тобто, налаштованість релігійних організацій на діалог неоднакова у різних регіонах України. Найбільш прихильно до міжконфесійного спілкування ставляться в Західній Україні. Це – природно. В даному регіоні віддавна культивувалися демократичні європейські традиції. При цьому тут проживає велика кількість етнічних груп, які є носіями різних вірувань і мають певний досвід толерантного співжиття і міжконфесійного діалогу. До того ж, у західноукраїнських областях найменше укорінилися радянські ідеологічні традиції. На протигагу Західній Україні на Сході нашої держави в умовах домінування УПЦ МП міжконфесійний діалог фактично відсутній і культивується нетерпимість до демократичних і національних цінностей.

Організаційно-структурний рівень – це рівень ієрархічний. Як правило, уніфікована позиція ієрархів, духовенства і пастви на ниві міжконфесійного спілкування – виняток. Здебільшого ситуація в реальності виглядає неузгодженою, навіть неконтрольованою: конфліктують керівники релігійних об'єднань – у мирі і злагоді живуть вірні парафій; суперечки і непорозуміння на парафіяльному рівні – ієрархи церков заявляють про нормалізацію відносин.

І, нарешті, конфесійний вимір. Йдеться про відмінне ставлення церков і деномінацій до проблеми міжконфесійного діалогу. Найбільш єкуменічною є УГКЦ. Ця церква прийняла єкуменічну Концепцію, створила Інститут єкуменічних студій, є постійним учасником конференцій з єкуменічної проблематики (у вересні 2007 року делегація УГКЦ брала участь у III Європейській єкуменічній конференції, яка проходила у Румунії). Подібні ініціативи не спостерігаються в лоні інших релігійних інституцій. А УПЦ МП сьогодні взагалі не бажає вступати в єкуменічний діалог, оскільки це не дозволяється їй Москвою, оскільки може призвести до зменшення контролю над українськими віруючими. Її мета – дочекатися того моменту, коли станеться в країні радикальний перерозподіл сил на користь Російського Православ'я. Тоді й можна буде долучитися до діалогу, але у становищі фаворита Московського Патріархату й керівника процесу. Для УПЦ МП перспектива міжконфесійного спілкування розцінюється тільки з таких позицій.

**4. Неприйняття принципу толерантності.** Успіх діалогу залежить від готовності задіяних в ньому сторін бути відкритими одна одній. Бажання зрозуміти опонента – це фундаментальна засада, яка виступає каталізатором толерування міжконфесійних взаємин. У практичній площині це проявляється шляхом розгортання богословських дискусій. Саме вони дозволяють різним віросповіданням глибше зрозуміти одне одного і тим самим зробити крок до зближення.

На конфесійній карті України, на жаль, таких дискусій не спостерігається. Єдина Церква, потенційно готова до них, – це УГКЦ. Більшість релігійних організацій вважає достатнім діяти за правилом паралельного співіснування. Головне – дотримуватися букви закону і не заважати один одному. Такий підхід характерний, зокрема, для Вірменської Апостольської Церкви, кришнаїтів, лютеран, баптистів тощо. Інша частина релігійних організацій (православні юрисдикції, мусульманські організації, громади Свідків Єгови) займає позицію терпимості. Вони б з легкістю перейшли у наступ на своїх духовних конкурентів, але законодавче поле заважає їм це зробити.

**Причини, що перешкоджають толеризації міжконфесійного діалогу.**

**1. Імперська налаштованість УПЦ МП.** Впродовж тривалого історичного періоду ця церковна інституція була частиною потужного державного механізму, який усі проблеми звик вирішувати шляхом силового примусу. Подібні методи взяті нині на озброєння УПЦ МП. На території власного поширення (а такою є практично вся Україна) вона прагне до тотального домінування, а сучасний поліконфесіоналізм розглядає як вияв слабкості держави. УПЦ МП прагне позбавити впливовості своїх духовних опонентів, а то й навіть їхнього знищення. Тому ця церковна структура відмовляється від діалогу й для досягнення своєї мети використовує незаконні засоби: захоплення храмів; тиск на органи влади з метою ухвалення рішень на свою користь; влаштування провокаційних акцій, зокрема хресних ходів, тощо.

Зовсім не випадково саме УПЦ МП є активним суб'єктом різновекторних протистоянь. Ця церква конфліктує з УПЦ КП, УГКЦ, РКЦ, протестантськими об'єднаннями, мусульманськими громадами, вкрай вороже ставиться до новітніх релігійних утворень, до українських демократичних партій і громадських організацій. Діяльність УПЦ МП – це джерело колосальної напруги і нестабільності на конфесійній карті України.

**2. Дія на Україну сил геоконфесійних центрів.** Нині Українська держава перебуває в центрі прискіпливої уваги двох зарубіжних релігійних центрів. Її територія перетворилася на арену боротьби інтересів національного релігійного центру Росії – Московської Патріархії і певною мірою міжнародного релігійного центру – Ватикану. РПЦ, частково безпосередньо, а частково зусиллями УПЦ МП, всіляко намагається перешкодити поширенню греко-католицизму й римо-католицизму на Лівобережжі України, звинувачуючи УГКЦ та РКЦ в усіх

гріхах прозелітизму та інкримінуючи їм руйнацію «традиційно православної України». Натомість греко-католики й католики схильні сприймати православних московської традиції як пережиток радянщини, що заважає демократизації, європеїзації українського суспільства.

Обопільні образи православних і греко-католиків та римо-католиків попри те, що нагнітають міжконфесійну напругу, ще й укорінюють у свідомості українських громадян образ цивілізаційно різнорідної країни.

**3. Нестабільність політичної ситуації в країні.** Атмосфера підозри, недовіри, обвинувачень, яка склалася між центрами української влади, парламентськими опозицією і коаліцією, різними політичними силами не обходить стороною суб'єктів релігійно-церковного життя. Гравці великої політики, заявляючи про свою підтримку тієї чи іншої конфесії (приміром, у програмі КПУ наголошується, що «держава захистить канонічне православ'я від націоналістичної експансії та законодавчо заборонить діяльність тоталітарних сект...»), свідомо провокують останніх до активної участі у політичних процесах. Замість того, щоб займатися душпастирською роботою, соціальним служінням, утвердженням моральних цінностей у суспільстві, релігійні організації виступають рупорами партій і блоків у їхніх змаганнях за владу, вдаються до інтриг та спекуляцій навколо відверто заполітизованих питань – надання російській мові статусу другої державної, вступу України до Північноатлантичного альянсу тощо.

Вкотре розподіл конфесійного середовища на підставі політичних симпатій продемонстрували урочистості до Дня Незалежності у Софії Київській. На спільному міжконфесійному молебні за участю Президента України В. Ющенка не було ні прем'єр-міністра В. Януковича, ні спікера О. Мороза, а також представників від патронованої регіоналами і соціалістами УПЦ МП.

**4. Зомбування свідомості віруючих громадян.** Український інформаційний простір насичений міфологемами на кшталт: «філаретівці – анафемати і розкольники», «уніати – агресивні завойовники, руйнівники православ'я», «УГКЦ – джерело русофобії та українського шовінізму», «Наша Україна», БЮТ, Народний рух – антиправославні сили» тощо. Серед поширювачів подібних лжесвідчень особливою активністю вирізняються громадські об'єднання, наближені до УПЦ МП і фінансовані з РФ. Це – Союз православних братств України, Союз православних громадян України, Православний вибір, братство Олександра Невського. Дані організації використовують природну довірливість і толерантність українців, а також безвідповідальність правоохоронних органів. Трагедія ситуації в тому, що маніпулятивні гасла, сприймаючись щиро за правду, відкладаються у вигляді архетипів на рівні людської підсвідомості й вельми гальмують процеси національної ідентифікації. Потім їх надзвичайно важко викоринити. Вони настільки живучі, що поколіннями спроможні акумулювати енергію для конфліктів на суспільно-релігійному ґрунті.

**5. Патерналістський консерватизм традиційних церков.** Як тільки виникають певні проблеми, у першу чергу православні інституції, за звичкою, апелюють до авторитету держави. Нині це особливо помітно при намаганні обмежити вплив новітніх релігійних течій на потенційних віруючих. Негативне ставлення УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ та й РКЦ з УГКЦ до нерелігійних рухів часто обумовлюється середньовічним обскурантизмом. Традиційні церкви дратує та активність, з якою діють не тільки неорелігії, а й ряд відомих протестантських деномінацій на ниві місіонерського служіння. Не будучи в змозі запропонувати гідну альтернативу через власний консерватизм, традиційні церкви вважають за найкраще зліквідувати своїх конкурентів, звернувшись до органів влади з вимогою заборонити діяльність тих чи інших релігійних новоутворень з причини (здебільшого) якоїсь тоталітарної і деструктивної природи останніх.

Патерналізм традиційних церков і властивий їм напівзакритий комунікаційний процес з паствою є суттєвими перешкодами до плюралізації конфесійного середовища, пошуку компромісу і консенсусу.

**Висновки.** Відразу налагодити міжконфесійний діалог на конструктивний лад не вдається. Це тривалий процес, в якому багато що залежить від вдалого поєднання різноманітних факторів.

**Перше** (і, мабуть, головне) – формування збалансованої системи гілок влади в Україні, котра б діяла узгоджено, була патріотичною і стояла на захисті національних інтересів українського народу. Цьому значною мірою могло б сприяти зняття конфліктогенної напруги у релігійно-церковному середовищі.

**Друге** – посилення і конкретизація відповідальності як релігійних організацій в цілому, так і їхніх ієрархів та священнослужителів за ангажування політикою, з одного боку, а з іншого – політичних партій та їхніх представників за політизацію конфесійного сегменту суспільства. Необхідно внести відповідні зміни у Закони України «Про вибори народних депутатів України», «Про вибори депутатів Верховної Ради Автономної Республіки



Крим», «Про вибори депутатів місцевих рад та сільських, селищних, міських голів», «Про вибори Президента України», «Про політичні партії в Україні», а також у «Кримінальний кодекс України». Окрім того, врахувати означені моменти при доопрацюванні чи розробці нової редакції Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації».

**Третє** – принципова перевірка органами, які відповідають за безпеку держави (РНБО, СБУ), діяльності навколоцерковних громадських організацій (Союз православних братств України, Союз православних громадян України, Православний вибір, братство Олександра Невського тощо) на предмет наявності в ній складових, що дестабілізують ситуацію, несуть напругу, непорозуміння та конфліктність в українське суспільство.

**Четверте** – модернізація національної моделі державно-церковних відносин на договірних засадах. Цього вимагають українські реалії, в яких демократичні принципи не працюють ефективно і створюють масу правових колізій. Має бути розроблена Концепція державно-церковних відносин, а на її основі – новий Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації».

**П'яте** – реалізація Державним комітетом України у справах національностей та релігій перереєстрації УПЦ МП під назвою, котра чітко відтворювала б сутність цієї релігійної організації та показувала, що вона є структурно-організаційною одиницею Російської Православної Церкви.

**Шосте** – проведення толерантної інформаційної політики на загальнонаціональному рівні (через телебачення, пресу, інтернет-видання, публічні заходи, навчально-виховні заклади тощо) з метою подолання усталених стереотипів у масовій свідомості про українське суспільство як суспільство конфесійно розколоте. Доцільним є культивування досвіду і традицій щодо історичної цілісності релігійно-церковного життя Української держави.

#### Література

1. Верстюк Іван. Про національну теократію // Наша віра. – 2007. – № 11. – С. 3.
2. Ваннер Кетрін. Євангелізм, ідентичність та культурні зміни в Україні // Агора. Україна в європейському контексті. Випуск 5. – К., 2007. – С. 29-39.
3. Павел, архієпископ. «Я комуністів уважаю» // Киевский Вестник. – 2007. – Жовтень.
4. Круг Павел. «Дорожная карта» или равеннская уния? Рим и Константинополь договорились за спиной Русской Православной Церкви // НГ – религии. – 2007. – 21 ноября. – С. 3.
5. Минин Станислав. Какие форумы нужны христианам? Протоиерей Всеволод Чаплин о перспективах диалога Церквей // НГ – религии. – 2007. – 21 ноября. – С. 3.
6. Пилинський Ярослав. Ми вже трохи у Європі! Чи надовго? // Агора. Україна в європейському контексті. Випуск 5. – К., 2007. – С. 52-56.
7. Софрон Мудрий, єпископ-професор. Публічне право церкви і конкордати. – Івано-Франківськ, 2002.
8. Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів. Упорядник М.Ю. Бабій. – К., 2006.
9. Журне Шарль. Християнские требования в политике. – К., 1998.

■ П. ГАНУЛИЧ

## МІЖКОНФЕСІЙНИЙ ДІАЛОГ – ОСНОВА ДУХОВНОЇ КОНСОЛІДАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Перевагою сучасних конфесійних відносин є те, що релігійний чинник стає більш впливовим. Це особливо відчувається у діяльності секретаріату Президента. Всі значимі громадські заходи супроводжуються почесною свитою українських церковних ієрархів. Представники релігій запрошуються в різноманітні комітети, комісії, ради, виконавчі комітети різних рівнів тощо.

При цьому у деякого із цієї свити виникає спокуса використати державні, владні, силові законотворчі структури для утвердження християнських цінностей, моралі і законів, для

■ П. Ганулич, генеральний секретар Української Асоціації релігійної свободи, директор ВСЗ та РС УУК Церкви Адвентистів сьомого дня.

утвердження своєї конфесії в суспільній структурі країни. Це спостерігається у діяльності Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій і її копій на обласному рівні.

Прикладів цього можна навести багато. Так, в секретаріаті ВРЦ та РО проходить дискусія щодо проекту закону про ще один вихідний день – День Подяки. Волинська Рада Церков оприлюднила своє Звернення, щоб громадяни не працювали в неділю. Водночас у передвиборчій програмі блоку «Наша Україна-Народна самооборона» читаємо: «...Гарантуємо збереження свободи віровизнань і поважне відношення до прагнення мільйонів громадян відносно утвердження єдиної помісної православної церкви». Комуністи у своїй програмі наголосили: «...буде гарантуватися свобода совісті і віровизнання. Держава захистить канонічне православ'я від націоналістичної експансії і законодавчо заборонить діяльність тоталітарних сект». Тут, як кажуть, без коментарів. При цьому мало хто думає про те, що такими «гарними» намірами у нашій багатоконфесійній країні можна тільки нашкодити загалом толерантній сфері релігійного життя.

Пригадаймо, як в кінці XV століття до влади у Флоренції прийшов видатний протестантський проповідник Савонарола. «Якщо ти бажаєш бачити Флоренцію святим містом, ти повинен дати уряд, який любить праведність!... Ти повинен повернути уряд до Бога. ... Добрим громадянином може бути тільки добрий християнин», – такими були тоді гасла державних реформ.

Савонарола вимагав смертельної кари за інсест, азартні ігри. Тих, хто працює в неділю – карати тижневим заробітком. Яким же був наслідок такого правління? Він не тільки не знищив гріх, а гріх ще більше став розквітати. Флорентійці відчували, що їх особиста свобода принесена в жертву чийсь совісті. Приписи придушували звичний спосіб життя громадян. Зрештою аскетизм Савонарола став нестерпним. Його спроби нав'язати свої пропозиції законодавчій владі сприймалися як втручання в державні справи і як форма церковного деспотизму.

Жан Кальвін в Женеві (1541-1564 рр.) вважав, що християнство покликане для того, щоб реформувати все суспільство. Він ініціює прийняття суворих заходів щодо примусового відвідування богослужінь. В Женеві створюється спеціальний орган влади – консисторія. Це було єднання держави і церкви з метою прийняття релігійних законів і нагляд за їх дотриманням. Члени консисторії один раз на рік відвідували кожен дім, щоб дослідити віру і мораль сім'ї.

Коли відбувається зміщення Божого правління з царством світу, тоді християни стають злим царством. «Хрестоносці, які грабували Близькій Схід, конкістадори, які вістряли меча на вертали у віру Новий Світ, мандрівники-християни в Африці, які займались работоргівлею – нас все ще шокують їх дії. Історія показує, що коли Церква використовує знаряддя світського царства, то вона стає такою ж неефективною, такою ж деспотичною, як будь-яка інша владна структура. І як тільки церква зміщується з державою (Свята Римська держава, Англія Кромвелля, Женева Кальвіна), то незмінно плундруються християнські принципи. З іронії долі, повага до нас в цьому світі падає прямо пропорційно тому, наскільки наполегливо ми намагаємось примусити інших прийняти наші погляди» (Янг Філіп. Ісус, Якого я ніколи не знав. – Зондерван, 1995).

«Завжди, з часів Константинополя, Церква спокушувалася стати «жандармом моралі» в суспільстві. Католицька церква а середні віки, Женева Кальвіна, Англія Кромвелля, Нова Англія Уінтрона, Російська Православна церква – кожна з них намагалася узаконити форму християнської моралі, і кожна по-своєму, із зусиллям передавала благодать. ... Слухаючи проповіді і читаючи твори в США, я іноді помічаю, що там більше йде розмова за Константина, ніж за Ісуса» (Там же. – С.260-261).

Досить дивно, що протестанти, які вважають доктрину спасіння тільки завдяки заслугам Христа, часто не розуміють, що Царство Христа будується тільки Ним Самим. Це саме спостерігається і серед сучасних євангельських поглядів. У всіх людських зусиллях силою змінити суспільство захована величезна небезпека. В спробах владою побудувати Царство Боже, Християнську державу люди легко можуть зруйнувати себе. Бути сіллю і світом важливо, але захоплюватися політикою з тим, щоб впливати на державу для нав'язування їй навіть християнських моральних цінностей – чревате небезпекою забути, що Царство, подібно до спасіння, покоїться в руках Всемогутнього Бога. Тому немає суттєвої різниці між спасінням нації чи світу і спасінням особи.

З огляду на це, вся історія конфесійних спілкувань повинна буди направлена не на вертикаль «конфесія – держава», а на горизонталь – міжконфесійні стосунки, толерантність, співпраця. І для цього в Україні є можливості, є відповідні міжконфесійні структури. ВРЦ та РО, Нарада Християнських Церков, Рада Євангельських Протестантських Церков України, Українська Міжцерковна Рада, Українська Асоціація Релігійної Свободи. Але, на жаль, обертів набирає тільки ВРЦ та РО. А чи це не тому, що там ходить тінь Константина Великого? І в повному складі на високому рівні вона збирається тільки тоді, коли зустрічається з Президентом чи іншою сильною особою.

Я думаю, не там ми шукаємо авторитета для цієї організації. Не розвинувши міжкон-

фесійні відносини, взаємну співпрацю, релігійні організації не виконають свою місію. Тому, гадаю, є надто важливою правильна діяльність релігійних організацій. Ми звикли розглядати місіонерство як суперечку. Якщо погляди двох людей відрізняються, то вважається, що один з них правий, а інший – ні. Ми виходимо з допущення, що розмова про Істину ведеться для того, щоб з'ясувати, хто правий, а хто – ні. Проте ми ніколи не зможемо переконати людину прийняти нашу точку зору, якщо будемо намагатися загнати її в кут. Духовне зростання можливе тільки при спільній співпраці і повазі всіх сторін. Наша мета – не перемога в суперечці, а прагнення познайомити людину з Богом. Тут не допустимо приниження інших, самовихваляння, звеличення своїх поглядів, ідеологічна монополія.

Методи релігійного впливу змінюються в часі. В середні віки ринок ідей був подібний на довгий стіл з християнським володарем начолі. Місіонерство слугувало меті посилення ролі християнства, нагадувало ведення війни. Метою було встановлення нового, християнського панування. Наші брати і сестри, які жили в середні віки, думали, що чим більше буде насильства, тим краще зможуть вони виконати духовну місію.

Наступна епоха, яка називалася епохою Просвіти, звільнила світ від релігії, яка діяла примусом, і на чолі столу ідей поставила розум. При цьому християнству було вказане місце і місіонерство перетворилось в дискусію. Християни почали думати, чим краще вони зможуть довести свою істинність, то тим краще вони виконають свою місію.

Тепер ми живемо в епоху постмодернізму, коли покладатися тільки на розум вважається щонайменше неадекватно і навіть небезпечно. Сталося непередбачене: стіл набув іншої форми. Він став круглим! І тепер за цим столом немає місця для того, щоб хтось грав роль головуючого. Християнству, подібно всім іншим, дозволили повернутися до столу в ролі однієї з багатьох ідей на ринку. Такі зміни відкривають нові можливості. Головне питання, яке світ ставить сьогодні: «Хто може і чи зможе християнство змінити життя на краще».

Суспільство захоплене благочинною діяльністю церков, створенням реабілітаційних центрів, опікою знедоленими, залежними, дітьми сиротами та ін. І в цій діяльності не вирізняються, хто протестант, православний, іудей чи мусульманин. Як протестант, я із захопленням спостерігаю, як сотні сімей Християн віри Євангельської – П'ятидесятників, маючи багато своїх дітей, беруть в свої сім'ї дітей сиріт, зігрівають їх своїм батьківським теплом і спасають їхні душі. Не можна не згадати сильного впливу новітніх церков, коли вони створюють реабілітаційні центри для хімічно залежних людей, піклуються про бідних. Соціальними орієнтованими продовжують бути православні та католицькі церкви, мусульмани.

Всі ці величні справи можуть бути загубленими, якщо хтось з цього букету деномінацій буде заявляти про свою зверхність. Напевно, ті люди, які заявляють про свою благодатність, унікальність автоматично перестають ними бути. Один з богословів сказав: «Наш комплекс зверхності тримає нас внизу». Демонстрація сили, агресивності є ознакою слабкості і неефективності.

Національне єднання, духовне відродження повинно відбуватися на основі діалогу, свободи совісті, рівності в правах і можливостях всіх конфесій.

■ В.БОДАК  
■ Л.ФИЛИПОВИЧ

## МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ДІАЛОГ В КУЛЬТУРАХ СВІТУ

Діалог і культура тісно пов'язані між собою. Різноманітні аспекти їх взаємин неодноразово розглядалися культурологами, філософами, релігієзнавцями, богословами, які культуру розуміли як форму спілкування людей різних культур, як форму діалогу, а відповідно діалог поставав як всезагальна основа людського взаєморозуміння. Відтак культура – це сенс, зміст діалогу з приводу існування різних людей. Культура, на думку відомого ідеолога діалогічності культури М.Бахтіна, є там, де є дві (як мінімум) культури, самоусвідомлення яких можливе лише через спілкування, діалог з іншою культурою.

Діалогічне розуміння культури передбачає наявність спілкування як на мікро, так і на макрорівнях (персональному і соціально-історичному), яке можливе в різних формах, зок-

■ **Валентина Бодак**, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Дрогобицького педагогічного університету імені І.Франка.

■ **Людмила Филипович**, доктор філософських наук, професор, зав. відділу релігійних процесів в Україні ІФ НАН України.

рема через текст, через внутрішній діалог, в якому спілкування з самим собою постає як розмова з іншим, через зовнішні форми спілкування, коли носіями діалогічних ідей виступають живі люди, інституції. Але зміст і форма такого діалогу закладаються самою архітектонікою культури, її типом. Певним типам культури відповідають і певні типи соціально-ідеологічного спілкування, які характеризуються тими чи іншими світоглядними домінантами, стилем мислення, поведінковою моделлю, моральним імперативом, мовою тощо. Все це в першу чергу стосується діалогу релігій як культурного компендіуму, що формують і своє специфічне розуміння останнього.

Історичне звернення до різних релігій з метою віднайдення там специфічних концептів діалогу від початку було приречене на неуспіх, оскільки про діалог як предмет свого особливого зацікавлення релігійні мислителі задумалися тільки в ХХ ст. Давні релігійні тексти майже не утримують в собі якісь розмірковування щодо діалогу релігій. По каплях потрібно вишукувати там інформацію про ставлення віросповідників до іновірців, розлогі рекомендації щодо дозволу чи заборони на спілкування з ними. Проте стверджувати, що в історії релігій не було усвідомлених спроб означити необхідність спілкування з іновірцями, сформулювати умови, за яких можливе співіснування різних віросповідань, немає підстав. Всі відомі нам Священні писання, якщо не прямо, то опосередковано, закликають до створення таких обставин, за яких не тільки всередині громади, але й за її межами та між собою ці громади будуть взаємно відповідальні за життя її членів. Так звані релігійні писання утверджують Золоте правило, яке найрозуміліше прозвучало в Євангеліє від Матвія: тож усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили вам люди, те саме чиніть їм і ви (7:12). Іудеї вважають, що сенс Тори в одному реченні: «Що ненависно тобі, того не роби своєму ближньому», а все інше – лише коментарі. Хоча з історії релігій знаємо, що в практиці конфесійного життя поширеними були певні заборони на спілкування із невірними, а особливо шлюби і спільних дітей в мішаних подружжях. Але ці заборони стосувалися внутрішньокомунного життя, а не життя громад між собою.

На цьому фоні релігії східного походження є ще більш показовими у прийнятті етичних максим. Так, джайнізм закликає своїх послідовників прагнути спілкуватися з усіма творіннями, як із самим собою (Сутракрітанга 1.11.33). В книзі конфуціанства Мен-цзи (VII.A.4) рекомендовано ставитися до інших так само добре, якби ти хотів, щоб ставилися до тебе. «Не варто спілкуватися з іншими так, щоб викликати незадоволення будь-кого» – таке правило вичитуємо в Махабхараті, одному із найдавніших індуських епосів<sup>1</sup>. Будь-яка релігія, крім регуляторних вимог, які забезпечують збалансоване функціонування соціуму, висуває ідеали суспільної злагоди, справедливості. Саме тому релігії всіх народів були і залишаються джерелом прагнення людства до загального щастя і миру.

В релігійних джерелах найбільше закликів ми знайдемо до внутрішньо релігійної єдності (щоб всі були одно, як Ти, Отче в мені, так і я в Тобі [Ів. 18:20-21]; якщо двоє сидять разом і слова між ними – слова Тори, тоді серед них перебуває Шеша [Мішна, Абот 3.2]; тримайтеся за вервь Аллаха всі, і не розділяйтеся, і пам'ятайте милість Аллаха вам, коли ви були ворогами, а Він наблизив ваші серця і ви стали по Його милості братами [Коран 3:98-101]<sup>2</sup>. Але трапляються і звернення до богів з проханням дарувати «злагоди нам із своїми, злагоди із *далекими* (підкр. – авт.) (Атхарваведа 7.52.1-2)<sup>3</sup>. Чи не одним із перших до ворогуючих людей і племен Землі звернувся Бахаулла: «Поверніть обличчя до єдності і дозвольте променям його світла проливатися на вас. Зберіться разом і в ім'я Бога вирішіть використати будь-яке джерело чвар поміж вами»<sup>4</sup>.

Впевненість у можливості досягнути єдності і подолати розбрат в монотеїстичних релігіях будується на вченні, відповідно до якого Бог є Отцем всього людства, а всі люди походять від одних предків. Так, в книзі пророка Малахії (2:1) читаємо: «Чи не один у нас Отець? Чи не один Бог сотворив нас? Чому ми несправедливо поступаємо один щодо іншого, тим самим порушуючи завіти отців наших?».

Іудаїзм утверджував рівність всіх – євреїв та іновірців, чоловіків і жінок, раба чи вільної людини – в тому, що Дух Святий сходить на них залежно від їхніх діянь (Седер Елія Рабба 10)<sup>5</sup>. Релігія євреїв закликала не утискувати прийшлих людей, оскільки й самі євреї були пришельцями в Єгипті. Тому потрібно любити їх, як себе (Левіт 19:33-34). Послання до римлян (2:9-11) засуджує будь-яку людину, яка робить зло як для іудея, так і для елліна, і славить будь-кого, хто чинить добро й іудею, й елліну.

В інших релігіях положення про єдність (як мету діалогу) ґрунтується на тому, що просвітлення, злиття з абсолютною реальністю або здійснення благодаті доступні всім без

<sup>1</sup> Всемирное писание. Сравнительная антология священных текстов. – М., 1995. – С. 95-96.

<sup>2</sup> Там само. – С.143-144.

<sup>3</sup> Там само. – С.144.

<sup>4</sup> Там само. – С.145.

<sup>5</sup> Там само. – С.147.

винятку. В сикхській священній книзі Аді-Грантх (Аса М.1) написано: «Знай, всі люди – вмістилище Божественного Світла, не турбуйся питанням про їх касту, в іншому світі немає ніяких каст»<sup>6</sup>.

У кожній релігії сформовані уявлення про ідеальне суспільство, в якому живе народ Божий за Божими законами рівності і справедливості. Більшість з релігій фіксують наявність причин розбрату, але не уявляють, як їх можна подолати. Апеляція до Бога не підкріплена таким людським зусиллям, як порозуміння через діалог незгодних між собою народів, віросповідань.

Але це – теорія. А ось практика міжрелігійного діалогу наповнена різноманітними сторінками взаємин віруючих різних віросповідань: від глухого мовчазного непомічання, ворожого протистояння до дуже рідких випадків підтримки та порозуміння. Не можна не згадати відомий факт зусиль римської влади щодо зняття напруги між християнами і нехристиянами в IV ст. Саме Міланський едикт 313 року, визнавши права християн на сповідання своєї віри в Бога, створив своєрідний правовий прецедент для міжрелігійного діалогу. Відомо, що більшість середньовічних європейських держав поставали як моноконфесійні країни, в яких не передбачали якісь міжрелігійні дискусії. Вони актуалізуються і стають реальністю з поділом вже існуючої або появою нової релігії. Спілкування між релігіями існувало завжди, тільки раніше, коли були більш менш визначені кордони релігій, міграція населення, а відтак і релігійних традицій, воно не знало такої інтенсивності. Це спілкування носило природний характер і виникало через природну необхідність. В середньовіччі релігії спілкувалися між собою не завжди мирно, особливо в епоху релігійних воєн. До XIX століття потреба у міжрелігійному діалозі не усвідомлювалася як умова для збереження людської культури від кризи і знищення.

Тільки з індустріалізацією суспільства, його глобалізацією постала необхідність не лише усвідомити, а й практично реалізувати діалогічний формат спілкування людей різних культур, віруючих різних релігій. Першими до такого усвідомлення підійшли країни, де релігійне багатоманіття лежало в основі формування цих держав. Це або новотвори, що виникають за імміграційним принципом, або імперії, які прагнули утримати стабільність величезних за площею і різношерстих в етносоціальному плані країн, хоча толерантність і спрямованість на діалог останніх були обмеженими і часто політично спрямованими.

Але необхідність спілкування між релігіями – безпосереднього чи опосередкованого – існувала завжди. Це – важлива умова будь-якого релігієгенезу, оскільки розвиток старої або поява якоїсь нової релігії, як правило, є наслідком взаємодії, зіткнення, знайомства, обміну різноманітних догматичних, богословських, культових систем. Відомо, що християнство виникає в лоні іудаїзму, але при цьому зазнає впливу й інших релігійних традицій, що сикхізм є синтезом індуїзму та ісламу. Але зрозуміло, що всі ці впливи і синтези можливі внаслідок спілкування реальних носіїв певних релігійних поглядів, особливо в ті далекі часи, коли знання про якусь релігію передавалися в усній формі, у формі розповіді і слухання.

До XX ст. цей діалог не був рівноправним, оскільки існувала віросповідна більшість, домінуюча церква, яка визначала, диктувала правила спілкування із іншими релігіями. Діалог для домінуючої церкви не потрібний. В ньому більше зацікавлені представники не домінуючих церков, які хотіли б, щоб їх почули, щоб їхні права були так само захищені і гарантовані, як і права більшості. Згода домінуючої церкви вести діалог із меншістю утримує в собі певні ризики, оскільки в результаті спілкування можливе перенавернення (прозелітизм) домінуючої більшості, що вже є загрозою.

Міжрелігійний діалог останнього сторіччя відрізняється від раніше відомих в історії форм спілкування релігій принципово. Віруючі не втягуються у нього зовнішніми обставинами. Останні, без сумніву, визначають напрями цих діалогів, але віруючі самі свідомо йдуть на організацію таких діалогів, оскільки розуміють їх необхідність. Інша відмінність цього діалогу від «класичного» полягає в тому, що метою його учасників є не стільки навертання іновірців у свою віру, скільки власна адаптація до інорелігійної свідомості<sup>7</sup>.

Початок сучасного міжрелігійного діалогу обґрунтовано пов'язують з організованим у 1893 р. *Всесвітнім парламентом релігій* у Чикаго, серед учасників якого були ліберальні християни, східні місіонери, зокрема від дзен-буддизму Шаке Соен і від веданти Свами Вівекананда. Саме останній запропонував нову платформу діалогу: усі релігії однаково ціннісні на шляху до Реального. Не всі однаково позитивно відреагували на таку тезу, оскільки висновок, що виходив із східної ідеї ототожнення «я» з Абсолютом, звільняє індивіда від почуття залежності від надприродних сил і від поняття гріха. Але насіння но-

<sup>6</sup> Всемирное писание. Сравнительная антология священных текстов. – М., 1995. – С.148.

<sup>7</sup> Шохин В. Диалог религий: идеология и практика Альфа и омега. – 1999. – №1 (12).

вої, «діалогічної» свідомості були посіяні, і вже за кілька років опісля в Америці були створені перші ведантийські товариства, а пізніше – товариство дзен-буддистське.

На початку ХХ століття у ідеології багатьох церков поширилися універсалістські ідеї спільності всіх релігій, першопочатків релігійної віри всіх людей тощо. Це зродило думки про можливість об'єднати всі релігії, для чого необхідно спільно працювати їхнім представникам «заради морального підйому світу». Було створено декілька організацій, які активно пропагували «універсальні елементи» у всіх релігіях (Міжнародна рада унітаріанських мислителів і діячів, Релігійний союз людства, Міжнародна місіонерська рада християн і індуїстів, «Оксфордська група» тощо).

Успіх діалогу релігій у післявоєнну епоху релігієзнавці вбачають у декількох факторах: розширення контактів між християнами і нехристиянами; криза світової колоніальної системи, що спричинювала і обумовлювала нерівноправність і в міжрелігійних відносинах; відродження східних релігій, а також «внутрішні процеси» у християнстві, насамперед у вигляді широкого відкидання (глибинного чи, принаймні, декларативного) «авторитарної підстави релігії» у будь-якому його виді. Висловлювали ідеї про те, що «наступить нова ера в історії людства, коли релігії прийдуть до справжньої толерантності і співробітництва заради людства. Готувати шляхи цієї віри — одна з кращих надій, зв'язаних з науковим вивченням релігії». У 1960 р. ця мрія почала матеріалізуватися, коли з ініціативи «простої американки» Джудит Холлістер була заснована міжнародна організація «Храм розуміння», підтримана одночасно Далай-ламою, Іоанном ХХІІІ, американським католиком Томасом Мертоном, Джавахарлалом Неру й Альбертом Швейцером. «Храм розуміння» став одним із засновників *Глобального форуму духовних і парламентських лідерів за виживання людства* і згодом організував *Північноамериканську міжнародну асоціацію*, що об'єднала 125 міжрелігійних груп США і Канади, а також проведення конференцій «міжрелігійних мереж» у Латинській Америці та на Близькому Сході.

Починаючи з 1960-х років саме слово «діалог» у зв'язку з міжрелігійними відносинами входить у моду серед ліберального крила католиків і протестантів, а також серед християн третього світу. Правда, консервативні релігійні кола цей термін не прийняли, оскільки в ньому релігії нібито зрівнюються, принаймні, недостатньо есплікуються пріоритети християнства. Однак у суперечках із приводу даного термін істотна перевага лібералам над консерваторами була забезпечена документами ІІ Ватиканського собору (1962–1965), у яких термін одержав однозначну легітимізацію. У декларації «Про відношення Церкви до нехристиянських релігій» і в ряді інших офіційних текстів вказувалося, що християни «через діалог і співробітництво з послідовниками інших релігій» мають визнавати і зберігати духовні і моральні цінності інерелігійних культур, що вони «можуть пізнати за допомогою широго і терплячого діалогу, які скарби милостивий Бог розподілив серед народів землі» (порівн. *Nostra aetate* 2; *Ad gentes* 2.11).

Роль ІІ Ватиканського Собору Католицької церкви для заохочення до розвитку міжрелігійного діалогу важко переоцінити. Був навіть створений спеціальний Секретаріат з нехристиянських релігій, який згодом змінив свою назву на Раду з питань міжрелігійного діалогу. Активно діючи, Папська Рада з питань міжрелігійного діалогу вперше почала практикувати привітання із релігійними святами представників інших релігій, організувати різноманітні конференції, зустрічі. В подальшому на основі двох фундаментальних документів РКЦ «Про ставлення Церкви до послідовників інших релігій. Діалог і місія» (1984) та «Діалог і проголошення» (1991) сформувався навіть вчення Церкви про діалог.

Починаючи з 1970 р., у діалог релігій активно включається *Всесвітня Рада Церков* під головуванням доктора Юджина Блейка, який вперше зібрав в Лівані представників християнства, ісламу, індуїзму і буддизму. Керівництво Ради звернулося до учасників конференції «Храму взаєморозуміння» із заявою, в якій закликала глав всіх релігій до об'єднання. Жодний релігійний лідер відкрито не відмовився від запропонованих ідей, що говорить про надзвичайну популярність діалогу на той час.

1960-і—1970-і роки були «формаційною епохою» міжрелігійного діалогу. Саме тоді були прокреслені й основні його форми — спільні конференції представників основних світових релігій і двосторонні «консультації» окремих учасників «форуму релігій» — і основні рушійні сили у вигляді Всесвітньої Ради Церков, католицького аджорнаменто і позаконфесійних організацій типу «Храму розуміння» з його «проектами створення всесвітнього співтовариства релігій».

До початку 90-х років активність в сфері міжрелігійного діалогу помітно знизилася, що пояснюється багатьма причинами. Той етап був практично лише розкриттям і розвитком цілком вже сформованих тенденцій. Можна відзначити тому лише два моменти еволюції цього вже сформованого релігійного руху. У діалозі релігій розрізняються зустрічі релігій, що вважаються світовими: християнства, іудаїзму, ісламу, індуїзму і буддизму, і трьох

перших — релігій монотеїстичних. Важко сказати, який саме з цих двох діалогів був більш успішним, але досвід міжрелігійного спілкування набули всі.

На більш езотеричному рівні діалог релігій трансформується в цілу «релігію діалогу», у якій міфу про єдиного Бога різних релігій відповідає свій «екуменічний» ритуал, що виражається в тому, що учасники цих «діалогічних містерій» одночасно моляться на своїх мовах своїм богам. У 1986 р. уже на першій зустрічі релігій за мир в усьому світі в Ассізі, організованій Ватиканом, різним релігіям надавалися католицькі храми. В одному з них на престолі було піднято скульптурне зображення Будди. Не всі сприймають таку нову літургію, яка випливає із відповідної теології діалогу.

Початок 90-х років ХХ ст. збігся із глобальними зрушеннями в світі, особливо політичного їх значення, коли змінилася геополітична карта світу, а в орбіту міжрелігійного діалогу потрапили нові релігії, нові країни, нові народи. Тому діалог про діалог втратив свою актуальність. І перед міжнародними, і міжрелігійними організаціями, перед окремими релігіями та церквами постала проблема переорієнтації своєї діяльності, своїх пріоритетів. Стало зрозуміло, що діалог про Бога, так званий діалог теологічного обміну, коли спеціалісти поглиблюють розуміння релігійного спадку та духовних цінностей інших традицій, не є ефективним. Його не треба переривати, але й не він має визначати успіх взаєморозуміння між релігіями. На перше місце висуваються інші форми діалогу, а саме: діалог життя, діалог дій і діалог релігійного досвіду.

Зараз ситуація кардинально змінюється. Епоха постмодернізму вирівнює всі релігії в їх правах бути представленими в тій чи іншій країні. І хоча, безумовно, ми маємо так звані ісламські чи католицькі країни, буддистські чи протестантські, але тенденція до рівного ставлення суспільства до віруючих різних релігійних преференцій поширюється й утверджується, стає нормою в релігійному житті. Діалог має бути природним, виходити із конкретних реалій. Тому, незважаючи на глобалізованість діалогу взагалі, він є чітко регіоналізованим. В Європі актуалізованим постає діалог більш гомогенний (між християнськими гілками), а в Азії — більш гетерогенний (між буддизмом, індуїзмом, християнством, ісламом і т.ін.), що спричинено кількістю наявних там релігій.

Міжрелігійний діалог все більше стає характерною ознакою всіх культур світу. Тільки пізнавши традиції спілкування один одного, можна сподіватися на порозуміння і утвердження культури злагоди і миру.

■ Л. ВИГОВСЬКИЙ

## ЦЕРКВА ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ І УТВЕРДЖЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

Однією із суттєвих причин високого рівня соціальної напруги в українській державі є відсутність в ній розвинутих структур громадянського суспільства. Тому за таких умов актуалізується проблема становлення та подальшого розвитку структурних елементів інституцій такого суспільства, які за своєю суттю покликані здійснювати громадський контроль за діяльністю всіх гілок влади. Одним із суттєвих чинників вказаного процесу виступають релігійні інституції та організації. Як показала історія, вони можуть серйозно гальмувати такий процес або ж навпаки — суттєво його прискорювати. Більше того, вони аж ніяк не можуть лишитися осторонь цього процесу, оскільки самі виступають важливою складовою частиною громадянського суспільства.

Варто зазначити, що проблема сутності громадянського суспільства, причин та необхідних умов його формування стали темою дослідження суспільствознавців ще у кінці XVIII століття. В той час таке суспільство розглядалось перш за все як нерелігійна форма контролю за діяльністю секуляризованої держави. Нова форма суспільного контролю за діяльністю держави, започаткована і розвинута на основі активності громадян та їхньої самоорганізації, пізніше отримала назву громадянського суспільства. Такий контроль набув власного розвитку в цивілізованих країнах. На жаль, це й процес об'єктивно не міг бути реалізованим за умов тоталітарної радянської держави. І причина цього лежить на поверхні. Адже вже сама ідея громадянського суспільства про контроль влади з боку прос-

■ Виговський Леонід, д.філос.н., проф., зав. к-ри Хмельницького університету управління та права

тих громадян явно вступала в протиріччя з наявним монопольним положення такої держави у суспільстві, з проголошенням і реалізацією нею принципу пріоритету державних інтересів над особистими.

Для частини українців успіхи громадянського суспільства в країнах Заходу очевидні. Насамперед це пояснюється тим, що воно поставило державу під жорсткий і ефективний контроль громадян. Відтепер державні структури змушені служити народу не на словах, а на ділі, оскільки пересічний громадянин отримав реальні важелі впливу на них. Тому, як свідчить практика, значно зменшився стуїнь відчуженості органів державної влади від людей. Державні органи у своїй діяльності змушені орієнтуватись на створення сприятливих умов для реалізації матеріальних і духовних потреб громадян власної держави. Завдяки насамперед діяльності громадянського суспільства було витворено сучасну західноєвропейську цивілізацію на засадах пріоритету свободи та прав людини.

Громадянське суспільство виступає перш за все як постійно функціонуюча організація людей, які об'єдналися навколо самостійно вибраних суспільних, політичних, моральних та інших цілей. І в цьому плані суттєвим є те, що держава, незважаючи на свої політичні орієнтації, не може нав'язати свого підпорядковуючого впливу громадським організаціям. Тому таке суспільство здатне реально гарантувати кожній особі вільний вибір форм свого суспільного та індивідуального буття. Для цього в політичному житті створюються рівні можливості для участі всіх громадян в державних і суспільних справах.

Проблема формування і утвердження інституцій громадянського суспільства стала актуальною в Україні з набуттям нею державної незалежності і проголошенням на конституційному рівні головною цінністю буття людини. Такий підхід зумовлюється насамперед тим, що радянсько-партійна форма державного управління в очах більшості людей себе повністю дискредитувала, оскільки слугувала утвердженню пріоритету інтересів держави над інтересами простих людей в особливо жорстоких і цинічних формах. Для прикладу досить навести нав'язаний тодішньою владою голодомор в Україні, який забрав за скромними підрахунками 7-10 мільйонів життів українців.

Зрозуміло, що нова українська держава, яка практично розбудовувалась на руїнах тоталітарної, об'єктивно успадкувала її основні негативні ознаки. До них в першу чергу необхідно віднести рудименти утвердження пріоритету інтересів держави над інтересами людини, що, відповідно, зумовлює відчуженість вже нової української влади від народу, її «махровий» бюрократизм, масове використання владних можливостей для особистого збагачення державних чиновників, невиправдані для них соціальні пільги, які мають відверто цинічний характер, оскільки поглиблюють процес зубожіння широких верств населення. Іншими словами, така влада продовжує бути самодостатньою, оскільки практично не залежить від власних громадян. Саме тому невелика група людей з явного потурання влади стала володарем основних засобів виробництва. Ті матеріальні цінності, які створювались важкою працею не одного покоління людей, за дуже короткий період в результаті маніпуляцій і махінацій стали власністю окремих людей, часто з кримінальним минулим. В результаті майнове розшарування в Україні набуло, як для цивілізованої країни, просто непристойного характеру. Про це зокрема свідчить і те, що середня зарплата в державі практично не перевищує прожиткового мінімуму. Хронічною стала проблема безробіття (особливо в сільській місцевості), рівень якого, за оцінкою незалежних експертів, сягає 30 % проти 4% офіційних показників.

Держава не забезпечує в повному обсязі проголошених нею ж базових соціальних прав та свобод особистості. Так, кожен п'ятий українець змушений працювати на чужині. В результаті постійного стресу мають психічну патологію 6 мільйонів громадян. Інтегративним показником цих процесів є те, що середній вік життя чоловіків – 61 рік, а жінок – 73 роки (рівень Гондурасу) [Олуйко В. В Україні ставка повинна робитися на інтелект і на ефективних менеджерів // Подільські вісті. – 2006. – 2 листопада, с. 2].

Неупереджений аналіз стану такої соціально-економічної ситуації свідчить про те, що українська влада практично кинула власних громадян на виживання. І, як наслідок, протягом останніх років фіксувалась стійка тенденція втрати довіри громадян до своєї держави, точніше до її владних структур. За даними соціологічних опитувань, «92% громадян України переконані, що вони не впливають на центральну владу, 89,9% – на владу місцеву, й лиш 0,7% респондентів вважають, що вони можуть істотно впливати на центральні та регіональні владні структури. 86,2% громадян не почуваються господарями своєї держави; вважають себе такими лише 7,4%» [Суспільна доктрина Церкви. (Збірник статей). – Львів, 1998, с.2].

Заради справедливості варто вказати, що цю ситуацію змушена усвідомлювати і сама влада, яка намагається реформувати всі гілки державних структур. Але, як показує історична практика, реформування «згори», як правило, не приводить до позитивних результатів, оскільки кожна існуюча система перш за все намагається зберегти власну цілісність



і самодостатність. Тому проблему подолання відчуженості держави від власних громадян може й повинне вирішити створення громадянського суспільства, яке шляхом встановлення реального громадського контролю за діяльністю всіх владних структур змусить їх працювати в першу чергу на пересічного громадянина України.

Громадянське суспільство, як відомо, включає в себе всю сукупність недержавних відносин в державі – соціально-економічних, духовно-культурних, моральних, релігійних, етнічних. В Конституції України закріплені положення, які прямо стосуються проблеми співвідношення громадянського суспільства і держави. В них, зокрема, вказується на те, що громадянське суспільство повинно базуватись на таких основоположних засадах як свобода, рівноправність, самоорганізація і саморегулювання. В обов'язок органів державної влади входить завдання служіння громадянському суспільству шляхом гарантування та створення рівних можливостей для всіх як основи соціальної справедливості.

Варто зауважити, що в державі все ж об'єктивно закладаються підвалини для становлення і подальшого розвитку громадянського суспільства. Це зумовлюється перш за все реально існуючою багатопартійністю, а також багатоукладністю економіки, порівняно розвинutoю публічною сферою. В той же час, з об'єктивних і суб'єктивних причин структури такого суспільства є нечисельними та досить організаційно слабкими. Вони часто не мають необхідного сприяння з боку владних структур, більше того, нерідко саме від неї зазнають утисків. І це зрозуміло, адже в ній ще багато працюють тих людей, які психологічно ще можуть сприймати контроль вищестоящих органів, але тільки не рядових громадян. До цього необхідно додати і досить високий рівень пасивності самих громадян, які через ті чи інші причини часто воліють не конфліктувати з представниками державних органів.

За таких умов об'єктивно існує суспільна потреба в тих силах чи рухах, які могли б реально взятися за вирішення даної суспільно необхідної проблеми. Однією із таких духовних сил виступають релігійні інституції та організації. Це пояснюється тим, що більшість громадян, незалежно від їх релігійного самовизначення, звертають увагу на важливість соціальної діяльності і місії Церкви, ратують за її активну участь у вирішенні суспільно-значимих проблем. Сьогодні це практично єдиний суспільний інститут, який користується найвищим рівнем довіри з боку громадян.

Варто відмітити, що нині ряд християнських Церков переосмислюють свою суспільну роль в соціумі, форми і методи її реалізації. І, як свідчить практика, поки що однозначної відповіді немає. Про це, зокрема, говорить той факт, що в їх керівництві з цього питання є розмежування. Так, у православ'ї такий поділ в принципі проходить по відомій лінії, яка умовно поділяє клір на «консерваторів» та «лібералів». Перші, побоюючись, що Церква, беручи активну участь у світському житті, втратить свою ідентичність, стоять на позиції збереження літургіко-історичної спадщини. «Ліберали» ж, навпаки, визнають потребу в постійному оновленні форм і методів церковного життя, постійному діалозі з «зовнішнім» світом і ставлять собі завдання про перетворення всієї повноти суспільного життя на засадах християнських цінностей. Однак визнаємо і той факт, що нині серед християнських богословів під впливом реального життя набуває поширення думка про те, що «Церква повинна цілком серйозно прийняти секулярну сферу й довести, що християнське служіння можливе й необхідне і в ній, а не тільки в монастирі чи в парафії» [Там само, с.183]. Зрозуміло, що такий підхід можливий на засадах переосмислення сутності самої людини. Тепер вона вже розглядається як суб'єкт, осереддя та мета суспільства, що вимагає шанувати її разом із її універсальними та невід'ємними «людськими правами». Через те відбувається переосмислення змісту і форм суспільної діяльності віруючих. В християнських церквах дискутуються, наприклад, питання щодо можливостей створення віруючими політичних партій, незалежних від держави та адміністрації профспілок, можливості боротьби віруючих за свої громадянські права.

Необхідно зазначити, що соціальна місія християнської Церкви така ж давня як і вона сама. З часу свого виникнення вона пропагувала положення Євангелія щодо суспільної, політичної, економічної поведінки віруючих, регламентувала їх обов'язки щодо відношення до світської влади.

У своїй соціальній діяльності Церква намагалась захищати вбогих, викривала несправедливість у суспільстві, сприяла утвердженню справедливості та милосердя. Практично до XVIII століття саме Церква контролювала діяльність держави. І проблема створення громадянського суспільства виникла, як вже зазначалось, у зв'язку із секуляризаційними процесами в суспільстві, оскільки світська держава виходила з-під контролю Церкви.

Реакцією на питання щодо місця і ролі Церкви у сучасному суспільному житті стали соціальні доктрини, соціальні вчення християнських церков. Вони відображають погляди і настанови Церкви не лише щодо особистої поведінки віруючих, але й з приводу обов'язків християнина щодо суспільства в цілому, тобто його соціальної відповідальності. Виходячи з релігійного уявлення про людину та її гідність, соціальна доктрина покликана дати ос-

новні методологічні принципи, які орієнтуватимуть віруючих як громадян у їхніх соціально-політичних поглядах.

Сьогодні християнські Церкви вважають своїм обов'язком виступати на захист прав і свобод громадян у випадках, коли владні структури своїми діями зумовлюють погіршення соціально-економічного положення віруючих та інших громадян або вдавалися до обмеження задекларованих конституційних прав та свобод особистості. Той факт, що «місія Церкви є духовного порядку, насправді не протиставляє її світові. Надія на вічне спасіння та змагання (діяльне прагнення) до підтримки людей – це різні речі. Але варто пам'ятати, що вони – нероздільні, адже саме на землі, в історії, в конкретних умовах життя кожна людина готує, вирішує і наперед переживає свою вічну долю. Несправедливість, визиск, нещасття, які в межах суспільства нерідко консолідуються у справжні «структури гріха», є великими ворогами людини, бо вони впливають на моральну поведінку людини, позбавляють її гідності особи, перешкоджають їй здійснити своє покликання» [Йозеф Кардинал Ратцінгер, Тарнісіо Бертоне. Миряни і політика. Доктринальні зауваги щодо деяких питань стосовно участі католиків у політичному житті // Арка. – 2003. – № 7, с.15].

Очевидно, що ефективна реалізація позитивного потенціалу Церкви на процес формування та становлення громадянського суспільства можлива при гармонізації її зусиль з зусиллями самого суспільства та держави. У цьому плані варто нагадати, що у світовій практиці історично склалися фактично три базові моделі відносин між державою і Церквою – сепараційна, коопераційна та протекціоністська (патерналістська). Перша передбачає безумовне відокремлення Церкви від держави. У цій ситуації сфери діяльності Церкви та держави жорстко розмежовані. Остання законодавчо забезпечує звужене поле діяльності релігійних організацій та здійснює контроль за їх роботою в сферах суспільного життя. Друга модель передбачає співпрацю Церкви та держави, участь релігійних організацій в реалізації соціальних, культурних, освітніх та інших програмах, що фінансуються державою. Це створює досить широке поле для діяльності Церкви. І остання, третя модель передбачає відкриту підтримку Церкви державою, в тому числі й фінансову. У цьому випадку Церква практично перетворюється на політичний інститут підтримки діючих владних структур і аж ніяк не може бути до них опозиційною. Зрозуміло, що саме друга модель – коопераційна – створює оптимальні можливості участі Церкви в процесі формування та розвитку засад громадянського суспільства.

В Україні чинним законодавством фактично передбачена перша модель – сепараційна. Це значно обмежує поле діяльності Церкви у названому процесі, хоч за таких умов її вплив на формування суспільної свідомості все ж очевидний. Цьому слугує і те, що ієрархи діючих у країні церков нерідко в публічній формі дають досить критичну оцінку тим чи іншим діям влади.

Зрозуміло, що Церква як складова частина суспільства, як специфічна структурна складова громадянського суспільства не може стояти осторонь тих процесів, що відбуваються в державі. Через те для кожної з існуючих в Україні церков сьогодні є актуальною проблема їх самовизначення щодо присутності у процесі становлення і розвитку громадянського суспільства в нашій країні.

Формування структур такого суспільства в першу чергу вимагає подальшої демократизації всіх сфер суспільного життя. Тому рівень розвитку демократичних процесів, участь в ньому наших співвітчизників є свого роду лакмусовим папірцем, що показує рівень сформованості громадянського суспільства. І в цьому плані в Україні є проблеми. Про це, зокрема, говорить Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет у своєму минулорічному Різдвяному посланні. Він зазначив, що «багато причин нестабільності і всяких негараздів у нашій державі, але головними з них є бездуховність і занедбана демократія». Продовжуючи цю тему, Патріарх у своєму інтерв'ю кореспондентові «Громадського радіо» Олександрю Кривенку наголосив, що «для того, щоб демократія в Україні набирала сили, і щоб Україна стала справді демократичною – це залежить не тільки від влади, це залежить і від активності самих громадян. Якщо громадяни будуть байдужими до тих процесів, які відбуваються в нашій державі, то тоді деякі сили, яким сьогодні належить влада, будуть зловживати своїм становищем, своєю владою – і тоді демократія буде занедбаною. І тому треба, щоб всі суспільні сили діяли активніше в напрямку розбудови української демократії».

Сьогодні у розвитку демократичних начал у суспільстві Церква відіграє велику роль. «У зміцненні демократії, – підкреслює Філарет у своєму інтерв'ю, – Церква може зробити, і зробити немало. Але тільки через відродження духовності у суспільстві. А духовність залежить від церкви, тому що на сьогодні тільки одна церква має можливість впливати на наше суспільство – і не тільки на суспільство, а й на владу. Тому що інших джерел духовності на сьогодні немає. Коли я кажу про церкву, я не маю на увазі одне духовенство, а маю на увазі всіх віруючих. А до віруючих відноситься і наша інтелігенція, діячі культури – це теж части-

на церкви. І тому інтелігенція своїми засобами повинна відроджувати духовність в нашому суспільстві».

Зрозуміло, що підвищення рівня соціальної активності віруючих людей позитивно вплине і на загальний рівень такої активності в суспільстві. Правда, в цьому плані традиційні християнські конфесії мають певні власні проблеми. Адже у них існує започаткований ще в епоху Середньовіччя поділ на клір і мирян, «професіоналів», «владу» і «темний люд». І якщо духовенство вже в силу свого соціального статусу займало соціально активну позицію, то «миряни в Україні мають ознаки одночасно активності та безсилля, оптимізму та розчарувань, впевненості й значних вагань» [Кирик Ю. Важливий нерв громадського життя // Арка. – 2003. – № 6, с.4]. Цікаво зазначити, що частина духовенства, особливо парафіяльна, в принципі не зацікавлена в підвищенні рівня соціальної активності своїх вірних. Це пояснюється тим, що з такими віруючими працювати набагато складніше. І це зрозуміло, адже краще біля себе мати мирян, які знають тільки три речі – молитися, слухати й давати гроші. Через те «егоїстичні інтереси духовенства часто домінують над його душпастирськими обов'язками, через що ініціативи згори щодо створення на парафіях мирянських осередків завершуються створенням «кишенькових» утворень – слухняних і безініціативних» [Там само].

В цьому плані потрібно відзначити зусилля римо-католицької церкви, котра намагається своїх віруючих зробити повноправними учасниками процесу управління державою, здійснює пошук нових і повніших форм участі в громадському житті громадян-християн та нехристиян. «Життя демократії, – зазначають її ієрархи, – не може бути ефективним без активної, відповідальної та щирої участі кожного з нас» [Йозеф Кардинал Ратцінгер, Тарнісіо Бертоне. Миряни і політика. Доктринальні зауваги щодо деяких питань стосовно участі католиків у політичному житті // Арка. – 2003. – № 7, с.1]. Такий підхід був узаконений рішеннями Другого Ватиканського собору. В його документах, зокрема, зазначено, що «миряни не повинні відмовлятися від участі в громадському житті, в економічній, соціальній, законодавчій, адміністративній та культурній сферах, маючи на меті на особистому та державному рівні пропагувати суспільне благо» [Там само]. В обов'язок католиків входить пропагування та захист таких суспільних цінностей як громадський порядок і мир, свобода і рівність, повага до людського життя та довкілля, справедливість та солідарність, тобто тих засад, що виступають фундаментом громадянського суспільства.

Таким чином, Церква в Україні виступає важливим фактором демократизації життя суспільства на засадах християнських цінностей, формує соціально активну позицію віруючих у справі відстоювання ними своїх громадянських прав, що в кінцевому підсумку прямо слугує інтересам формування і розвитку структури громадянського суспільства в державі.



*Розділ II*

ПРОБЛЕМИ ТЕОРІЇ ДІАЛОГУ В СИСТЕМІ  
МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН



## ПОЛІТИКО-ПРАВОВІ ЗАСАДИ ТА СТРАТЕГІЯ ДЕРЖАВНОЇ ЕТНОКОНФЕСІЙНОЇ ПОЛІТИКИ: СТАНОВЛЕННЯ СУЧАСНОГО РОЗУМІННЯ

Попри всю складність та неоднозначність процесів релігійно-церковного життя, українське суспільство усвідомило необхідність утвердження загальноєвропейських норм свободи совісті. Це підтверджує визнання Україною основоположних принципів прав людини (ратифікація міжнародних документів і приведення у відповідність до них національного законодавства), і включення їх у програмні документи більшості політичних партій та громадських об'єднань, і послідовне відстоювання цивілізованих підходів до релігійно-церковних проблем більшістю інтелектуальної еліти.

Українська держава в посткомуністичний період зробила суттєві кроки для забезпечення правового статусу церкви. Одним з перших законодавчих актів України, ще напередодні здобуття державної незалежності, став Закон «Про свободу совісті та релігійні організації». Цим законодавчим актом було започатковано докорінну перебудову державно-церковних відносин, зміну акцентів та пріоритетів в цій сфері. Держава принципово стала на шлях партнерських взаємовідносин з церквою, активного співробітництва з нею в соціально-гуманітарній сфері.

Цей демократичний курс знайшов своє відображення в Конституції України, що була прийнята 28 червня 1996 року. В статті 35 Конституції закріплено 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 культи 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.

Спираючись на світовий досвід, Україна буде свою державну політику щодо релігії та церкви на засадах законності та соціальної справедливості. Ця сучасна політика спрямована на:

- створення сприятливих умов для діяльності релігійних організацій, задля здійснення ними своєї соціальної місії;
- забезпечення рівних прав і можливостей для всіх релігійних організацій;
- утвердження релігійної та світоглядної терпимості та поваги між віруючими та невіруючими, між віруючими різних віровчень;
- визнання статусу релігійних організацій, сформульованого в міжнародних правових актах;
- утвердження поваги в ставленні держави до традицій і внутрішніх установ релігійних організацій;
- забезпечення рівності перед законом усіх релігійних організацій;
- створення умов для участі релігійних організацій в суспільному житті, використання ними засобів масової інформації;
- вирішення питань, пов'язаних з поверненням майна релігійних організацій, незаконно вилученого в них у попередні роки.

Практично з усіх головних питань життєдіяльності релігійних організацій прийнято відповідні законоположення. Питання власності, підприємництва, землекористування релігійних організацій, трудові відносини у них врегульовані діючими законодавчими актами про власність, підприємництво, землю, працю, соціальне страхування.

Порівняння українського законодавства про свободу совісті та релігійні організації із ана-

■ Любчик Володимир Пимонович, начальник відділу науково-експертної роботи департаменту у справах релігій та забезпечення свободи совісті Державного комітету України у справах національностей та релігій, к.філос. н.

логічними законодавствами інших посткомуністичних країн, у першу чергу центрально європейськими, засвідчує, що поруч із безсумнівними перевагами у ньому існують певні прогалини і недописаності. Насамперед, це стосується проблем реституції націоналізованого свого часу церковного майна. На відміну від пострадянських країн, центрально європейські держави від самого початку визначилися не тільки у тому, що вони зобов'язуються повернути відчужене церковне майно, але й способи, в які це повернення відбуватиметься.

З огляду на це, Угорський уряд підписав окремі угоди із чотирма історичними церквами і двома релігійними спільнотами стосовно обсягів повернення відібраного у них майна. Урядова комісія та представники церков також погодилися стосовно грошової компенсації за майно, яке з тих чи інших причин не може бути поверненим. Саме ці угоди стали підґрунтям Закону про компенсації, ухваленому Угорським парламентом у 1991 році. Планується, що до 2011 року держава виплатить 166,8 мільйонів доларів за майно, яке не може бути з тих чи інших причин повернуто.

У Польщі було оголошено термін, впродовж якого Католицька Церква мала можливість апелювати стосовно повернення церкві конфіскованого майна. Зокрема, державні органи розглянули 2.640 із 3.060 апеляцій, 1.336 з них визнані справедливими і такими, які належить виконати; 900 мають бути додатково розглянуті і 536 відхилено. Так само термін для подачі апеляцій було встановлено для Лютеранської церкви та іудейської громади.

У Румунії релігійні організації подали урядові 7568 заяв на повернення відчуженого у них майна. На даний час процес повернення церковної власності відбувається достатньо динамічно. При цьому було встановлено, що будівлі, які належали церквам, а зараз зайняті школами, музеями, лікарнями, лишатимуться до 2007 року у їхньому користуванні, але користувачі платитимуть церквам ренту.

У Словаччині Католицькій Церкві вже повернуто більше половини всього відчуженого в неї майна, хоча кількість нерозглянутих справ залишається досить високою, у багатьох випадках церкві доводиться чи доведеться судитися з нинішніми власниками церковного майна, церкві також не буде повернуто її землі.

У Чехії доповнення 1994 року до Закону про реституцію 1991 року передбачає, що церквам буде повернуто не тільки майно, відчужене після 1948 року, але й те майно, яке було відібране у них між 1938 і 1945 роками. Одночасно створено урядовий фонд розміром 11,7 мільйонів доларів для компенсації за те майно, яке фізично вже не може бути повернутим.

Водночас, слід зазначити, що не у всіх східно європейських країнах процес реституції церковного майна відбувається послідовно. Скажімо, у Хорватії Католицька Церква дотепер отримала не більше 70 відсотків майна, яке було відібране. В Албанії Парламент лише нещодавно ухвалив Закон про реституцію, який однак, на думку європейських експертів, є надто суперечливим і вимагає доопрацювання [5, 17].

Проведений аналіз вочевидь буде неповним, якщо не вказати, що за винятком гарантії релігійних свобод і свободи совісті, яка є спільною для всього європейського посткомуністичного простору, сама система державно-конфесійних відносин у багатьох країнах, що розглядаються, має істотні відмінності від української. Це стосується надто принципових речей, зокрема, чи відокремлена церква від держави або рівності релігійних організацій перед законом.

Насамперед, низка країн визнає «виняткову роль» традиційної церкви чи то релігійної спільноти, чий статус та історичне значення зафіксовані в Конституції або у законодавстві. Зокрема, Грузія визнає в Конституції «виняткову роль Грузинської Православної Церкви в історії», Болгарська Конституція встановлює, що «східне православне християнство є традиційною релігією Республіки Болгарія». Причому закон країни уточнює цю норму, підкреслюючи, що виразником східного православ'я є Болгарська Православна Церква. Закон Вірменії «Про свободу совісті і релігійні організації» від 17 червня 1991 року проголошує Вірменську Апостольську Церкву як «національну церкву вірменського народу, важливий оплот творення його духовного життя і збереження нації». Федеральний закон Російської Федерації «Про свободу совісті та релігійні об'єднання» від 26 вересня 1997 року визнає «особливу роль православ'я в історії Росії» та «поважає християнство, іслам, буддизм, іудаїзм та інші релігії, що становлять невідокремлену частину історичної спадщини народів Росії». Закон Білорусі (2002) виходить із «визнання визначальної ролі Православної Церкви в історичному становленні духовних, культурних і державних традицій білоруського народу: духовної, культурної та історичної ролі Католицької Церкви на території Білорусі; невідокремленості від спільної історії народу Білорусі євангельсько-лютеранської церкви, іудаїзму та ісламу» [5, 18].

Країни посткомуністичного простору нерідко юридично оформлюють особливі відносини із церквою більшості. Так, 14 жовтня 2002 року спеціальну конституційну угоду між державою Грузія і Грузинською Православною Церквою підписав Президент Республіки. Знову ж таки 12 червня 2003 року в Мінську було підписано подібну угоду про співробітництво між Республікою Білорусь та Білоруською Православною Церквою.



Інший характер мають державні угоди цілої низки країн європейського регіону з Ватиканом. Хоча часом ці угоди надають Католицькій Церкві привілеї, якими не користуються інші церкви і релігійні спільноти (як, наприклад, у Хорватії) дедалі більш поширеною стає практика, коли ці привілеї поширюються й на інші церкви. На сьогодні з посткомуністичних країн Албанія, Чеська Республіка та Естонія підписали зі Святим престолом угоду про врегулювання взаємовідносин та гарантії церкві, Латвія – генеральну угоду про статус Католицької Церкви, католицьку освіту та пастирську опіку військовослужбовців та ув'язнених; Литва – три угоди: з правових питань, освітнього й культурного співробітництва та пастирського служіння у війську; Угорщина – три угоди: з питань відновлення дипломатичних відносин, фінансування релігійних інституцій та присутності в армії; Хорватія має чотири угоди з Ватиканом, Словаччина – базову угоду, яка практично є конкордатом і, нарешті, Польща підписала 1993 року зі Святим престолом конкордат, який був ратифікований у 1998 році. Угоду із Ватиканом має і Казахстан [9, 14].

Відмінності у самому змісті державно-церковних відносин чи не найбільш характерно виявляються у наявності ієрархії церков, що, у свою чергу, стає очевидним вже не етапі створення релігійної громади.

Створити релігійну громаду в Україні значно легше, ніж у більшості країн, з якими ми її порівнюємо в обраному контексті. Для реєстрації статуту релігійної громади в Україні, після чого громада отримує статус юридичної особи, необхідно 10 заявників. У Білорусі для цього треба 20 осіб, у Македонії – 50, в Угорщині й Словенії – 100, Словаччині й Чеській Республіці – 300, у Хорватії – 500 дорослих осіб. При цьому, для заснування нової конфесії у Словацькій Республіці необхідно 20 тисяч віруючих. Слід також взяти до уваги, що у багатьох країнах існує не один рівень реєстрації, з огляду на що «первинна реєстрація» ще не означає, що новозареєстрована релігійна організація визнається такою нарівні з традиційними релігіями. Скажімо, у Словаччині таких релігійних спільнот тільки 16, Литовське законодавство обмежує коло «визнаних релігій» римо-католицизмом, греко-католицизмом, лютеранством, реформатством, православ'ям, старообрядництвом, іудаїзмом, сунітським ісламом та караїмством. В Угорщині існує чотири історичні церкви, чий статус за певними позиціями вирізняється від інших релігійних об'єднань, македонське законодавство визнає релігійними громадами Македонську Православну Церкву, ісламську та іудейську спільноти, Католицьку і Методистську Церкви. Всі інші релігійні об'єднання вважаються групами. У Чехії визнаних релігійних організацій 25 [4, 13].

При цьому українське законодавство не обмежує право створення релігійної організації лише тими особами, які мають українське громадянство, і не встановлює, що лише громадяни України можуть бути керівниками Церков. Натомість, до недавнього часу закон Естонії передбачав, що «членами керівних органів і релігійними служителями церков, конгрегації або асоціації конгрегацій може бути особа, яка має право голосу на місцевих виборах»; а закон Албанії і нині передбачає, що главами трьох головних релігійних спільнот країни (ісламської, православної та католицької) повинен бути громадянин Албанії за народженням.

Українське законодавство не встановлює також випробувального терміну, необхідного об'єднанню віруючих громадян для реєстрації як релігійної громади або визнання релігії традиційною. Між тим подібна практика в східно європейському регіоні є доволі поширеною. Зокрема, в Латвії такий термін визначено в 10 років, у Росії – в 15, у Литві – 25 років.

В Україні, як і в інших посткомуністичних країнах, склалася цілком особлива модель державно-конфесійних відносин. Розвиток релігійного середовища та суспільно-політичні зміни, на часі дали можливість уже в 1991 році українському законодавцю прийняти Закон «Про свободу совісті та релігійні організації», який не лише зняв абсолютну більшість обмежень у діяльності церкви, але й заклав основи співробітництва держави і церкви та розвиток партнерських взаємин між ними.

Водночас слід зазначити, що церква входить на суспільну арену сучасної України не тільки як стабілізуючий чинник, релігійна ситуація ускладнюється наявністю міжконфесійних та міжцерковних конфліктів, в які втягнуті сьогодні найбільш впливові релігійні організації, відомі церковні діячі, десятки мільйонів віруючих.

Загальновідомо, що на суспільні відносини, які пов'язані із ставленням до релігії, здійснюють вплив не лише закони чи діяльність органів державної влади. Найчастіше конституційно-правові норми лише узагальнюють і узаконюють історичні традиції, світоглядні та ідеологічні позиції і погляди на релігійно-церковне життя, вироблені домінуючими у суспільстві політичними та соціальними силами. Однак специфіка сучасного стану українського суспільства, а також завдання правової системи України з демократизації суспільного життя і побудови правової держави обумовлюють пріоритет тих підходів до реалізації свободи світогляду, які пройшли випробування суспільно-історичною практикою людства, стали критеріями прогресивності розвитку народів і держав та ознаками їхньої здатності до міжнародної інтеграції.

Україна характеризується поліетноконфесійним складом населення, в якому, поруч з найчисельнішою нацією українців, існують національні меншини – росіян, білорусів, молдаван,

евреїв, кримських татар та інших. Члени етнічних утворень дотримуються переважно різних релігійних поглядів, сповідують різні віровчення, кількість яких сьогодні досягає ста. Таке національно-релігійне різнобарв'я вимагає від держави проведення зваженої, толерантної, демократичної політики в гуманітарних та інших сферах з метою збереження територіальної цілісності, консолідації всіх етносів, утвердження соціально-політичної стабільності.

Ця стабільність неможлива без врахування міжконфесійного і міжетнічного факторів, що тісно пов'язана із станом економіки, змістом і характером діяльності владних структур в реформуванні суспільства. Міжетнічні проблеми, взаємовідносини національних меншин, стосунки з титульною нацією мають свої особливості, пов'язані з регіональними відмінностями, етносоціальними та політичними аспектами.

У характеристиці етнополітичної ситуації, діяльності етнічних меншин із забезпечення стабільності в державі слід особливо виділити соціально-економічні фактори (рівень етнічних утворень, їх матеріальне становище, характер економічних відносин), соціологічні (сумісність життєвих норм різних етнічних меншин та груп, соціальна орієнтація), політичні (співвідношення етнічних правил співжиття із захистом прав людини, сутність політичної діяльності та управління), міжцерковні (співвідношення сил у регіоні, зацікавленість третіх держав, використання ситуативних чинників).

Етнополітична безпека, соціально-політична стабільність у регіонах держави зумовлюються змістом та спрямованістю таких визначальних процесів як національне відродження етнічних меншин, їх політична активність. Хоча вони не ідентичні, мають певні відмінності, проте взаємопов'язані й розвиваються разом. Ці процеси проявляються у зростанні національної і політичної самосвідомості, у поглибленні внутрішньоетнічної інтеграції й етнічної мобілізації, утвердженні національної культури, у посиленні впливу на внутрішню і зовнішню політику країни. Етнополітичний ренесанс у середовищі нацменшин як цілеспрямований і систематичний процес, утверджуючи національні традиції, культуру, мову, релігію, активізує національну спільноту, що нерідко призводить до загострення відносин з іншими утвореннями, з регіональними і центральними владними структурами.

Цивілізоване співробітництво організацій національних меншин в Україні безумовно сприяє стабілізації соціально-політичної ситуації, оскільки спрямоване на захист їх прав, на пошук взаємоприйнятних форм і методів розв'язання соціальних, економічних, релігійних та культурних проблем. Досягнення цієї мети можливе за умови міжнаціональної злагоди. Права на встановлення контактів етнічних меншин однієї країни з громадянами інших держав, що мають спільне походження, культуру, релігію, зафіксовані в міжнародних правових актах, знаходять підтримку широкої громадськості й органів влади. Удосконалюється і сам процес інтеграції національних меншин в українське суспільство. Владні структури для утворення соціально-політичної стабільності, подолання відчуження, що виникло між окремими етнічними групами в регіонах, створюють належні умови для дієвого захисту конституційних прав осіб національної меншості, на державному рівні вирішують питання облаштування депортованих народів.

Оскільки ті чи інші порушення прав та інтересів громадян, релігійних організацій знаходяться у сфері їхнього практичного застосування (незастосування), зокрема у зв'язку з інформаційним забезпеченням свободи совісті, релігійної свободи, то і засобами попередження таких порушень має стати послідовне, наполегливе корегування засобів масової інформації в бік використання коректних і зважених підходів журналістів, редакцій до інформаційних матеріалів стосовно релігійної проблематики, ретельно звірених з правовими нормами національного законодавства.

Стаття 35 Конституції України, яка чітко визначає право кожного на свободу світогляду і віросповідання, об'єктивно спрямована на надання кожному, незважаючи на його ставлення до релігії, рівних прав та можливостей, на формування віротерпимості, 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 не може бути визнана державою як обов'язкова. Релігійна організація не повинна втручатися у діяльність інших релігійних організацій, а також проповідувати ворожнечу, нетерпимість до віруючих інших віросповідань і невіруючих. Ніхто не може з мотивів своїх релігійних переконань бути увільнений від своїх обов'язків перед державою або відмовитись від виконання конституційних обов'язків. Винятки з цього положення (як то заміна військової служби альтернативною) спеціально обумовлюються законом.

Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» не допускає обмежень в справах проведення наукових досліджень, у тому числі фінансованих державою, пропаган-

ду їх результатів, або включення їх до загальноосвітніх програм за ознакою відповідності чи невідповідності положенням будь-якої релігії.

В Україні заборонено встановлювати обов'язкові переконання чи світогляд. Виходячи з цього загального положення, викладачі релігійних віровчень і релігійні проповідники не можуть проповідувати нетерпимість до інших релігій чи іншого світогляду людини. Відповідні обов'язки покладені також на педагогічних працівників Резолюцією Генеральної Асамблеї ООН №44/131 від 20.02.1990 р., якою Генеральна Асамблея, «усвідомлюючи важливе значення освіти для забезпечення релігійної і світоглядної терпимості», привернула увагу держав-членів ООН до того, аби педагогічні працівники, державні посадові особи при виконанні своїх обов'язків поважали всі релігії і переконання і не припускалися дискримінаційних дій відносно осіб, котрі мають інші переконання.

Неухильне дотримання Конституції та законів, що регулюють діяльність релігійних організацій і міжнародні зобов'язання України стосовно захисту свободи совісті та свободи діяльності релігійних організацій, гарантує неутручання держави у справи церкви і навпаки, а також унеможливорює взаємні претензії церков стосовно їх переваг і, як наслідок привілеїв.

Варто зазначити, що чинне національне законодавство з питань свободи совісті та віросповідань пройшло експертизу в авторитетних міжнародних організаціях і установах. Так, зокрема, низка міжнародних конференцій, круглих столів, колоквиумів, які проходили в Україні були одним з напрямків у висновках, що система державно-церковних відносин відповідає демократичним принципам, задовольняє права і свободи людини, базуючись при цьому на багатовіковій спадщині врегулювання відносин між цими двома суспільними інституціями, враховує історичні уроки як позитивного, так і негативного досвіду таких відносин. Учасники міжнародних конференцій за участю фахівців із США, Канади, Франції, Швеції, Іспанії, України, представників Міжнародної академії свободи релігій та переконань одночасно констатували, що в цілому українська модель державно-церковних відносин є досить зваженою, послідовною і демократичною, особливо у порівнянні з багатьма іншими відомими на сьогодні моделями в країнах Сходу і Заходу.

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

Свобода совісті і релігійна свобода відносяться до фундаментальних загальнолюдських цінностей. Свобода релігій характеризує не лише повноцінне функціонування релігійних інституцій, але й правові, суспільно-політичні, економічні можливості та гарантії для вільного релігійного самовизначення особистості. Особливого значення питання захисту релігійних свобод набуває сьогодні в українському суспільстві, яке знаходиться в процесі глибокої трансформації економіки, політичної сфери та суспільних структур. Відтворення нормального релігійного життя супроводжується виникненням проблем, які потребують як всебічного вивчення, так і відпрацювання ефективних механізмів їх розв'язання.

#### Примітки і використані джерела

1. Конституція України. Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. – К., 1997.
2. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» // Відомості Верховної Ради. – 1991. – № 25.
3. Бондаренко В. Актуальні проблеми законодавчого забезпечення свободи совісті // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми. Науковий щорічник. – К., 2002. – № 6.
4. Бондаренко В. Особливості української моделі державно-церковних відносин // Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду. – К., 2004.
5. Дудар Н. Закони про свободу совісті у країнах колишнього СРСР // Людина і світ. – 2002. – №6.
6. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини і виклики України XXI ст. – К., 2005.
7. Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-церковних відносин // Інформаційний звіт Державного комітету України у справах релігій. – К., 2004.
8. Єленський В. Релігія після комунізму (релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні // Людина і світ. – 2003. – №5.
9. Єленський В. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» – 10 років // Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження. Науковий щорічник. – К., 2001 – № 5.

## РИЗИКИ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ

Поняття «діалог» у культурі і суспільній свідомості ХХ-ХХІ століть набуло статусу «знакового концепту-міфологеми»<sup>1</sup>. Кількість літератури з філософії і практики діалогу, осмислення його онтологічних, конкретно-історичних та філософсько-концептуальних основ стала фактично неосяжною. Академічне релігієзнавство, у сфері зацікавлень якого перетинаються різні аспекти і виміри діалогу, зокрема міжкультурного, міжрелігійного, міжконфесійного та міжцивілізаційного, також має чималий доробок в цій площині. Водночас висунування проблеми діалогу в центр релігієзнавчого дискурсу чітко проявило розбіжності у витлумаченні самого поняття «міжрелігійний (міжконфесійний) діалог».

У найпоширенішому розумінні, яке зафіксоване навіть у довідкових виданнях з релігієзнавства, міжрелігійний діалог визначається як обмін думками між носіями різних світоглядів, сукупність обговорень і дискусій, засіб комунікативного зв'язку між релігіями і конфесіями<sup>2</sup>. Серед головних ознак діалогу виділяється його процесуальна природа – останній постає як тривале і триваюче спілкування, альтернатива індиферентизму, ворожості, конфесієфобіям, ізоляціонізму.

Втім, таке розуміння діалогу насправді відбиває лише поверховий шар того змісту, що був витоково закладений в це поняття античною філософською традицією. На світанку європейської культури діалог народжувався не просто як обмін думками, а як втілення наполегливих і драматичних пошуків істини через борню альтернативних поглядів. Під таким кутом зору міжрелігійний діалог (як і будь-який діалог загалом) – це не просто спілкування, дискусія, вербальна чи знакова комунікація, обмін думками та інформацією, тобто процес, що є самоцінним у своїй безперервності. Це – особлива форма взаємодії між носіями різної релігійної та конфесійної ідентичності, спрямована на конструктивний і значущий для них результат. Останнім часом спостерігаємо рух – в усякому разі в академічній науці – саме до такого розуміння діалогу, як деякого результативно-спрямованого, продуктивного процесу, сенсом і метою якого є вироблення нових смислів, досягнення узгодженості в рішеннях чи позиціях, налагодження співробітництва, окреслення спільної програми дій тощо.

Сходячи на рівень філософських і теологічних узагальнень, можна твердити, що діалог сутнісно, онтологічно вкорінений у релігійну свідомість. Великі релігії, що поставили на корені авраамічної традиції, продукували принципово новий тип діалогічних відносин в людській культурі, що реалізуються через безпосереднє індивідуальне спілкування з Творцем. Саме людське буття у своєму джерелі і кінцевому сенсі структуровано суто діалогічно: «Ти створив нас для Себе і не знає спокою серце наше, доки не заспокоїться в Тобі»<sup>3</sup>; а релігійний досвід набувається через переживання Бого-людських діалогічних стосунків Заклику і Відповіді. Отже, бажаність і необхідність діалогу з іншими, інакшими можуть бути послідовно обґрунтовані в руслі будь-якої богословської традиції: іудейської, православної, католицької, протестантської, ісламської.

Та навіть готовність до діалогу і сам факт розгортання діалогового процесу ще не є запорукою його успішності, дієвості, гарантією розбудови систематичних конструктивних стосунків між конфесіями. Усвідомлення цієї обставини, неодноразово доведеної практичним досвідом, гостро висунуло проблему вироблення сукупності умов, принципів та правил поведінки сторін, що є засадовими для налагодження міжконфесійного діалогу<sup>4</sup>. Без їх дотримання функціональний потенціал діалогу безглуздо втрачається, а напруга у міжконфесійних відносинах зростає ще більше. Узагальнюючи напрацювання

■ Алла Арістова, зав. кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету, кандидат філософських наук, доцент.

<sup>1</sup> Даренський В.Ю. Типи діалогічного співвідношення в історії культури // *Культура і сучасність*. – К., 2007. – № 1. – С. 31.

<sup>2</sup> *Религиоведение. Энциклопедический словарь*. – М., 2006. – С. 292-293.

<sup>3</sup> Августин Аврелий. *Исповедь*. – М., 1991. – С. 53.

<sup>4</sup> Кирюшко М.І. Діалог мусульман і християн як складова гармонійних міжконфесійних взаємовідносин // *Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні*. – К., 2005. – С. 83-84.

релігієзнавчої і богословської думки з цього питання, підсумуємо, що до умов успішного діалогу відноситься таке:

*По-перше*, визнання рівності, суверенності й автономності всіх суб'єктів діалогової комунікації, тотожності їх прав, свобод і обов'язків, як рівноправних учасників соціальної взаємодії<sup>5</sup>.

*По-друге*, безумовне визнання права кожного учасника діалогу на власні релігійно-світоглядні засади, ціннісні орієнтири, віроповчальні максими, на своє розуміння причин і змісту конфліктності релігійних відносин; відмова від «презумпції вищості» власної релігії та стратегій її войовничої апології. Опертя на принципи свободи совісті, свободи релігії як вихідна умова діалогу – один із небагатьох чинників, здатних обмежити «конфесійний егоїзм».

*По-третє*, потенційна готовність суб'єктів діалогу до компромісу та поступок, відмова від граничної абсолютизації своїх вимог, намірів і претензій. Кожен з них має визначити коло питань, у яких він може і готовий поступитися, де компроміс стає хай не стільки бажаним, скільки прийнятним.

*По-четверте*, надання пріоритетного значення питанням, що безпосередньо стосуються засобів розв'язання конфліктних відносин та вироблення спільних підходів і позицій; запобігання переведенню діалогу в площину догматичних, канонічних, культових, організаційних розбіжностей, а головне – історично-задаваних образ. Важливого значення набуває в цьому контексті обачність і точність висловлювань та формулювань, категоричне уникання образливих висловів. Цей аспект є настільки важливим, що вимагає свого нормативно-правового закріплення<sup>6</sup>.

*По-п'яте*, дієвою умовою пролонгації міжконфесійного діалогу є обговорення нагальних проблем, що рівним чином хвилюють і релігійні та світські інституції, і громадськість (скажімо, засобів подолання глобальних проблем, питань моральності суспільства, протидії злочинності, наркоманії, боротьби з епідеміями, шляхів зміцнення сімейних відносин, підтримки злидених верств населення тощо). За таких обставин діалог постійно отримує імпульси для свого продовження від найрізноманітніших суб'єктів соціального середовища.

*По-шосте*, умовою успішного діалогу є залучення до діалогового процесу людей ґрунтовно освічених (богословськи, юридично, релігієзнавчо), нестереотипно мислячих, достатньо компетентних і відповідальних, щоб у таких дискусіях брати участь. Усвідомлення того факту, що здоровий церковний клімат, спеціальна підготовка фахівців, право учасників на власну думку і позицію є необхідними для міжконфесійного спілкування, поширюється і в середовищі духовенства<sup>7</sup>.

*По-сьоме*, гласна, відкрита, публічна атмосфера діалогу, за необхідності – залучення третіх осіб, зацікавлених сторін, авторитетних посередників, можливо, окремих технологій чи норм арбітражу.

*По-восьме*, фіксація досягнутих домовленостей та їх оприлюднення авторитетним для вірян способом, а також закріплення діалогового процесу у спільних акціях, різних формах кооперації чи співпраці.

Аналіз показує, що процес налагодження діалогу між різними конфесіями та релігіями – доволі непроста справа навіть за відносно стабільного поліконфесійного середовища. В умовах перехідних суспільств, де ознаками конфесійної сфери є конфліктогенність і взаємна нетолерантність, справа діалогу значно ускладнюється. Діалоговий процес за таких обставин стає затяжним і суперечливим. Він виразно виявляє свою континуумну природу, генеруючи найрізноманітні й важко передбачувані емпіричні ситуації, в тому числі – призупинення діалогу, його тимчасове переривання, повернення до попередніх стадій. Як наслідок, узгодження позицій між сторонами просувається повільно, а небезпека чергових спалахів напруженості між ними залишається відчутною.

На жаль, сьогодні не часто йдеться про те, що поряд із перспективами, які відкриває діалог у справі міжрелігійного спілкування, він одночасно містить і значні ризики. Практика засвідчує, що сторони, індиферентно налаштовані одна щодо одної, після невдалого, перерваного або непродуктивного діалогу здатні змінювати терпеливо-байдуже ставлення на адресно-негативне. Діалог, припинений (чи незреалізований) з різних причин

<sup>5</sup> Бабій М. Проблеми і перспективи міжконфесійного діалогу // Українське релігієзнавство. – 1999. – № 12. – С. 71.

<sup>6</sup> Святотатство, религиозные оскорбления и враждебные высказывания в адрес лиц в связи с их религией. Рекомендация ПАСЕ 1805 (2007) от 27 июня 2007 г. // www.

<sup>7</sup> Иларион (Алфеев), епископ Керченский. Православное богословие на рубеже эпох. – К., 2002. – С. 427.

(скажімо, зміна моделі поведінки сторін в бік уникнення діалогу чи виходу з нього, недодержання принципів і умов діалогу, його нетолерантний характер, неавторитетні посередники, нездатність досягти домовленості тощо), здатен спричинити такі наслідки, як:

- . незадоволеність сторін одна одною, розчарування, відчуття марності витрачених зусиль, недоцільності і неефективності діалогу як засобу вирішення проблем;

- . посилення недовіри і ворожості, закріплення упередженості та фобій щодо іншої сторони, її діяльності та цілей;

- . поширення негативних стереотипів, спотворених і викривлених уявлень про іноконфесійні спільноти, веде, в свою чергу, до підвищення порогу напруженості у міжконфесійних взаєминах, надання у найближчому майбутньому переваги конкурентним, конфліктним, а не консенсусним моделям поведінки;

- . згортання вже налагодженого спілкування між конфесіями;

- . гальмування утвердження в суспільстві сучасної правосвідомості, фундамент якої – визнання рівного права на існування різних світоглядних і культурних систем, свободи релігії і релігієвибору.

Окремо слід сказати про ризики, які містить прагнення до інституалізації діалогу в умовах відсутності напрацьованих технологій врегулювання релігійних конфліктів. Десятиліття радянської доби не тільки не надали реального досвіду подолання міжрелігійних і міжконфесійних протистоянь через діалоговий процес, але, навпаки, загнали вглиб і загострили протиріччя між ними. Як наслідок, спроби нової влади врегулювати збурене конфесійне середовище старими методами призводили у більшості випадків до некомпетентного адміністративного та державного втручання у внутрішньо церковні справи. Отже, надзвичайно актуальним сьогодні стає віднайдення «серединного шляху» між активною позицією держави у справі стимулювання релігійного діалогу, поширення цінностей етики толерантності, з одного боку, і додержанням принципу невтручання у внутрішні справи тієї чи іншої конфесії, – з іншого.

Зростання соціальної напруженості та конфліктності релігійних відносин через небажання діалогу, уникнення чи ухилення від нього, стає особливо відчутним у масштабах макросередовища<sup>8</sup>. В цьому контексті чи не найбільшої актуальності набуває проблема діалогу між християнством та ісламом, як така, що пов'язана з основними лініями напруги загальносвітового релігійного життя. Продуктивний діалог двох найбільших світових релігій, які охоплюють понад половину землян, вочевидь стає умовою стабільного розвитку цивілізації, натомість діалог невдалий – сягне рівня глобальної проблеми сучасності.

Диктована часом тенденція до переходу на глобально-орієнтований діалог із залученням до спілкування, посередництва, взаємодії релігійних і світських інституцій з різних країн світу, міжнародних організацій та громадських об'єднань, актуалізує три напрями осмислення діалогу. Перший – теологічне, наукове і практичне опрацювання різних векторів діалогового процесу: діалог всередині конфесії (яка майже завжди диференційована на помірковані, радикальні та реформістські групи в середовищі кліру і мирян); діалог між конфесіями в межах тієї самої релігії, діалог між релігіями, діалог між релігійними і світськими установами; діалог між віруючими і невіруючими тощо. Другий – осмислення діалогу як дієвого засобу подолання нетерпимості і досягнення миру, розв'язання протиріч і врегулювання конфліктів. Третій – обґрунтування діалогу як такого способу взаємодії соціальних суб'єктів, що безальтернативно детермінований глобальними реаліями. У такому розумінні діалог набуває ролі етичного імперативу цивілізаційного масштабу.

Розвиток проблематики діалогу є торуванням шляху до інституалізації сфери менеджменту релігійних відносин. Вироблення спеціальних технологій ведення діалогового процесу здатне чинити вплив на спосіб буття і форми взаємодії релігійних інституцій, а відтак – і на управління релігійними процесами.

<sup>8</sup> Левашов В.К. Глобализация и социальная безопасность // Социологические исследования. – 2002. – № 3. – С. 22-27.

## ГЛИБИННО-ПСИХОЛОГІЧНА РЕФЛЕКСІЯ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИХ СУПЕРЕЧНОСТЕЙ І РЕЛІГІЙНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ УКРАЇНЦІВ

Кожна нація – це неповторність у розумінні духовно-психологічної архітекτονіки. Відповідь на те, що вона може дати собі і людству, треба шукати в самопізнанні, у відкритті власних психологічних резервів, що лежать ще у невикористаних шарах колективного несвідомого. «Пізнай самого себе», шукай духовну силу у власних глибинах – це сквородинівське одвічно українське кредо має стати нарешті фундаментом відродження української релігійної духовності у ХХІ столітті. Через різні причини як об'єктивного, так і суб'єктивного характеру, цілком природне прагнення української людності «дивитися на світ з нутра власної раси» (вислів Ю.Липи), не могло реалізуватися повною мірою. Тому досвід саморефлексії української нації хоча й є досить вагомим, проте він дещо фрагментарний, незавершений, а відтак відстає від вимог сучасного історичного процесу.

Від адекватного викликам часу самопізнання української нації багато в чому залежить досягнення позитивних результатів у міжконфесійному діалозі, послаблення гостроти взаємовідносин між українцями на релігійному ґрунті, що мало б стати вагомим фактором до елімінації однієї із прикрих перешкод до створення українського «good society» – внутрішнього релігійного і церковного розбрату. Через певну незрілість української науки національного самопізнання існує багато невирішених питань як практичного, так і теоретичного значення. Зокрема, в царині свободи совісті, як однієї із найважливіших складових розбудови громадянського суспільства, наштовхуємось на певні суперечності, коли досліджуємо її, зіставляючи такі опозиційні поняття, як віронетерпимість та релігійна толерантність.

По-перше, суперечність виявляється у тому, що, з одного боку констатується вроджене толерантне ставлення українців до релігійних почуттів і потреб іноетносів, які проживають на теренах України, а водночас виявляється віронетерпимість їх до своїх, коли будь-який, навіть цілком виправданий з точки зору проблеми етнозбереження відхід українця від віри своїх батьків, може кваліфікуватися як зрада національних інтересів.

Ось як виявляється це у відомого апологета Українського Православ'я І.Огієнка, постать якого в цьому плані є показовою. Так, він з певною гордістю стверджує: «З давніх-давен Українська Православна Церква зовсім толерантна до всіх римо-католиків, до всіх протестантів...», хоча й «не визнає жодних *уній* з Римом. ...Таке розуміння не є нетолерантність чи нетерпимість до інших Вір, ні, – Українська Православна Церква добре живе зо всіма і повно толерантна до всіх Християнських Вір, цебто до римо-католиків та протестантів, а також до всіх євреїв, магометан, індусів і т. ін.» [Ларіон. Українська Патрологія: Підручник для духовенства і українських родин. – Вінніпег, 1956. – С.34]. Але ж, говорячи про «повну толерантність» до іновірів з нацменшин на терені України, І.Огієнко водночас у своїх працях і богослужбовій практиці нерідко демонстрував крайню віронетерпимість до українців, якщо вони не були православними, а особливо до тих українців, що історично стали греко-католиками, називаючи при цьому неправославних українців «несправжніми українцями». Такий ортодоксальний ригоризм не виглядає виправданим з точки зору збереження «чистоти віри», адже, як нині доведено, можливо саме конфесійна строкатість на релігійній карті України врятувала її від асиміляції більш сильними у політичному відношенні сусідами. Функція етнозбереження, якщо вона дійсно виконує те, що покликана виконувати, напевне, є «найчистішою» функцією національної релігії.

В Івана Власовського зафіксовано інше ставлення до католиків: «Українська православна паства з давніх часів виховувалась православною ієрархією, духовенством, чернецтвом у поглядах і настроях неприхильних до католицької віри...» [Власовський І. Нарис історії української православної церкви. Друге видання. – Нью-Йорк-Київ, 1990. – С. 248]. Посилаючись на краківського каноніка Сакрана, він показує, що вже від часів Феодосія Печерського в православних українських масах закріплювалися думки, що «католики з усіх народів найгірші і зліші», а тому вимагалось «не брататися з ними, ні кумитися, ні цілувати їх, ні їсти, ні пити з одної посудини» тощо. Нескладно знайти й в І.Огієнка образи на католиків і навіть їх звинувачення у тому, що не захистили Константинополь як цитадель православної віри від мусульман, хоча, заради справедливості, слід зазначити, що

■ **Костянтин Недзельський**, кандидат філософських наук, доцент Херсонського державного університету.

такі «інвективи» проти католиків у нього є менш послідовними і більш «м'якими», ніж закиди проти українців-уніатів у відступництві, як він вважав, від віри своїх батьків.

По-друге, міжконфесійні, часто нічим не виправдані конфлікти, що нерідко виливаються у дріб'язкові суперечки та чвари, так чи інакше зв'язуються із загальною проблемою розбрату українців, тобто нібито вродженою схильністю до внутрішніх родинних та етнічних сварок. В іншій своїй праці І.Огієнко зауважує: «Взагалі, державне почуття наших предків було дуже кволе, і розвивалось помалу. Над усе слов'яни любили особисту волю, а це не давало їм змоги єднатися у великі суспільні організації й родило поміж ними незгоду і ворожнечу. Слов'янська незгода була вдавнину загально відома, і сусіди сильно з того користалися...» [Ларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. – К., 1991. – С. 341]. Натомість у нашій релігієзнавчій літературі знаходимо посилання на візантійських істориків, які засвідчили діаметрально протилежну рису української ментальності, що віддзеркалює просто ідеальну єдність і злагоду пращурів українського народу: «...наші далекі предки відзначалися наполегливістю, згуртованістю, почуттям солідарності, товариської взаємодопомоги. ...Любов до свободи робила їх терпимими, змушувала поважати почуття людської гідності навіть у рабів» [Історія релігії в Україні: Навчальний посібник. – К., 1999. – С. 619].

Толерантність до чужих та нетерпимість до своїх на релігійній основі нерідко створює деструктивний ефект підсилення внутрішньонаціональної напруги, що проявляється в суперечностях, а подеколи, на жаль, у дріб'язкових сварках і чварах на всіх щаблях існування етносу, передусім, у політичному річищі українського державо- та націотворення. Відомий український історик та політичний діяч М.Грушевський зізнався: «У нас занадто гарна література, музика, мистецтво в порівнянні з нашим убожеством в громадській і політичній роботі! Справді, як легко у нас зібрати великий і гарно зоспіваний хор, і як – виявилось – трудно зладити добрий, дисциплінований курінь на оборону українських вольностей!» [Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991. – С. 153].

Опозиції української релігійної свідомості, які ми розглядаємо, мають надто складну соціально-психологічну природу, щоб тлумачити їх однозначно. При аналізі як тієї, так і іншої звертає на себе увагу не стільки те, що українці демонструють внутрішньоетнічні суперечності (без яких, до речі, не існує жоден етнос), а те, що вони нерідко мають безпідставний, побутово-дріб'язковий або, можна сказати, «несубстанційний» і навіть нешляхетний характер, а тому у своєму наслідку ведуть не до конструктивізму у відносинах, а навпаки – підривають єдність етносу із середини. Особливо це помітно у діаспорі, де негативні сторони поведінки українців стають видимими «як на долоні» в контексті чужої національної культури. Наприклад, відомий український меценат і бізнесмен-будівничий Петро Яцик вказував на притаманну українцям неорганізованість у роботі на його канадському підприємстві через «бажання розповідати іншому, що треба зробити, замість того, щоб зробити самому» [Яцик Петро. Мільйони починаються з центів // Урядовий кур'єр. – 1993. – 1 квітня].

Інший представник української діаспори П.Мельничук відкриває нам прикру правду про те, що в українських клубах, які створені на теренах США за добрим прикладом інших народів, замість культурно-просвітницької роботи мають місце «карти, бійки й інші недобрі речі». В цих клубах з легкістю пропивається «тяжко запрацьований гріш», проте коли йдеться про пожертву грошей на «який-небудь добру народну ціль», то зазвичай про такі речі «говориться в світлі ненависті, очорнення, зі злобою, як про щось найгірше». Констатуючи дріб'язково-побутовий характер «з'ясування» міжособистісних стосунків між своїми земляками замість вирішування справ «поважного змісту», священнослужитель із української діаспори дає пораду: «Не берім прикладу від диких людей, що, крім жолудка, нічого не знають» [Мельничук П. Якої молоді хоче Бог і Батьківщина. – Мюнхен, 1954. – С. – 73]. І прикладів таких щиросердних самокритичних зізнань є чимало.

Ясна річ, що справа тут не в якійсь схильності українців до пятики та сварок на цьому ґрунті. В даному випадку важливіше звернути увагу на те, що конфлікти бувають різні як за джерелом виникнення, так і за продуктивністю їх вирішення, тобто конструктивними та неконструктивними. Не слід забувати, що самою природою в людину закладено схильність до боротьби, через що вона змушена конфліктувати з найближчими собі родичами і співвітчизниками. З цього приводу І.Кант пояснював, що антагонізм людей в спільноті є засобом природи, яким вона користується для того, щоб вони могли повною мірою розвинути в собі свої задатки. Людині властиво не лише співробітничати та допомагати іншим людям, але й чинити їм опір. «Саме цей опір пробуджує усі сили людини, змушуючи її долати природні лінощі, й спонукувана марнославством, шанолубством або корисливістю, вона створює собі становище серед своїх ближніх, яких вона, щоправда, не може терпіти, але й без яких вона не може обійтись» [Кант І. Соч. В 6-ти т. – Т.6.- М., 1966. – С. 11]. Цілком зрозуміло, що засновник німецької класичної філософії має тут на увазі антагонізм конструктивний, а не деструктивний.



Так само, коли йдеться про релігійну толерантність, то вона також буває різною як за причинами конституювання цієї якості, так і за рівнем усвідомлення в практичному застосуванні. Наприклад, В.Гараджа в своїй статті «Толерантність і релігійна нетерпимість» перелічує декілька різновидів, так би мовити, «вродженої», а відтак, не осмисленої як слід толерантності. Серед них: індиферентизм, конформізм, «терпиме ставлення до того, що не повинно бути терпимим», «данина некритично відтворюваній традиції», наслідок «страху опинитись в ситуації єретика» і, нарешті, як «безпринципне пристосовництво, лицемірство і конформістська нерозбірливість» [Толерантність: теорія і практика. Роздуми філософів і релігієзнавців. – К., 2004. – С. 12-13].

У найбільш загальному плані поняття релігійної толерантності доцільно класифікувати за принципом дихотомії, тобто вона може бути зрілою або незрілою, «справжньою» або «несправжньою» залежно від того, чи є вона усвідомленою теорією і практикою суспільних і громадських відносин, чи вибудовується на підставі неусвідомлюваних глибинно-психологічних механізмів, створених «природою». Відтак, коли говоримо про «вроджену українську толерантність», то слід ще добре подумати про те, в яких випадках вона приносить користь, а в яких, навпаки, може завдавати шкоди. І в статті Гараджи цей принцип поділу імпліцитно присутній, коли він протиставляє два види толерантності – як «неусвідомлений принцип» відносин між людьми і як певна поведінка «згідно з переконаннями», де другий, як певному соціокультурному феномену, надається явна перевага.

На відміну від західноєвропейських демократичних країн, Україна не прийшла до толерантності через жорстокі, почасти криваві релігійні війни. При всій привабливості, так би мовити, «природного» українського релігійного демократизму, він суттєво відрізняється від тієї західноєвропейської парадигми свободи совісті, яка зрощена на поживі релігійних і соціальних сутичок, що, в свою чергу, «відпрацьовувались» не лише в теоретично-дискусійному, але й цілком практично-войовничому плані, де християнським принципом «любові до ближнього», в цьому новоявленому християнському світі, навіть не пахло. Принесені з глибоких доісторичних часів в надрах колективного несвідомого принципи відношення до «своїх» та «чужих» в сучасне українське соціальне середовище не завжди спрацьовують при налагодженні конструктивного міжрелігійного діалогу, а подеколи, навпаки, ініціюють конфліктність. Не випадково українські релігієзнавці наголошують на тому, що, зокрема, для примирення православних та греко-католиків «...потрібна усвідомлена толерантність» (підкреслено автором цієї статті), повага до конфесійного вибору віруючих» [Історія релігії в Україні. Навчальний посібник. – К., 1999. – С. 618].

Це означає, що в цивілізованому суспільстві недостатньо спиратися лише на глибинні психологічні механізми реагування задля успішного вирішення проблем комунікації, а потрібні свідомі чинники, що народжуються в процесі досвіду самопізнання національної психіки. Засновник аналітичної психології К.Юнг доводив, що «сучасна людина» у найвищому ступені є людиною свідомою. «Навіть в цивілізованому суспільстві люди, які утворюють, висловлюючись психологічно, нижчий прошарок, існують в стані несвідомості, що мало відрізняється від первісного стану» [К.Г.Юнг. Проблема души современного человека // Философские науки. – 1989. – № 8. – С. 114]. Ми, на жаль, не маємо достатньо підстав вважати, що наука українського самоусвідомлення є розвинутою настільки, щоб в найбільш складних сферах суспільного життя діяти цілком свідомо.

Через заборони на використання методів сучасної науки про людину в тоталітарній Україні, українська нація не могла, образно кажучи, вести продуктивний «діалог» із глибинами своєї підсвідомості. Проте є досить багато цікавих праць вітчизняних дослідників у діаспорі, що використовували інструментарій психоаналітичної та глибинної психології для рефлексії особливостей української національної психіки. Цей закордонний, але все ж таки, український доробок, є для нас особливо цінним духовним скарбом, тому його слід активно використовувати і розвивати для конкретного застосування у практиці націо-та державотворення.

Зокрема йдеться про етнопсихологічний аналіз сімейно-родинних відносин в українських сім'ях, де закладаються фундаментально ментальні, традиційні способи реагування українців на зовнішні події. Б.Цимбалістий – представник української науки у діаспорі, пояснював, що для того, щоб емпірично досліджувати національну психіку українців, слід ретельно вивчити структуру родинного життя в народі, позаяк воно є носієм традицій у способі мислення, настанов до зовнішніх і внутрішніх реакцій на типові життєві ситуації. На його думку, «жінка-мати має особливе значення в ментальності українців. ...Постать батька у ... спогадах ... бліда, невиразна, мовби вона не мала значення для їх життя і розвитку» і це зумовлюється тим, що «структура української родини зберегла дуже багато рис матриархальної родини» [Цимбалістий Б. Родина і душа народу // Українська душа. – К., 1992. – С. 85].

Ю.Липа звернув увагу на те, що для української нації як традиційно землеробської культури, велике значення має вивчення її психіки в контексті протиставлення материнсько-

батьківського первоначал, що є дуже важливим для виявлення власне специфічних особливостей формування українського національного характеру в системі родинних відношень, адже юнгіанська методологія акцентує увагу на жіночо-чоловічому початку (аніма та аніmus). Тому, якщо у Цимбалістого український чоловік виглядає як щось вторинне відносно ролі жінки в сім'ї, то Ю.Липа показує гармонію, єдність і взаємодоповнюваність материнської та батьківської функціональності в українських сім'ях. Якщо щось і є первинним, то такою первинною інституцією є українська родина як для чоловіка, так і для жінки. Що ж стосується визначення їх ролі в родині, то тут, на думку Ю.Липи, має місце «рівноправність обох елементів» [Липа Ю. Призначення України. – Львів, 1992. – С. 148].

Але є ще багато невирішених проблем в інших аспектах, пов'язаних із дослідженням шару несвідомого в українській психіці. Практично немає праць на предмет того, як «працює» в українських родинних відносинах комплекс Едипа (і чи взагалі він є характерним для української нації), який, як було доведено зокрема японською психоаналітичною теорією, має велике евристичне значення для національного самоаналізу.

Невідомо також, як виявляється в родинних стосунках актуалізований в зарубіжній науці феномен *sibling rivalry* – суперництва сиблінгів (суперництво, ревності між дітьми одних батьків, тобто «внутрішньобратські» конфлікти), що могло б дати багато цінної психологічної інформації для виявлення того, яким чином українці товаришують та дружать між собою. Сиблінгове суперництво як специфічне відображення закону єдності та боротьби протилежностей, знайшло своє відображення і певне осмислення вже в текстах Старого Завіту у легендах про Каїна та Авеля, Йосипа та його братів, Ісаака та Ізмаїла. Випадково такі універсальні і значимі для розвитку людської спільноти факти, це внутрішньосімейне «сміття неприязні» між рідними братами потрапити у священні тексти не могли: людська спільнота через таку неприязнь між рідними братами намагалася краще зрозуміти свою власну душу.

Не досліджено також, як виявлялася в ранньому архаїчному українському суспільстві дуальна організація його життєдіяльності, – феномен, відкритий зарубіжними етнографами в 20-х роках ХХ століття і як зростали на цій підставі форми ігрової діяльності, в процесі якої формувалася національна українська культура агону (замагальництва).

Аристотель свого часу зазначав, що той, хто хоче стати другом іншому, має стати, насамперед, другом самому собі. У питаннях віротерпимості ця схема працює з не меншим успіхом, адже в етичному відношенні релігійна толерантність-нетолерантність, що в основі своїй має соціально-психологічну природу, легко переводиться у площину моральних понять любові-дружби та протилежних їм почуттів ненависті-неприязні. Так само, як ми приглядаємося до того, з ким хочемо дружити, так маємо приглядатися й до самих себе, коли бажаємо жити в дружбі і злагоді із самими собою. Тобто, потреба зазирати у найпоетаємніші глибини своєї душі у наш час перетворюється у життєву необхідність. І ми б в де-що іншому ракурсі дивилися на проблеми релігійної толерантності чи віронетерпимості, якби наука самопізнання і самоусвідомлення нації була піднята у нас на рівень вимог сучасного світу, в якому рівень конфліктності між окремими індивідами та цілими спільнотами, на жаль, не зменшується, а зростає.

■ В. ШЕВЧЕНКО

## АКТУАЛІЗАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ДУХОВНОСТІ І МІЖКОНФЕСІЙНІ РЕАЛІЇ СЬОГОДЕННЯ

«Міжконфесійний діалог як складова становлення українського громадянського суспільства» – ось той проблематичний зріз нашої конференції, в контексті якого передбачається або ж щонайменше унеобхіднюється доцільність міжконфесійного діалогу як певної ознаки демократії та запоруки побудови відкритого громадянського суспільства. Але наскільки знаємо, чулисть на таку потребу, а тим більше вирозумілисть на ній бодай провідних церковних інституцій, що представлені в Україні, поки що є мінімалізованою. Тому дозволимо собі бодай пунктирно означити не стільки саму необхідність руху в такому напрямі, скільки збагнути нехіль до налагодження більш тісних міжконфесійних сто-

■ Віталій Шевченко, доктор філософських наук, пров. наук. співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

сунків чи ж вказати на деякі причини, виходячи з яких сам діалог іноді страчається на рації. А для цього вволимо собі виділити низку факторів, які в прямий чи ж в опосередкований спосіб пов'язані з актуалізацією української релігійної духовності або ж мають бути неодмінно враховані під тим оглядом, що:

- релігія складає вертикаль духовності й покликана єднати людину з Богом, пробуджувати в ній вічне, актуалізувати потребу каяття й спасіння;

- духовність в її релігійному наповненні задає аксіологічну парадигму буття, рятуючи людину від приреченості на самотність та смерть;

- духовність є багатомірним поняттям, що включає як вертикальні (релігійні), так і горизонтальні (соціально зумовлені) виміри, останні з яких охоплюють фактично всі сфери життя;

- дух і його похідна – духовність – завжди були й залишаються потужним каталізатором та мобілізуючим фактором, тією інтегративною характеристикою життя в усіх його виявах, ціннісні виміри яких навіть сьогодні, з втратою світом теоцентричності орієнтаційних прямувань, здатні відігравати та й зрештою відіграють істотну роль;

- християнська аксіологія в її православному та греко-католицькому модусах складає ціннісну самодостатність загальноукраїнського значення;

- уподобуючи духовно-інтелектуальні цінності Західного світу чи ж заявляючи про свою євроатлантичну стратегію розвитку, провідники України, а в ідеалі і якомога ширший загал її суспільства, мають бути свідомі специфіки постання й розвитку європейської демократії чи ж в безпосередньому контексті теми – необхідності з'ясування тих трансформацій, що дозволяють говорити про три провідні, а саме: класичну (премодерну), неокласичну (модерну) та посткласичну (постмодерну) або в іншій термінології – метафізичну й постметафізичну інтерпретації духовності;

- вбачати в християнській цивілізації Заходу тільки євроатлантичного «бога» ситості й благополуччя і не помічати духовної дисперсії, символом віри якої стала редукована до мінімуму релігійність, означає не розуміти сутності «аксіологічної драми ХХ століття як на теоретичному, так і буттєвому рівні» [Степаненко І. В. Духовність: філософські конструкти ... / Дис. ... докт. філос. наук. – Х., 2003. – С. 275], а з нею й того смислового осереддя духовності, що в постмодерному дискурсі зводиться до філософсько-антропологічних розважань над проблемами «Я – інший» та фактично нівелює роль релігійного чинника;

- усвідомлення того, що Україна є полірелігійною та кількаконфесійною державою, а кожна релігія чи ж конфесія формує власну культуру, традиції, звичаї та життєвий уклад, зобов'язує не тільки до визнання, але й до неодмінного врахування того, що духовність є плюралістичним явищем і в контексті постметафізичної рефлексії виступає заледве чи не єдиним ефективним засобом знеособлення людини;

- поставивши собі за мету побудувати відкрите громадянське суспільство, у зв'язку з чим неминуче дійде й до «експертно-імпортного» духообміну з тими країнами й цивілізаціями, про які сьогодні маємо лише прибілизне уявлення, Україна має пережити своєрідну реформацію, що з необхідністю надає (= надасть) самому процесові її церковно-релігійного поступу трансформаційної специфіки;

- не маючи змички з соціальним вектором життя, як і сприятливих умов для формування духовності, на перешкоді чому здебільшого стоять фактори економіко-правового та загальноідеологічного порядку, будь-які теоретизування про необхідність її формування та розвитку є приреченими на невдачу;

- дбаючи про вироблення ефективної й максимально дієвої системи заходів, що спрямовані на піднесення духовності громадян України і особливо про її релігійний сегмент, слід виходити не тільки з плюралістичної природи самого явища, а також враховувати не завжди усвідомлювану колізію, в дилемі якої важко поєднуються світський характер освітньо-виховної системи держави України та релігійна візія духу й духовності;

- означуючи принципову відмінність теоретичних розумувань з приводу релігійних заasad духовності, які нерідко оприявнюються і на вищому державному рівні, та правових положень Конституції України, якими застерігається світський характер держави, слід було б подбати про зняття означеної антиномічності, над якою нерідко тяжіє зміст примовки: «Ми б хотіли, але не можна, ми б здійснили, так не дозволено ж»;

- щоб скласти цілісний погляд і сформулювати завдання, пов'язані з проблемами та перспективами розвитку української релігійної духовності, Україна має визначитися в речах концептуального плану і вжити належних наукових зусиль щодо вироблення стратегії та усунення перешкод, що стоять на шляху до реалізації прогностичної мети;

- української релігійної духовності в рафінованому, тобто у разі і назавжди сформованому вигляді, не існує; будучи багатовимірним поняттям, вона являє собою комбінацію найрізноманітніших смислів, включаючи вірування, світогляд, переконання, потреби тощо;

– свобода совісті та віровизнання є безперечним досягненням європейської цивілізації, виступає невід’ємним атрибутом її демократії, однак у свідомості значного числа віруючого загалу України сам факт правової рівності практично всіх наявних у ній церковно-релігійних громад означає також їх рівноцінність або трактується ними як вияв державо-релігійного індивідуалізму чи формального порушення балансу інтересів пастви традиційних церков України та віруючого загалу інших віросповідань, що об’єктивно не тільки не збігається з внутрішніми порухами частини українства, але й дещо послаблює консолідаційні зусилля в їх націєтворчому спрямуванні;

– духовність є не тільки й навіть не стільки теоретичним поняттям, а своєрідним індикатором життя, його якісною характеристикою; в цьому сенсі говорити слід не так про якісні зрушення в контексті підвищення рівня української духовності, як про створення для цього потрібних економічних, політико-правових та культурно-ідеологічних передумов;

– виступаючи в певному сенсі владно-авторитетними партнерами на етапі утвердження незалежності, Українська держава та наявні в ній церковно-релігійні утворення покликані зняти антиномічну сутність соціального напруження, що узасаднене на привабливо-капіталістичному принципі нерівної усім рівності і під виглядом приватизації (= прихватації) злочинцями в законі й поза ним виступає деморалізуючим фактором для значної частини знедолених громадян;

– духовність є інвестиційно привабливим й «високоокупним» капіталом держави, яка зусиллями свого проводу покликана сполучати горизонтальні потреби суспільства з його вертикальними вимірами і в той спосіб максимально актуалізувати ідеальні прагнення громадян;

– зазначаючи неминучих кореляцій, українська релігійна духовність дедалі плюралізуватиметься, однак за всіх можливих трансформацій, включаючи й найрадикальніші, християнство, як релігійний стрижень нації, й надалі виступатиме домінуючою ознакою української релігійної духовності, в якій православний ген України загалом чи ж її греко-католицький імператив мислення в західній частині держави зокрема перекодуванню не нададуться;

– маючи глибинні релігійні обумовлення, українська духовність може розглядатися в субстанційному дискурсі, але з чітким усвідомленням того, що вона різною мірою залежності підлягає впливам соціокультурних, світоглядно-ментальних та буттєвих факторів й, ототожнюючись з певним ідеальним типом релігійної духовності (православним, греко-католицьким, язичницьким...), не може досліджуватися позаісторично чи ж виступати своєрідним категоричним імперативом у розумінні Істини, Краси, Добра, Справедливості, Гармонії;

– релігійність українського громадянства є фактом доконаним, однак її актуалізація на сучасному етапі є до певної міри кон’юнктурною і може сприйматися як ситуативна відповідь на духовний «голод» радянської дійсності;

– за системної кризи, що її переживає українське суспільство на перехідному етапі свого розвитку, рецидиви атеїстичного минулого приховують у собі значно менше небезпек, ніж ураза бездуховності з її відсутністю змісту, ідеалів, обов’язків тощо;

– Україна має усвідомити необхідність «автентичного діалогу між минулим і сучасним» (Г.-Г. Гадамер) і, запобігаючи вживлянню ембріону «кризи» в її європейському вияві та долаючи конфлікти постмодерних інтерпретацій, прагнути «злиття горизонтів двох, видимої й невидимої, поцейбічної, земної й потойбічної, небесної реальностей» [Цит. за кн.: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. – Л., 2001. – С. 789];

– Україна потребує ціннісно-сміслової ідентифікації духовності як інтегральної й інтегруючої складової, або того солідаризаційно-об’єднувального поняття, релігійні еквіваленти якого є трансцендентно вживленими й не можуть бути заступлені нормативністю антропологічного, культурного та соціального навантаження чи ж обмежуватися рамками соціально-політичної, економічно-правової та екологічної доцільності;

– проголошення Україною державної незалежності, завдячуючи якій стала можливою не тільки актуалізація української релігійної духовності, але і її конструктивний розвиток на вісі «церква – держава – світ», слід сприймати як благо з чітким розумінням того, що саме зараз закладаються демократичні підвалини подальшого поступу України, стратегія її розвитку та механізми реалізації на прийдешні десятиріччя.

Водночас маємо неодмінно враховувати й виходити з рацій ширшого формату, а саме з того, що:

– християнство розкрило двоїсту природу людини, в якій дух «є суще як суб’єкт волі та носій блага» (В. Соловйов), а власне людина уявляється образом і подобою Божими, тобто тією духовною істотою, що походить від Бога і прагне повернутися в Його царство, туди, де через посередність Віри, Надії й Любові сполучається вічне, досконале, благо;

- з гіпертрофією релігійного начала в новоевропейській духовності людина стала мислитись як самотворний дух, що сам себе визначає і сам себе спрямовує;
- силове поле новочасної духовності, особливо в її екзистенційному інваріанті, засвідчує неабияке розмаїття персональних і надперсональних, сакральних і буденних, інституційних та неінституційних виявів, континуум яких охоплює знання й віру, цінності й оцінки, ідеали й соціокультурні форми мистецько-інтелектуального освоєння світу;
- «людиноподібнення» як позірна втіха нової духовності вже встигло проявитися в трагічних колізіях буття людини в світі (М. Гайдеггер), то прирікаючи її на свободу й відповідальність як саомету життя (Ж. – П. Сартр), то унеобходнюючи сенс бунту проти абсурду (А. Камю);
- нинішній стан цивілізаційного розвитку загрожує перетворити духовність на фікцію, за якої людина не тільки втрачає доцільність земного життя, але й рацію власного існування;
- розважаючи над відчаєм покинутості та відчуттям втрати самої рації людського існування, що їх спричинив буттєвий абсурд життя без Бога, сучасна Європа чимраз настійніше прагне подолати культ розуму як виклик і хворобу часу, що зокрема проявляється у двох взаємовиключних тенденціях: у спробах «реабілітувати» релігійну первинність духовності та в наголошенні імперативності підсвідомо-ірраціонального начала в людині;
- у світлі певних тенденцій за давненим конфлікт між наукою та релігією може бути розв'язаний на користь мудрості, «онтологічна флюїдність та семантична інтертекстуальність» [Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – С. 17] якої виступає спільною властивістю релігії й філософії, наук природничого та гуманітарного профілю;
- Україна потребує самокритичного й виваженого усвідомлення того, на якому етапі розвитку знаходиться і що має робити за поточно-перебіжних обставин, а також з огляду на ближчу й дальшу перспективи, бо, попри безперечні досягнення, які стали можливими з проголошенням державної незалежності, маємо доволі підстав для занепокоєння станом справ у духовній сфері: бажаючи уникнути важкого хреста приниження та матеріальних бідувань, а також з мотивів, що минаються з національно-патріотичною свідомістю, мільйони громадян залишили рідну землю; внаслідок зубожіння та соціальної деградації поглиблюється процес девіанізації українського громадянства, за якого борделі «найпривабливіших» країн переповнені «цнотливими» українськими дівчатами, а дитяча безпритульність набула загрозливих масштабів, і, на решті, чимало громадян України вже не тільки виснажилась під тягарем нестерпно важких матеріальних скрут, але й поволі зневіряється у перевагах обраного Україною курсу розвитку;
- українське суспільство має бути готове до сприйняття ідей та механізмів реалізації планів, пов'язаних з необхідністю розвитку релігійної духовності, у зв'язку з чим, крім іншого, слід подолати такі ганьблivi для початку ХХІ століття і особливо для європейської дійсності явища, як бідність, правовий нігілізм, розчарування, зневір'я та інші фактори, що загрожують моральною деградацією суспільства;
- шукаючи й формуючи автентичні форми національного духу, той ідеальний образ духовності, з яким Україна пов'язує своє майбутнє, ми не маємо права на ігнорацію чи ж зневажання інших типів духовності, що передбачає багатомірне бачення реальності, а також сприйняття її в «різних інтелектуальних перспективах та пізнавальних позиціях» [Лазарев Ф. В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь, 2007. – С. 7];
- поповнюючи спектр вітчизняної релігійної духовності, численні церковно-релігійні відгалуження (=об'єднання), у тому числі й ті, які є забороненими в країнах свого походження або поширення, не без успіху розгортають свою діяльність в Україні, збагачуючи уявлення українського загалу про донедавна мало-, а то й зовсім незнані релігійні вірування, серед яких конфуціанство з його ідеєю гармонії Неба та Землі, ведичні системи та дзен-буддизм речників індо-азіатської традиції, феномен сучасного ісламу тощо;
- практика життя постмодерної доби, що, зрештою, й піднесла принципи толерантності та плюралізму, уже зараз змушує задуматись над доцільністю правової всездозволеності, за якої, з одного боку, піддаються нівеляції самі критерії національної ідентичності, а з другого – виникає нагальна потреба чіткого розмежування рольових функцій держави та церкви в делікатній сфері релігійного домобудівництва;
- церква, крім іншого, чи, точніше, всі наявні в Україні церковно-релігійні об'єднання, покликані виступати совістю нації, бути мудрими порадиниками та натхненниками в усіх можливих потребах;
- за умов, коли значна частина церковно-релігійних інтересів віддана на відкуп парламентарям, які з неодмінністю накладаються й корелюються з їх політико-ідеологічними

уподобаннями, говорити про повне розмежування або цілковиту незалежність пріоритетів влади і церкви не доводиться;

– визнання другорядної ролі держави в церковно-релігійній сфері, як і застереження від простої і беззмістовної свободи, що в гірших випадках провадить до хаосу та безладдя, унеможливить підміну властивих тільки церкві функцій, а отже й практичну ймовірність створення такого державно-церковного альянсу, за якого держава могла б видати себе, – кажучи словами нинішнього понтифіка Римського Папи Бенедикта XVI, – «за Бога» [Ратцінгер Й. Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів. – Л., 2006. – С. 60], а з тим стати «звіром із безодні, владою антихриста» [Цит.за: Васьків А. Політико-релігійна взаємодія в оцінці кардинала Йосифа Ратцінгера // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Л., 2007. – Кн. II. – С. 323];

– українська релігійна духовність, як певна й змінна самодостатність, перебуває під доволі потужними впливами внутрішньодержавних та загальноцивілізаційних факторів, по своєму персоналізуючись в індивідуальній свідомості кожного громадянина України доби інформаційної вседоступності та морально-етичного вседозволення.

Отже, якщо спробувати прочитати або, висловлюючись коректніше й точніше, змістити вищевикладені зауваження, спостереження та умовисновки у площину потреб, що корелюються з необхідністю побудови в Україні громадянського суспільства, то сам міжконфесійний діалог як самоцінність не може складати конечної доцільності. Інша річ, що міжконфесійний діалог, і винятково в його довірливо-невимушеній формі, об'єктивно сприятиме чи ж покликаний сприяти кращому взаєморозумінню конфесійних опонентів та виробленню такої стратегії розвитку, в якій гармонізація міжцерковних відносин стала б невід'ємною складовою державотворчого поступу України в його поточному та перспективному вимірах. Але за найкращих обставин ілюзій щодо зняття міжконфесійних проблем, особливо в їх догматико-канонічному наповненні, виношувати не слід. Очевидно, що теза: «Багатоманіття в єдності» та «Єдність в багатоманітті» – виглядає в Україні на дилему, в якій привабливість обох мислеформ є рівнодостатньою.

О. ШЕЛУДЧЕНКО

## БІБЛІЙНІ ПРОРОЦТВА ЯК ОСНОВА МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ АВРААМІСТИЧНИХ РЕЛІГІЙ

Для сучасного суспільства є характерною наявність великої кількості конфесій. Деякі вчені нараховують до 5000 різних релігій і культів [3, с.547]. Це ставить перед вченими і богословами ряд проблем – від пояснення такої різноманітності релігій до його подолання. Різноманітність релігійних конфесій неминує призводить до появи в суспільстві міжконфесійних протиріч і конфліктів, які потребують нагального вирішення. Тому важливою проблемою сучасності постає пошук шляхів для міжконфесійного порозуміння.

Наявність великої кількості різних віровчень свідчить про нестабільність суспільства. З одного боку, 70 років Радянської влади зробили пануючим матеріалістичний світогляд, який заперечував існування будь-яких Вищих Сил. Згодом відсутність віри і впливу пануючих релігій регіонів призвела до можливості поширення на території колишнього СРСР різноманітних західних віровчень. Попит народжував пропозицію: вплив цих віровчень все більше посилювався. З іншого боку, зростає прагнення людей до духовності та нестабільна економічна і політична ситуація в суспільстві кінця XX – початку XXI століть також сприяли їх поширенню.

Існування величезної кількості малих релігій, які виникли за останні декілька століть, взагалі ставить під сумнів подальше існування православ'я і католицизму як пануючих релігій своїх регіонів, оскільки «кожне місто чи дім, поділені супроти себе, не втримаються» (Мт. 12:2). Приналежність людей до тих чи інших конфесій призводить до поділу суспільства на «вірних» і «невірних», що сіє між ними недовіру і, навіть, ворожнечу. Таким чином, до загальної невпорядкованості, нестабільності і непевності в завтрашньому дні додаються ще й релігійні фактори. Сучасне суспільство являє собою вибухонебезпечну суміш, й запалений сірник – лише справа часу.

Споконвіку будь-яка релігія регіону була фундаментом та об'єднуючим духовним стрижнем народу. У Росії, Україні й Білорусі такою основою є православ'я, в Західній Європі – католицизм, в Азії – буддизм, арабських державах – іслам тощо. Поширення

будь-якої релігії припускає збільшення власної пастви за рахунок парафіян сусіда. Малі релігії, які в основному проповідують Христа, залучаючи до себе все більше послідовників, розхитують православ'я і католицизм та руйнують християнство.

Авраамістичні релігії, незважаючи на явні розходження, мають ряд загальних ознак через свою наступність, як то: віра в Єдиного Творця, основні духовно-моральні принципи життя та ін. Спільним для них є визнання старозавітних пророків і царів.

Зароджуючись в надрах іудаїзму, християнство спиралося на Старий Завіт. Будучи іудеями, Христос і апостоли використовували пророчі писання для підтвердження істинності своїх слів. Христос, проповідуючи в синагогах, читав слухачам книги пророків: «І подали Йому книгу пророка Ісаї. Розгорнувши ж Він книгу, знайшов місце, де було так написано: на Мені Дух Господній, бо Мене Він помазав, щоб Добру Новину звіщати вбогим. Послав Він Мене проповідувати полоненим визволення, а незрячим – прозріння, відпустити на волю помучених, щоб проповідувати рік Господнього змилування. І, книгу згорнувши, віддав службі й сів. А очі всіх у синагозі звернулись на Нього. І почав Він до них говорити: Сьогодні збулося Писання, яке ви почули! І всі Йому стверджували й дивувались словам благодаті, що линули з уст Його. І казали вони: Чи ж то Він не син Йосифів?» (Лк. 4:17-22).

Євангелісти, описуючи життя Христа, часто говорили, що про нього написано в Писаннях: «Це ж сталося усе, щоб збулися писання пророків» (Мт. 26:56). Християнські богослови знаходять велику кількість цитат старозавітних пророцтв у канонічних Євангеліях, інших новозавітних книгах.

Можна в новозавітних книгах знайти безліч посилань на Старий Завіт, які не є прямими цитатами з нього. Важливим є той факт, що Новий Завіт, написаний іудеями, має багато спільних світоглядних рис зі Старим Завітом.

Мусульманська релігія також визнає старозавітних пророків. У Корані говориться, що для кожного народу Аллах визначив своїх посланників (Йунус, 47). В ньому згадуються імена двадцяти п'яти пророків, але при цьому водночас зазначається, що були й інші пророки, імена яких не були відкриті пророку Мухаммеду. Іслам проголошує також пророками деяких біблійних особистостей, навіть якщо вони в Біблії пророками й не називаються: Мойсея, Арона, Ноя, Лот, Аврама, Ісака, Якова, Йова, Йону, Давида і Соломона, Івана Хрестителя, Христа та інших.

Засвідчена вище спільність поглядів і писань авраамістичних релігій може бути основою для міжконфесійного діалогу. Якщо кожна з цих релігій визнає істинність іншої, то приводів для протистоянь між ними буде менше. Будь-яка з релігій творилася для свого народу. Який рівень розвитку того чи іншого народу, такий і рівень релігії, створеної для нього. Наприклад, більш емоційним і нестриманим арабам підходить більш жорсткий іслам (з носінням хиджаба, обов'язковим намазом 5 разів на день та іншими стримуючими факторами), ніж іудаїзм. Християнство – це проповідь монотеїзму іншим народам. Іудеям воно не підходить, їм і так притаманна віра в Єдиного творця. Іудеям Всевишній заповів не молитися іншим Богам, крім Нього (це перша заповідь), тому, вони не повинні і не можуть визнати божественність Христа. Для них головним є Бог-Батько, а Бог-Син потрібен, скажімо, слов'янам, а не іудеям. Так само, 613 заповідей іудаїзму не підходять слов'янським народам (християнам). Євреям – іудаїзм, слов'янам – християнство, а арабам – іслам, тобто кожному народу своя релігія і свій Бог (хоч Він один у трьох іпостасях).

Якщо всі народи не будуть претендувати на винятковість й істинність тільки своєї релігії, то нікому і нічого тоді не прийдеться доводити. Найчастіше за твердженнями істинності свого Бога і своєї релігії стоїть саме бажання розширення сфери впливу даної релігії, залучення нової пастви і додаткового збільшення територій, що веде до отримання додаткових джерел доходу. Нав'язування врівнення однієї конфесії прихильникам іншої призводить тільки до агресії і відторгнення.

У міжконфесійних конфліктах важливу роль відіграє людський фактор. Багато залежить від лідера конфесії: яка проводиться ним політика, таким і є результат. Якщо Папи Римські проголошували свого часу хрестові походи для звільнення Гроба Господня, то християни йшли воювати по його слову. Якщо буде проголошено джихад проти «невірних» християн, то війна стане неминучою. В міжконфесійному діалозі важливе бажання не домогтися свого, а порозуміння з іншими і пошук вирішення проблем, виходячи з загальнолюдських цінностей.

Спільним для авраамістичних релігій є також бачення картин кінця часів і страшного суду, оскільки джерелом есхатологічних поглядів ісламу і християнства є іудаїзм. Христос, описуючи ознаки кінця часів людства, практично повторює список лих і катаклізмів, описаних у Старому Завіті. Судний день в ісламі повторює ідеї християнства й іудаїзму з тією лише різницею, що воздаяння за гріхи люди отримають від Аллаха і врятовуються мусульмани («вірні»), а «невірні», відповідно, загинуть.

Всі есхатологічні пророцтва говорять, що ми живемо в непротий час. Багато ознак кінця часів знаходять висвітлення в сьгоднішній дійсності: збільшення кількості стихійних лих і катастроф, духовно-моральна деградація суспільства, хвороби, збільшення смертності тощо. Якщо пророки праві, то нічого доброго нашу цивілізацію не чекає. Однак кінця часів чекали ще апостоли на зорі християнської ери, а цивілізація продовжує існувати. Але скільки мотузці не витися, а кінцю бути. Ми не можемо знати напевно, що нас чекає в майбутньому, і не можемо стверджувати ні того, що кінець часів вже наступив або настає, ні того, що його не буде. Тут визначальну роль відіграє фактор віри і розуміння того, що відбувається.

Якщо авраамістичні релігії визнають одні й ті ж самі пророцтва, то, маючи віру і боячись можливого кінця часів, можна об'єднати зусилля і спробувати вирішити багато проблем, знайти вихід зі складних ситуацій. Приймаючи такий стан речей, конфесіям немає що ділити: всім би вижити в катаклізмах і лихах, тим більше, що мирне рішення проблем заохочується у віровченні будь-якої релігії. У цьому випадку може йти мова про міжконфесійний діалог, оскільки цілі кожної релігії однакові: мирне співіснування людей на планеті Земля, любов до ближнього і свого Творця.

Багато малих християнських релігій переосмислюють новозавітні пророцтва й, інакше розставляючи акценти, створюють свої есхатологічні концепції на тлі цього віровчення. Наприклад, адвентисти сьмого дня створили свою концепцію другого пришествя Христа, під час якого відбудеться перше воскресіння праведників, які з Богом існуватимуть на небі 1000 років. Ті з грішників, хто буде жити в цей час, на 1000 років будуть збережені для Страшного суду, і Сатана буде скований. Після цього Христос втретє прийде на Землю, й тоді воскреснуть грішники. Це буде друге воскресіння. Тоді ж відбудеться остання битва між Христом і Сатаною. Після цього очищена Земля обновиться і на ній залишаться жити лише праведники.

У цій концепції вчення про тисячолітнє царство Месії належить іудаїзму, а вчення про три пришествя є спробою узгодження іудаїзму і християнства. Згодом адвентистське розуміння Святого Письма лягло в основу вчення Свідків Єгови. Відтак одні й ті ж самі пророцтва є основою для створення різних віровчень релігійних культів. На пророцтвах про останні дні людства побудовані віровчення мормонів (Церкви Святих останніх днів), громади Віссаріона (Церкви Останнього завіту), руху Муна (Церкви Об'єднання) та інших.

Засновники сучасних релігійних течій за допомогою пророцтв Об'явлення Івана Богослова обґрунтовують власну винятковість і Божественне призначення. Прикладами таких «покликань» можуть служити сумнозвісні Деві Марія Христос, Віссаріон, Секо Асахара, Сан Мен Мун.

Спільність віровчень сучасних малих релігій і релігійних культів говорить про універсальність застосування новозавітних пророцтв і навряд чи може бути основою для міжконфесійного діалогу, оскільки в даному випадку мова йде й про інші життєві проблеми. Ця спільність скоріше буде сприяти розпаленню конфліктів, оскільки щирими вчителями віри і Месіями не можуть бути одночасно півдесятка людей. Претендуючи на чільну роль у серцях послідовників і відповідне положення в соціумі, такі гуру підривають авторитет християнської релігії і стають деструктивними елементами суспільства.

Беручи до уваги все вищесказане, можна зробити висновки про те, що одні й ті самі пророцтва можуть служити як основою для міжконфесійних діалогів, так і підставою для міжконфесійних конфліктів. Справа тільки в підході, у тому, хто використовує ці пророцтва і для яких цілей. Розуміння важливості кожної з монотеїстичних релігійних систем (для свого народу) є однією з основ для діалогу.

Взагалі ж пророцтва є важливим чинником у формуванні і становленні нових віровчень. Наприклад, апостоли, поширюючи християнство, дуже активно використовували старозавітні пророцтва у своїх проповідях. Так, у Новому Завіті використано повністю близько 130 старозавітних цитат.

Спільність пророцтв іудаїзму, християнства та ісламу певною мірою може бути основою для міжконфесійного діалогу. Прийняття есхатологічних пророцтв і віра в них можуть сприяти вирішенню – як глобальних проблем сучасності, так і проблем окремих людей – з позицій взаєморозуміння, взаємоповаги і терпимості.



## ПОНЯТТЯ «СУЧАСНИЙ ХРИСТІЯНИН» У КОНТЕКСТІ ДІАЛОГУ СУСПІЛЬСТВА І РЕЛІГІЇ

Розвиток демократії, запровадження діючої ринкової економіки, формування громадянського суспільства – це ті провідні орієнтири посткомуністичної трансформації, що проголошені в сучасній Україні. «Громадянське суспільство» в науковій літературі визначається як система взаємодії в межах правового поля вільних і рівноправних громадян держави та їх об'єднань. Необхідні умови для створення громадянського суспільства – добровільність у формуванні різних громадських об'єднань, перебування їх у відносинах конкуренції і солідарності, поза безпосереднім втручанням держави, яка, в свою чергу, покликана створювати умови для їх вільного розвитку.

Звичайно, не кожне суспільство можна назвати громадянським, тобто суспільством із достатньо розвинутими економічними, культурними, правовими і політичними відносинами між його членами і водночас незалежним від держави, але взаємодіючим із нею. В процесі розвою українського громадянського суспільства потребують вирішення ціла низка складних завдань – формування розвинутої соціальної структури, в якій мають знайти своє відображення різноманітні форми власності, інтереси людей, груп і прошарків населення й, що на нашу думку, є найважливішим – притаманний громадянському суспільству високий рівень розвитку особистості – в соціальному, інтелектуальному і психологічному аспектах. Нарешті, розвиненість громадянського суспільства в духовній сфері визначається свободою думки, слова, совісті, існуванням механізмів для їх реалізації, для забезпечення можливостей самовираження особистості та її духовного розвитку.

Громадянське суспільство, навіть в контекстах розвинутих демократій, не постає як фіксований, раз і назавжди досягнутий стан. Це – процес, який вимагає суспільно-громадянських зусиль з його підтримки та відтворення у нових актуальних формах. Його стабільність неможлива без високого рівня самосвідомості громадян. Історично в країнах з розвинутим громадянським суспільством цей рівень забезпечується, не в останню чергу, різноманітними формами релігійності. Однак чи можливо це в умовах українських реалій?

Україна є, безумовно, християноцентричною, але поліконфесійною країною. І, як зазначають деякі науковці, релігія тут не може претендувати на роль не тільки державної, але й загальнонаціональної ідеології. Домагання юридичних привілеїв тій чи іншій церкві (а заяви про це від деяких із них звучать) суперечать українській ментальності. Засада нейтральності держави в релігійній справі – це не дискримінація віруючих, а шлях реалізації свободи сумління. Проблема полягає не в одержавленні, а у дійсному роздержавленні всіх без винятку конфесій, у перетворенні церков у громадські організації з морально-світоглядними та культурно-виховними, а не політично-ідеологічними функціями<sup>1</sup>. До речі, у США існують сотні тисяч центральних, штатних, регіональних і місцевих асоціацій (політичних, культурних, а також і релігійних), які охоплюють 2/3 населення США. Саме це й становить соціальну базу громадянського суспільства.

Аналізуючи результати моніторингу українського суспільства останніх років, можемо відзначити стабільно невисокий рівень довіри громадян до політично-адміністративної сфери держави – владних інститутів, політичних партій, органів правопорядку, профспілок (традиційних та нових) тощо. Найвищий ступінь довіри громадяни висловлюють церкві як релігійній інституції. Цей висновок, зокрема, підтвердив за результатами соціологічного дослідження експерт Інституту Горшеніна Володимир Застава: українці найбільше довіряють Церкві (58,2% респондентів), армії (38,6%) і банкам (26,9%). Найменше українці довіряють Кабінету Міністрів (11,8%), Верховній Раді (9,3%) та політичним партіям (8,4%).

В цьому контексті важливим є розуміння того, що собою являє поняття «сучасний християнин». Чи є воно поступальним в діалозі суспільства і релігії? Як корелюється це поняття у середовищі різних християнських конфесій? Чи ставлення до суспільства не є причиною ескалації міжконфесійних відносин?

Навіть фрагментарний огляд позицій християнських конфесій щодо поняття «сучасний

■ Віта Титаренко, кандидат філософських наук, науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

<sup>1</sup> Пасько І.Т., Пасько Я.І. Громадянське суспільство і національна ідея. (Україна на тлі європейських процесів. Компаративні нариси). — Донецьк, 1999. — 184 с.

християнин» засвідчує їх широкий діапазон. В православ'ї висловлюються досить консервативні погляди з цього питання. Домінуючою залишається установка про те, що «світ – це зло». Гасло: «У ногу із часом!» — витлумачується як намагання відвести «Церкву Христову від Христа»<sup>2</sup>. Йдеться про те, що не Церкву потрібно «модернізувати» і «реформувати», а самим православним потрібно пристосовувати себе і все своє життя намагатися пристосовувати до церковних правил, установок і традицій<sup>3</sup>. Це ставить під сумнів можливість проявів «терпимості» або «підходу із розумінням» до «інакомислячих», якими для православних вважаються, наприклад, неохристияни.

Але висловлюються й більш помірковані погляди, які звертаються до внутрішніх проблем церкви. Зокрема, характеризуючи духовний стан сучасного суспільства, цікаву думку висловив Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет: «Духовна трагедія секуляризму полягає в тому, що він штовхає людину у релігійну шизофренію, коли життя людини роздвоюється на релігійне і світське, між якими немає належного зв'язку»<sup>4</sup>. Проблема сучасного молодого християнина він вбачає в тому, що найчастіше людині, щойно воцерковленій, можуть запропонувати лише дві речі: участь в богослужінні та індивідуальну аскетичну практику. Йдеться про необхідність розвитку позабогослужбового життя православної громади, коли, висловлюючись гіпотетично, пастирі повинні виходити за межі храму. Головним фактором, який сприятиме згуртуванню громади і виникненню позабогослужбового спілкування, – означається наявність спільного напрямку діяльності, в котрому зможуть брати участь всі парафіяни. Відтак слід долати ті негативні явища церковного життя (наявність яких в церковному середовищі не заперечується), що накопичилися в житті Церкви, та створювати умови для усвідомлення молоддю повноцінного благодатного життя у Христі.

Актуальним постає твердження про необхідність своєрідного православного «аджорнаменту», без якого, за твердженням А.Колодного, в «третьому тисячолітті воно перетвориться на релігійну меншину»<sup>5</sup>.

Католики у формуванні свого ставлення до світських цінностей дотримуються більш ліберальних поглядів, постулюючи тезу про те, що християнське служіння повинне бути усвідомленим, а основною його метою постає не заперечення світу, а «збільшення любові». Повертаючись до вислову Патріарха Філарета про «релігійну шизофренію», можемо спостерігати таке його розуміння у католиків: не можна шість днів на тиждень віддавати світському, а лише одну неділю – Богові. Бо саме в повсякденному просторі слід доводити важливість і значимість існування Бога, а для цього слід мати «світське мислення», щоб залишатися щирим християнином. Саме в любові до ближнього повинна проявлятися любов до світу і людини, щоб служіння світу перетворилося в богослужіння<sup>6</sup>.

Як зазначає у своїй дисертаційній роботі «Український католицизм: генезис і проблеми ідентичності» С.Кияк, в полі зору УГКЦ як активного учасника процесів демократизації українського суспільства залишається турбота про пошанування гідності людини й реалізація церквою свого суспільного служіння. Це вплинуло на рішення синоду єпископів Києво-Галицької Митрополії УКЦ від 16 січня 2006 р. про заборону священникам балотуватися до органів влади й місцевого самоврядування (канон 383 Кодексу Канонів для Східних Католицьких Церков) та займатися фінансовими операціями й торгівлею особисто або через посередників (канон 385)<sup>7</sup>. А однією із фундаментальних засад сучасної католицької суспільної доктрини, якою керується УГКЦ, є її антропоцентричність: світ і суспільство знаходять своє вираження в дотриманні гідності людини, яка є універсальним центром. Тому католицьке суспільне вчення визнає як найвищу конституційну засаду громадянського суспільства пошану прав людини, оскільки основним завданням суспільного порядку є дати і забезпечити повноту дії природного права і природної справедливості<sup>8</sup>.

Неопротестантські погляди на позицію сучасного християнина є, на нашу думку, найбільш ліберальними. Зокрема, пастор і єпископ харизматичної церкви Живого Бога С.Балюк, який є лідером «Християнського блоку»<sup>9</sup>, критикує ідею про відокремлення Церкви від

<sup>2</sup> Архієпископ Аверкій (Таушев). Аналітика. <http://bratstvo.info/bratstvo-text-9912.html>

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Філарет, патріарх. Проповіді. – К., 2003. – Т. 1.

<sup>5</sup> Колодний А. Християнство в його духовній історії і перспективі // Основи релігієзнавства. Курс лекцій. – К.-Дрогобич, 2006. – С. 103-104.

<sup>6</sup> Кренцер Ф. Завтра мы снова будем верить // Библиотека католической христианской литературы. [http://cathlib.narod.ru/krnz\\_con.htm](http://cathlib.narod.ru/krnz_con.htm)

<sup>7</sup> Церква, політика і бізнес – несумісні // Нова Зоря. – 2006. – № 4. – С.1

<sup>8</sup> Див. дет.: Кияк С.Р. Український католицизм: генезис і проблеми ідентичності // Дис. на здобуття наук. ступеня д.філос.н., 2007. – Р. 5.2.

<sup>9</sup> «Християнський блок» приймав участь у виборах до Верховної Ради VI скликання, але не подолав 3%-й бар'єр.

держави, зазначаючи при цьому, що «справжня демократія – це вільне мислення людини, засноване на Біблії» та стоїть на позиціях теоцентричності, стверджуючи, що «в центрі суспільного життя повинен бути Бог». Сучасний же християнин повинен жити на стику двох світів – матеріального і духовного, не протиставляючи їх, не ухиляючись від матеріального і світського життя<sup>10</sup>. С.Жукотанська, яка очолює Всеукраїнську християнську асамблею, відому екуменічними переконаннями, зазначає: «Якщо влада від Бога, то в ній повинні бути й люди від Бога»<sup>11</sup>. Такі погляди на церковно-державні (а вже не на державно-церковні) відносини можуть похитнути основні постулати розбудови громадянського суспільства – максимально вивести громадянське суспільство з-під контролю політичної системи.

Представник традиційного протестантизму і член Християнсько-демократичного союзу Ю.Решетніков зазначає, що в Священному Письмі не йдеться про те, що інститут Церкви повинен мати абсолютну політичну владу, але сучасному християнину, як фізичній особі, ніщо не заважає йти в політику, органи державної влади тощо<sup>12</sup>.

З врахуванням вищезазначеного констатуємо існування широкого спектру розуміння і трактування поняття «сучасний християнин» представниками різних християнських конфесій – від повного невтручання у справи «цього світу» до його активного перетворення. Тією чи іншою мірою у кожній людині закладено прагнення до свободи розвитку своїх здібностей шляхом максимального задоволення духовних та матеріальних потреб. Реалізувати їх у повному обсязі в сучасному суспільстві доволі складно. В умовах громадянського суспільства ця проблема повинна вирішуватися максимально демократичним шляхом самим суспільством, виходячи з накопиченого культурного та історичного досвіду. Однак громадянське суспільство не покликане створювати жорстку конфронтацію з державною владою. Воно прагне зайняти та замінити державу в тих сферах, в які вона не може втручатися. Мова йде про родинні стосунки, різного роду прояви асоціативного життя людей, особисту віру тощо.

Отже, відокремленість церкви від держави і незалежність держави від церкви забезпечується світський характер держави, який, за словами В.Бондаренка, уможливорює реальний демократизм в українському суспільстві. В такий спосіб закладається адекватне бачення ролі індивіда в демократичному громадянському суспільстві як вільної одиниці, свобода якої забезпечується повагою до свобод інших та свідомістю солідарності у спільноті.

Звичайно, тема становлення громадянського суспільства і місця в ньому релігії потребує ретельного вивчення й осмислення представниками різних гуманітарних наук – філософів, політологів, соціологів, релігієзнавців тощо. На сьогодні вплив релігії у її християнському вимірі на формування громадянського суспільства в країні не є однорідним і достатньо ефективним. Налагодження міжконфесійного діалогу, усвідомлення його необхідності і результативності сприятиме розвою громадянського суспільства в Україні та позитивним змінам в політичній системі, яка буде існувати для захисту інтересів громадян.

К. ВЕРГЕЛЕС ■

## МІЖКОНФЕСІЙНИЙ КОНФЛІКТ ЯК ПЕРЕШКОДА ДО НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНИ

Процесу державно-національного та духовно-культурного відродження в Україні виникає багато перешкод. Однією з них є міжконфесійні конфлікти. Така важлива та бажана сьогодні для нашої нації внутрішня стабільність порушується ворожнечею між церквами, суперечками між ієрархами, священиками, віруючими. Поле їх протистояння досить широке: вони борються за храми, майно, лідерство, сфери впливу.

Сьогоднішній релігійний конфлікт в Україні проявляється на політичному, національному, богословсько-ієрархічному та побутовому рівнях. Насамперед міжконфесійні і міжцерковні суперечки мають у нас чітко виражене політичне підґрунтя. Досить яскраво

■ Вергелес Костянтин, асистент кафедри філософії Вінницького Національного медичного університету імені М.І. Пирогова.

<sup>10</sup> Церковные и общественные лидеры ставят Бога и христианскую этику в центр внимания // Камень Краеугольный. – 2006. – №43.

<sup>11</sup> Там само.

<sup>12</sup> Там само.

про політизацію церкви говорить той факт, що такі політичні терміни як «незалежність», «самостійність» останнім часом, все офіційніше вживаються навіть для характеристики статусу тієї чи іншої церкви, замість традиційно встановлених для цього понять «автономія» чи «автокефалія».

Проблеми, які порушували питання про офіційний статус релігійних організацій завжди мали не тільки церковний, а й політичний зміст. Особливо притаманним це є для православ'я. Історія свідчить, що питання про автокефальність православних церков завжди підштовхувалось політичними мотивами. Церква, як самостійна інституція, завжди розглядалася як необхідний компонент державності, як її вінець. Тут можна згадати приклад з історії Руської православної церкви, яка домоглася автокефалії та патріаршого правління лише тоді, коли зміцніла Московська держава. Не є винятком у цьому відношенні і українське православ'я. Коли Київська Русь була сильною, то її церква — Київська митрополія — мала значну самостійність. Коли ж на Русь прийшли монголо-татари, чи ж коли Україна була вже у складі Польщі або Росії, то становище церкви значно погіршувалось [3, 7].

В процесі становлення своєї державності Україна постійно наштовхувалась на політичні перешкоди, тривалим і суперечливим був рух її церкви до автокефалії. Російська православна церква, у лоні якої тривалий час перебувало українське православ'я, за будь-яку ціну стримувала процес отримання ним самостійності. Саме статус України як незалежної держави і становище церкви були настільки пов'язаними, що поки вона не мала власної самостійної держави, доти проблематичним залишалось питання про автокефалію. Ось чому проблема автокефальної церкви України завжди мала політичне і національне спрямування. Політична і релігійна програма прихильників національної ідеї була з самого початку чіткою і зрозумілою: Україна повинна бути незалежною як у державному, так і церковному відношеннях.

Питання про незалежність і повноправність церкви України щодо інших самостійних церков рано чи пізно постане, але про його вирішення треба думати і дбати уже сьогодні. В наш час УПЦ МП, зважаючи на свій традиціоналізм, консерватизм та ступінь політизації її прихильників, не може змиритися з ходом подій, які швидкими темпами ведуть УПЦ КП до визнання як незалежної української церкви. Безумовно, що важливим кроком українського православ'я до канонічної автокефалії було б його об'єднання, бо ж доки українські православні церкви не об'єднуються в одну, то по частинах їх ніхто не визнає. Невтручання політиків, з власних переконань, у справи церкви, розсудливість могли б лише сприяти цьому процесу.

Внаслідок таких тісних переплетінь релігії і політики, міжцерковні відносини довго залежатимуть від розстановки політичних сил. Наявність політиканства у релігійному житті стоїть на заваді досягнення міжцерковного миру, який є однією із важливих умов творення української державності [4, 73-76].

Для України притаманним є також давнє переплетіння етнічного і конфесійного. Таке переплетіння були настільки тісним, що розвиток націоналізму був невіддільним від релігійного життя. Здебільшого національно-визвольні рухи українського народу в минулому відбувалися під релігійними знаменами. Досить часто самі ідеї національного оновлення в Україні виносились на вулиці і площі безпосередньо із храмів. Тому можна сказати, що шлях до державної незалежності України прокладали не лише національно-політичні, але й релігійні сили.

Російська Православна Церква, як відомо, мала давні традиції русифікаторської діяльності. Це відбувалося як у дореволюційні часи, так і у радянський період, де вона була чітко вписана в існуючу систему. Тому ця Церква значною мірою причетна до денационалізації народу, примусової етнічної асиміляції, нівелювання націй і народностей, утисків національних мов, культур, звичаїв, традицій.

В процесі розвитку демократизації суспільства інтереси Українського екзархату МП зіткнулися з відродженням Української автокефальної православної та легалізованої Української греко-католицької церкви. Національна ідея стала основою у боротьбі українських церков між собою. Автокефальна і греко-католицька церкви виступали палкими прихильниками національного відродження, а Український екзархат РПЦ — як його противник.

Щоб надалі контролювати релігійну ситуацію в Україні, Російська Православна Церква зробила спробу наблизити українське православ'я до національних проблем. Спочатку вона перейменувала Український екзархат в Українську Православну Церкву, а потім надала їй самостійність в управлінні, залишаючи водночас її під своєю юрисдикцією. Але ні перейменування церкви, ні новий статус не зняли напруги, бо головна сутність нібито новоутвореної церкви залишалась незмінною. Вона все одно не вписалась у національно-відроджувальний процес.

Для двох православних церков України – Української Автокефальної Православної Церкви і Української Православної Церкви Московського патріархату – спільною лишалась лише віра, а все інше було відмінним: їх статус, політична і національна орієнтація, мова богослужінь, матеріальні можливості, кількість прихильників, сфери впливу, ставлення до них владних структур тощо. Подальший перебіг релігійних подій призвів до розколу в самій Українській Православній Церкві МП, бо одна частина православних українців зорієнтувалась на Київський Патріархат, а інша — на Московський. Згодом та частина церкви, яка домагалася повної незалежності, об'єдналась із Українською Автокефальною Православною Церквою, утворивши тим самим Українську Православну Церкву Київського Патріархату. Друга частина Української Православної Церкви залишилась у так званій канонічній єдності з Російською Православною Церквою.

Це непорозуміння, яке призвело до розколу, замість нейтралізації міжцерковної напруженості додало їй ще більшого загострення. І саме у цьому досить чітко проглядається національний аспект.

Останнім часом у політичних колах України все більшого поширення набуває ідея єдиної національної православної церкви. На неї покладається велика надія як на засіб, який має врегулювати міжцерковний конфлікт. Більшість політиків починають розуміти, що у єдиній національній церкві і є та сама надійна опора, яка буде сприяти національному відродженню української держави. Згідно задумів прихильників цієї концепції, у ній повинні злитися воедино національна та релігійна ідеї [1, 32].

Постає питання, які ж саме релігії та яка церква сьогодні реально претендують на роль єдиної національної.

З історії українського народу видно, що традиційною релігією здавна було православ'я. Саме воно мало найглибше коріння у східнослов'янських землях, його ідеями значною мірою проникнута національна свідомість і самосвідомість народу, культура, побут, звичаї. Православ'я мало великий вплив на формування української нації.

Але хоча православ'я в Україні і є традиційним віруванням, проте його роль в житті українського народу була досить складною і часто суперечливою. Історія знає чимало прикладів як консолідуючої, так і дезінтегруючої ролі його щодо української нації. Це давало можливість використовувати православну релігію і церкву як прихильникам, так і противникам української національної ідеї. За весь період свого існування у свідомості та побуті українців воно то набувало національних ознак, то втрачало їх, особливо після поглинення Московським Патріархатом Київської митрополії в 1686 році. Якщо православний культ постійно був етнічно забарвленим, то церква як інституція, її діячі не завжди мали національну орієнтацію. Був час, коли православ'я використовувалось як ефективний засіб у боротьбі проти національних устремлінь українського народу. Цю функціональність воно має й нині в контексті діяльності УПЦ МП.

Тому сьогодні, коли православ'я в Україні спіткав розкол, його представники не можуть і не здатні відображати загальнонаціональні інтереси, бути етнічним інтегратором, а відтак виконувати роль єдиної національної релігійної організації. Навіть за тієї умови, якщо відбудеться об'єднання українських православних церков в одну, все одно це питання буде залишатись проблематичним, адже не все населення України є релігійним і не все релігійне православним.

Для областей Заходу України традиційною релігією є греко-католицизм, який за чотири століття свого існування набув національних особливостей, тісно переплівшись з народною культурою, звичаями та традиціями українців. На відміну від УПЦ МП сьогодні ця церква активно підтримує національне відродження в Україні. На жаль, у неї також не багато шансів на роль єдиної української національної церкви, бо вона має переважно лише регіональне поширення.

Не менш проблематичним є об'єднання православ'я із греко-католицизмом. Та незважаючи на наявність багатьох спільних ознак, у них є немало й відмінного. Кожна із цих церков має своє віровчення, традиції, прихильників, організаційні структури та центри. Ці обставини зумовлюють те, що вони можуть йти лише на екуменічні контакти, а не на злиття.

Коли мова заходить про єдину національну церкву в Україні, то відразу постає питання про її центр. На перший погляд, на роль національної може претендувати лише та, яка має свій центр у тій країні, де проживає корінний етнос. Дійсно, наявність власного, а не закордонного центру є важливою умовою існування національної церкви, але не головною. Власний релігійний центр більше бажаний, ніж необхідний.

Гідно несуть національну ідею, як переконає світовий досвід, та підтримують її навіть ті церкви, центри яких знаходяться за кордоном. Гарним прикладом цього є католицька церква у Польщі, греко-католицька церква в Україні, які тісно вплетені в контекст національного життя своїх народів, хоча й зорієнтовані на Ватикан.

Навіть існуючи й за межами України і маючи закордонні центри, українські церкви (автокефальна православна, греко-католицька) протягом десятиліть гідно тримали національну ідею у середовищі діаспори. Вони були більш національними, аніж Український екзархат Російської Православної Церкви, а в подальшому нібито новостворена на його основі Українська Православна Церква, яка на перших порах національного відродження не лише не підтримувала, а навіть навпаки – всіляко перешкоджала національному відродженню.

Тому роль національної церкви може зайняти та церква, яка здатна буде задовольняти не лише релігійні потреби більшості корінного етносу, але й буде нести до своїх прихильників саме національну ідею, буде сприяти збереженню та розвитку національної культури, мови, звичаїв, традицій.

Сьогодні необхідно домагатися утворення єдиної національної церкви, та мирного і цивілізованого співіснування церков, толерантного ставлення один до одного віруючих різних конфесій.

Проблема єдиної національної церкви впритул наблизилася до проблеми державної релігії. Але в умовах різної світоглядної орієнтації українського суспільства, поліконфесійності ставити питання про якусь пріоритетну церкву у державі не можна. Громадянський мир і спокій в Україні можливий лише при послідовному дотриманні свободи совісті, повноцінному забезпеченні однакового правового статусу всім релігійним організаціям [5, 196-219].

Міжцерковний внутрішньоправославний конфлікт, який полонив Україну, проявляється також на богословсько-ієрархічному рівні. Кожна із церков теоретично обґрунтовує свою роль і місце в історії українського народу, доводить своє право на лідерство у сучасному національно-відроджувальному процесі. Богослужителі постійно відстоюють істинність та винятковість віровчень та культових дій своїх церков, правильність шляху спасіння їх прихильників тоді, коли самі мають нести Слово Боже. У своїх працях богослови обґрунтовують свою правоту, канонічність дій своїх церков і всіляко намагаються показати неправомірність дій своїх противників. Деякі ідеологи церков нерідко висували політичні програми, підтримуючи їх, по-своєму пояснювали відносини між народами, що ставало причиною ворожнечі навіть у родинях.

Погляди богословів, позиції різних церков на ті чи інші питання громадсько-політичного та релігійно-церковного життя не співпадають. Ці розходження досить часто виступають фактором поглиблення міжцерковного напруження. У конфлікті велику роль відіграють ієрархи, керівники, лідери церков, а відтак його без перебільшення можна назвати міжособистістним. Він є настільки персоніфікованим, що по суті це є конфлікт в особах. Церквам та їх керівникам пред'являються взаємні звинувачення, причому не лише релігійні, але й політичні. Напористо йде спір про те, який глава є більшим патріотом України, а який – меншим.

У процесі з'ясування стосунків між ієрархами до цих проблем залучають політичні кола та засоби масової інформації. У ході з'ясування стосунків здебільшого оприлюднюються компрометуючі матеріали, неприглядні факти з біографій, особистого життя, попередньої церковної та позацерковної діяльності. Нерідко від взаємних звинувачень справа доходить до прямих особистих образ. Кожний із ієрархів прагне будь-якою ціною реабілітувати себе в очах віруючих і громадськості, взяти реванш за попередні поразки. Для досягнення своїх цілей вони то об'єднуються, то роз'єднуються. Завдяки високому авторитету ієрархів, керівників церков серед своїх прихильників їх вплив на віруючих досить значний. Проте важливим є те, щоб вони усвідомили свою велику відповідальність за стан міжцерковних відносин і виявили взаємне прагнення до порозуміння, а інтереси релігії, церкви ставили вище за свої власні. Християнство дає тому чимало прикладів.

Важливого значення у зв'язку з цим набувають заходи, які проводяться з участю представників різних конфесій і церков (міжрелігійні форуми, симпозиуми, конференції, «крутлі столи» тощо).

Ієрархічне протистояння у православ'ї могло б бути знятим завдяки об'єднанню усіх церков в одну. Великі можливості для співпраці церков відкриваються на полі соціального служіння, благодійної та милосердної діяльності. Досягненню мети сприяли б спільні зусилля церков у справі духовно-морального виховання [3, 8-9].

На побутовому рівні міжцерковний конфлікт проявляється у взаємному упередженості, а інколи навіть у ворожому ставленні віруючих одних конфесій до послідовників інших. Суперечки, які відбуваються на ґрунті релігійного фанатизму, часто призводять людей до сутичок, які інколи закінчуються трагічно. В сучасних умовах перебіг політичних та релігійних подій буває настільки стрімким, що миряни не завжди встигають зорієнтуватися у ситуації, не в змозі швидко переглянути свої погляди. Вони часто розгублюються, не знаючи, кого підтримувати, за ким йти.

В Україні сучасний міжцерковний конфлікт був запрограмований набагато раніше, ніж про нього почали говорити. Він з'явився ще за часів, коли український народ був розділений між різноконфесійними державами. Його поглибила спотворена національна і релігійна політика, яка проводилась у попередні десятиріччя. Численні порушення основних принципів свободи совісті, прав віруючих, утиски, репресії тощо [2, 33-34].

Саме такі питання не можуть мати риторичного характеру: вони потребують свого вирішення, інакше подальший розвиток релігійного життя в Україні ніколи не вийде із конфліктного руслу. Затрудняється ж вирішення міжцерковного конфлікту тими соціально-економічними умовами, в яких опинилась Україна, а це насамперед – криза в промисловості, сільському господарстві, у політиці, владі тощо. Водночас церковне протистояння значно поглиблює соціальну кризу у суспільстві і може стати детонатором соціального вибуху в Україні, якщо ефективно не працювати над його вирішенням.

Лише спільними зусиллями громадських, релігійних та державних діячів, науковців можна ліквідувати складну ситуацію в Україні, коли кожна окремо взята церква намагається сприяти духовно-національному відродженню, а всі разом — перешкоджають йому.

#### Список використаної літератури

1. Бондаренко В. Д. Релігія і політика // Релігійна свобода. – К., 1998.—С.32.
2. Єленський В. Релігія, Церква і суспільство в Україні // Людина і світ . – 2002. – №3. – С. 33-34.
3. Зідорук С. І. Церковні конфлікти // Компаньйон. – 1997. – № 1. – С.7-9.
4. Зідорук С. І. Рудимент імператорської залежності. Політизація релігії в Україні під впливом свободи і демократії // Політика і час. – 2005. – № 5. – С.73-76.
5. Шуба О. Релігія в етнонаціональному розвитку України. – К., 1999. – С.196-219.

А. КОЛОДНИЙ ■

## ГРОМАДЯНСЬКА РЕЛІГІЯ ЯК ЗАСІБ ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ

Як це не дивно, але у нас чомусь не прийнято говорити про громадянську релігію. Дехто, зважаючи на актуалізацію нами цього феномену, прагне звинуватити Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ в антиконфесійних (подеколи навіть називають конкретні релігії чи конфесії) намірах. Дехто в цьому вбачає прагнення знайти якесь духовне підґрунтя для можливих в нашій країні тоталітарних режимів. А між тим побудова в Україні громадянського суспільства мала б актуалізувати не лише вивчення громадянської релігії, а й діяльність із впровадження цього феномену в процес вибудови такого суспільства, з яким вона прямо корелюється.

Громадянська релігія вже має свою історію. Тією чи іншою своєю формою (може так не називаючись) вона поставала супутником всієї історії США, а подеколи – й деяких країн Європи. Так, в Америці релігія, незалежно від її конфесійних визначеностей, завжди була невід'ємною складовою життя її громадян. Найбільш «свіжі» результати генерального соціологічного дослідження (GSS) засвідчують, що майже 63% американців вірять у Бога без будь-яких вагань і сумнівів, а не вірять лише 2,2%. Американці завжди поставали як «нація з церквою в душі», країна з рівними правами різних конфесій. Так, згідно з Біблією про права – першим десяти поправкам до Конституції США, прийнятим ще в 1791 році, «конгрес не повинен видавати закони про введення будь-якої релігії або ж заборону вільно сповідувати будь-яку релігію». Ми маємо живі приклади того, як, враховуючи це, не допускається в навчальні заклади Америки не те що викладання якихось релігійних предметів, а навіть натяк на якусь конфесійну символіку. Це не те що в нас в Україні, де Президент в духовній сфері діє «по поняттям», вводячи на свій антизаконний розсуд волюнтаристським указом-розпорядженням якусь етику віри в навчальні плани шкіл.

Поняття «громадянська релігія» вперше ввів у вжиток французький мислитель XVIII століття Ж.-Ж.Руссо з метою обґрунтування можливості лояльного ставлення прихиль-

■ **Анатолій Колодний**, заст. директора-керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, президент Української Асоціації релігієзнавців, доктор філософських наук, професор.

ників різних віросповідань і навіть невіруючих до громадянських добродетелей і держави. Згідно із його вченням, «для Держави надто важливо, щоб кожний громадянин мав релігію, яка спонукала б його любити обов'язки; проте догмати цієї релігії цікавлять державу та її членів лише постільки, поскільки ці догмати відносяться до моралі й обов'язків, які той, хто її сповідує, зобов'язаний виконувати щодо інших. Без них неможливо бути ні добрим громадянином, ні вірним підданним» (Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. – М., 1998. – С.311-312). Оскільки сповідання цієї віри повністю громадянські, то догмати її встановлює суверен. Вони мають бути простими, не чисельними, чіткими, без будь-яких роз'яснень. Серед позитивних догматів громадянської релігії Ж.-Ж.Руссо виділяє такі: визнання існування всемогутнього Бога, потойбічного життя, щастя праведних й покарання злих, святість суспільного договору і законів. Серед негативних догматів мислитель називає лише нетерпимість.

Ідеї, дещо аналогічні громадянській релігії, обстоював в Україні М.Драгоманов. Його **громадська Церква** поставала своєрідним еталоном на той час всенародної релігії для України. Вона виглядала найпоступливішою із всіх релігійних об'єднань. А це тому, що мислитель вважав громаду основою людського життя. М.Драгоманов був впевнений, що на шляху громадської церкви не стане ні православ'я, ні католицизм, ні уніатство, а протестантизм навіть допоможе цьому. Бо ж «нерозумним ділом» є нав'язування людині тієї віри, до якої вона не має поваги. «Силувати ж людину показувати про людське око пошану до Бога, коли вона її не чує, то значить ображати самого Бога, бо навіть і людина не бажала б собі щирої шаноби» (Драгоманов М. Про волю віри. – К., 1917.- С. 5).

Проте поняття «громадянська релігія» найбільше характеризує релігійне життя насамперед США. В широкий науковий обіг його ввів американський соціолог Р.Беллах. Власне, він змодельовав громадянську релігію, подав її як своєрідне духовне утворення, що відображає трансцендентні наміри політичного процесу. Бог його громадянської релігії позаконфесійний, але віра в нього є неодмінним атрибутом кожного громадянина країни. Хоч Бог громадянської релігії і не тотожний християнській Трійці, мусульманському Аллаху, а чи ж богу якоїсь іншої релігії, але за своєю суттю він при цьому абстрагований від різних традиційних релігійних концептів Всевишнього, зберігає їх атрибути. До нього під різними іменами (покровитель Всесвіту, Всемогутня Істота, Абсолют, Всемогутність тощо) в своїх інаугураційних промовах апелювали всі американські (та й не тільки) президенти. Бог громадянської релігії є таким творцем, який опісля не втручається в повсякденне життя. Кожна людина, яка його приймає, постає у ролі його своєрідного замовника. Керуючись благістю такого Бога, розглядаючи його як свого помічника, вона сама може бути творцем власної долі.

Таким чином, громадянська релігія не конкурує з трансцендентними релігіями, а своєрідно вибудовується над ними, закликаючи всіх віруючих (і навіть невіруючих) поклонятися Всевишньому. Кожна людина водночас в рамках громадянської релігії має право по-своєму, конфесійно виявляти це поклоніння.

Характерною ознакою громадянської релігії є апеляція до божественного провидіння і покровительства, яке нібито може виявлятися на індивідуальному, державному і наддержавних рівнях. Як така, ця релігія може відігравати не лише позитивну роль засобу консолідації народу полінаціональної чи поліконфесійної країни, а й поставати в ролі засобу формування національного егоїзму, відчуття своєї зверхності в поліетнічному просторі, а звідси – й права нав'язувати своє переконання і волю іншим. Громадянська релігія під ідею якогось месіанського покликання певного народу може підлаштовувати його гегемоністські устремління, шовіністичну політику. Ось як оцінив це відомий свого часу американський політичний діяч У.Фулбрайт: «Велика нація дивно вважає, що її сила – прояв Божого благословення, чим покладається на неї особлива відповідальність за долю інших народів, яка полягає в тому, щоб переробити їх за своїм образом і подобою. Сила приймає себе за добродетель і схильна вважати, що вона все може. Раз нав'язавши собі ідею свого призначення, велика держава не в змозі полишити думку, що вона може й повинна здійснити волю Богу» (Фулбрайт У. Самонадеяність сили. – М., 1967. – С.11).

Таким чином, націоналістичне спотворення смислу громадянської релігії може слугувати підставою для неадекватного вираження притаманного їй демократичного орієнтування в зовнішній діяльності країни її побутування. Це щодо США відзначив навіть той же Р.Беллах: «Ця небезпека ніколи не була такою великою, як сьогодні. Вона полягає не стільки в імперіалістичній експансії, за яку нас засуджують, скільки в прагненні асимілювати всі уряди чи партії в світі, які підтримують нашу поточну політику чи звертаються до нас за допомогою, розглядаючи їх як носіїв вільних інститутів або демократичних цінностей» (American Civil Religion. – New-York, 1974. – Р. 36).

Відкинувши спровоковану громадянською релігією ідею «нації-визволительки», «вищого призначення», ми все ж віднаходимо позитивну її роль в національно-політичній кон-



солідації поліетнічних чи поліконфесійних країн. Саме в цьому виявляється та її сутність, яку виокремив Р.Беллах в своєму визначенні: «Під громадянською релігією я розумію такі релігійні виміри, які мають місце в житті кожного народу, за допомогою яких він інтерпретує свій історичний досвід у світлі трансцендентальної дійсності (Bellah R. The Broken Convenan: American Civil Religion in Time of Trial. – New-York, 1975.- P. 2). В іншій своїй праці Р.Беллах, описуючи громадянську релігію як невід’ємний компонент ідеології США, розглядає її вже як ті спільні складові релігійної орієнтації, яким мають слідувати американці у своїй діяльності. «Ці моменти відіграють ключову роль в розвитку американських інститутів і постають в ролі постійного релігійного аспекту структури американського життя, включаючи і політичну сферу. Ці публічні релігійні виміри виражаються через сукупність вірувань, символів та ритуалів, які я називаю американською громадянською релігією... Вона здійснює, окрім інших функцій, релігійне узаконення (легітимізацію) вищих політичних авторитетів» (American Civil Religion. – P. 24).

«Енциклопедичний релігійний словник», видрукуваний у Вашингтоні в 1979 році, під «громадянською релігією» розуміє «прийняття певної сукупності цінностей, символів та ритуалів, що ґрунтуються на універсальних та трансцендентних істинах, які служать поєднуючою силою і центром значень для нації... Громадянська релігія може сприяти підриву основ християнського одкровення. В США це виявлялося в періоди національних криз, які зводили місію християнства до обоженного витлумачення національної долі» (Encyclopedic Dictionary of Religion. – Washington, 1979. – P. 799).

Після введення в 1967 році Р.Беллахом в широкий науковий обіг поняття «громадянська релігія» воно зазнало значної конкретизації. Якщо Р.Беллах, як ліберальний професор університету м. Берклі, розглядав цю релігію в ролі універсального зразка для всього людства, попервах змодельованого в США, то консервативні витлумачувачі його вчення вже наголошували на національній винятковості Америки, на необхідності не вчитися в неї, а підпорядковуватися їй.

Якщо світоглядним ядром громадянської релігії є віра у Вищу Силу – Абсолют, то своєрідним об’єктом поклоніння в ній виступають існуючі реально соціальні і політичні структури, які розглядаються як засіб досягнення Божественної мети. Як це відзначає дослідник феномену громадянських релігій І.Задорожнюк, в громадянській релігії «Бог постає схемою, що наповнюється живим змістом у тому випадку, коли прихильник того чи іншого традиційного віровчення співвідносить свої вірування з почуттям патріотизму» (Задорожнюк І.Е. Гражданская религия в США // Религии мира. Ежегодник –1986. – М., 1987.- С. 53).

В ідеологічній системі громадянської релігії власне релігійні елементи зведені до мінімуму, а релігійна лексика, символи, фразеологія і культові елементи використовуються для впровадження цілком земних завдань. Громадянська релігія значимі події в житті певного народу, зокрема в його навіть поліконфесійній історії, пояснює якимись надприродними чинниками. Якщо ці події мали сприятливий характер, то вони розглядаються як Боже благовоління, а якщо негативний – то як свідчення відходу від божественних заповідей і своєрідне випробування. Певною мірою так підійшли до української історії кирило-мефодіївці в своєму «Законі Божому» або ж «Книзі буття українського народу», вписавши українців своєрідно в контекст світової історії християнства. Подібно витлумачує українську історію і духовний вчитель РУНВіри Лев Силенко.

В обрядову систему громадянської релігії включається поклоніння національному прапору, вшанування монументів видатних осіб свого народу, місць визначних подій в його історії, організація національних свят, різних громадянських церемоній тощо. Громадянські релігії мають і свої своєрідні «священні писання». Окрім Конституції, ними є твори видатних духівників нації. В ролі «священного передання» постають промови глав держави, різні політичні документи органів Верховної влади. Одним із культових елементів громадянської релігії є інаугурація президентів, їх клятва на якійсь священній книзі і перед державним прапором. Державний прапор постає складовим елементом громадянських подій (вступ до армії, реєстрація народження дитини і нової сім’ї, видача деяких документів та ін.). Національний гімн і прапор виступають в ролі своєрідних символів віри громадянської релігії. Їх вплив на свідомість, що має важливе значення у формуванні громадянських почуттів, починається ще з дошкільного віку. Саме вкорінене у свідомість кожного почуття громадянськості є основним виявом віднесення до громадянської релігії. В цьому відношенні прикладом для інших країн могли б служити США, де державний прапор розвівається над або біля кожної державної установи, де кожний знає слова і мелодію національного гімну і співає його при кожній важливій для Америки події.

Однак, незважаючи на те, що в кожного американця надто розвинуте це почуття, основні положення громадянської релігії вони витлумачують по-різному. «Навіть якщо роз-

повісти представникам різних соціальних груп, що таке громадянська релігія, то виявиться, що вона відмінна у тих, хто веде, і у тих, кого ведуть, у тих, хто проповідує з кафедри, і у тих, хто сидить перед ними на церковній лаві... Вона має своє ліве і праве крило, християнську, іудейську та мусульманську фракції, потойбічні та поцейбічні виміри, своїх критиків, пророків і прихильників» (Marty M. Nation of Behavers/ – New Haven-London, 1976. – P. 196-197).

В громадянській релігії своєрідно переплітаються національна політична культура і традиції релігій, які існують в країні. В ній має місце обожнення національних цінностей, видатних національних діячів, національної історії та національних ідеалів. Характерно, що навіть на грошових одиницях США вміщено слова «Бог благословляє наші починання».

Громадянська релігія визнає священним авторитет держави, її лідера, основних державних документів. Бог цієї релігії постає скоріше в ролі якогось гаранту суспільного порядку, закону і права, а не покровителя якоїсь милосердної істоти. Можливо тому її пропонують називати ще «публічною релігією», «релігією республіки», «національно-творчою релігією», «політичною релігією», «патріотичною релігією» тощо. Відомий сенатор Ю.Маккарті, характеризуючи це явище релігійного життя, відзначив, що тут «символи віри і політики стали, по суті, взаємозамінними і майже не відрізняються: Бог і країна, хрест і прапор, релігія і патріотизм» (Маккарті Ю. Вновь посетив Америку. – М., 1997. – С. 97).

**Відтак громадянська релігія не відмінна віровчення і культову практику сакральних релігійних течій, а певною мірою надбудовується над ними.** Її функціональність – демократична чи тоталітарна – залежить від того, як прагнуть користуватися нею. Така релігія може слугувати національному відродженню, процесу державотворення країни, яка, одержавши незалежність, прагне нівелювати наявні серед її громадян значні етнічні й релігійні відмінності. В той же час вона може слугувати засобом експансії, обґрунтування взагалі неістотності етнічних ознак чи конфесійних визначеностей.

Громадянська релігія не тотожна національним, хоч і має з ними дещо спільне. Вона – понадконфесійна і понаднаціональна, хоч і сприймає, вбирає в себе святині різних етносів і конфесій, робить їх вселюдським культурним здобутком. Громадянську релігію не можна також ототожнювати і з світськими релігіями, які мають явно неприкритий ідеологічний підтекст, орієнтацію на певні суспільні сили, сакралізують певні духовні традиції і їх реальних носіїв. Цю відмінність можна побачити, порівнявши громадянську релігію США і світську релігію, а нею була марксистсько-ленінська ідеологія Радянського Союзу.

Питання формування в Україні громадянської релігії зустрічає суперечливі оцінки. Зрозуміло, що конфесійно заангажовані особи не можуть сприйняти її, бо ж вона є таким понадконфесійним утворенням, в якому вирівнюються всі релігії, знімається питання істинності якоїсь із них. Не сприймають її із зрозумілих причин і ті, хто має антирелігійні світоглядні орієнтації. Проте, незважаючи на цей негатив, думаю, що для формування у нас в Україні громадянської релігії все ж є підґрунтя. Це насамперед – поліконфесійність країни, відсутність в ній абсолютного і повсемісного домінування якоїсь однієї з конфесій, а тим більше – церкви. Цьому сприяє не лише вікова поліконфесійна релігійна історія українського життя, а й домінуюча серед українців загалом міжконфесійна толерантність. Формуванню громадянської релігії в Україні ефективно сприяє діюче протягом всіх років нашої незалежності високою мірою демократичне законодавство про свободу совісті, зорієнтованість України на входження в різні світові та європейські структури, де свобода віросповідань розглядається як одна із важливих гуманістичних засад державотворення, історичного поступу.

Громадянська релігія в першому варіанті її функціональності повністю корелюється з основами того громадянського суспільства, яке утверджується в демократичній Україні. В разі її утвердження в нашій країні вона відверне прагнення деяких церков на статус державних чи єдинонаціональних, зніме суперництво між ними, прагнення до прозелітизму, відокремить не лише церкву від держави, а й державу від церкви. Громадянська релігія знівелює концепції «єдиноістинності» різних конфесійних систем, прагнення окремих церков стати державними, постане в ролі своєрідного буфера в міжконфесійних протистояннях.

Певною мірою процес її формування в Україні вже йде. В Преамбулі Конституції України сказано, що вона прийнята із усвідомленням відповідальності перед Богом. Новообраний президент дає клятву вірності своїй країні і народу на Конституції країни і Пересопницькій Євангелії. Найбільш чисельні церкви і релігійні організації беруть участь у святковій молитві у Софійському соборі з нагоди Дня незалежності України. Входить в життя свято національного прапора, формується система національних свят, пов'язаних з історією і культурою України. Лише проросійськи шовіністично налаштовані особистості з міркуваннями соціалістичної доби або конфесійною зашореністю можуть вбачати в цьому вияв якогось національного егоїзму.

Що ж стосується прагнень якось забезпечити традиційні релігії від наступу на них громадянської, то тут слухними щодо них є вимоги того ж Р.Беллаха: «Насамперед історична релігія має заново визначити свою систему релігійних символів з тим, щоб надати смисл культурній творчості в діяльності поцейбічного світу. Вона повинна зуміти зорієнтувати мотивацію, що дисциплінується через релігійні обов'язки на справи цього світу. Вона повинна сприяти розвитку солідаризованої та інтегрованої національної спільноти, не прагнучи при цьому ні підпорядкувати її своїй владі, ні розколоти, хоч це явно не має на оці санкціонування нації як вищої релігійної мети. Вона покликана надати позитивного значення тривалому процесу соціального розвитку і знайти можливим для себе високо оцінювати його як соціальне завдання, але при цьому знову ж не приймати соціальний прогрес за релігійний абсолют. Історична релігія має сприяти утвердженню відповідальної і дисциплінованої особи. Пристосовуючись до нового співвідношення між релігійним і світським в сучасному суспільстві, вона має знайти сили для того, щоб здобути свою власну роль як приватної добровільної асоціації й визнати, що це не суперечить її ролі як носія вищих цінностей суспільства» (Беллах Р. Социология религии // Американская социология: перспективы, проблемы, методы. – М., 1972. – С. 276-277).

В. ЛЮБЧУК ■

## МІЖКОНФЕСІЙНА СПІВПРАЦЯ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ В УМОВАХ СТАНОВЛЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Із поширенням демократичних цінностей, формуванням громадянського суспільства особливої ваги набуває функціонування недержавних та громадських організацій, чільне місце серед яких займає і діяльність християнських церков. Багато уваги приділяється вивченню відносин церкви та держави, але не менш важливим, на нашу думку, є з'ясування характеру відносин між самими конфесіями. Тим більше, що на сучасному етапі Україна є поліконфесійною державою. До речі, найчисельнішими, станом на 1 січня 2007 року, є УПЦ КП – 3949/58 організацій, УАПЦ – 1189/1, УПЦ МП – 11238/113; РКЦ – 1036/7, УГКЦ – 3624/4, у протестантів найчисельнішими є ВСОХБ (2626/79), СХВС (1500/88) [1, С. 66, 68-69]. Виходячи із перелічених кількісних характеристик можемо відзначити помітний вплив цих християнських церков на суспільне життя нашої країни.

У свій час відомий український соціолог-історіософ В.Липинський відзначив залежність діяльності Церкви як соціального інституту від умов соціуму. Ця ж позиція близька і до поглядів інших вчених у сфері соціології релігії, зокрема Е. Трьольча та М. Грушевського. Скажімо, якщо перший говорив не лише про залежність Церкви від соціально-економічних умов свого часу, але й відзначав і зворотність впливу, то М. Грушевський, у свою чергу, зауважував про таку ж залежність, аналізуючи церковне життя України в умовах втрати нею своєї державності.

У сучасних суспільних умовах особливо позначається вплив Церкви як соціального інституту на розвиток суспільства та зворотний зв'язок. Досить зазначити тут, що важливим для Церкви є взаємодія із державними інституціями, іншими соціальними інститутами.

З огляду на поліконфесійність української держави не менш актуальною постає і проблема міжконфесійного діалогу. Німецький філософ та соціолог Ю. Хабермас, представник Франкфуртської школи, у своїй теорії комунікативної дії вказував на значну роль саме діалогу. Але, звичайно, він мав на увазі «раціональний» та «легітимний» діалог, сторони-учасники якого повинні були не лише мати змогу висловити свою думку та вислухати опонентів, але й дійти спільної точки зору. Тим більше, що в умовах становлення громадянського суспільства роль комунікації, а відтак і можливості ведення діалогу значно зростають завдяки розвитку інформаційних технологій, Інтернету. По суті, саме курс на громадянське суспільство дає можливість релігії, християнським церквам як яскравим представникам її в Україні показати свою спроможність функціонувати в сучасних секуляризаційних умовах.

Одним із ефективних шляхів для вирішення релігійних та суспільнозначущих проблем є налагодження міжконфесійної співпраці в середовищі християнських церков. Якщо звернутися до

■ В.Любчук, аспірантка кафедри соціології Інституту соціальних наук Волинського Національного університету імені Лесі Українки.

дефініції, то під міжконфесійною співпрацею можемо розуміти спільну діяльність різних конфесій у різноманітних сферах; формування погодженого рішення щодо суспільно значущих проблем. Відтак у такій співпраці може бути закладений суто «пасивний» компонент – лише обговорення або поєднання «пасивного» із «активним», тобто, коли прийняті рішення втілюються в життя за допомогою спільних заходів.

Перш ніж розглянемо конкретні форми, способи міжконфесійної співпраці, спробуємо проаналізувати її перспективність в сучасних умовах та готовність християнських церков до неї. Початок 90-х років ХХ століття відкрив значні можливості для традиційних церков – православних та католиків. Цей період знаменувався поверненням церковного майна, культових споруд, врешті давав надії цим гілкам християнства посісти гідне місце в структурі суспільних відносин. Водночас, у середовищі православної церкви відбувся розкол, внаслідок якого з'явилися три гілки православ'я: УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ. Розпочатий процес об'єднання православ'я в Єдину Помісну Православну Церкву поки що не має успіху, хоч саме від вміння співпрацювати залежить вирішення цього важливого для православних церков питання, оскільки, не звертаючи увагу на кількісні переваги православних конфесій у порівнянні з іншими, популярність православних церков не зростає. Крім того, православ'я відверто відстає у поширенні власного вчення через соціальну діяльність, що теж відбивається на прихильності до нього. Зібрання представників усіх гілок православ'я на різних рівнях теж не завжди сприяє позитивному вирішенню об'єднання.

У 2007 році в м. Луцьку проводився громадсько-релігійний форум «За Єдину Православну Помісну Церкву», який організувала УПЦ КП. Але конструктивного обговорення зазначеного питання так і не відбулося, оскільки участь у форумі брали не усі зацікавлені сторони. Були відсутні представники УПЦ МП та УАПЦ. Натомість, активну участь брали представники влади та політичні сили, які відстоювали позицію УПЦ КП. Очевидно, що за такої організації ще тривалий час проблема Єдиної Помісної Православної Церкви буде лише предметом обговорення і не буде зрушена з місця. Це лише один із прикладів, коли зібрання постають простою формальністю.

Активізували свою діяльність католики, особливо греко-католики, яким почали повертати культові споруди. Звичайно, що цей процес не завжди проходив безболісно та без образ з боку інших конфесій, зокрема православних. Але тепер конфлікти з приводу передачі храмів не настільки гостро виражені, як це було раніше.

У серпні 2005 року було перенесено резиденцію глави Української Греко-Католицької Церкви до Києва. Любомир Гузар неодноразово підкреслював, що ця подія матиме далекоглядну перспективу. Переїзд до Києва відкриває більше можливостей для спілкування з іншими конфесіями, тобто спостерігається готовність греко-католиків в особі їхнього глави до ефективної співпраці із релігійними опонентами. Із незалежністю України отримали нове дихання і протестантські конфесії, діяльність яких переважно є позакультовою.

Таким чином, плюралістичні тенденції в християнстві України набули реального втілення. І на сьогодні католицькі та протестантські конфесії мають не менш вагоме значення, аніж православні, не лише на релігійному, але й на суспільному ґрунті. Про це свідчить їх різноманітна соціальна діяльність.

Споконвіку релігія була тією духовно-моральною основою, що забезпечувала гармонійний розвиток особи та суспільства через спілкування з вищим абсолютом – Богом. Основною ж підвалиною сучасного громадянського суспільства є співробітництво різних соціальних інститутів. Від того, наскільки ефективним воно буде, поставатимуть, відповідно, успіхи чи невдачі у досягненні суспільного блага.

То ж чи можемо ми нині говорити про існування в Україні співробітництва між конфесіями? Безумовно, що так. Відповідна робота в цьому напрямі ведеться з боку різних конфесій. З огляду на це, можемо виділити такі форми міжконфесійного співробітництва:

- 1) проведення спільних конференцій, звернень до органів влади;
- 2) організація та участь у спільних заходах благодійного, культурного та соціального характеру.

Значну роль у забезпеченні такого співробітництва відіграє Всеукраїнська Рада Церков та релігійних організацій, яка поєднує представників різних конфесій України. На засіданнях комісій ВРЦіРО обговорюються багатоманітні проблеми. Для прикладу, на засіданні комісії Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій з питань соціального служіння в кінці 2006 року розглядалися питання, пов'язані із спорудженням нового храму, обговорювалися особливості роботи з громадянами, що постраждали від торгівлі людьми чи від сексуального рабства [2].

Окремо можемо зазначати про об'єднання конфесій щодо вирішення суспільно важливих питань. В останні роки представники традиційних християнських конфесій звернули увагу на таку форму співпраці як спільні звернення до влади. Причому вони стосуються не лише релігійних питань, а й громадських. Зокрема, заслуговує на увагу звернення, яке

стосується впровадження викладання основ християнської етики в загальноосвітніх навчальних закладах [3]. Особливість його полягає у обґрунтуванні такого рішення. В даному випадку поєдналося суто релігійне мотивування із громадянським. Глави церков вбачають за необхідне поєднати свої зусилля із державою для виходу із духовної кризи і вважають, що впровадження «Основ християнської етики» в навчальні програми є одним із шляхів залучення молоді до християнських духовних цінностей, а відтак і духовно-морального відродження народу в цілому. Визнання церквами секуляризаційних тенденцій дало їм підстави визначати даний курс як позаконфесійний і як такий, що дійсно буде об'єднувати на основі спільних культурних символів, цінностей, принципів.

Можемо звернутися до аналізу інших звернень глав церков, де вони торкаються нерелігійних, але суспільно значущих питань. Мова йде про необхідність визнання голодомору геноцидом та про загрозу сепаратизму. Якщо в першому випадку звернення містило прохання справедливої оцінки минулого та вшанування пам'яті жертв, то в іншому – акцентувалася увага на негативних наслідках сепаратизму для держави та народу в цілому. Головне, що до останнього звернення приєдналися не лише представники християнських церков. Така однотайність може свідчити про готовність різних церков і релігійних організацій різних конфесій до співпраці заради спільного блага. Хоча тут варто зауважити на тому факті, що міжконфесійний діалог чи співпраця не означає об'єднання усіх «в одну корзину», тим більше, що це є неможливим. Але необхідно знаходити такі точки дотику, де співпраця була б досить плідною. Як зазначає отець Дмитро Сидор, такими сферами є культурне, освітнє та місіонерське поле, а також засоби масової інформації [4].

Людмила Шангіна, координуючи постійно від Центру Розумкова діючий Круглий стіл «Релігія і влада: пошуки взаємодії», також відзначає позитивність міжконфесійного діалогу, оскільки в межах Круглого столу представники духовенства погоджують спільну позицію стосовно суспільних проблем та щодо відносин церкви і держави. Але поряд із оптимістичним прогнозом, вона також відзначила й деякі фактори, які заважають порозумінню, а саме: 1) втручання держави; 2) втручання «лівих» біляцерковних політичних об'єднань і партій [5].

Очевидно, що політизація міжконфесійного діалогу не кращим чином відбивається на ньому. Можливо, саме цей фактор не сприяє порозумінню, скажімо, в середовищі православних церков, роз'єднаність яких та постійні звинувачення одне одного, на нашу думку, не дають змоги зосередитися на значно важливіших проблемах, пов'язаних із духовно-моральною деградацією суспільства, зuboжінням, злочинністю і т.п.

Таким чином, ефективне міжконфесійне співробітництво є надзвичайно актуальним, оскільки свідчить про рівень толерантності та солідарності як в релігійному середовищі, так і в суспільстві в цілому. Очевидним є вплив держави, політичних сил на формування міжконфесійного діалогу. Але, на нашу думку, християнським церквам необхідно чітко визначити свою позицію щодо такого втручання і навчитися самостійно приймати важливі для них рішення. Адже від того, як їм вдасться побудувати діалог в своєму колі, із державою, інститутами громадянського суспільства залежить їхнє майбутнє та духовне майбутнє суспільства.

#### Література

1. Релігійна мережа України. Таблиця змін з даними на 1 січня відповідного року // Релігійна панорама. – 2007. – № 2.
2. Церкви в Україні готові співпрацювати у сфері соціального служіння // <http://cerkva.info/2006/12/22/VPCIRO.html>
3. Звернення Глав традиційних християнських Церков про християнські цінності в освіті // [www.ugcc.org.ua/ukr/documents/aprea/2005/osvita/](http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/aprea/2005/osvita/)
4. Чи існує міжконфесійний діалог в Україні? // [www.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/other\\_art/article;7457/](http://www.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/other_art/article;7457/)
5. Шангіна Л. Міжконфесійний діалог має абсолютно позитивні перспективи // [www.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/other\\_art/article;6940/](http://www.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/other_art/article;6940/)

## ЭКУМЕНИЗМ В ПРАКТИКЕ ХРИСТИАНСТВА

«Да будут едино...», – таково было пожелание Иисуса своим ученикам и последователям /Ин.17, 21/. Но, читая Новый Завет, мы узнаём, что сразу же после смерти Христа среди христиан появились различные группы, неоднозначно истолковывавшие его учение. Так, апостол Павел выяснял отношения с разными толками общины в Коринфе, которые также ссылались на какого-нибудь определенного апостола или какое-то свидетельство веры. По-видимому, эти группы коринфской общины не всегда сотрудничали друг с другом и не всегда согласованно свидетельствовали. Очевидно, у них был какой-то спор; в жизни христиан того времени (как и всегда), наряду с многообразными несомненными поисками истины, некоторую роль играли также тщеславие и своеобразие. Рядом со словом Божьим – Евангелием нередко выступало и человеческое лжеучение. Была даже опасность, что христиане из-за отличающихся друг от друга свидетельств потеряют доверие людей. Поэтому раннехристианские Соборы стремились указать на различие между чистым учением слова Божьего и лжеучением и таким образом сохранять единство Церкви.

На историю христианской миссии и Церкви в следующие столетия наложило отпечаток то, что образовалось два больших блока, географические границы которых сохраняются вплоть до настоящего времени: по одну сторону находится расчлененное на разные патриархаты православное христианство Востока с центром в Константинополе, по другую – Римско-Католическая Церковь Запада с центром в Риме. Ведь после нескольких столетий сложного периода совместного существования в 1054 г. произошел настоящий раскол (схизма) Церкви, сопровождавшийся взаимными обвинениями.

Мощные реформационные движения, происходившие в XVI в., привели вначале в Центральной и Западной Европе, а позже и на других континентах к возникновению новых Церквей, в основе которых были либо лютеранская, либо реформатская (кальвинистская) теология и благочестие. С XIX в. к ним добавились «ново-протестантские» церковные объединения, делавшие акцент на тех отдельных аспектах христианской теологии и церковной жизни, которые, по их представлениям, недостаточно были приняты во внимание или вообще были преданы забвению традиционными Церквями. Такими объединениями были объединения баптистов, методистов, пятидесятников и др. Несмотря на существующие, нередко значительные, разногласия (например, разногласия с баптистами по вопросу о крещении детей), сегодня неоспоримо то, что эти ново-протестантские Церкви являются частью одной Церкви Иисуса Христа. Решающими критериями для такой оценки являются следующие: общепринятое Священное Писание, безраздельное признание и использование древнецерковных Символов веры, открытость для других христианских конфессий и путей веры и экуменического сотрудничества. В ходе своего многовекового развития христианство усвоило, что различные формы и разновидности одной Церкви Христовой могут существовать при условии, если они исповедуют Троидного Бога и сохраняют Библию как единственный источник познания Бога. В этом месте проходит разграничительная линия с объединениями, которые у протестантов обычно обозначаются как секты (в отличие от протестантов, православие понимает под «сектами» отколовшиеся от него группировки и все ново-протестантские деноминации XIX–XX вв.). Ведь есть такие группы, которые связывают себя с христианской традицией и библейскими текстами, но в главных пунктах своего учения, наряду с Христом или сверх Христа, ссылаются на внебиблейские откровения и особые посулы спасения.

Церкви Реформации следуют принципу: *solascriptura*. Это значит, что для нашей веры и церковного учения единственной, высшей инстанцией является Писание – Библия. Она содержит все, что необходимо для нашего спасения. Когда мы читаем и изучаем Священное Писание, то с нами говорит Бог. Следовательно, мы не нуждаемся ни в каких новых, якобы превосходящих Библию откровениях. Отличительным признаком сект является то, что во многих случаях у них, наряду с Библией, предстают другие книги и сочинения, которые представляются как самостоятельные источники откровения.

**Экуменические устремления христианства.** Ряд охарактеризованных нами выше Церквей и церковных объединений сотрудничают друг с другом во многих странах и на международном уровне в рамках т. наз. *экуменического движения*. Многие из них являются членами «Всемирного Совета Церквей» (ВСЦ). В настоящее время в него входят более

---

■ П. Мартьянов, преподаватель Одесского Христианского Гуманитарного Экономического Университета, магистр теологии.

300 Церквей из более чем ста стран. При его основании в августе 1948 г. была утверждена теологическая формула, которая вместе с принятым в 1961 г. дополнением вплоть до сегодняшнего дня представляет собой тот базис, на котором строится работа Всемирного Совета. Эта формула гласит: «Всемирный Совет Церквей является содружеством Церквей, которые, согласно со Священным Писанием, исповедуют Господа Иисуса Христа как Бога и Спасителя, а поэтому стремятся совместно воплотить то, ради чего они призваны, во славу Бога, Отца, Сына и Святого Духа».

В этой формулировке следует вкратце подчеркнуть следующее: ВСЦ – это *содружество* Церквей, а не Церковь, и даже не «Всемирная Церковь», не церковная федерация или союз. В нем каждая Церковь остается самостоятельной и сохраняет свое достоинство веры, свои традиции, свою самобытность. Но Церкви – члены Совета признают друг друга как *Церкви*, они с уважением относятся друг к другу, невзирая на существующие между ними различия, включая и различия в существенных вопросах веры. Самосознание каждой Церкви – члена Совета имеет решающее значение для ее статуса в ВСЦ. Он никоим образом не является Советом более или менее значимых Церквей, религиозных объединений, союзов, групп или чего-то подобного им. Связующее звено всех членов – *исповедывание* ими Иисуса Христа как Бога и Спасителя. Лицо этой общности и ВСЦ, как целого, обращено вовне – к миру, которому они обязаны свидетельствовать о своем Господе. Иисус Христос признается ими как «Господь и Спаситель», т. е. как распятый и воскресший Господь, властвующий над Церковью и миром. Иисус Христос – не основатель религии, не пример для благочестивой жизни, не «ранний революционер» или кто-то в этом роде, а единственный, на кого мы можем полагаться в жизни и смерти.

Исходя из этого, Церкви, объединившиеся в сообществе ВСЦ, осознают свое *призвание*, которое они решили соблюдать в общности. Не обсуждая здесь этого вопроса подробно, отметим, что в данном случае подразумевается призывание к духовной *миссии*, т. е. к провозглашению распятого и воскресшего Христа перед всем миром. Отсюда вытекает задача Церквей: приводить в Царство Божие людей – последователей Христа. Следовательно, поручение миссии соблюдается Церквями не в конкуренции, а в сотрудничестве друг с другом.

«Базисная формула» ВСЦ заканчивается доксологией – восхвалением триединого Бога: Отца, Сына, Святого Духа. Этим сообщество ВСЦ присоединяется к традиции древней неразделенной Церкви, признавшей в 325 г. на Первом Вселенском Соборе в Никее триединство Бога. С того времени это представление сохранялось в христианстве, хотя в церковной практике такое признание выражалось по-разному.

Принятием «базисной формулы» ВСЦ завершил более чем вековые усилия, направленные на взаимопонимание различных христианских Церквей в вопросах веры. С начала XX в. стремление к сближению проявляли и православные теологи. Так, на Поместном Соборе 1918 г. русский патриарх Тихон дружелюбно отозвался о заявлении такого рода со стороны Лютеранской Церкви в России. Большой резонанс получила энциклика Вселенского патриарха Иоахима III (январь 1920 г.), в которой он (как почти весь мир, переживавший состояние шока от Первой мировой войны) призывал параллельно с учреждением Лиги наций, понимаемой как «Содружество народов», основать «Содружество Церквей» (греч. *Koinonia ton ecclesion*; англ. Fellowship, или League of Churches).

*Евангелические* христиане уже в XIX в. мучительно воспринимали раскол христианства, особенно на nive духовной миссии в странах, которые тогда назывались языческими. Их совместные усилия привели к созыву в 1910 г. в Эдинбурге (Шотландия) первой *Всемирной миссионерской конференции*. Ее целью был охват миссионерской деятельностью всего мира, но прежде всего стран Африки и Азии. Ради осуществления этой цели был учрежден Всемирный Миссионерский Комитет.

Римско-католический Престол (Ватикан), по его собственному заявлению, с интересом и вниманием следил за объединительными инициативами других Церквей, но сам в них участия не принимал. До сегодняшнего дня Римско-Католическая Церковь не стала членом ВСЦ. Однако уже на протяжении длительного времени ее теологи принимают участие в работе его отдельных комиссий и присутствуют в качестве наблюдателей на Генеральных ассамблеях, конференциях и т. д. Русская Православная Церковь, как и другие Церкви Советского Союза, в двадцатых и тридцатых годах не могла участвовать во всемирном экуменическом движении. Для нее речь шла о самом существенном, о жизни или смерти в условиях коммунистического режима. То же, только на иной манер, довелось пережить после 1933 г. Немецкой Евангелической Церкви, когда с захватом власти национал-социалистами развернулась т. наз. «кирхенкампф» – борьба между поддерживавшими политику национал-социалистов «Немецкими христианами» («*Deutschen Christen*») и «Исповедующей Церковью» («*Bekennende Kirche*»), которая была в оппозиции к нацистскому режиму.

Только после Второй мировой войны, когда началась конфронтация двух лагерей, в августе 1948 г. в голландском городе Амстердаме произошло долго ожидавшееся основание ВСЦ. Как и прежние экуменические инициативы, его деятельность определялась западно-европейским и североамериканским протестантизмом. Но вместе с тем в ВСЦ было представлено и англиканство, и православие за пределами сферы власти коммунистов.

Экуменическое сообщество стало принимать всё более активное участие в решении социальных, общественных и политических проблем, которые вставали перед Церквями – членами ВСЦ в их странах. Бесчисленное множество христиан молилось за своих страдавших братьев и сестер в различных странах и помогало им не только духовно, но и материально, иногда даже «конспиративным» образом. Следовательно, экуменическое движение формировалось как движение братской общности на ниве духовной миссии, позволяющей христианам в *одном* духе и *одними* и теми же словами восхвалять Бога Отца и возвещать о Господе Иисусе Христе. Оно сделало предметом обсуждения вопрос об общности и различиях в жизни и учениях Церквей. Их усилия привели к промежуточному результату в «Заявлении о конвергенции в Крещении, Евхаристии и церковном служении», принятом на конференции в Лиме в 1982 г. В рамках «Практической церковности» среди всего прочего планировалось и вплоть до сегодняшнего дня планируется, обсуждается и осуществляется всесторонняя помощь: более богатые Церкви оказывают материальную помощь бедным Церквям, чтобы и они могли выполнять свое призвание, а все Церкви совместно помогают людям, страдающим от бедствий этого мира и этой жизни – голодающим, преследуемым, больным, старикам, инвалидам, одиноким, жертвам природных катастроф.

Добавим здесь ещё и то, что мировое экуменическое движение продолжается также в региональных или национальных христианских или церковных Советах, христианских рабочих объединениях и подобных им структурах и пытается реализовать общие устремления на локальном уровне.

Хотя в последние годы ВСЦ переживал в определенном смысле кризисные явления, можно констатировать, что экуменическое движение представляет себя в трех измерениях:

- как сообщество моления и богослужебного восхваления триединого Бога;
- как сообщество *сочувствия* сестрам и братьям, находящимся в бедственном духовном и материальном положении. Из этого сочувствия затем проистекает практическая помощь;
- как сообщество соблюдения возложенного на всех христиан миссионерского возвещения вечно спасающего Слова, которое есть сам Иисус Христос.

Сохранять, расширять и углублять это сообщество – воистину благословенная задача христиан всего мира, соответствующая Слову Спасителя, отраженному в Ин. 17,20-23.

**Межконфессиональное согласие на региональном уровне.** В Одессе в Христианском Гуманитарном Экономическом Университете осуществляют свою экуменическую и межконфессиональную деятельность в различных формах Духовный Совет Христианских конфессий и миссий, Одесское отделение Европейского Евангелического Альянса, Союз студентов-христиан (ССХ), Ассоциация религиоведов, Ассоциация христианских журналистов, Гуманитарно-теологический институт, Ассоциация религиозной свободы. Регулярные встречи Богословского общества г. Одессы проводит УГКЦ. При Управлении внутренней политики Одесского городского совета проходят консультативные встречи 23 религиозных течений (христиане, иудеи, мусульмане, общество сознания Кришны и др.). Консультативно-координационный совет религиозно-светского согласия содействует проведению различных мероприятий в г. Одессе, что способствует толерантному отношению и межконфессиональному миру и согласию.

**Специфика межконфессиональных отношений.** Межконфессиональные отношения – это взаимоотношения между различными религиозными течениями и направлениями, которые определяют особенности и характер их деятельности в церковно-догматической, экономической, политической и других сферах религиозной и общественной жизни. Они регулируются религиозными представлениями, настроениями, действиями и зависят от них. Как правило, межконфессиональные отношения сводятся или к толерантности и веротерпимости, или же к религиозной нетерпимости и конфликтным ситуациям. Во всем цивилизованном мире (в том числе и в Украине) преобладающей является веротерпимость между различными религиозными течениями, хотя их деятельность строится на разных теологических основаниях и содействует интенсивному процессу религиозной дифференциации и разобщенности, что влияет на пестроту и многообразие религиозной жизни.

Эта дифференциация, которая определяет характер межконфессиональных отношений, обуславливается: 1. Религиозной идеологией теоретиков и служителей культа того



или иного религиозного направления. 2. Обыденным религиозным сознанием, религиозными настроениями как совокупностью чувств и эмоциональных состояний, а также религиозными действиями как совокупностью религиозных поступков, продиктованных спецификой вероучения. Все эти факторы могут взаимодействовать не только в границах внутриконфессиональных отношений, а и за их пределами, не вызывая конфликтов с другими конфессиями.

Напряжение возникает при условии: 1. Переплетения религиозного фактора с политическим и национальным (придание той или иной конфессии статуса исключительной, национальной церкви, клерикализация общественной жизни, политизация религии, втягивание верующих в политическую борьбу и т.п.). Кстати, сейчас в Украине широко обсуждается тезис о национальной церкви. Исследователи задаются вопросом, какие критерии национальной церкви (географические, исторические, национальные, этнические корни). Однако получение какой-либо церковью статуса национальной, по нашему мнению, привело бы к разногласию в обществе, подрыву ее государственности, попранию прав других церквей. Национальной может считаться та церковь, которая поддерживает национальную независимость страны, хотя ее духовный центр и находится за ее пределами. Очевидно, к национальным церквям необходимо отнести как традиционные для Украины православие и униатство, так и протестантские течения, а также другие деноминации. Понятно, что единой национальной церкви в многонациональной стране быть не может. УПЦ МП в Украине, например, объединяет верующих многих национальностей, проживающих в республике – русских, белорусов, болгар, гагаузов, молдаван. 2. Прозелитической деятельности, которая базируется на преимуществах той или иной конфессии, часто связанной с национальными принадлежностями верующих. 3. Нерешенности вопросов принадлежности храмов и культового имущества.

При названных условиях, являющихся почвой для произрастания квазиморальных ценностей и не согласующихся с 7-мью христианскими таинствами, являющимися общими для всех религий – как национальных, так и мировых, возникают конфликтные ситуации, о чем свидетельствуют отношения между УГКЦ – УПЦ КП, УГКЦ – УПЦ МП, УПЦ МП – УПЦ КП, УАПЦ – УПЦ МП, УПЦ КП. Межконфессиональные отношения, характеризующиеся конфликтными ситуациями, возникают на основе реальных споров, связанных с религиозными отношениями верующих, которые далее распространяются на сферу религиозной идеологии, хотя и сами они не отражают ее. Конфликты могут быть не только межконфессиональными, но и межличностными и межгрупповыми в границах той или иной конфессии. Функциональные отношения, как на уровне идеологии, так и на уровне обыденного сознания, как такие, которые не вызывают конфликтных ситуаций, имеют, как правило, не межконфессиональный, а внутриконфессиональный характер. Это отношения, вызванные, к примеру, разнообразной трактовкой таких понятий как институт социального служения, монашество, грех и т.д.

Межконфессиональные отношения следует изучать на фоне преодоления социальных противоречий, которые возникают в обществе на данном этапе его развития. Сами они являются продолжением этих противоречий, о чем свидетельствуют межконфессиональные и межцерковные споры, преимущественно в Западных областях Украины. В них присутствует фактор престижа и статуса определенной церкви (например, споры по поводу лидерства в национальном возрождении), хотя внешне он играет подчиненную роль. Главным же в межконфессиональных отношениях являются не столько канонические расхождения (хотя они объективно существуют). Межконфессиональные отношения – это лишь превращенная форма споров из-за материально-культового интереса, с чем неразрывно связан тезис престижа и статуса той или иной конфессии в обществе. Этот статус определяется политическими и национальными факторами, а также отношениями на богословско-иерархическом уровне. Объективное изучение причин и характера межконфессиональных отношений будет способствовать созданию соответствующих условий, удовлетворению внутрикерковных религиозных интересов на принципах религиозного гуманизма.

## ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНИХ ЯКОСТЕЙ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ

У наш час дедалі актуальнішими стають дослідження політичної соціалізації молоді. Якщо взяти до уваги той факт, що коли молодь дорослішає і займає місце попереднього покоління, то у суспільстві встановлюються ті норми, цінності, спосіб життя, які сформувалися у людей ще у молодому віці. Це період формування соціальної активності, чіткої громадянської позиції, морального становлення на основі засвоєння національних і загальнолюдських цінностей і пріоритетів.

За будь-яких часів найкращі сподівання людства пов'язувалися з молоддю, прийдешніми поколіннями. Практично в усіх державах, які знаходяться в стані трансформації, молодь опинилася в надто складних соціально-економічних, політичних умовах, коли її вступ у доросле життя супроводжується динамічними неординарними процесами не лише в політичній системі чи економічних механізмах господарювання. Досить вражаючою є зміна системи духовних, моральних цінностей, ідеалів, орієнтирів усіх громадян, а особливо молодих громадян.

Соціалізація визначається як процес засвоєння індивідом протягом життя соціальних норм та культурних цінностей того суспільства, до якого він належить. До змісту соціалізації входить засвоєння індивідом мови соціальної спільноти, відповідних форм мислення, властивих даній культурі, форм раціональності й чуттєвості, прийняття індивідом норм, цінностей, традицій, звичаїв тощо<sup>1</sup>.

Тому кожен із нас певним чином включає до власного процесу становлення етапи соціального розвитку людства, великий спектр соціально-історичних змін. Традиції, звичаї, обряди, ритуали, що є характерними для суспільства, так чи інакше стосуються кожної окремої людини. З огляду на це, надзвичайно важливим бачиться знання про ту етнічну спільність, до якої ми належимо, про особливості того народу, представниками якого ми є, про його ментальність та національні цінності й пріоритети.

Однією з особливостей сучасного етапу соціалізації людини є спрощення старих ідеалів і побудова нових етнічних та естетичних зразків, подолання суспільних стереотипів мислення. Реальний досвід життя, в яке занурена особистість, постає несумісним із традиційним уявленням щодо суспільного ідеалу. Сформований у попередні десятиріччя, деформований значним ідеологічним тиском, він не відповідає способу життя сучасної людини.

Провідним напрямом сучасного національного виховання стає пошук нового суспільного ідеалу, побудованого на ментальних, історично зумовлених особливостях народу, що виявляє національні духовні цінності українців та вбирає кращі загальнолюдські надбання у площині духовності та культури.

Вищезгадане спричиняє сьогодні звернення до релігії як одного з незмінних, стабільно існуючих інститутів суспільства, в якому діє кожна людина. Адже сьогодні наше суспільство пожинає плоди атеїстичного виховання, коли всіляко доводилася відсутність потреби в релігії та й сама релігія була викреслена з нормативів поведінки особистості.

Шукаючи моральних принципів у сучасному посттоталітарному суспільстві, дедалі частіше молоді люди, які тільки починають свій самостійний шлях, звертаються до Бога. Проте у сучасних умовах розвитку політичної системи українські дослідники дедалі більше схиляються до думки, що моральна прірва у вихованні дітей і молоді зумовлена руйнацією духовних основ життя людини в радянському суспільстві та певними кризовими явищами у суспільному та економічному житті сучасної України, які вносять у молодіжне середовище такі негативні соціальні явища, як аморальність, злочинність, розбещеність, агресивність, жорстокість. Наслідком цих деструктивних процесів є відчуження молоді від моралі, зневіра, бездуховність, зневажливе ставлення до культури, традицій, духовних надбань свого народу, байдужість до власної долі, долі держави, тобто відбувається певне заперечення духовності як суспільно й особистісно важливого феномену.

Багато дослідників вважає перешкодами для утвердження духовно-релігійної культури суспільства молоді багатоконфесійність України і нерозуміння важливості цієї проблеми грома-

■ Буяк Богдан, Тернопільський національний педагогічний університет імені В.Гнатюка, проректор з наукової роботи.

<sup>1</sup> Лобанова А. Основи соціології. – Кривий Ріг, 1998. – С. 68.

дянами України, які на загал є матеріалістами<sup>2</sup>. Сьогодні продовжується несприйняття окремими категоріями чиновників позицій щодо залучення молоді до основ релігійного виховання, формування важливих якостей їх релігійної культури.

Аналіз окремих праць сучасних дослідників показав, що думки вчених про шляхи успадкування духовних надбань українського народу шляхом формування релігійної культури молоді неоднозначні: одні передбачають це способом необхідного вивчення християнської етики (Л. Гриза, М. Романенко), інші визначають потребу курсу релігієзнавства (Л. Шутаєва, Ю. Терещенко), ще інші вважають, що слід розрізняти релігійну освіту й релігійне виховання (А. Бойко, Н. Лавриненко, В. Пащенко).

На думку Л. Генік, релігійно-культурні надбання багатьох поколінь обов'язково слід передавати молодому поколінню в ході викладання різних навчальних предметів у школі разом з основами християнської моралі, догматикою, обрядами. З основними ідеями християнства українська молодь повинна ознайомитися ще у спеціальному шкільному курсі, який може називатися «Основи світових релігій» або «Основи релігієзнавства», де будуть викладені основні загальнолюдські ідеї світових релігій. Ці ідеї необхідно закласти в основу концепції виховання в Україні з урахуванням української ментальності. Йти до цього необхідно поступово, враховуючи реальний стан розв'язання цієї проблеми в сучасному суспільстві<sup>3</sup>.

Важливість конструктивного вирішення проблеми формування духовно-релігійних якостей сучасної української молоді в процесі політичної соціалізації, недостатнє висвітлення цього питання на рівні теорії і практики сучасного формування молодіжної політики держави зумовили вибір теми цієї статті.

Вивчення та впровадження духовно-релігійної культури особистості в сучасну освітньо-виховну практику постає значною проблемою через різні причини. Так, за висновками Т. Тхоржевської, українська православна виховна традиція зазнала негативного впливу освітніх ідей Відродження та Просвітництва, підміни евангельського ідеалу гуманістичним, проникнення протестантських, католицьких, атеїстичних виховних ідей у практику і теорію православного виховання і, як наслідок, стався поступовий розрив школи та церкви, вихід школи з-під благодатного впливу церкви<sup>4</sup>.

Дослідження історії української релігійної духовності показують, що для української системи виховання й української ментальності характерна висока релігійність світогляду. Це підтверджують вчені, які зазначають, що поділ людей на віруючих і невіруючих з увагою на глибинні основи людської психіки є безпідставним, а тому явно помилковим.

Психологічний закон, в основі якого лежить феномен віри формулюється так: вірити або не вірити нормальна людина може в будь-що, будь у кого, будь-чому і будь-кому. Володіючи здатністю вірити, люди відрізняються між собою за багатьма ознаками цього фундаментального явища і їхнього духовного світу. Визначальною з них є суть предмета віри, тобто те, у що (кого) вірять. Цим зумовлюється світогляд, ідеали, звички, духовні цінності. Саме на їх основі людей глибоко помилково поділили на віруючих (релігійних) і невіруючих (атеїстів). А між тим саме віра створює для людини життєву перспективу<sup>5</sup>.

Формування духовно-релігійних якостей особистості молоді людини, як наголошують вітчизняні вчені, є складовою української системи виховання, оскільки відповідає духовності українців, зумовлюється його внутрішньою релігійністю, яка вважається характерною рисою українського менталітету, а отже, є важливим чинником процесу соціалізації.

Продовжуючи традиції української політичної соціалізації у пошуках національного ідеалу, вчені спираються на природну релігійність; українців, їхні християнські риси – м'якість, ввічливість, толерантність, волелюбність, демократизм, оптимізм, милосердя, невоювничість, щирість, філософічність душі, віру в Бога, правдивість, пошану старших і батьків, чесність, миролюбство й вірність даному слову і пов'язують необхідність релігійного виховання та формування духовно-релігійних якостей молоді людини зі збереженням духовної самобутності українського народу.

Повернення до основ духовно-релігійної культури молоді людини має кілька причин: тисячолітній досвід переконує, що релігія виявилась неперевершеною й незамінною основою життєдіяльності більшості людей; вона є найбільш універсальною системою захисту особистості, від негативних явищ навколишнього життя; вимагає від людини постійної відповідальності за свої думки та вчинки; на основі свободи вибору дарує особистості

<sup>2</sup> Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України. – Острог, 1997. – С. 11-13.

<sup>3</sup> Генік Л. Релігійно-моральне виховання в навчальних закладах Східної Галичини кінця XIX – початку XX ст. – Івано-Франківськ, 2000.

<sup>4</sup> Тхоржевська Т. Православне виховання в історії педагогіки України. – К., 2005. – С. 110.

істинну свободу; християнство, як найгуманніша світова релігія, що заснована на любові, успішно розв'язує одну з найскладніших проблем усіх часів – налагодження дружніх відносин між людьми<sup>6</sup>.

Прихильники відродження релігійного виховання й утвердження духовно-релігійної культури серед молоді пропонують за основу брати християнські моральні цінності, не підкреслюючи при цьому їх конфесійних особливостей.

Здобуття Україною незалежності дало можливість українському суспільству та активній його частині – молоді мати свободу совісті та віросповідання. Ще на початку 90-х рр. ХХ ст. дослідники проблем релігійності молоді В.Перебенесюк та В.Єленський на основі даних соціологічного опитування прийшли до висновку, що до релігійно зорієнтованих можна віднести від 26 до 48 % молоді, а майже 73 % молодих респондентів відзначали, що релігія посідає належне місце в суспільстві<sup>7</sup>.

Релігійність є однією з основних прикмет українського народу: релігійне виховання допомагало чинити внутрішній опір зовнішнім впливам насаджуваної чужої ідеології, що й спричинилося до збереження нашої духовної самобутності, нашого «Я», тобто нашої національної ідентичності.

У системі цінностей українського народу значне місце належить виховному ідеалу, який міцно пов'язаний із його світоглядом, релігією і мораллю. Серед основних рис українського виховного ідеалу є тверда віра в Бога, високий патріотизм, пошана до батьків і старших, любов до праці тощо. Тому такою важливою постає необхідність переосмислення основних концептуальних засад соціалізації особистості молоді людини, переорієнтація їх із погляду позитивного самоствердження через освоєння духовних цінностей свого народу, серед яких важливе місце належить і релігії.

Реалізація цього питання потребує системно-комплексного підходу, що ґрунтувався б на глибокому аналізі особливостей сучасного розвитку і становлення українського студентства, динаміці його ціннісних орієнтацій, відношення до релігії. Окрім цього, повинні враховуватися й індивідуально-типологічні властивості особистості та їх вплив на соціалізацію студентів. Адже саме на цьому віковому етапі засвоюються цінності і норми, еталони й стереотипи поведінки, формується відношення до навколишнього світу, різних соціальних інститутів.

Середовище молоді – це місце, де з'являються, модифікуються і переходять перевірку цінності, відношення, культурні норми, зразки, моделі поведінки. Незважаючи на те, що в процесі подальшого розвитку особистості багато-які цінності й норми будуть забуті, відхилені, замінені, але все ж сформована у цьому віці частина поглядів, переконань, моральних нормативів, орієнтацій відійде в структуру особистості і залишиться вагомою впродовж усього її життя. Саме тому існує необхідність глибокого вивчення ціннісних орієнтацій сучасної молоді.

Система національного виховання має сприяти залученню підлітка до духовного життя, підвести його до розуміння власної національної самобутності, виробити риси національного характеру, формувати в ньому особливості громадянина України, здатного поважати свій народ, шанувати рідну мову, історію, культуру, відтворювати високі духовні цінності. Повернення до національних традицій і пріоритетів української історії та культури сприятиме кращій реалізації етнопсихологічних індивідуально-типологічних властивостей підлітків, а також процесу входження не тільки в соціальне, але і в національне середовище.

Про необхідність вивчення впливу релігійних та моральних цінностей на особистість вказує Л. Орбан: «Національний та релігійний фактори глибоко вкорінені у свідомості людини, особливо на психологічному рівні, взаємно переплелися. Релігія постає як атрибут етносу, а етнос – як носій релігійності<sup>8</sup>.

Дослідження впливу індивідуально-типологічних властивостей на процес соціалізації особистості передбачає і вивчення етнопсихологічних особливостей, релігійності та ціннісних орієнтацій українського народу. Більшість науковців, як минулої доби, так і сучасні, підкреслюють, що в українській вдачі переважають риси інтровертованості (Я. Ярема, Г. Ващенко, Н. Григорієв, С. Онацький, О. Кульчицький, В. Янів та ін.). Про те, які ми є, якими бачать нас сусіди знаходимо в працях М. Костомарова, Д. Чижевського, В. Липинського, які не тільки охарактеризу-

<sup>5</sup> Опилат Г. Психологія віри і проблеми виховання // Поч. школа. – 1993. – №1. – С. 4-5.

<sup>6</sup> Вихрущ А., Карагодін В., Тхоржевська Т. Основи християнської педагогіки. – Тернопіль, 1999. – С. 143-144.

<sup>7</sup> Перепелиця М. Державна молодіжна політика в Україні (регіональний аспект). – К, 2001. – С.166-167.

<sup>8</sup> Орбан Л. Виховний потенціал етнічної психології //Збірник наукових праць філософського факультету. – Ч. 2. – Івано-Франківськ, 1996. – С. 14.

вали ті чи інші риси українського народу, але й вказали чинники, під впливом яких формувалася вдача народу.

Про духовні здобутки нашого народу можна розповідати дуже багато. Але такі фактори як моральність, високий рівень внутрішньої культури, релігійність мають бути враховані у виховному процесі як школи, так і вищих навчальних закладів.

Результати соціологічних досліджень свідчать, що за останні роки ставлення молоді до релігії виявилось більш позитивним, толерантним. Відмічається зростання рейтингу релігії як культурно-історичної цінності українського народу. Це є особливо важливим у сучасних умовах різких змін у шкалі моральних та ціннісних орієнтацій молоді та й усього суспільства. Адже, як зазначає М. Боришевський, «ціннісні орієнтації є провідною якістю людини, що характеризують її як неповторну індивідуальність. Тому за ціннісними орієнтаціями можна визначити, яку позицію, місце займає особистість у соціальній структурі суспільства, які соціальні ролі виконує чи прагне виконувати»<sup>9</sup>.

Ціннісні орієнтації забезпечують стабільність особистості, визначеність і послідовність її поведінки, постійність у взаєминах людини з соціальним світом та іншими людьми. Для студентів, орієнтованих на групові цінності, характерними є комунікативність, емпатійність. Вони рідко вдаються до реакції уникнення та пригнічення в складних ситуаціях спілкування.

Одним із аспектів соціально-молодіжної політики в Україні є релігійні вподобання молоді. Тому на здійснення соціально-молодіжної політики в сучасних умовах значно впливають релігійні традиції, які формують духовно-релігійну культуру молоді. Релігія, як культурно-історична самоцінність, у свідомості молоді відіграє важливу роль, а для більшості молоді України ставлення до неї стає більш шанобливим.

Як свідчать дослідження, молодь найбільше приваблює в сучасній громадській діяльності церков благодійництво та милосердя. У цьому випадку державним соціальним службам, що опікуються молоддю, та органам державної влади необхідно використовувати досвід діяльності більшості християнських країн, де релігійні організації активно опановують соціальні сфери життя молоді. Наприклад, робота з молоддю є однією із пріоритетних у діяльності католицької церкви, котра має досить розгалужену мережу світських організацій. Такий напрям роботи характерний і для протестантських церков, місіонери яких активно працюють у таких соціальних сферах як освіта, охорона здоров'я, благодійність. Активною є також їх позиція щодо країн, що розвиваються. Що стосується України, то в нашій державі релігійні організації не мають такого досвіду соціальної роботи. Тому необхідна співпраця релігійних організацій із різними структурами державної влади та соціальними службами молоді<sup>10</sup>.

Необхідно зауважити, що співпраця органів державної влади з релігійними організаціями у вирішенні окремих соціальних проблем молоді найбільш характерна для західних областей України. Сфера діяльності молодіжних релігійних організацій в Україні постійно розширюється, а головною метою їх роботи є духовно-релігійне виховання молодого покоління та задоволення релігійних потреб молоді. Позитивним чинником у формуванні релігійної культури сучасної молоді є її моральне оздоровлення, стримування негативного впливу суспільства на молоде покоління та найбільш важливе те, що вони рятують молодь від бездуховності. Релігійні організації здійснюють конкретну і дієву соціально-молодіжну політику, яка збігається із загальними засадами державної молодіжної політики<sup>11</sup>.

Важливою складовою формування релігійної культури молоді є відродження національної специфіки релігійних традицій українського народу. Цей процес необхідний для відродження почуття близькості людей у суспільстві. Прилучення до релігійних традицій, сприйняття їх як необхідності цього світу виховує почуття спорідненості, духовної єдності з оточуючими. Аналіз соціально-психологічних особливостей віруючої молоді показав наскільки важливу функцію виконує релігійна культура<sup>12</sup>.

Як бачимо, дослідження ціннісних орієнтацій та релігійності сучасної молоді дозволить визначити умови соціалізації на сучасному етапі розвитку нашого суспільства, а також залежність ціннісних орієнтацій і релігійності від деяких маловивчених параметрів, у тому числі й від індивідуально-типологічних властивостей особистості.

<sup>9</sup> Боришевський М. Духовні цінності в становленні особистості громадянина // Педагогіка і психологія. – 1997. – № 1. – С. 44.

<sup>10</sup> Перебенесюк В. Врахування релігійного чинника в діяльності соціальних служб молоді // Проблема соціального захисту молоді в умовах зміни соціально-економічних відносин. – К, 1993. – С. 199-201.

<sup>11</sup> Перепелиця М. Державна молодіжна політика в Україні (регіональний аспект). – К, 2001. – 242 с.

<sup>12</sup> Володарська Н. Психологічні аспекти роботи з віруючими у системі соціальної служби захисту молоді // Проблема соціального захисту молоді в умовах зміни соціально-економічних відносин. – К, 1993. – С. 156-158.

Складність формування духовно-релігійної культури людини полягає насамперед у тому, що цей суспільно-політичний, філософсько-морально-психологічний феномен містить комплекс чинників, які неоднозначно трактуються сучасними теоретиками і практиками. Тому на першому етапі постановки цієї проблеми необхідно провести пошуки встановлення його структурних елементів, виокремлення складових елементів релігійної культури особистості, виявлення їх функціонального взаємозв'язку, простежити у статистиці й динаміці зміну рівня сформованості й розвитку окремих складових цього процесу, показати чутливі вікові періоди прояву релігійних відносин та розвитку якостей духовно-релігійної культури особистості.

У підсумку зазначимо, що вся історія українського народу, залучення дітей і молоді до основ духовно-релігійного виховання, міжособистісних морально-релігійних відносин сприяли утвердженню добродійних суспільних відносин і прогресу на шляху до демократичного розвитку людства. Цінності такого релігійного світогляду не можемо втрачати в сучасну епоху розбудови громадянського суспільства в українській, європейській та світовій цивілізаціях.

■ В. КЛИМОВ

## УКРАЇНСЬКЕ ЧЕРНЕЦТВО І МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ: ІСТОРИЧНИЙ ТА СУЧАСНИЙ АСПЕКТИ

Більш ніж 1000-літній інститут українських християнських монастирів на зламі 80-90-х років минулого століття зазнав, як і вся вітчизняна церква, чергових істотних змін, спричинених не стільки іманентними процесами в самому церковно-монастирському комплексі, скільки радикальними переорієнтаціями Української держави і суспільства в політичній, економічній, соціальній та духовній сферах, у системі загальнозначущих етнокультурних цінностей та пріоритетів.

Об'єктивно, внутрішньо- та зовнішньоцерковні процеси і тенденції в сакральній сфері у напрямі повноти забезпечення і реалізації релігійної свободи певною мірою активізувалися після всезагального відзначення 1000-ліття введення християнства на Русі (1988 р.), пов'язаної з цим помітної лібералізації партійно-державного ставлення до інституту церкви і могли б за інших обставин у неспішному режимі еволюціонувати десятиліттями. Однак в умовах кардинальних суспільно-політичних, економічних, політико-правових, духовних, національних, культурних змін в Україні ці процеси і тенденції набули різкого прискорення, активного вияву й реалізації, матеріалізуючись у масштабних виявах публічної релігійності, прагненні окремих конфесій до незалежності від традиційних церковних центрів чи зміни підпорядкування; у неформальному, явочним порядком перерозподілі між конфесіями культових будівель та майна, поверненні їх з державної та комунальної власності; у зростанні мережі церков та релігійних організацій, чисельності духовенства, монастирів та чернецтва; сформуванні в багатьох церквах та монастирях ядра діяльного, ініціативного білого та чорного духовенства, підтриманого національно-патріотичними рухами і необтяженого минулим досвідом надто обережного співіснування з державою; в різкому збільшенні релігійних навчальних закладів, церковних та монастирських періодичних видань тощо.

За всієї віддаленості інституційованих сакральних структур (релігійних управлінь, центрів, монастирів, релігійних братств, місій тощо) від політики і економіки, за правовстановленої відокремленості церкви від держави глибокі якісні зміни в Українській державі й суспільстві якнайбезпосереднішим чином позначилися на релігійно-церковній сфері і, зокрема, на такій її складовій, як вітчизняні християнські монастирі.

Принципово нові умови функціонування цього релігійного інституту виявилися, перш за все, кількісно – у динаміці змін мережі православних, греко-католицьких, римо-католицьких монастирів, в тенденціях кількісного росту чернецтва як релігійної спільноти, що мала на меті служіння аскетичним ідеалам, у екстенсивному заснуванні монастирів. Формальні можливості розширення мережі релігійних організацій, заснування нових монастирів, формування оптимального складу ченців та черниць (якщо це не суперечило чинно-

■ Валерій Климів, кандидат філософських наук, ст.наук., співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

му законодавству) існували й раніше, але лише з 90-х років минулого століття, в умовах переосмислення державою і громадською думкою місця церкви в суспільстві, зняття державних преференцій для науково-матеріалістичних, по суті, моносвітоглядних цінностей та орієнтирів, вони почали реалізовуватися фактично і майже без перешкод.

Про це свідчить компаративна динаміка кількості монастирів та чернецтва за достатньо тривалий відрізок – за останні 30 років.

1975 року у 9 православних монастирях, що лишилися в Україні після адміністративно-силових антирелігійних кампаній щодо церкви і монастирів у 20-30-ті, 50-60-ті роки ХХ століття, налічувалося 716 ченців та черниць. З названої кількості монастирів лише 2 були чоловічими (чудом уціліла від закриття Почаївська лавра та Одеський Успенський монастир), ченці яких склали тільки 12% від загальної кількості українських насельників середини 70-х років. Решта тодішнього чернецтва – це насельниці 7 жіночих монастирів, у тому числі таких відносно чисельних, як Корецький Троїцький (понад 130 черниць), Київський Покровський (127) та Мукачівський Миколаївський (116 черниць) монастирі.

Частина греко-католицької (за тодішньою партійно-владною та науково-атеїстичною термінологією – уніатської) церкви, що не визнала рішень Львівського собору 1946 року і перейшла в підпілля, мала кілька невеликих (по кілька осіб) нелегально діючих чоловічих та жіночих монастирів та чернечих домів у Львівській, Івано-Франківській, Тернопільській та Закарпатській областях, як правило, з числа колишніх ченців та черниць літнього віку. Статистичні дані про ці кілька невеликих чернечих згромаджень досить суперечливі.

Протягом наступних 10 років внаслідок постійного адміністративно-правового тиску з боку центральних та місцевих органів влади чисельність чернецтва продовжувала істотно зменшуватися: в 1985 р. в тих же 9 православних монастирях кількість ченців та черниць скоротилася до 586 осіб, або на 18,2%.

Свого роду знаковим став 1988 рік, коли за давньою партійною традицією ознаменувати ювілеї вагомими подарунками, з нагоди 1000-річчя введення християнства на Русі рішенням Уряду УРСР Українському екзархату Російської Православної Церкви була повернена частина комплексу культових споруд і території Києво-Печерської лаври (Ближні та Дальні печери) для відновлення тут діяльності чоловічого монастиря та духовної семінарії. Це рішення створило прецедент, яким, по суті, було зламано партійно-урядове «табу» на саму думку про можливість повернення культових споруд, майна колишнім законним власникам – релігійним організаціям. Невдовзі подібні рішення почали прийматися й стосовно інших об'єктів по всій Україні.

Проте справжній «бум» кількісного росту українських монастирів, чернецтва відбувся у 90-ті роки м. ст., коли після проголошення незалежності України були створені умови, що дозволили церкві, релігійним організаціям зайняти в українському суспільстві те місце, яке їм об'єктивно належало. За період 1985 – 1995 рр. їх кількість виросла стрибкоподібно: на 01.01.1995 р. в Україні діяло вже 152 монастирі з 3254 ченцями та черницями – збільшення в 17 разів. Майже сенсаційним було те, що практично половину загальноукраїнської кількості цих релігійних центрів (98) склали греко-католицькі та римо-католицькі монастирі<sup>1</sup>.

Ще через 10 років, станом на 01.01.2005 року, кількість українських монастирів – православних, греко-католицьких, римо-католицьких, старообрядницьких – подвоїлась і досягла цифри 378. За цей період майже вдвічі (в 1,9 раза) зросла й чисельність ченців та черниць<sup>2</sup>. На початок 2007 р. загальна кількість монастирів та їх насельників становили відповідно 406 та 6475.<sup>3</sup>

Регіонами найбільшого зосередження монастирів різних конфесій закономірно стали області з найвищим рівнем релігійності населення та релігійних громад – Львівська (47 монастирів), Закарпатська (51), Тернопільська (33), Івано-Франківська (29) області<sup>4</sup>. Найбільш концентрованими за кількістю насельників на початок 2007 року є монастирі Донецької (43,2 особи на 1 монастир), Черкаської (29,8), Рівненської (25,7), Запорізької (25), Чернівецької (23,9), Одеської (21,6) областей та м. Києва (39,6), що свідчить, з одного боку, про триваючий інтерес до чернечого способу життя та досягнення через нього релігійних цілей, а з іншого – про обмежені в силу різних причин можливості конфесій у фундації нових монастирів. Зосередження в стародавніх, авторитетних у християнському світі монастирях чернецтва пояснюється й давньою практикою вишколу на їх духовно-аскетичній базі молодих ченців для нових монастирів.

<sup>1</sup> Див. : Поточний архів Державного комітету України в справах релігій. Статистичні дані про мережу церков та релігійних організацій в Україні за 1985 – 2005 роки.

<sup>2</sup> Там само. Статистичні дані про мережу церков та релігійних організацій в Україні за 2005 рік.

<sup>3</sup> Там само. Статистичні дані про мережу церков та релігійних організацій в Україні за 2006 рік. – С.1.

<sup>4</sup> Там само.

В цілому ж, аналізуючи кількісні трансформації вітчизняного монастирсько-чернечого комплексу в контексті більш масштабних загальноцерковних процесів, що відбувалися у сакральній сфері за останні 15 років, є підстави зробити висновок, що цей специфічний релігійний інститут своєю короткою історією доби незалежної України не лише досить точно відтворює складні, суперечливі, неоднозначні процеси сучасної української церкви як активний і безпосередній учасник цих процесів, але й привносить у них цінності, критерії, підходи, вироблені і збережені своєю 1000-літньою історичною пам'яттю. За безликими, на перший погляд, цифрами, наведеними вище, насправді стоять не тільки кількісні характеристики монастирсько-чернечого комплексу, але й важкі пошуки моделі нової церкви, зорієнтованої на національні пріоритети незалежної держави, прагнення виробити конструктивну концепцію державно-церковних відносин в Україні, знайти оптимальний алгоритм міжцерковних відносин, стратегія і тактика розвитку кожної з українських церков та релігійних організацій, прагнення якнайшвидше подолати негативні наслідки існування церкви і монастирів у добу атеїстично зорієнтованого суспільства тощо.

Наочно, хоча й дещо опосередковано ці непрості процеси сучасної церковно-монастирської історії відображає аналіз кількісної динаміки монастирів та чернецтва у розрізі конфесій.

До середини 90-х років ХХ століття найбільш мобільними у справі організації функціонування монастирів, укомплектуванням їх чернецтвом виявилися Українська греко-католицька церква (на 01.01.1995 р. – 76 монастирів, 1218 ченців та черниць різних чернечих чинів та згромаджень) та Українська православна церква (64 монастирі, 1733 ченці та черниці). УГКЦ, поставивши за мету відтворити свою довоєнну структуру та мережу релігійних осередків, у тому числі монастирів, за сприяння місцевих органів влади на західноукраїнських землях, в короткий термін цієї мети досягла. УПЦ, по суті, успадкувавши основну частину монастирів колишнього Українського екзархату РПЦ і не розгубивши кадровий склад чернецтва, також виявилася церквою з не лише значною кількістю монастирів, але й готовою істотно цю кількість нарощувати.

Римо-католицька церква (РКЦ) на зазначену дату мала 22 монастирі і 190 ченців та черниць, відображаючи стрімке поширення католицизму на Правобережній Україні і, зокрема, на Поділлі, Житомирщині. В структурі Української православної церкви Київського патріархату (УПЦ КП) було 15 монастирів з 47 насельниками. Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ) формально не мала жодного монастиря, хоч влітку 1991 р. той же київський Свято-Михайлівський чоловічий монастир спочатку був офіційно зареєстрований як чоловічий і жіночий монастир Київської єпархії УАПЦ (до 1993 р.).

Таким чином, монастирі двох найбільших церков – УПЦ МП і УГКЦ в середині 90-х років минулого століття складали більшість українських монастирів (76% від їх загальної кількості). Більша частина монастирів (близько 100) діяла в зоні домінуючого греко-католицького впливу – у Львівській (59), Закарпатській (15), Тернопільській (13) та Івано-Франківській (12) областях.

Істотною ознакою трансформацій у монастирсько-чернечій сфері цього періоду було те, що в умовах жорсткого суперництва за віруючих, культові будівлі і майно між нещодавно легалізованим греко-католицизмом і православ'ям, розколу і наростаючого протистояння між трьома православними церквами, підсилені втручанням зовнішньоцерковних та позацерковних факторів, українські монастирі не стільки будувалися, скільки перерозподілялися із застосуванням всього арсеналу засобів – від законодавчо визначених до силових, екстремістських. Об'єктами безкомпромісного протистояння православних церков, цього періоду, головним чином УПЦ МП та УПЦ КП, стали, зокрема, давні й новозбудовані (переважно за державні кошти) монастирі Києва.

Як і слід було очікувати у випадках, коли умови для кардинальних змін у сакральній сфері виникли майже раптово, а формований сімдесятилітнім існуванням в атеїстичній державі церковний менталітет поміркованості, обережності, побоювань щодо державних декларацій про релігійні свободи інерційно стримував церкви від безоглядних і рішучих кроків, перша половина 90-х років ХХ ст. у розбудові монастирсько-чернечого комплексу характеризувалася повільністю та обережністю. Проте надалі, зважаючи на триваючу міжцерковну напругу і явну чи приховану конфронтацію, майже всі церкви (виняток склали з різних причин тільки УАПЦ та старообрядницька церква) заходилися активно нарощувати кількість монастирів, скитів, пустинь (інколи навіть штучно), вбачаючи в них свої надійні конфесійні форпости, хоч обґрунтування їх фундації в багатьох аспектах виглядало не завжди переконаливо.

Цікаві закономірності виявляє аналіз кількісних характеристик монастирсько-чернечого комплексу в розрізі конфесій за 1995-2005 рр.

УПЦ за цей період збільшила кількість монастирів до 161 (у 2,5 раза), що складало майже 42% від загальноукраїнської кількості монастирів, відображаючи цілеспрямовану політи-



ку УПЦ на інтенсивний і екстенсивний розвиток цього релігійного інституту (на 01.01.2007 р. монастирів УПЦ МП стало 167). З 15 до 39 (в 2,6 раза) збільшилося монастирів в УПЦ КП (на початок 2007 р. чисельність монастирів тут зросла до 43). В УГКЦ кількість монастирів збільшилася в 1,2 раза (з 76 до 94), що вказує на наближення цієї церкви до «точки доцільної насиченості» монастирями та чернецтвом у безмежному греко-католицькому ареалі (станом на 01.01.2007 р. монастирів нараховувалося 97). За 1995-2005 рр. в 4,9 раза збільшилася кількість монастирів католицьких орденів (пасіоністів, паулінів, бернардинів, кармелітів, францисканців й ін.) та згромаджень у РКЦ, де стимулюючими факторами були, по-перше, традиційна для католицизму розбудова чернечих орденів, що справляють відчутний вплив на духовне життя католиків; по-друге, триваюча всебічна інституалізація католицьких структур, по-третє, активна катехітична, благодійницька робота іноземних місіонерів і місій з дітьми, молоддю, місцевими жителями Житомирщини, Вінничини, Хмельниччини, Рівненщини та ін.; по-четверте, цілеспрямовані заходи РКЦ щодо повернення колишніх костельів, монастирів, інших культових будівель, майна. Опосередковано результативності цієї діяльності католицької церкви на Правобережжі сприяє й розкол у православ'ї. Станом на 01.01.2007 р. кількість римо-католицьких монастирів зросла до 88.

Якщо в 2005 році в УПЦ МП на один монастир в середньому припадало понад 26 ченців та черниць, в УГКЦ – майже 13, в РКЦ – більше 7, то в УПЦ КП – менше 4-х, в УАПЦ та старообрядницькій церкві – менше, ніж по 2 ченці. Найбільш розповсюдженими причинами рішення наших сучасників стати ченцями чи черницями є глибоке релігійне виховання в сім'ї, переконали приклади високого духовного чернечого життя, індивідуально-психологічна схильність особи до духовно та аскетично орієнтованого життя, життєві невдачі та негаразди, самотність на тлі індивідуальної релігійності, церковно-кар'єрні міркування, можливість здобуття високої релігійної освіти в кращих навчальних закладах Європи та світу, подорожей (для римо- та греко-католицького чернецтва) тощо.

Відображаючи зрозуміле прагнення церков за нових політичних, економічних, соціальних, духовних, національно-культурних, правових умов в Україні засновувати нові й розвивати існуючі монастирі, скити, пустині, згромадження, усереднена по країні статистика, разом з тим, приховує співвідношення великих за кількістю ченців монастирів і численних малих монастирів, що навряд чи здатні належним чином реалізувати своє призначення, здійснювати очікуваний церквою вплив на релігійно-духовне життя в регіоні; численні факти появи і зникнення як нежиттєздатних дрібних, малочисельних монастирів; монастирів, у яких взагалі немає ченців або де їх склад роками залишається нестабільним. У випадку з монастирями УПЦ має місце й «перетікання» певної частини чернецтва в українські монастирі з Росії, Молдавії, Придністров'я.<sup>5</sup>

Непоодиноким явищем стали формально створені монастирі з одним-двома, трьома ченцями, що фундовані скоріше для кількості чи щоб «застовпити» за собою певну територію. Ймовірно, що за подібних формальних підходів досягти високого рівня духовного подвижництва у вітчизняних монастирях, на яке орієнтували східнохристиянські отці чернецтва III-IV ст., важко. Можливо, це мав на увазі патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет, який навіть на ювілейному Помісному соборі УПЦ КП з нагоди 2000-ліття Різдва Христового змушений був констатувати, що «сьогодні чернецтво втратило минулу славу. Монастирів багато, а справжнього чернечого життя обмаль. Тому церква повинна звернути увагу на чернецтво»<sup>6</sup>.

В церковно-адміністративному відношенні ознакою часу стало долучення до славнозвісних Києво-Печерської та Свято-Успенської Почаївської лавр Свято-Успенської Святогорської лаври, Унівської Свято-Успенської лаври, Свято-Іванівської лаври Студійського уставу, розширення складу українських ставропігійних монастирів.

Відродилося чернече життя в цілому ряді монастирів – національних і культурних святинях – київських Свято-Михайлівському Золотоверхому, Свято-Михайлівському Видубицькому, Свято-Пантелеймонівському скиті Свято-Покровського монастиря, Свято-Феодосіївському чоловічому, Хресто-Воздвиженському Манявському скиту (Івано-Франківщина), Свято-Троїцькому Густинському монастирі на Чернігівщині, Спасо-Преображенському монастирі (м. Новгород-Сіверський), Свято-Успенській Унівській лаврі на Львівщині, монастирі св. Онуфрія, Свято-Іванівській лаврі Студійського уставу (м. Львів), Свято-Троїцького монастиря в Зарваниці на Тернопільщині та ін.

<sup>5</sup> Див.: Релігійне життя України // Релігійна панорама. – 2006. – №7. – С. 5.

<sup>6</sup> Доповідь патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Помісному соборі з нагоди 2000-ліття Різдва Христового 9-10 січня 2001 року /Ювілейний Помісний Собор Української Православної Церкви Київського Патріархату 9 – 10 січня 2001 року. Документи і матеріали. К., 2001. – С. 39.

Питання про відкриття сьогодні православних монастирів, надання монастирям статусу ставропігії вирішує Священний Синод церкви за поданням єпархіального архієрея. Статутами монастирів передбачено, що монастир – це церковний заклад, у якому живе і здійснює свою діяльність чоловіча (жіноча) громада, що складається з осіб чернечого звання, об'єднаних обітницями цнотливості, безкорисливості та послуху, і які присвятили себе молитві, праці та благочестивому життю<sup>7</sup>. До основних функцій сучасних монастирів належать: відправа богослужінь, обрядів, ходів, церемоній; поширення релігійних переконань властивими монастирям засобами, місіонерська діяльність, справи милосердя та благодійництва, релігійна освіта, навчання, виховання; паломництво, інша діяльність, що відповідає християнським монастирським традиціям та чинному законодавству. Відповідно до давніх традицій і багатовікового досвіду більшість монастирів спільножительні, тобто насельники живуть чернечою громадою, мають спільну молитву, трапезу, майно і т. д., живуть за єдиним внутрішнім церковним уставом, реалізуючи настанову Василя Великого про те, що тільки спільножительний спосіб чернечого життя дозволяє виконувати всі Христові заповіді.

Статус сучасних монастирів греко-католицької церкви визначається Кодексом канонів східних церков, проголошеним Іваном Павлом II, яким передбачено, що монастир – це чернечий дім, в якому члени прямують до євангельської досконалості, дотримуючись правил і традицій монашого життя<sup>8</sup>. При цьому під чернечим станом розуміється сталий спосіб життя у спільноті в певному інституті, затвердженому Церквою, «завдяки якому вірні...посвячуються згідно з приписами статутів з [до] нового й особливого титулу для дотримання прилюдних обітів послуху, чистоти і вбогості...відмовляються від способу мирського життя і цілком присвячуються осягненню досконалої любові на службу Царства божого для побудови Церкви і спасіння світу...»<sup>9</sup>.

На відміну від православних монастирів, у греко-католицьких є поняття «монастиря свого права», яким є той монастир, який не залежить від іншого монастиря і керується власним уставом, затвердженим компетентною церковною владою. Залежно від засновника – Апостольського Престолу, патріарха, місцевого єпископа – розрізняють монастирі папського, ставропігійного та єпархіального права. Усі ченці, прийнявши обітницю послуху, підлягають Римському Архієреєві як своєму найвищому Настоятелю<sup>10</sup>.

Сучасна монастирська ієрархія в православних, греко-католицьких обителях України мало чим відрізняється від традиційної, заведеної ще Феодосієм Печерським: на чолі монастиря стоїть ігумен (від грецької –правлячий). Великими монастирями управляють намісники разом з Духовним собором (радою) з числа найбільш авторитетних і шанованих ченців, що відображає давню киеворуську традицію монастирського самоуправління. Духовний собор (рада) створюється чернечою громадою на чолі з намісником, затверджується митрополитом і є виконавчим та розпорядчим органом у монастирі. Особливу категорію складають ченці, які виконують церковні функції в монастирі – ієромонахи (священники) та ієродиякони (диякони). Очолює монастир і керує ним безпосередньо намісник. Він скликає Собор (раду), представляє монастир при вирішенні канонічних, богослужбових, катехизаторських, благодійницьких, церковно-громадських питань; несе відповідальність за духовно-моральний стан братії, має право «вето» на рішення Духовного собору (ради) та ін. У правовому аспекті монастирі є суб'єктами цивільного права.

Базуючись на загальнохристиянських засадах чернецтва, сучасні греко-католицькі монастирі, їх устава в силу особливостей свого походження, зорієнтованості з XVIII-XIX ст. на західні форми чернечого життя<sup>11</sup>, внаслідок кількох монастирських реформ, латинізації, періоду нелегального існування в XX ст. з цілого ряду позицій істотно відрізняються від православних, хоч декларованою метою більшості реформ чернечого життя в греко-католицькій церкві було наближення чернечого життя до східної традиції, зокрема, до Студійського уставу Феодора Студита.

Загальні положення Кодексу канонів східних церков деталізуються уставами (статутами) конкретних монастирів. Так, наприклад, Статут монастиря св. Теодора Студита, погоджений Верховним архиєпископом УГКЦ кардиналом Мирославом Любачівським у

<sup>7</sup> Див.: Статут Києво-Печерської лаври. 1991 рік / Поточний архів Державного комітету України у справах релігій за 1991 р. – С. 1.

<sup>8</sup> Див.: Кодекс канонів східних церков, проголошений Іваном Павлом II. – Рим, 1993. – С. 259.

<sup>9</sup> Там само. – С. 249.

<sup>10</sup> Див.: Кодекс канонів східних церков, проголошений Іваном Павлом II. – Рим, 1993. – С. 259.

<sup>11</sup> Див.: Повертаючись до давньої традиції монаршого життя. Коментар патріарха Любомира (Гузара) до Заповіту Патріарха Йосифа (Сліпого) // Патріархат. – 2004. – №3. – С. 12-13.

1994 р., передбачає, що згідно з Типіком монастиря головним настоятелем монастиря є ігумен (архимандрит), якого вибирають повноправні члени і який діє спільно із Загальною Радою монастиря – збором усіх управнених (тобто – правомочних – В.К.) ченців. Крім того, Загальна рада й ігумен мають допоміжні органи (духовну раду, раду старців), спираються в своїй діяльності на допомогу посадових осіб монастиря (економа, вчителя послушників тощо).<sup>12</sup>

Чернечий стан в греко-католицьких монастирях «остаточно приймається через довічну професію, яка включає в собі три довічні обіти послуху, чистоти й убогства»; така довічна чернеча професія робить неправосильними акти, що суперечать названим обітам. Специфічні особливості має система прийняття в греко-католицький монастир, проходження т. зв. новіціату, навчання «новиків». Найвищим щаблем чернечого сходження до досконалості є «великий ангельський образ» (велика схима), що передбачає життя за суворими аскетичними правилами – усамітнення, мовчання (німотність), контемплятивна молитва, піст.<sup>13</sup> За християнською традицією сучасні греко-католицькі монастирі можуть набувати статусу ставропігійних – вони підпорядковані безпосередньо патріархові. Однією з особливостей греко-католицьких монастирів є те, що кілька монастирів свого права різних епархій, а також ставропігійні монастирі в межах території патріархату можуть об'єднуватися в чернечу конфедерацію.

Окрім цього, на відміну від православної церкви, інститут посвяченого життя греко-католицької церкви в Україні включає чини та згромадження. Основні напрями роботи чинів та згромаджень в Україні: апостольська, душпастирська праця, видавнича, просвітницька діяльність, катехізація дітей та молоді, духовний вишкіл священників, ченців та черниць, реалізація благодійницьких програм (влаштування безкоштовних їдалень, робота в будинках престарілих, організація відпочинку для дітей та молоді тощо).<sup>14</sup>

Як й інші обителі, греко-католицькі монастирі у сучасному світі стоять перед цілою низкою проблем, які необхідно невідкладно вирішувати, де питання нового поповнення монастирів – лише одна з проблем. «Райський змія не залишає в спокої монастирів і богопосвячених осіб, – пише ієромонах ЧСВВ Діонісій Ляхович, узагальнюючи свою діяльність в Чині. – Усюди панує сучасний індивідуалізм і безтурботність, байдужість до святих справ, споживацький дух, закритість у своєму світі, гонитва за владою, непослух... При переселенні ченців з одного монастиря в інший... треба винаймати вантажівки, щоб перевезти їх майно...»<sup>15</sup>.

В монастирській структурованості, характері підпорядкованості, напрямках, формах, методах та засобах, пріоритетах діяльності тощо на сучасних греко-католицьких монастирях все ще значущим залишається відбиток впливу західних форм чернечого життя, тобто католицьких, що свого часу так непокоїв митрополита А. Шептицького. Аналізуючи через 400 років результати Берестейської унії, дослідниця Папського Східного інституту (Рим), черниця греко-католицької церкви С. Сенік констатувала важливі й для монастирів та чернецтва УГКЦ наслідки: замість єдності християнської церкви – поділ навіть у власній церкві; замість збереження в недоторканності звичаїв та обрядів своєї церкви – набуття церквою явно вираженого латинського характеру; при цьому латинізація стала наслідком ставлення до справи унії самого Риму: він приймав до унії з собою не церкву, що мала традиції такі ж цінні, як латинські, а окремих осіб, яким довелося пристосовуватися до Римської церкви<sup>16</sup>.

Як і в часи Й. Рутського, чернецтво, зорганізоване в Чин святого Василя Великого, залишається, на кшталт католицьких орденів, виокремленою в церкві структурою, з якої рекрутується церковна ієрархія, але яка незалежна від місцевих єпископів.

Що ж до монастирів, чернецтва власне Римо-Католицької Церкви, то з 88 монастирів (понад 650 ченців та черниць), що діяли в Україні на початок 2007 р., більшість розташована в регіонах з відносно високою часткою польського, угорського населення, а також на територіях, де в минулому активно здійснювалася політика сполучення, мадяризації, покатоличення українського населення, а на сьогодні діє найбільше римо-католицьких громад

<sup>12</sup> Див.: Статут монастиря св. Теодора Студита. Погоджений Верховним архієпископом УГКЦ кардиналом Мирославом Любачівським. Львів, 1994. – С. 5.

<sup>13</sup> Див.: Юшкевич Г. Студійське чернецтво: історія і сьогодення // Патріархат. – 2005. – №2. – С. 21.

<sup>14</sup> Див.: file// C: WINDOWS\ Рабочий стол\ УГКЦ-мон.htm. – С. 1-19.

<sup>15</sup> Див.: Ляхович Діонісій, ером., ЧСВВ. Роздуми над основою християнського та монашого життя. – Львів, 2005. – С. 28, 72.

<sup>16</sup> Див.: Сенік С. Брестская уния: подведение итогов / 400 лет Брестской церковной унии 1596-1996. Критическая переоценка. Сборник материалов международного симпозиума. Неймеген, Голландия. – 1998. – С. 28.

та місій, активне духовенство, більшість якого (52%) складають іноземці. Це, зокрема, Вінницька (12 монастирів), Житомирська (13), Закарпатська (8), Львівська (8), Тернопільська (7) та Хмельницька (11) області. З близько 40 чернечих та жіночих чоловічих орденів, жіночих згромаджень, представлені ордени та згромадження: Конгрегація Найсвятішого Відкупителя (редемптористи), Орден братів проповідників (домініканці), Товариство св. Франциска Салезького (салезіани), Конгрегація отців місіонерів (місіонери), згромадження сестер св. Домініка (домініканки), чин Св. Урсули Римської унії (урсулини), згромадження сестер францисканок (францисканки) та ін.

Переважаю ченцями католицьких орденів та чернечих об'єднань з Польщі, Угорщини компенсується брак в Україні римо-католицьких священнослужителів – вони складають понад 260 осіб з 527. Представляє науковий (релігієзнавчий, соціологічний, історичний, філософський) інтерес вивчення системи релігійно-світоглядних, морально-ціннісних, національно-культурних, мовних орієнтацій, шкали цінностей римо-католицького чернецтва в монастирях та згромадженнях на території України, зокрема, в тих чернечих осередках, де більшість складають ченці-іноземці.

Як показує аналіз статутів (уставів) монастирів католицьких орденів, діючих в Україні з 90-х років ХХ ст., діяльність монастирів (домів) здійснюється відповідно до Кодексу Канонічного права РКЦ, а члени братських спільнот, як і в монастирях інших конфесій, дотримуються обітв послуху, убозтва, цілібату, «щоб неподільним серцем видавати себе тільки Богу та ближнім». Найпоширенішими напрямками діяльності чернечих орденів в українських землях є катехізація, евангелізація, місійна діяльність, підготовка ченців до місійної діяльності, освітня, видавнича справа, широка програма роботи з дітьми, молоддю, подружніми парами (влаштування католицьких культурних центрів, недільних шкіл, організація багатоденних літніх таборів, екскурсій тощо), реалізація благодійницьких (харитативних) проектів щодо різних категорій населення (піклування про дитячі будинки, будинки перестарілих, допомога хворим, убогим, потерпілим від стихійного лиха тощо).

При всій акцентованості оприлюдненої в ЗМІ інформації про українські монастирі на їх соціально значущій діяльності головною, визначальною і найбільш масштабною є їх діяльність, заради якої вони були створені, – діяльність релігійна. Для сьогоденного чернецтва, як і в давні часи, головною ціллю при виборі чернечого способу життя залишається досить особистісна, суто релігійна мета, визначена одним із отців християнського подвижництва Пахомієм Великим: «сподобитися вічних благ у безконечному житті» через зречення світу й самого свого життя «аби мати змогу жити для Бога»<sup>17</sup>. У зв'язку з цим авторитетний церковний історик Є.Голубинський свого часу писав, що «чернецтво з'явилося у християнському суспільстві зовсім не для мети громадського служіння. Люди зрікалися мирського життя не для того, щоб ... самовіддано служити суспільству, а для того, щоб ... залишити його ... і цілком присвятити себе подвигу спасіння своєї душі»<sup>18</sup>. Суттєво не відрізняється від цієї думки позиція й сучасних представників чернецтва: «До монастиря людина йде не для того, щоб робити щось зовнішнє, – вважає протоігумен Василіан, одного з найбільших чернечих згромаджень в Україні, о. Й. Будає. – Монаше життя – це, в першу чергу, праця над самим собою...»<sup>19</sup>.

Тому в уставах (статутах) монастирів, що діють в сучасній Україні, як головні завдання цього інституту, значаться, в першу чергу, релігійні цілі: «спільне сповідання християнської греко-католицької віри, дотримання аскези...апостольська діяльність, катехізація дітей...пропаганда ідей екуменізму, християнських норм моралі» та ін. (Статут монастиря св. Обручника Йосифа Студійського Уставу УГКЦ); «відправа богослужінь, обрядів, ходів, церемоній; поширення релігійних переконань...місіонерська діяльність; справи милосердя та благодійництва, релігійна освіта, навчання, виховання; паломництво...» (Статут Києво-Печерської лаври УПЦ МП); «катехізація і проповідання Слова Божого для народу», «місіонерська діяльність» і т.п. (Статут української провінції св. Михайла архангела монастирів ордену Братів менших св. Франциска з Асизу РКЦ в Україні) та ін.

Не знімаються, як головні, релігійні цілі монастирської діяльності й при здійсненні ними сьогодні в Україні благодійницької (харитативної), освітньої, видавничої та іншої соціально значущої діяльності. Поширення і пропаганда своєї віри, прищеплення цінностей і світоглядних орієнтирів саме своєї церкви супроводжують діяльність православних, греко-католицьких, римо-католицьких ченців та черниць в ході опіки над хворими та престарілими, влаштуванні літніх таборів відпочинку для дітей та молоді, організації екскурсій, у тому

<sup>17</sup> Див.: Древние иноческие уставы пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта, собранные еп. Феофаном. – М., 1892. – С. 155 – 156.

<sup>18</sup> Голубинський Е. История русской церкви. В 2-х т. – Т.1. 2-й пол. тома. – М., 1881. – С. 607-608.

<sup>19</sup> Василянський монаший Чин має нового протоігумена. Інтерв'ю з новим протоігуменом Василіаном о. Й.Будаєм // Патріархат. – 2000. – № 7-8. – С. 24.

числі – за кордон; в процесі роботи в дитячих інтернатах, лікарнях, притулках, в пенітенціарній системі; в ході добродійних акцій, влаштуванні пісенних фестивалів, спортивних змагань, організації шкіл, гуртків до вивчення іноземних мов (зокрема, польської), підготовці молоді до навчання в духовних навчальних закладах в Польщі, США та ін.

При збереженні зазначених вище релігійних цілей благодійницька «багатопрофільність» сучасних монастирів в Україні істотно зросла. Назагал, відмова нинішньої Української держави від радянських підходів до можливості залучення церкви, монастирів до соціальної роботи серед населення, коли вважалося, що держава повинна самостійно справлятися з вирішенням соціального блоку проблем, відкрила широкі можливості для представників церкви, чернецтва займатися благодійництвом, а разом з цим – здійснювати апостольську діяльність, поширювати віровчення своєї церкви на соціальних об'єктах, де раніше це було неможливо: в дитячих будинках, лікарнях, колоніях та тюрмах, в літніх таборах відпочинку, будинках-інтернатах для людей похилого віку тощо.

Продовжуючи давню концептуальну традицію західнохристиянських монастирів вбачати вищу мету своєї діяльності не у зреченні світу, а в його спасінні, бути не пасивним, а діяльним щодо церкви і суспільства<sup>20</sup>, сучасні римо-католицькі, греко-католицькі монастирі, їх чернецтво в Україні займають більш активну позицію, ніж православні монастирі у зв'язках та діяльності поза монастирями, зокрема, у здійсненні соціально значущої діяльності; їх арсенал не лише декларованих в монастирських уставах (статутах), але й практикованих засобах і формах соціальної допомоги та співробітництва у різних сферах на сьогодні значно ширший, мобільніший і результативніший.

При всіх позитивних трансформаціях чернечо-монастирського комплексу в незалежній Україні православним, греко-католицьким, римо-католицьким, старообрядницьким монастирям, чернецтву притаманний цілий ряд проблем об'єктивного та суб'єктивного характеру. Серед них: відсутність очікувано активного бажання молодих віруючих присвятити себе чернечому стану, поки що не справджені сподівання ієрархів на прихід сучасної молоді в монастирі<sup>21</sup>; брак серед новітнього чернецтва істинного подвижництва, підміна «духу самоосудження і прийняття на себе гріхів світу» «агресивністю і «ревністю не по розуму», що суперечить сенсу самого аскетизму»<sup>22</sup>; нестаток релігійних, духовних, моральних, гуманних вартостей, корупція, мафія, брехня або «матеріалістична жадоба володіти чимось, нехтування потребами й стражданнями слабших», що, за переконанням колишнього глави святого Чину Василя Великого, ієромонаха Діонісія Ляховича, проявляється «навіть по монастирях і в самій церкві» і кваліфікується ним як «духовне негативне убожество»<sup>23</sup>; недостатня увага церков на діяльність монастирів та чернецтва, тим більше, що «без чернецтва помісна церква втрачає свою силу»<sup>24</sup>; побутуюче серед частини православного, греко-католицького духовенства, кліру негативне ставлення до чернецтва<sup>25</sup>; невдоволення частини місцевого духовенства панівним становищем у церкві чернецтва, хоч з діяльністю останнього пов'язаний цілий ряд негативних проявів, кричущих порушень християнської моралі та канонічного права<sup>26</sup>; брак добре підготовлених вчителів, вихователів, які можуть на належному рівні здійснювати навчання та виховання молодих ченців у монастирях та згромадженнях<sup>27</sup>; надмірне захоплення монастирів, особливо тих, що відроджуються, господарською діяльністю на шкоду невідкладному налагодженню та вдосконаленню духовного життя чернецтва як головного в діяльності монастирів; втягнення (явне чи латентне) частини монастирів, чернецтва в міжцерковне, міжконфесійне протистояння, в акції політичного характеру, особливо в період передвиборних кампаній та ін.

Звичайно, кожна з цих та інших проблем має свої причини чи комплекс причин об'єктивного та суб'єктивного характеру. Такими причинами, зокрема, є:

- тривалий період здійснюваного в СРСР та УРСР курсу на побудову безрелігійного суспільства, зорієнтованого на науково-матеріалістичні цінності і витіснення цінностей

<sup>20</sup> Див.: Смирнов Ф.А. Монашество / Христианство. Энциклопедический словарь. Под ред. Аверинцева С.С. – В 3-х т. – Т. 2. – М., 1995. – С. 155.

<sup>21</sup> Див.: Повертаючись до давньої традиції монаршого життя. Коментар патріарха Любомира (Гузара) до Заповіту Патріарха Йосифа (Сліпого). – С. 13.

<sup>22</sup> Доповідь патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Помісному соборі з нагоди 2000-ліття Різдва Христового 9-10 січня 2001 року. – С. 39.

<sup>23</sup> Див.: Ляхович Діонісій, ером. ЧСВВ. Цит. праця. – С. 71-73.

<sup>24</sup> Доповідь патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Помісному соборі з нагоди 2000-ліття Різдва Христового 9-10 січня 2001 року. – С. 39.

<sup>25</sup> Див.: Комунікат Секретаріату Синоду єпископів УГКЦ // Патріархат. – 1999 – №11. – С. 21.

<sup>26</sup> Див.: Єленський В. Розлам // Людина і світ. – 2000. – №6. – С. 7.

<sup>27</sup> Див.: Василіанський монаший Чин має нового протоігумена. Інтерв'ю з новим протоігуменом Василіан о. Й. Будаєм. – С. 25.

релігійних, що в 20-30-ті, 50-70-ті роки супроводжувався закриттям церков та монастирів, а в 40-80-ті роки ХХ ст. на західноукраїнських землях – утриманням на нелегальному становищі чи в заслання греко-католицького чорного та білого духовенства. Внаслідок цього в діяльності православних, греко-католицьких, римо-католицьких монастирів та чернецтва в Україні фактично відбулася перерваність в кілька десятиліть, що спричинила до втрати, значною мірою, тисячолітнього досвіду діяльності монастирів як релігійно-духовних центрів, де мали наочно реалізовуватися ідеали християнського життя;

- тривало діючі наслідки здійснення в Україні в ХVIII-ХХ ст. російською синодальною церквою курсу на ліквідацію національних особливостей православної церкви та монастирів, що денаціоналізували, деморалізували значну частину українського чернецтва та духовенства, породили тип ченців, байдужих до національних інтересів, до національної культури;

- складнощі відродження монастирів, чернечого життя в Україні, спричинені чинниками економічного, фінансового, матеріального характеру; зміни в ставленні цивілізованих країн, як на Заході, так і на Сході до явища чернечого покликання, поширеність негативного ставлення серед молоді до «прийняття довічної професії» і зв'язаних з цим целібату, убогства тощо;

- демографічна криза в Україні, що своєрідно позначилася і на церковно-монастирському комплексі;

- перетворення частини монастирів і монастирських комплексів у об'єкти міжцерковного протистояння (греко-католицько-православного, міжправославного), посиленого втручанням державно-адміністративних, партійно-блокових, націонал-патріотичних чинників тощо;

- брак уваги церков, зайнятих самоутвердженням в новітньому українському суспільстві, міжцерковними суперечками, боротьбою за багатомільйонний загін неопітів з числа байдужих до релігії чи невірних тощо, до діяльності монастирів та чернецтва.

Чи не найскладнішою проблемою християнського чернецтва в сучасній Україні, на нашу думку, є проблема розбудови монастирсько-чернечого комплексу, коли існує взірць надзвичайно високого рівня чернечого суспільного служіння періоду Київської Русі та Могилянської доби.

Тенденції, що мають місце в діяльності чернечо-монастирського комплексу сучасної України, засвідчують, що не обмежуючись налагодженням і вдосконаленням літургійно-молитовного, внутрішньо духовного життя, українське чернецтво веде пошук своєї соціально значущої ніші, у якій чернецтво за результатами свого суспільно-церковного служіння наблизилось би до історичних взірців.

■ М. КРИВОУС (СИСАК)

## РЕЛІГІЙНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ І МІЖРЕЛІГІЙНА НАПРУГА В СУЧАСНІЙ ВЕЛИКІЙ БРИТАНІЇ

(досвід вирішення)

Плюралізм – це усвідомлення множинності, прагнення цю множинність усвідомити й навчитися жити в ній. Плюралізм не постає лише від того, що замість однієї Церкви на карті з'являється відразу тридцять чи п'ятдесят, як і те, що він постає легко. Плюралізм вимагає визнання відмінностей у множинності, можливо, дискусій із приводу цих відмінностей, але не їхнього ігнорування [Weigel George. Roman Catholicism in the Age of John Paul II // *The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics*. (Ed. by P.L.Berger). — Washington, 1999.- P. 34], а тим більше – не поборення. Його становлення ще означає й те, що суспільство вирішило перетворити різноманітність у вірах, поглядах і способах життя з джерела конфліктів на ресурс взаємозбагачення кожного свого члена. І, як це відзначає ряд дослідників, релігійний плюралізм став явищем всюди присутнім і неоскарженим для всієї Європи. Міграційні хвилі змінюють соціально-культурний ландшафт суспільств, які традиційно відрізнялися дуже виразною ідентичністю [Сленський Віктор. Релігія після комунізму (Україна в центральній-східноєвропейському контексті). – К., 2002 – С.116].

■ **Мирослава Кривоус (Сисак)**, здобувач Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Як і в будь-якій іншій плюралістичній системі, у Великобританії проблеми та напруга у міжконфесійних відносинах неминучі. При цьому слід особливо підкреслити, що релігія в цій країні, яка наразі виглядає цілковито секулярною, відіграла колосальну роль, принаймні, у двох історичних процесах: справі становлення модерної британської нації; забезпеченні домінування доцентрових тенденцій над відцентровими, представленими шотландським й уельським націоналізмами та уникнення революції впродовж XVIII–XX століть, коли ці революції прокотилися континентальною Європою. [Wolffe John. *God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland, 1843–1945*. – London, 1994].

Нинішня релігійна множинність у сучасній Великобританії постає як результат кількох складових. По-перше, це давній і надзвичайно складний діалог Церкви Англії і Католицької церкви; по-друге, імміграція представників азійських, африканських, а також східноєвропейських націй і, по-третє, поширення новітніх релігійних рухів. До 50-х років XX століття найбільшою етнічною меншиною у Великобританії була єврейська община, яка існувала тут ще з часів Середньовіччя і яка пізніше поповнювалася за рахунок вихідців з інших частин Європи та ісламських країн. З 50-х років XX століття відбувався швидкий процес поселення у Великобританії та формування общин індусів, мусульман, сикхів, в основному, із Південної Азії та Східної Африки. Тут також існують відносно невеликі общини джайнів з Індії та Східної Африки, зороастрів, буддистів (проте більшість британських буддистів народились у Великобританії), а також інших віросповідань.

Досить природно, що новоприбулі іммігранти організували своє життя як етнорелігійні громади. Храми, мечеті та синагоги ставали центрами публічного життя, а релігійні наставники відігравали важливу роль у збереженні етнокультурної ідентичності іммігрантів та в їх адаптації до релігійного суспільства та культури. Успіх у встановленні міжконфесійних зв'язків між релігійними діячами та общинами іммігрантів, з одного боку, та представниками більш традиційних для Великобританії релігій – з іншого, символізував успішне прийняття іммігрантів у британське суспільство.

В релігійних відносинах іммігранти, як правило, не відчували серйозних проблем. Повоєнне англійське суспільство відрізнялось значним ступенем віротерпимості та етнокультурною толерантністю. Проте вимоги нових для Великобританії релігійних меншин не були чимось досі невіданим для британців. Як це відзначив британський релігієзнавець Стів Брюс, «майже всі сикхи та індуси, а також всі буддисти – вегетаріанці, але існує і багато християн-вегетаріанців (вегетаріанство дуже поширене у Великобританії). Більшість католиків, протестантів-євангелістів, а також і багато тих, хто байдужий до релігії, віддають перевагу утриманню від ін токсикантів – алкоголю та тютюну» [Bruce Steve. *Religion in Modern Britain*. – Oxford University Press, 1995].

Проте проблеми та напруження на релігійному ґрунті в країні все ж існують. Деякі з них пов'язані з тим, що релігійно-культурні орієнтації та норми деяких етнічних меншин зустрічаються з тим, що не є загальноприйнятими в секулярному суспільстві. Так, одним з джерел напруженості між деякими релігійними меншинами (мусульманами, індусами, сикхами) та представниками більшості є гендерні відносини. Хоча ці релігії наполягають на тому, що в них закладена рівна повага до чоловіка й жінки, тим не менше деякі приналежні до них групи досі практикують гендерну сегрегацію та зберігають традиційний розподіл чоловічих та жіночих соціальних ролей (наприклад, нині серед мусульман в Британії у віці 16 – 64 років працює 58%, а серед жінок-мусульманок – тільки 24% У Британському парламенті лише дві жінки – представниці етнічних меншин. [Facts about Women & Men in Great Britain. Manchester, Equal Opportunities Commission. – Arndale Centre, 2007].

Більшості сучасних британців важко прийняти, наприклад, правило, за яким жінка повинна зводити до мінімуму своє перебування за межами дому й уникати спілкування з чоловіками, які не є членами родини. Таким чином, у конфлікті постають фундаментальні принципи сучасного британського суспільства: з одного боку, ліберальна демократія передбачає повагу прав релігійних меншин, а з іншого – тій же ліберальній демократії притаманне уявлення про універсальність прав людини незалежно від статі.

Можна думати, що дана дилема є лише частковий приклад іншої, набагато фундаментальнішої проблеми. У британському секулярному суспільстві підходити до релігії занадто серйозно вважається дещо старомодним. Релігія приймається суспільством лише у тому випадку, коли вона не заважає секулярному суспільству жити за своїми уподобаннями. Основні християнські конфесії впродовж віків адаптували свої вчення та практику до тих змін, які відбувалися в секуляризованому суспільстві. На відміну від них, більшість етнічних меншин здійснили різкий скачок з суспільства, де їх релігія була домінуючою, в середовище, де вони стали меншинами; ці меншини, на відміну від більшості, часто занадто серйозно ставляться до окремих аспектів своїх релігій і хочуть жити відповідно до їхніх установок.

Ці складні проблеми осмислюються та широко обговорюються у британському

суспільстві, але дискусія не переростає у конфлікт, зберігається високий рівень толерантності та існує усвідомлення того, що вирішити більшість з цих проблем може тільки час. Очевидно, деяким релігіям меншин потрібно пройти той самий шлях адаптації, який вже пройшли релігії, котрі можуть вважатися традиційними. Вже зараз 50% з тих, хто належить до цих меншин, народилися у Великобританії, а сучасна британська культура немиче стала частиною їх ідентичності.

Ще одним чинником релігійної різноманітності у сучасній Великобританії можна назвати появу новітніх релігійних рухів. Останні широко і досить швидко розповсюдились у Великобританії в 1970-1980-ті роки. Дослідник новітніх релігійних рухів доктор Оксфордського університету Брайт Уілсон пов'язує їхню появу з глибокими процесами у західних суспільствах: значно більша, ніж раніше, соціальна мобільність, послаблення традиційних інститутів общини та сім'ї, секуляризація, пов'язана зі зниженням ролі та популярності традиційних церков і т.д. [Wilson B. and Cresswell J. *New Religious Movements: Challenge and Response*. – London, 1999].

Більшість новітніх релігійних рухів, які з'явилися у Великобританії в 70-80-х роках м.ст., походили з США, що само по собі не було проблемою. По-перше, релігійні інновації у вигляді сект та культів були досить звичайним явищем в британській історії XIX-XX ст. По-друге, британцям добре були відомі гарячі дебати, які відбувалися в XIX ст. навколо таких американських рухів, як „християнська наука», мормони, Свідки Єгови та ін. Зрештою в сучасній Великобританії функціонування цих релігій вже давно не супроводжувалося проблемами [Berger Peter. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. – New York, 1992].

Разом з тим деякі новітні релігійні рухи нової хвилі суттєво відрізняються від попередніх. По-перше, вони нерідко орієнтувались не на християнські, а на східні вірування. По-друге, в секулярному суспільстві вони були помітні не в останню чергу внаслідок активного місіонерства в тих місцях, де пересічна людина цього найменше чекає, — на центральних вулицях та площах міст, в громадському транспорті та університетських корпусах. На додаток, місійні методи також могли здаватися «агресивними» та більш подібними на ті, що застосовувалися бізнесменами, які прагнуть збути свій товар. Нарешті, новітні релігійні рухи, як правило, ставали привабливими для молоді, з одного боку, не обтяженої сімейними обов'язками, а з іншого — для тих, хто шукає свій індивідуальний стиль та відповіді на «вічні запитання». Деяких молодих людей привабив общинний стиль життя. Тим не менше, приєднання до НРР молоді викликало серйозне переживання деяких батьків. «Дивності» у поведінці новостворених поглиблювалися у медійному дискурсі теорією «промивання мізків», яка на певний час стала загальним місцем в засобах масової інформації. В деяких випадках переживання батьків поділяли представники Церков та політики, додаючи при цьому теологічні та політичні аргументи проти новітніх релігійних рухів.

Як підсумок всього цього у Великій Британії виникла організована опозиція новітнім релігійним рухам, представлена низкою антикультівських організацій. Ці організації першочергово ставили своєю ціллю «визволення жертв» з декількох новітніх релігійних рухів, які вважались «найбільш небезпечними». Проте оскільки ця діяльність показала свою неефективність, то почала акцентуватися увага на поширенні негативної «просвітницької» інформації про культу. Антикультівий рух, в свою чергу, став важливим постачальником негативної інформації для преси, яка тиражувала її, формуючи масові уявлення про «деструктивні культу». Проте протягом цього часу стало з'являтися все більше і більше збалансованих, прагнучих до об'єктивності журналістських робіт про новітні релігійні рухи.

Попри відповідний натиск, британський уряд завжди відхиляв пропозиції про необхідність ввести спеціальне законодавство для контролю над новітніми релігійними рухами. Разом з тим тоді, коли новітні релігійні рухи чи їхні члени виявилися втягнутими у якусь нелегальну діяльність, то британська поліція негайно приступала до розслідування одержаної інформації, що, в принципі, стосується й інших релігій.

Згідно з британським законодавством для втілення приватної релігійної діяльності ніякої спеціальної реєстрації не потрібно. Проте якщо релігійна організація хоче займатися комерційною чи іншою діяльністю, пов'язаною з накопиченням прибутку, то вона повинна зареєструвати відповідні підрозділи своєї організації в ролі комерційних компаній. Якщо ж релігійні об'єднання втягнуті у благодійницьку діяльність, яка дає право на зменшення податку, то вони повинні бути зареєстровані уповноваженими згідно з їх благодійницькою діяльністю.

Оскільки приватна релігійна діяльність не потребує державної реєстрації, то існує велика кількість актів, які регулюють розповсюдження релігійних вчень та появу релігійних організацій на публіці. Так, до 1990 року існувала заборона на подання рекламних оголошень релігійними організаціями по радіо та телебаченню. Після скасування цієї заборони Церква саєнтології стала досить відкрито використовувати один з каналів, що викликало



велику кількість скарг, які зрештою спричинили заборону на саєнтологічну рекламу. Правда, після апеляції конфесії у 1996 році, заборона була знята.

З кінця 70-х років м.ст. було декілька судових тяжб, в які була втягнута досить незначна кількість новітніх релігійних рухів. Ці процеси, в основному, стосувались чотирьох сфер: образ на адресу новітніх релігійних рухів з боку засобів масової інформації, статус благодійницької організації, дозвіл на будівництво декількох об'єктів та право батьків на виховання дітей в релігійній спільноті. Деякі новітні релігійні рухи мали успіх. У 1996 році Міжнародна громада свідомості Крішні отримала дозвіл на будівництво додаткової дороги до одного із своїх храмів. Мати з групи „Сім'я» одержала підтвердження свого права на виховання сина в общині; в інших випадках успіх був на боці опонентів новітніх релігійних рухів. Так, Церква об'єднання на початку 80-х років м.ст. програла процес проти газети «Дейлі Мейл», яка звинувачувалася її членом у навмисній шкоді його репутації; проте Верховний суд Великобританії відхилив намагання позбавити Церкву об'єднання статусу благодійницької організації. В 1999 році Церква саєнтології програла апеляцію на рахунок відмови в реєстрації її як благодійницької (релігійної) організації. Вона продовжує й в подальшому свою діяльність як комерційна організація.

Хоча британські традиційні релігії проявляють занепокоєння щодо певних аспектів діяльності деяких новітніх релігійних рухів, вони все ж віддають перевагу побудові своєї політики не на основі сенсаційних викриттів у засобах масової інформації, а на основі прямих контактів із самими рухами та серйозних наукових досліджень, виконаних університетськими науковцями.

### Література

1. Єленський Віктор. Релігія після комунізму (Україна в центрально-східноєвропейському контексті). – К., 2002 – С.116.
2. Berger Peter. A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity. – New York, 1992.
3. Bruce Steve. Religion in Modern Britain. – Oxford University Press, 1995.
4. Weigel George. Roman Catholicism in the Age of John Paul II // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics. (Ed. by P.L.Berger). — Washington, 1999.
5. Wilson B. and Cresswell J. New Religious Movements: Challenge and Response. – London, 1999.
6. Facts about Women & Men in Great Britain. Manchester, Equal Opportunities Commission. – Arndale Centre, 2007.
7. Wolfe John. God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland, 1843-1945. – London, 1994

С. ПРОДИВУС ■

## ПРОБЛЕМА МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН У ПЕРЕДВИБОРЧИХ ПРОГРАМАХ ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЙ УКРАЇНИ

Проблема міжконфесійних відносин є, мабуть, однією з вічних тем. Де стикаються інтереси хоча б двох людей – ця тема постає як актуальна. У час великого різноманіття релігійних спільнот, значної кількості їх напрямів питання міжконфесійних відносин залишається досить гострим.

Передвиборчі програми політичних партій, по суті, відображають їхнє сприйняття та бачення цих проблем суспільством. На жаль, партії, що були у виборчому бюлетені позачергових виборів 2007 року, на питання міжконфесійних відносин майже не звернули уваги. Це може свідчити про таке. Або в Україні немає взагалі ніяких проблем у сфері міжконфесійних відносин, через те, що все настільки розписано і давним давно справно працює, то проблема говорити про це відпадає сама собою; або суспільство мало знайоме зі сферою міжконфесійних відносин, а міжконфесійні суперечки відбуваються лише у кабінетах за закритими дверима і члени релігійних громад абсолютно не втягнені у питання «з'ясування відносин»; або, що є найбільш вірогідним, наша політична еліта мало цікавиться питаннями життя свого народу, хоча саме цей народ і вибирає цю еліту задля представлення своїх інтересів, розв'язання своїх наболілих проблем.

Тривожним вбачається те, що окремі партії у своїх передвиборчих програмах відкрито

заявили про свою підтримку та сприяння деяким релігійним течіям. Наприклад, Комуністична партія України, поряд із гарантуванням свободи совісті та віросповідання, наголошує на недопущенні знищення канонічного православ'я. Партія «Наша Україна-Народна Самооборона» гарантує «дотримання свободи віросповідання і шанобливе ставлення до прагнення мільйонів громадян щодо утвердження єдиної помісної православної церкви». Своєю підтримкою та сприянням діяльності деяким релігійним конфесіям політичні партії не те, що не сприяють міжконфесійному діалогу, більше того – сприяють міжконфесійним конфліктам. За умови, що якійсь одній релігійній конфесії надається більше привілеїв, інші сприймають це як обмеження своїх власних прав, що породжує прагнення добитися й собі аналогічних привілеїв, а це, у свою чергу, створює ситуацію конфлікту та напруження. Особливо це небезпечно тоді, якщо партія, яка підтримує певну конфесію, пройшла не тільки до місцевої ради, а й у парламент. Тоді конфлікт поглиблюється, адже вона вже в змозі сприяти цим конфесіям не лише на регіональному, а й на вседержавному рівні.

Турбує сьогодні те, що деякі партії розв'язання всіх проблем релігійного характеру вбачають чомусь в об'єднанні різних конфесій або церков. На таких позиціях стоїть, зокрема, партія «Свобода», у передвиборчій програмі якої написано: «Партія вважає за необхідне, щоб українське суспільство досягнуло ідейної, мовної і релігійної єдності: де ідейна єдність формуватиметься на основі ідеї українського патріотизму, мовна – на основі української мови, а релігійна – на єдності всіх традиційних християнських конфесій».

Лише «Партія регіонів» задля гармонізації конфесійних відносин і активізації ролі духовних цінностей у житті суспільства передбачила у своїй передвиборчій програмі конкретні напрями роботи:

- «сприяння міжконфесійному діалогу в українському суспільстві;
- забезпечення у кожному регіоні рівних можливостей для діяльності всіх конфесій;
- невтручання державних органів у справи релігійних організацій;
- узгодження загальнонаціональних та релігійних інтересів у процесі становлення мережі релігійних організацій в Україні;
- розвиток релігійно-інституційної інфраструктури етноконфесійних спільнот;
- протидія проникнення в Україну деструктивних культів. Єдність – через розмаїття, а не уніфікацію!»

Позитивним вбачається те, що партія не втягує державні органи у справи релігійних конфесій. Безперечно, існують ситуації, коли держава може справити позитивний вплив на перебіг переговорів конфліктуючих сторін, проте може й зашкодити, відкинувши вирішення проблеми не на один рік. У будь-якому випадку, сфера міжконфесійних відносин дуже делікатна, а тому потребує великої уваги, обізнаності, тактовності і ні в якому разі не дозволяється державі виходити за рамки своєї компетенції, якими б багатобічними не видавалися в той чи інший момент такі дії. У який спосіб все ж таки можлива співпраця, то чітко описує Соціалістична партія України: «Співпраця держави і церкви має місце тією мірою, якою віруючі, будучи громадянами держави, підпорядковані її законам і потребують її захисту та підтримки для задоволення своїх релігійних потреб». «Блок Юлії Тимошенко» також допускає спільну працю держави та релігійних організацій, правда, у соціальній сфері, а саме: «Об'єднаємо зусилля держави, громадянського суспільства і релігійних конфесій у боротьбі проти безпритурності, алкоголізму та наркоманії, СНІДу, проституції та злочинності. Програми з цих проблем будуть підтримуватися коштами бюджету».

Досить чітко виклала свої погляди на питання міжконфесійних взаємин Соціалістична партія України: «Дотримується свобода совісті, повага до почуттів віруючих і атеїстів. Не допускається використання релігії в політичних цілях, для розпалювання міжнаціональних конфліктів, світоглядної нетерпимості, ворожнечі та ненависті між прихильниками різних конфесій, а також між віруючими і атеїстами. Підтримуються канонічні і традиційні конфесії, стримується поширення агресивних і модерністських сект... Суспільство – це єдність соціального, економічного, політичного, релігійного, культурного, етнічного та іншого розмаїття. Абсолютизація і переважання будь-яких з цих форм за рахунок інших, як і інтересів будь-яких груп населення на шкоду іншим, є неприпустимими і небезпечними».

У позачергових виборах до Верховної Ради України взяло участь 20 політичних партій та блоків. Коло питань, пов'язаних з проблематикою свободи совісті та віросповідання, ролі релігії в суспільному житті, державно-церковні відносини у передвиборчих програмах не посіли ж одного з ключових місць. Більше того, є партії, які взагалі обминули це питання.

Багато партій та блоків у своїх передвиборчих програмах обмежились зазначенням свого в загальній формі висловленого прагнення сприянню розвитку духовності українського народу, оновленню духовності, духовному відродженню тощо. Проте ніхто з них чітко не окреслив, що партія (блок) розуміє під цим поняттям. Виходячи із суміжних статей програм, можна зробити чіткий висновок, що партії (блоки) самі до кінця не усвідомлюють значення терміна, яким оперують. Тому використовують його побіжно, однобічно і без

будь-якого розтлумачення. Так, зокрема, у пункті 8 передвиборної програми партії Л. Супрун «Український регіональний актив» записано: «Посилену увагу приділити підтримці й розвитку національної духовності та культури». Проте під національною духовністю і культурою розуміються лише заклади культури, творчі об'єднання, окремі митці, національна культурно-мистецька продукція. У контексті цього й останній підпункт програми: «Сприяти створенню механізму забезпечення активного протистояння тотальній комерціалізації духовної сфери».

Щодо такого важливого питання нашого сьогодення (та й не тільки нашого) як державно-конфесійні відносини та пріоритети державної політики щодо церкви, від яких напряму залежать міжконфесійні відносини, то тут партії не були багатослівними. СПУ процитувала Конституцію України, а саме: «Церква відокремлена від держави, школа – від церкви». Проте, як вище зазначалося, партія вбачає можливість не контролювати церкву, а співпрацювати з нею у певних сферах. Це є свідченням того, що філософія відносин держави і церкви змінюється і що є шанс у недалекому майбутньому підняти державно-церковні відносини на новий рівень.

Питання внутрішньоправославних проблем було виокремлене з-поміж інших, але лише двома партіями: НУ-СО («Гарантуємо... шанобливе ставлення до прагнення мільйонів громадян щодо утвердження єдиної помісної православної церкви») та Комуністичною партією («Не допустимо знищення канонічного православ'я»). Той факт, що більшість партій не звернулися до цієї проблеми, може свідчити лише про те, що сьогоdnішня ситуація у православ'ї є дуже складною та напруженою і у найближчій перспективі якогось виходу з неї партії (блоки) не бачать. А може і взагалі вони не віднаходять проблему в церковному поділі православ'я України і вважають його функціонування як поліцерковного явища нормальним станом. Бо ж не тільки православ'я в Україні поділене на декілька, навіть ворогуючих між собою, спільнот і не може існувати якоесь церковнооб'єднане православ'я при нашій поліетнічності і відмінності історичної традиції різних регіонів.

Цікавим видається положення передвиборчої програми партії Народної довіри: «За збереження культурного, релігійного, національного спадку українського народу». Під «релігійним спадком» очевидно слід розуміти сьогоdnішній стан міжконфесійних та державно-конфесійних відносин. Проте далеко не кожна релігійна громада визнає сьогоdnішній стан речей як задовільний. На часі є не тільки зміна деяких положень нашого законодавства, а й належне виконання та дотримання його «на місцях», у кожному конкретному випадку.

Загалом, релігійне питання, не кажучи вже про один з його сегментів – міжконфесійні відносини, не відіграло вагомої ролі у цих позачергових виборах. На жаль, більшість партій навіть не висловили своє бачення пов'язаних з релігією питань. А з тих, хто все-таки виокремив з-поміж інших своє ставлення до релігійних проблем, лише одиниці окремо зупинилися на висвітленні свого бачення вирішення міжконфесійних конфліктів, сприяння міжконфесійному порозумінню та гармонізації міжконфесійних відносин.

Х. МАНЖАЛІЙ ■

## ПСИХОЛОГІЯ КОНФЛІКТУ: НЕОХРИСТИЯНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

У сучасній науці поняття «конфлікт» все частіше вживається в інтерпретації С. Гантингтона, який вважав, що «в світі, що народжується, основним джерелом конфліктів буде вже не ідеологія і не економіка. Найважливіші межі, що розділяють людство, і переважаючі джерела конфліктів визначатимуться культурою... Зіткнення цивілізацій стане домінуючим чинником світової політики. Лінії розлому між цивілізаціями – це і є лінії майбутніх фронтів»<sup>1</sup>.

Україна завжди знаходилась на перехресті двох культур та релігій – Сходу і Заходу, що було зумовлено самою географією країни. В ній співіснували представники ісламу і християнства, православ'я і католицизму. Тому, доречним є питання, наскільки Україна

■ Христина Манжалій, аспірантка Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

<sup>1</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1. – <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/41216>

знаходиться у «зоні ризику». Це питання слід розглянути, зважаючи на декілька аспектів, зокрема географічний, історичний та культурно-психологічний. Важливо визначити головні чинники виникнення конфліктів в Україні і з'ясувати, чи є вони каменем спотикання на шляху до глобалізації.

Проблема релігійних конфліктів набула особливої актуальності після усвідомленням людством зростаючої небезпеки та масштабів релігійних конфліктів, які в сучасну епоху глобалізації можуть набувати «цивілізаційного резонансу».

Світова наукова спільнота висловлює занепокоєння через проблеми, які виникають на основі релігії. Дослідники роблять найжахливіші припущення щодо причин різних релігійно зумовлених жорстких вчинків, зокрема таких як тероризм. Так, Ендрю Сулліван у газеті «The New Republic» доводить, що монотеїзм «піддає себе терористичним спокусам». Не лишається осторонь цієї проблеми й колишній журналіст з «New York Times» Ентоні Л'юїс, який називає релігійну віру «ворогом порядності та людяності». Вони припускають, що «є щось у вірі в Бога, що природньо викликає нетолерантність та жорстокість»<sup>2</sup>.

Звинувачення у роздмухуванні релігійних конфліктів найчастіше стосуються найчисленніших, а відтак й найвпливовіших релігій та їх протистояння. Зокрема, в Україні одним з головних чинників утворення релігійних конфліктів став початок релігійного відродження, періоду 90-х років минулого століття, який ознаменувався боротьбою за владу деяких Церков. Найбільшу кількість зіткнень між парафіями та конгрегаціями різних Церков було зафіксовано саме у 1991-92 роках. Головним питанням, яке спричинило велику кількість зіткнень, став поділ церковного майна.

На зібранні, присвяченому міжрелігійному та міжконфесійному діалогу, з метою запобігання насиллю та покращення спільної безпеки, український релігієзнавець А. Юраш зазначив, що «з часів політичної лібералізації та державної незалежності ці наново відтворені релігійні організації занурилися у період прямих та непрямих конфліктів один між одним та між існуючими на той час Церквами та релігійними організаціями»<sup>3</sup>. Й донині існує певний рівень ворожості між деякими Церквами, головним чином на ідеологічному рівні. Відносини між різними православними юрисдикціями – найкраще свідчення існуючої ситуації.

Слід особливо підкреслити, що найголовнішими причинами конфронтації між Церквами є розбіжності не на конфесійному рівні, а на рівні ідеологічних та ідентифікаційних пріоритетів. Як приклад, на сьогодні є набагато більше узгоджених питань між УТКЦ і УПЦ КП, ніж між останньою та УПЦ МП. Є багато свідчень, які засвідчують існування двох основних протилежних таборів між впливовими українськими Церквами, які зводяться до боротьби києво-центричної та москово-центричної ідеологій.

Таким чином, міжцерковний конфлікт в Україні має не лише суто релігійний характер, а проявляється і на політичному, ідеологічному й економічному рівнях.

Реакцією на подібні релігійні конфлікти стало утворення нових релігійних рухів, що підтверджує український релігієзнавець О. Саган, який зазначає, що «православ'я найбільше втратило своїх adeptів саме у ХХ ст. – столітті найбільших міжправославних непорозумінь, які підривали у віруючих довіру до православних Церков і спонукали їх до переходу в інші конфесії»<sup>4</sup>.

Такий внутрішній розлад, присутній у деяких панівних церквах, призводить до появи сучасних релігійних неохристиянських рухів, які, завдяки своїй нетрадиційності, простоті культу, забуттю життєвих негараздів стають привабливими, особливо для молоді. Такі організації вже у самій назві («Церква єднання», «Сім'я любові», «Нове життя» та ін.) несуть емоційне забарвлення, яке є протилежним конфлікту і протистоянню й зорієнтовані на об'єднання релігійних громад, подолання конфронтації та ворожнечі.

Створення численних новітніх релігійних організацій розвинуло в Україні таку ознаку релігійного життя як поліконфесійність, яка, на думку деяких дослідників, є ще одним чинником виникнення релігійних конфліктів. Зокрема, А.В. Арістова, як дослідник у галузі конфліктології, розглядає релігійну поліконфесійність під призмою її деструктивного впливу на міжрелігійні відносини. Хоча, як зазначає авторка, існує дві точки зору стосов-

<sup>2</sup> Locont Joseph. The Book of James: William James's lectures on religion, a century later, – 2003. <http://www.heritage.org/Press/Commentary/ed011503c.cfm?RenderforPrint=1>

<sup>3</sup> Yurash A. Materials of the Central and Eastern European Regional Religious Youth Meeting «Inter-Religious and Inter-Confessional Dialogue for Confronting Violence and Advancing Shared Security». – Bakuriani, 2006.

<sup>4</sup> Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – С. 262

<sup>5</sup> Арістова А.В. Поліконфесійність як феномен сучасності: Україна і світовий контекст. – К., – 2006. – № 55. – [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_55/Aristova.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_55/Aristova.htm)

но цього питання. «З одного боку, зустрічаємо апеляцію до притаманного «самій природі українців» толерантного, врівноваженого, поміркованого ставлення до носіїв інших ідентичностей і вір, що зберігалося в часі історії і генетично успадковане нинішнім поколінням. З іншого боку, наполегливо проводиться думка, що суспільна та індивідуальна свідомість, спотворена десятиліттями тоталітарного режиму і ворожого ставлення до релігійності взагалі, втратила традицію природної толерантності. Це, в свою чергу, унеможливило швидке звикання до поліконфесійного середовища і готовність до діалогу»<sup>5</sup>.

Слід зазначити, що у сучасному світі феномен поліконфесійності є ознакою закономірного розвитку демократичного суспільства. На сьогодні Україна є однією з найбільш поліконфесійних країн Європи, в якій співіснують православні, католицькі, протестантські, мусульманські, іудейські, новітні та інші релігійні організації. Досвід розвинутих країн засвідчує, що співіснування різних релігій і культур у суспільстві є важливою умовою демократичного, гуманістичного і правового розвитку націй на основі міжконфесійних та культурних контактів, а контекст світоглядного й конфесійного плюралізму є необхідною умовою вільного самовизначення і самореалізації особистості.

Релігійний плюралізм може слугувати індикатором того, що Україна стоїть на шляху розвитку європейської держави із відкритою системою цінностей. Окрім того, історично склалось так, що Україна успадкувала християнство, а тому демократизація її і процес входження до світового співтовариства не набуває характеру цивілізаційного зіткнення. Проте входження України до європейської спільноти не гарантує усунення релігійно зумовлених конфліктів.

Як слушно зазначає Ж.-П. Віллем, «міжхристиянські зустрічі та спільні дії на європейському рівні викликають також напружені ситуації, в яких виявляється протистояння притаманних різним віросповіданням поглядів як на саму Європу, так і на роль Церков у її лоні»<sup>6</sup>. У цьому розумінні, європейська орієнтація України може призупинити її перехід до демократичних цінностей глобалізованого світового співтовариства.

Але, на відміну від більшості країн світу, Україна має дійсний досвід віротерпимості, поваги до звичаїв і традицій, співіснування і взаємозбагачення культур. Толерантність українців, як підкреслював у своєму виступі на науково-практичній конференції «Релігія і Церква в сучасній Україні: стан, проблеми, перспективи» А.М. Колодний, є своєрідною рисою українського народу. Він зазначив, що «співжиття різних вірувань формувало переконання, що релігійність є чимось особистісним, що через відмінність у віруваннях не слід допускати ворожнечі, якихось протистоянь, упереджень, що іншу релігійність слід сприймати з певною байдужістю і толерантністю»<sup>7</sup>. Отже, Україна має завдячувати своєму менталітету, історичному та сучасному досвіду у формуванні перспективно безконфліктного майбутнього. А релігійні лідери мають розуміти, що конфесійний плюралізм не причина створення конфліктів, а чинник, який має сприяти стабілізації та утвердженню громадянського суспільства. Плюралізм має породжувати не ворожнечу, а взаємоповагу.

Відтак ми можемо зробити висновок, що причинами релігійних конфліктів на теренах України є часто матеріальні та ідеологічні суперечки, які створюють умови «привабливі» для породження зіткнень. Подібні зіткнення інтересів та цінностей всередині Церков призводять до кризи традиційного християнства, яке, замість того, щоб дбати про свого віруючого, створює конфліктні ситуації. Це, у свою чергу, стає причиною виникнення і поширення великої кількості нетрадиційних релігій, зокрема неохристиянства.

Такі ознаки як поліконфесійність, релігійний плюралізм, що свідчить про неомогенність українського суспільства, тим не менш, не є безпосередніми причинами утворення релігійних конфліктів, адже «релігійна плюральність не має формувати якусь агресивність у відносинах між конфесіями»<sup>8</sup>. Навпаки, сучасні релігійні громади, зокрема неохристиянські, основними цілями свого розвитку бачать налагодження діалогу та трансформацію конфліктів заради побудови стабільного і безпечного майбутнього. Про це свідчить їх активна участь у світових конференціях, присвячених налагодженню діалогу та релігійній толерантності, та різноманітних українських релігійних заходах, зокрема таких як щорічний Молодіжний фестиваль релігій, який проводить Молодіжна Асоціація Релігієзнавців.

Релігійні інституції володіють унікальними духовними, моральними та соціальними засобами для трансформації конфлікту. Як було виголошено на VIII Міжнародній асамблеї

<sup>6</sup> Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки XXI століття. – К. – 2006. – С. 83-84.

<sup>7</sup> Колодний А. Релігія і церква в сучасних українських реаліях // Українське релігієзнавство. – 2007. – №44. – С. 304.

<sup>8</sup> Там само. – С. 310.

<sup>9</sup> Religions for Peace 8-th World Assembly Workbook: «Confronting Violence and Advancing Shared Security». – Kyoto. – 2007. – P. 21.

«Релігії заради миру», «належним чином мобілізовані та споряджені релігійні організації можуть ознайомлювати свої громади із причинами, що створюють конфлікти; слугувати ефективними інструментами запобігання конфліктів локально, регіонально та глобально; відігравати центральну роль у посередництві та переговорах між конфліктними групами; вести громади до примирення та оздоровлення, яке трансформуватиме конфлікт і принесе довготривалий мир»<sup>9</sup>.

Але, підсумовуючи, хотілося б наголосити, що шлях віднайдення взаємного розуміння між церквами – це не лише шлях встановлення дружніх відносин між релігійними інституціями, а також знаходження різних форм взаєморозуміння між людьми – послідовниками різних церков та релігій.

*Розділ III*

ШЛЯХИ ТОЛЕРАНТИЗАЦІЇ  
ВІДНОСИН КОНФЕСІЙ В УКРАЇНІ





## РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ У ФОРМУВАННІ УКРАЇНСЬКОЇ САМОІДЕНТИЧНОСТІ

Питання, яке я хотів би тут порушити, здавалося б, не є чимось новим. Дуже часто доводиться чути різні висловлювання, думки з цього приводу. Українська Православна Церква протягом свого більш як тисячолітнього існування дійсно впливала, виховувала душу нашого народу, формувала його світоглядні цінності. Хтось цю роль сьогодні повністю заперечує. Та ще й, не дай Боже, попасти такому висловлюванню у якийсь державний документ, на зразок Конституції! В нас сьогодні свобода віросповідань, свобода думок, а тут Православ'я з його пережитками.... Інші думають те ж саме, однак не можуть вголос заперечувати духовно-історичну роль в житті українського народу Православної Церкви, бо ж самі вийшли колись з того ж самого коріння киево-руського православного світогляду. І дійсно, чи можемо ми сьогодні не тільки думати, але й говорити, не озираючись, про те, що Православна Церква мала неабиякий вплив на формування українського народу та його самоідентичності.

Тут хотів би розпочати з того, що Церква являє собою таємниче продовження життя Христа, Втіленого Слова, а тому вона ніколи не може бути вузько національною, як і навпаки – не може бути широко інтернаціональною. Як і Сам Христос, вона наднаціональна і вселенська. Внаслідок цього кожний народ, переживаючи на свій особливий лад істини, які проповідуються Церквою, накладає на них свій власний відпечаток. По відношенню до українського народу це вірно, так як і по відношенню до будь-якого іншого народу. Дійсно, кожна нація має своє особливе покликання. Найбільш повно це може відобразитися у самоутвердженні і збереженні самоідентичності через Церкву. Тому для того, щоб знати душу кожного народу, необхідно знати справжню українську духовність, духовну традицію українського народу, дух, який насичує і животворить українську дійсність і який врешті-решт формує все життя і світогляд українця. Носієм цього духу від початків християнства на теренах нашої держави була Православна Церква. І якщо ми сьогодні говоримо про конфесійну толерантність і мир, то не повинні при цьому відкидати цього правдивого історичного факту.

Духом, що оживляє суспільство, є Церква. Саме тому у Данила Заточника читаємо: «Не море попихає кораблі, але вітри. Не вогонь творить розкалення залізу, а надув міцний». Десь приблизно так само про цей животворчий елемент, тобто Церкву, сказав Григорій Сковорода: «Не стебло з віттям – є колос, не його солома, не плевели, не верхня шкірка, що одягає зерно, колос – це сама сила, яка вирощує зерно стебло солону, тіло зерна». Коли цей дух, тобто саму Церкву, покидає народ, так як це силоміць сталося під час комуністичного режиму, то тоді пропадає і розкладається все видиме, всі установи, все, якщо хочете, життя держави стає схожим на паралітика, якщо воно не живиться тими істинами, які проповідував Христос і Його Церква. Народ без своєї Церкви – це все одно, що храм без молитви, хай навіть він і стане найціннішою пам'яткою світового значення.

В старій Україні не було так. Бо держава, як тіло, з часів рівноапостольних Ольги і Володимира дбала про свій дух – Церкву. Тоді Церква Православна мала всі засоби впливати на свій народ і плекати його та оберігати від задумів супротивної сили. На жаль, сьогодні в своєму державному українському домобудівництві ми не спираємось на дух і традицію тієї князівської епохи Київської Русі-України, яку історики охарактеризували досягненням найвищою святості. Ми блукаємо стежками вигаданих «путів арівих», збираємо і плекаємо трипільські горщечки, на них відшукуємо християнський символ хреста і будуємо якісь еклектичні ідеї, знову граємося і кохаємося в багатобожжі, навздогін цьому всьому проповідуючи не знати яку українську національну ідею. А варто було б заглянути не в трипільський горщечок, а в не більш як тисячолітню історію нашої киево-руської державності, для того, щоб переконатися в тому, що там зостався наш справжній дух, там виплекана душа нашого народу.

■ **Димитрій (Рудюк)**, архієпископ, ректор Київської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Такий народ був здатний народжувати великих мужів із державницьким і глибинним масштабом мислення. В «Слові про Закон і Благодать» митрополита Київського Іларіона знаходимо досить цікаву характеристику князя Володимира Великого: «Сей славний від славних родився, благородний від благородних, каган наш Володимир... мужеством і розумом успіваючи... землю свою научи мужеством і розумом». Тут ми бачимо, якими прикметами нагороджений великим руським богословом просвітитель держави нашої Володимир Великий: благородністю, мужністю і розумом. Тут слушно було б зауважити, що в народі нашому ця уява про таку керівну верству не вмирала аж до тих часів, які ми звикли називати часами «великорусского владичества» на наших землях. Так у XVIII столітті «Правильник Рафаїла Заборовського» митрополита Київського для учнів Києво-Могилянської Академії зазначає, що майбутні члени правлячої, світської і навіть духовної верстви України мають бути не «тупоумні», не «плути», мають бути і «прекрасної моральності» інакше не принесуть вони ніякої користі ні «вітчизні, ні Церкві».

Православна Церква як суспільна інституція в Київській державі дбала про моральний стан народу, навчала його і виховувала на християнських цінностях. Дух святості і шляхетності панував у всьому. Недарма відносини в Київській Русі-Україні між державою і церквою пізніше охарактеризували історики як гармонійні, такими що перебували в стані симфонії. Тому така ситуація дає змогу Данилу «ігумену землі руської» і паломнику біля Гробу Господнього молитися за князів і княгинь руських, поминати правителів і весь Богом благоденний народ.

Православна Церква Київської Русі-Україні мала неабиякий вплив і на формування суспільної свідомості, стала в повному розумінні цього слова фундатorem усіх задумів і починань наших славних пращурів. А все це почалося ще від апостола Андрія Первозванного, який з пророцтва свого святого «подал описаніє всіх духовних украшеній церкви нашея». Із цього опису постала Церква Православна в землях наших. «Так пред написа Андрій Святий, святий же Владимир як Соломон премудрий, все тоє преднаписаніє ділом совершил». Вся традиція, наша ідентичність і коріння, світ Київської, а потім Козацької Русі і аж до сьогодні був той «світ еже духом водимий» по горах Київських, який створив у своїй уяві богонатхнений апостол Андрій. Цей світ довершували наші рівноапостоли, примножували князі. З думок тих, які тлумачили і переписували у скрипторіях Десятинної церкви та Софії Київської книги, тих, які власне розуміли книжний розум, були людьми книжними, з думки преподобного Феодосія Печерського про марноту тлінного, матеріального і про велич небесного – виріс наш національний духовний палладіум – Києво-Печерська Лавра, виросла Свята Софія з її вражаючими мозаїками і фресками, інші храми, монастирі, богословські центри, які відіграли величезну роль у формуванні моралі і культури нашої нації. І, як продовження: з думок Петра Конашевича Сагайдачного, Галшки Гулевичівни, святителя Петра Могили повстала Київська Академія. Всі ці творчі задуми можна було творити і реалізовувати тільки з Православною Церквою.

Православна Церква в Київській Русі-Україні сформувала своєрідну філософію життя, яку Володимир Мономах назвав мудрістю «страху Божого». Ця філософія була сформована у тодішніх перлинах нашої церковної писемності, тримала у вічній напрузі дух тодішньої державної еліти і була зібрана у різних «Грамотицях», «Поученіях», «Словах», «Ізборниках» і «Патериках». Символи, слова і образи, зосереджені в цій киево-руській літературі були знаряддям масової сугестії і творенням національної душі та самоідентичності українського народу.

У часи нашої бездержавності і здавалося б, безнадійного розпуття, безправності і гніту, особливо духовного, Православна Церква Українська стає на захист знедоленого народу. У відповідь на слова Бенедикта Гербеста про нібито «дурну Русь» ми чуємо слова захисту від православного полеміста Герасима Смотрицького, який звертає увагу на образи перш за все національної гідності українського народу і просить князя Олександра Константиновича Острозького: «...завжди перед очима *мати* також страх і позір того, що ясно народив і світло живив і керував із доброзрозум'ям юністю твоєю і багатьом по різних сторонах світу доброго приклада давав, а особливо того, що у правовір'ї невідступно та незмінно чудово сяяв». Якби ми сьогодні мислили такими категоріями, як київські та староукраїнської книжники і намагалися хоча б на крихітку виконати заповіт Ярослава Мудрого, чи хоча б вчитуватися у «Поученіє» Володимира Мономаха, то не блукали б ми по бездоріжжю невизначеності і ідей чужих не приймали б, а самі б їх продукували іншим у настанову.

Завжди перед нами стояло питання: Чому так сталося з нами, що ми потрапили в тьмята бездуховності, розпусти і морального занепаду? Де ми загубили святість київського княжого періоду? Коли ми перестали слухатися Церкви? Коли ми забули про Бога? Нам може відповісти на це питання Іван Вишенський: «Прелесть – це єсть вмiсто істини лож содержати і сію нудитися, не сий суцую, яко суцую показати». Отож, коли ми правду Бо-

жу підмінили так званими людськими моральними цінностями і до цього часу це сповідуємо, то ще довго нам прийдеться товктися на місці.

Ми будемо єдиними тоді, коли в Україні постане Єдина Помісна Православна Церква. Я не хотів би, щоб цієї, інколи вже заїждженої теми, боялися ті, хто говорить про міжконфесійний мир в Україні. Єдина Українська Православна Церква зніме масу проблем і цей мир буде ще більш стійкішим, аніж сьогодні.

■ А. МАРЧИШАК

## ПРАВОСЛАВ'Я В УМОВАХ МУЛЬТИКОНФЕСІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Глобалізація та вдосконалення засобів комунікації, що є характерним для сучасного світу, впливає як на релігію загалом, так і на православ'я зокрема. На межі тисячоліть релігійні організації зустрілися із суттєвими змінами в характері релігійності сучасного віруючого. Західне християнство прагне адаптуватися до цих змін і знайти такі форми й зміст богослужіння, що відповідали б потребам людини з секулярною свідомістю. Яскравим прикладом цього є новітні протестантські Церкви, які майже ігнорують обрядову сторону релігійної практики і досить активно використовують досягнення сучасної цивілізації. Протестанти активно місіонерствують, створюючи по цілому світі розгалуження своїх організацій. Схильність до модернізації «робить протестантизм найбільш різноманітним, суперечливим і разом з тим динамічним анклавом, який не має чітко окреслених кордонів» [Еленский В. Християнство в XX веке: уроки виживання // <http://>].

Вдосконалення засобів комунікації, всезростаюча відкритість державних кордонів й у подальшому будуть сприяти поширенню та зростанню кількості новітніх конфесій. Це, вочевидь, призведе до ще більшої поліконфесійності суспільства. Український соціум теж долучається до цього процесу.

Якщо інші конфесії швидше й сміливіше реагують на виклики сучасного світу, то у православ'ї ці процеси дуже стримані та повільні. Хоча Православна Церква й зберігає за собою провідні позиції у ряді країн, однак її вплив на населення цих держав, зокрема й України, поступово зменшується. Цьому сприяє низка факторів, серед яких можна виділити досить слабо розвинену роботу із мирянами, надмірний консерватизм, а також умови свободи совісті, які законодавчо закріплені у конституціях майже всіх країн та гарантують рівність усіх релігійних організацій. Про це свідчать і значно слабші кількісні показники цієї конфесії\*. Православна Церква дуже важко пристосовується до динамічного розвитку суспільства.

Кінець XX століття ознаменував собою падіння комуністичної системи у Європі. Відразу ж після ослаблення атеїстичного тиску мільйони людей почали повертатися до віри. Протягом 90-х років м. ст. керівництво православ'я поступово відчуло й усвідомило, що відбулася радикальна зміна умов існування Церкви: держава відмежувалася від Церкви і перестала жорстко її контролювати. Православні Церкви отримали більше свобод для реалізації потреб віруючих. Церква, яка протягом десятиліть мала можливість тільки обслуговувати «обрядові потреби» своїх членів, одержала можливість здійснювати місіонерську, просвітницьку і благодійницьку діяльність.

Проте, як показав час, православне керівництво не змогло відразу адекватно оцінити нові умови та діяти відповідно них. Сучасні інтеграційні процеси у світі вимагають від релігії універсальності та глибшого входження релігії у сучасне життя. Різка переоцінка цінностей у суспільстві і стрімка поява «нових», західних за походженням, ідей і стандартів поставило Православну Церкву перед імперативом самовизначення з ключових питань політичного, суспільного, культурного й релігійного життя. Інерційний розвиток стає

■ **Арсен Марчишак**, кандидат філософських наук, ст. викладач Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

\* Соціологічні дослідження показують значно меншу динаміку росту православних громад у порівнянні з ростом громад протестантів та католиків. У католицькій Церкві приріст становить 1,3 %, або 13,5 млн. людей на рік, у протестантів він дорівнює 1,4 %, або 4,85 млн. на рік, тоді як у православних цей показник становить 0,54 %, або 1,17 млн. людей на рік [Динаміка християнських конфесій // Християнський світ. – 2004. – №3].

неможливим. Втративши монополію у духовній сфері (найбільше це стосується країн постсоціалістичного табору) в умовах співіснування з іншими релігіями, стало чітко видно усі недоліки в питаннях взаємовідносин Церкви і суспільства.

Стрімке збільшення кількості «молодих» релігійних утворень робить релігійне поле досить насиченим та динамічним. Це, у свою чергу, загострює проблеми буття православної конфесії. Необхідно акцентувати увагу на тому, що після 90-х років ХХ століття православна Церква на пострадянському просторі зустрілася з двома сильними, добре адаптованими до нових реалій формами християнства – римо-католицизмом і протестантизмом. Розширення сфер їх впливу, а також поява нових релігійних течій актуалізують питання поєднання зусиль православних Церков із метою протистояння цим процесам, які загрожують їх конфесійному існуванню. Власне, саме тому останніми роками все частіше відбуваються різні всеправославні зустрічі, на яких обговорюють гострі питання внутрішньоконфесійного розвитку православ'я та його відносин з іншими конфесіями.

Необхідно зазначити, що невід'ємною ознакою сучасного глобалізованого світу є нівелювання поняття національного: національної мови, національної культури, національної Церкви. Належність до тієї чи іншої релігійної традиції перестає бути невід'ємною частиною окремого етносу, що створює особливі труднощі власне православ'ю. Сьогодні воно постає перед необхідністю вийти за етнічні межі свого духовного буття та утверджувати себе універсальною релігійною традицією, діяти вже не тільки в рамках так званої «канонічної території», а й на світовому, наднаціональному рівні.

Проблема створення, так би мовити, «неетнічного» православ'я не належить до розряду простих. Сьогодні більшість сприймає Східне православ'я як релігію етнічних груп, що втратила принципи і практику місіонерства минулих століть та змирилась із строгим державним контролем. Ще доволі часто й тепер можна почути заяви на кшталт висловлювання намісника Валаамського монастиря (РПЦ) архімандрита Панкратія (Жердева): «Неможливо говорити про російську людину, якщо вона не православна. «Російський баптист» – це сприймається вже як щось чужорідне, щось спотворене» [Верховский А. Православный национализм. Заметки об определении и о перспективах движения // Неприкосновенный запас. – 2003. – №6 (32)]. Відтак створено неправильний образ Церкви. В її лоно кличуть не тому, що вона Христова, а тому, що вона є традиційною для народу, а нація їй зобов'язана своїм становленням. Тут варто звернути увагу на таке. Церква має певну ієрархію цінностей, а тому потрібно завжди відрізнити релігійний її зміст від зовнішніх ознак. Патріотизм і здорова національна самосвідомість – це речі важливі, але вони не можуть посідати перших місць в Церкві. Починати знайомство з Церквою «російський – значить, православний» – це означає перевертати стрункий порядок християнських цінностей. Історія ХХ століття з очевидною зрозумілістю показала, що росіянин, румун чи болгарин – не завжди означає «православний».

У ХХІ столітті чи не вперше за багато століть православні отримали можливість жити в умовах свободи совісті. Залишилися у минулому як гоніння і войовничий атеїзм, так і практика державної Церкви, коли всі сили і засоби релігії йшли на службу державним інтересам. У сучасних розвинених суспільствах Церква ніде не є офіційною частиною держави – це вже пройдений етап соціального становлення людства. Правда, в багатьох мусульманських країнах релігія поєднана з державою. Проте досвід таких країн, як Іран, показує, що «симфонія» певної конфесії із владою спотворює саму релігію. Остання перетворюється на політичну владу і, тим самим, втрачає своє істинне значення.

Підхід, коли протестант визнається як абсолютний грішник, що буде горіти в гієні вогненній, а православний здобуде Царство Небесне тільки за те, що він – православний, за сучасних умов сприймається як вияв крайнього фундаменталізму та релігійної нетерпимості. Розмови про це можна часто почути з уст відомих та авторитетних богословів. Митрополит Кирило з цього приводу зазначає: «Православна Церква в устами святих отців стверджує, що спасіння може бути знайдене лише в лоні Церкви Христової. Але в той же час громади, що відпали від єдності з Православ'ям, ніколи не розглядалися як цілком позбавлені благодаті Божої» [Кирилл, митрополит Смоленський и Калининградский. Вызовы современной цивилизации: Как отвечает на них православная Церковь? – М., 2002.- С. 25-26].

Деякі богослови кардинально змінюють погляди щодо «симфонії» з державою. Вони визнають, що Церква в плюралістичному суспільстві не може залишатися на старих засадах. Поведінка Православної Церкви на пострадянському просторі яскраво засвідчує її невміння жити в умовах плюралізму та свободи совісті. Авторитетний в православних колах богослов митрополит Іван (Зізіулас), стосовно цього каже так: «В Церкву проникли націоналізм і етнофілітизм. Ідея автокефалії перетворилася на автокефалізм, тобто використання Церкви для обслуговування державних чи національних інтересів... Без сумніву, ми не можемо задовольнятися такою ситуацією, хоча вона «благодіє» на найвищому офіційному рівні» [Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. Православная Церковь и третье тысячелетие // Русская мысль. – 2000. – №4344. – С. 21].

Сьогодні перед Православною Церквою стоїть завдання не просто не втратити свої позиції, а значно посилити їх. За православ'ям в Україні стоїть традиція і не використати її вона не має права. Посилення соціального служіння, місіонерська та просвітницька діяльність – ось що є головним для неї сьогодні.

Безперечно, нині пріоритет у галузі місіонерства на пострадянському просторі належить протестантизму, який є досить серйозним опонентом для Православної Церкви, що за роки радянської влади втратила навик у цій досить важливій сфері релігійного життя. За комуністичних часів значною мірою були ліквідовані інститути, що забезпечують традиційне відтворення доктринальної релігійності з дитячих років, на ранніх стадіях соціалізації (зокрема таких, як релігійна сім'я, система релігійних навчальних закладів – недільні школи чи курси катехізису, а також реальне парафіяльне життя).

Першоієрархам необхідно розуміти, що масове повернення до Православної Церкви на початку 90-х років м.ст. в країнах колишнього СРСР спричинене десятиліттями духовного голоду, після якого люди отримали свободу щодо релігії. Православні богослови мають усвідомити, що так званий феномен «другого Хрещення Русі» на початку 90-х років ХХ століття викликаний різкими історичними та соціальними змінами, а не діяльністю Православної Церкви. Сьогодні перед церквою стоїть завдання використовувати той величезний ресурс, який у неї є. Для прикладу, Церкві в Україні поряд із військом довіряє більшість громадян, але чи використовує вона цю довіру повною мірою? Архієпископ УАПЦ Ігор (Ісиченко) з цього приводу зазначає: «Парадоксом є те, що сьогодні Церква в Україні, яка має більший авторитет, ніж у західному світі, неефективно використовує кредит довіри, котрий в суспільстві може зрештою вичерпатися» [Ісиченко Ю. Українське православ'я: час вибору // Прапор. – 1990. – № 12. – С. 136].

Православним необхідно чітко усвідомлювати, як конкурувати з іншими конфесіями. Без цього неможливо підтримувати православну позицію на достатньо компетентному рівні. Необхідно, так би мовити, постійне «підвищення кваліфікації» православної апологетики, її коригування із врахуванням реалій сьогодення. Наприклад, багато богословських аргументів, які православні за звичкою висувують католикам і протестантам як доказ їхньої неправоти, давно втратили будь-яке значення. Вони базуються, хоч і на добротних, але повністю застарілих джерелах, а тому для тих, хто знайомий із сучасною ситуацією у католицизмі і протестантизмі, видаються неактуальними. У західному богослов'ї за останні десятиліття відбулися значні зміни. Так, ще двадцять років тому у богословських працях де Любака та інших католицьких богословів було повністю спростовано догмат про непогрішимість папи, філіокве та інші традиційні компоненти католицького вчення. Не можна і серйозно сперечатися із вченням Лютера, оскільки лютеранська Церква більше не є носієм його богослов'я.

Діяльність Церкви має бути спрямованою на місіонерство. А щоб місіонерство було ефективним, воно має базуватися на знанні орієнтирів і цінностей масової свідомості, релігійності суспільства, відповідних настроїв і тенденцій. Православної науки, котра б займалася вивченням реальної ситуації, свого роду релігійної соціології, нема. А реалії часу засвідчують якраз гостру потребу для православних у таких інституціях.

Православне місіонерство на сучасному етапі, переживає цілий ряд проблем та труднощів на шляху його відродження, зокрема, і в Україні:

- 1) недостатність науково-методичного забезпечення місіонерської діяльності посібниками з історії місії, місіології та ін;
- 2) відсутність підготовлених місіонерських кадрів;
- 3) недостатнє використання сучасного місіонерського досвіду Помісних Церков;
- 4) недостатнє фінансово-економічне забезпечення місіонерських програм.

Ці проблеми Церкві необхідно вирішувати. В питанні місії Православні Церкви України мають не тільки відновлювати втрачені навик, але і йти шляхом розвитку. Необхідно активніше переймати досвід протестантів і католиків. У цьому плані варто погодитися із професором Анатолієм Колодним, який говорить: «Визнаємо те, що коли 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» [Колодний А.М. Релігійні процеси в Україні: реалії сьогодення // Релігія і церква в контексті реалій сьогодення. – К., 1995. – С. 32]. До цього можна лиш додати, що якщо православ'ю вдасться перехопити ініціативу соціальної та місіонерської роботи у протестантів та католиків, то воно зможе суттєво зміцнити свої позиції в українському суспільстві.

## ПОГЛЯД ПРАВОСЛАВ'Я НА МІЖКОНФЕСІЙНИЙ ДІАЛОГ ТА ЙОГО ВПЛИВ НА ЖИТТЯ МИРЯН

Історично склалось так, що Україна є релігійно плюральною державою. Існування на пограниччі культур і цивілізацій вимагало толерантності у міжконфесійних стосунках для мирного співжиття представників різних релігій. Особливо загострилось питання співіснування та спілкування різних культур у сучасній Україні у зв'язку, з одного боку, з секуляризацією та глобалізацією суспільного життя, а з іншого – з відродженням релігійності населення та поширенням різноманітних релігій до того невідомих чи мало відомих на теренах України. Актуальність цього питання визначається також тим, що держава на законодавчому рівні проголошує рівність всіх релігій. Жодна релігія не може претендувати на своє виняткове місце, кожна релігія є цінною, якщо її діяльність відповідає букві закону. Для того, щоб це усвідомити, потрібно спілкуватись, щоб краще розуміти один одного. Без спілкування, а відтак і без знання неможливо мирно співіснувати.

У різних релігіях та конфесіях по-різному ставляться до такого діалогу. У зв'язку з цим можна виділити два можливих шляхи ставлення до інших релігій: контакт та зміна під їх впливом або консервування та дотримання свого віровчення, догматики. Більшість намагаються дотримуватись другого напрямку. Так, католицизм і православ'я намагаються йти шляхом збереження своєї догматики. Католицька Церква почала змінювати своє ставлення до міжконфесійного спілкування після II Ватиканського собору, який вніс принципові зміни в католицьке розуміння єдності – від «зверхності» до партнерського діалогу.

Російська Православна Церква веде діалог з іншими Церквами вже більше двох століть. Прихильниками контакту були о. Г.Флоровський, о. О.Шмеман, о. І.Мейндорф, В.Лосский. Для цього діалогу характерним є поєднання догматичної принциповості і братської любові. Православна Церква виступає за те, щоб був діалог, а не монолог. Діалог, що має на увазі взаємну відкритість і готовність до порозуміння.

За визначенням філософського словника, визначальним для діалогу є відмова від принципу тотальності (оскільки останній не в змозі виразити істинну сутність). На думку діалогістів, існування людини завжди є «співбуттям» з іншими людьми [Філософський енциклопедичний словник / Голова редколегії Шинкарук В.І. – К., 2002. – С.161].

Водночас, незважаючи на заяви про відкритість та готовність до порозуміння, Православна Церква в «Основних принципах ставлення Російської Православної Церкви до інославія», прийнятому на Ювілейному Архієрейському соборі РПЦ (Москва, 13-16 серпня 2000 року), зазначає, що представники РПЦ ведуть діалог з інославними на основі вірності апостольському і святооцівському Переданню Православної Церкви, вченню Вселенських і Помісних соборів. При цьому виключаються будь-які догматичні поступки чи компроміси у вірі. Ніякі документи і матеріали богословських діалогів та переговорів не мають обов'язкової сили для Православної Церкви до кінцевого утвердження їх всією Православною Спільнотою [Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. – М., 2005. – С. 561-574].

Отже, з одного боку проголошується діалог, а з іншого – спілкування з іновірцями є лише для того, щоб висловити свою точку зору, оскільки православна віра є непорушною істиною. В загальному розумінні це не є діалогом, а лише нав'язуванням своїх поглядів, адже Православна Церква постає при цьому істиною в останній інстанції. Характерно, що на подібну роль не претендує більшість інших конфесій та релігій, а проголошують плюральність шляхів до Бога. Чи можна вести якийсь діалог для знаходження істини з людиною, що непохитно впевнена в своїй правоті і ні в якому разі змінювати свої погляди не бажає? Зрозуміло, що ні.

Митрополит Антоній Сурожський наполягає на тому, що діалог між православними і іновірцями потрібен для того, щоб пояснити іншій людині основи віри Православ'я, а завданням діалогу він вважає прагнення зрозуміти іншу людину. Найбільша проблема – люди не звикли до діалогу, не вміють чути один одного [Православное свидетельство в инославном мире. Беседа митрополита Сурожского Антония с корреспондентом журнала «Церковь и время». – М., 2000. – С.23]. Тому й виходить не діалог, а монолог, який прикривають діалогом, при цьому не чуючи один одного.

Варто також зазначити, що Православна Церква чітко розмежовує віросповідання, що

визнають віру в святу Трійцю, Боголюдськість Ісуса Христа та секти, які заперечують головні християнські догми. Визнаючи за інославною християнами право на свідчення і релігійну освіту серед груп населення, що традиційно до них належать, ПЦ активно виступає проти будь-якої деструктивної місіонерської діяльності, яку вона розглядає на свою так звану «канонічну територію» [Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. – С. 572]. Це може бути свідченням нетолерантного ставлення в духовному плані до нехристиянських релігій, пізнього протестантизму та різних нехристиянських течій.

Як зазначає протоієрей Максим Козлов, єдиним джерелом спасіння є Православна Церква, але вона не розглядає весь оточуючий світ як п'ятьму. Не можна говорити про католиків, вірмено-григоріанські й східні церкви і навіть про традиційні протестантські церкви як взагалі чужі Церкви, оскільки вони визнають головні християнські таїнства. На його ж думку, нетерпимість Православної Церкви часто називають й віру у вірність єдиному шляху до Бога. Зараз вірність у вірі оголошується нетерпимістю. Скоріше всього, це пов'язано з тим, що в останні роки утвердився в нашій державі суспільний світогляд секулярного гуманізму, одним із головних постулатів якого є те, що людина не має права наполягати ні на яких своїх поглядах і не повинна ні в чому бути впевненою до кінця. Їй може лише здаватися, що жити треба так, що чогось робити не можна, а так добре було б вірити. Але наполягати на цьому не можна. Таке розмивання відчуття абсолютного і єдиного, що властиве західній свідомості, зараз починає приживатись і в нас. І Церква цьому протистоїть і це вірно [Козлов Максим, протоієрей. 400 вопросов и ответов о вере, церкви и христианской жизни. – Сергиев Посад, 2004. – С. 202].

Православна Церква намагається відгородитися від тих процесів, що неодмінно існують у світі. Звичайно зрозумілим є негативне ставлення до секуляризації, що веде до втрати прихожан. Цим же можна пояснити і нетерпимість до інших релігій.

На відміну від Католицької, Вірмено-григоріанської, Східних Церков та традиційних протестантських церков, Православ'я негативно ставиться до язичництва, бо ж, дивись, «ніякого компромісу між світлом і тьмою, між проповіддю Євангелія і язичництва бути не може». Не може бути хорошого язичництва і ще кращого християнства. Вони онтологічно протилежні, як світло і тьма [Козлов Максим (Там само. – С. 207)].

До язичницьких сект православні відносять Товариство Свідомості Крішні, яке, згідно з їх версією, виникло як секта у традиційному індуїзмі. Метою його створення була пропаганда нетрадиційного індуїзму саме для європейської християнської цивілізації. І в цьому воно повинно сприйматись, як особливо небезпечна версія язичництва в нинішньому історичному контексті. Дуже часто до язичників православні відносять всі релігії, окрім так званих традиційних християнських конфесій. При цьому поняття язичництво вживається ними як щось негативне, лайливе слово, таке як є секта, хоча, по суті, воно таким не є.

Але, незважаючи на всю нетолерантність у відносинах, в офіційних документах проголошується принаймні зовнішня толерантність – недопущення образ щодо інославних.

Можна сказати, що є й більш поміркована точка зору серед православних стосовно інаковірців. Зокрема, митрополит Антоній Сурожський вважає, що людина неправославна – взагалі не християнин, що він наш чужий і єдине, що ми можемо для нього зробити, – це повернути його в Православ'я. Багато чому ми можемо навчитись, вглядаючись в життя інославних – в те, як віра їх здійснюється в житті [Православное свидетельство в инославном мире. – С.7].

Відмінність в догмах не обов'язково веде до невіри в Бога «є серед православних люди, які моляться не Богу, а іконі, при цьому саме цій, а не іншій іконі, ніби ікона, це не вікно, яке повинно відкритись, що б зустріти того, хто зображений на ній... Вона освячена, вона є образ, але якщо ти будеш вглядуватись лише в лінії і фарби, то вони заступлять для тебе реальність. Якщо ж ти глянеш на ікону Спасителя, а потім закриєш очі і будеш знати: «Він є, Він тут, я його бачив» – то ти зможеш перенестись далі до невидимого Бога, до Христа, який зараз присутній тут» [ Там само. – С.15].

Не важливо, до якої релігії людина належить, лиш би вона була добродійною, бо ж часточка істинної віри в інших релігіях існує. Не всі інославні конфесії є витвором сатани, як це вважає архієпископ Аверкій (Таушев) Зарубіжної Православної Церкви. Весь інославний світогляд помилковий, якщо порівнювати його з абсолютною істиною Православ'я. Але причиною цієї помилковості часто буває людська недосконалість, нездатність зрозуміти і сприйняти повноту істини, що розкривається нам у Православ'ї. Якщо все було б так просто, істину правовір'я всі сприймали б з легкістю.

Православ'я відрізняється від інших релігій, але, крім відмінностей віровчення, між Православ'ям та інославною є ще й реальне життя віруючих. Не багато простих православних живуть справді православним життям. Праведним життям живуть інославні, наприклад, католики, живуть за Євангелієм (євангельським життям).

На відміну від богословських аспектів «діалогу», діалог у соціальних питаннях проголошується важливим напрямом співпраці та розвитку відносин з іновірцями. В православній пресі постійно звертається увага на той широкий спектр проблем взаємодії Церкви і світу («мира» – по рос.), де може бути спільна робота у сфері служіння суспільству. Наголошується, що там, де це не приходить у суперечність з віровченням і духовною практикою, варто розвивати спільні програми релігійної освіти і катехизації [Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. – С. 571].

Міжконфесійний діалог справляє великий вплив на сучасних православних віруючих. Зокрема, змінюється їх ставлення до іновірців. Якщо раніше православні християни могли жити замкнуто, практично не спілкуючись з іновірцями та невіруючими, то в сучасному секулярному світі миряни змушені постійно спілкуватись з представниками інших релігій. Сучасного православного віруючого характеризує вже контакт із світом та певна зміна його світобачення і світоставлення під впливом інших релігій. Спілкування з іновірцями виявляється у зміні світогляду, у зміні в ставленні до певних догм Церкви, у різних сферах життя православних (сімейних, побутових, громадських). До цього спілкування веде: зростання можливостей культурного обміну, необмеження особистості поінформованістю про одну якусь конфесію, вторгнення засобів масової інформації в духовне життя практично кожного, коли можна прийняти на свій екран на своїй же мові інформацію про різні конфесії, відчуття їх переваги чи можливості.

Особливо активно контакт з іншими вірами виявляється у зростанні кількості шлюбів з іновірцями, що руйнує ті самі «сімейні церкви», завдяки яким ще зберігаються православні традиції [Колодний А.М. Християнство XXI століття // Християнство і особа. – Тернопіль, 2000. – С. 6]. Тому офіційна Церква негативно ставиться до таких шлюбів. Спільність віри подружжя, що є членами тіла Христового, складають важливу умову справді християнського і церковного шлюбу. Лише єдина віра в сім'ї може стати «домашньою Церквою» (Рим. 16.5; Філ. 1,2), в якій чоловік і дружина разом з дітьми зростають в духовному удосконаленні і пізнанні Бога. Відсутня однастайність в сім'ї є серйозною загрозою цілісного подружнього союзу. Саме тому Церква вважає своїм боргом закликати віруючих вступати в шлюб лише в Господі (1 Кор. 7,39), тобто з тим, хто поділяє їх християнські погляди.

Відповідно до стародавніх канонічних приписів, Церква і сьогодні не освячує вінчанням шлюби, які укладаються між православними і нехристиянами, одночасно визнаючи такі все ж законними і не вважаючи людей, що в них знаходяться, в блудному співжитті. Виходячи з понять пастирської ікономії, Російська Православна Церква, як в минулому, так і сьогодні вважає можливим здійснення шлюбів православних християн з католиками, членами Стародавніх Східних Церков і протестантами, що сповідують віру в Триєдиного Бога, за умови благословення шлюбу в Православній Церкві і вихованні дітей в православній вірі. Такої ж практики дотримуються і у більшості Православних Церков [Социальная концепция Русской Православной Церкви. – С. 117].

Відтак, незважаючи на негативне ставлення до шлюбів з іновірцями, Церква їх визнає, не засуджує категорично. Це можна пояснити тим, що православні християни не можуть обмежити свій контакт з іновірцями. А насильницьке відокремлення їх Церквою від останніх призведе до розчарування у вірі та відходу від неї. Хоч зауважимо, що дуже часто принципів виховання дітей у душі православ'я в змішаних сім'ях не дотримуються.

Контакт з іновірцями для православних мирян має різні наслідки. З одного боку, можна визначити позитивні цього контакту, а саме: культурний обмін, духовне взаємозбагачення, пізнання інших релігій, що призводить до розширення світогляду, не замикання лише на свої релігійні традиції. Лише завдяки спілкуванню можна пізнати один одного, а відтак і зрозуміти, а саме розуміння є ключем до мирного співжиття. З іншого боку, спілкування з іновірцями має й негативні наслідки. Воно веде до зміни релігійних переконань, втрати віри у єдиноістинність своєї релігії. На побутовому рівні це призводить до розмивання власних релігійних традицій: дуже часто миряни заради цікавості йдуть в інші конфесії; на сімейному рівні – до зникнення «домашньої церкви» як осередку формування релігійності наступного покоління.

Отже, міжконфесійний діалог – необхідна умова існування Церкви в сучасних умовах плюралістичності релігійного життя. Ставлення Православної Церкви до нього, незважаючи на офіційну точку зору, неофіційно досить негативне. Це можна пояснити негативними наслідками процесів секуляризації та глобалізації для православ'я в цілому. Також міжконфесійний діалог активно впливає та змінює самих віруючих, а православ'я є релігією традиції: чим менше змінюється, тим краще.



## ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЦЬКИЙ ДІАЛОГ: ПРОБЛЕМИ І ПЕРСПЕКТИВИ

Останнє десятиріччя минулого століття і перші роки ХХІ століття виявилися досить значущими як у царині католицько-православного діалогу в контексті екуменічної концепції, а також зацікавленої теологічної дискусії на цю тему в позацерковних католицьких колах, репрезентованих поважною професурою католицьких університетів і наближених до них єзуїтських і домініканських теологів. Відразу ж зауважимо, що в цих дискусіях досить скромне місце посідають голоси православних авторитетів, за винятком хіба що деяких духовних осіб східних православних патріархатів. Московська Патріархія час від часу виступає з іронічними репліками-відповідями стосовно деяких висловлювань чільників ватиканської дипломатії, а останнім часом і самого Понтифіка. Українське православ'я, розділене і сконцентроване на внутрішньоукраїнських церковних проблемах, майже не реагує на інновації, які випливають з католицько-православного діалогу.

Про що йдеться? Коректуючи свою «східну політику» (ostpolitic), Ватикан в 90-ті роки минулого століття устами свого Понтифіка Івана Павла II заманіфестував привабливе екуменічне послання для католицько-православного діалогу і примирення: «Християнська Церква повинна дихати двома легенями – західним і східним». Цей папський афоризм, який став лейтмотивом «Великого Ювілею» – 2000-ліття від дня народження Ісуса Христа, був спрямований у третє тисячоліття. «Повний образ Вселенської Церкви, – як вважав Іван Павло II, – не може бути виражений однією традицією або спільнотою, яка протистоїть іншій.» Шукати примирення і спілкування між Сходом і Заходом – це «волення ХХ століття», підкреслюється в Апостольському посланні «*Orientale lumen*» («Світло Сходу», 2 травня 1995р.). Це – «волення Риму, волення Константинополя, волення Москви, це волення всього християнства обох Америк, Африки, Азії, це волення нової євангелізації.» Іван Павло II закликав пізнати й оцінити особливості християнського Сходу, які виражаються в характерних ознаках його культури, богословської та духовної традиції.

Водночас цей Понтифік самокритично оцінював ситуацію, яка заважає досягненню єдності між християнським Сходом і християнським Заходом. Він запропонував «відкинути переконання, що сукупність звичаїв і традицій Латинської Церкви повніше і відповідніше відображає повноту правильного навчання»<sup>1</sup>. Цей симптоматичний, критичний заклик Понтифіка мав знівелювати вікове відчуження й зблизити православ'я й католицизм як дві рівноцінні гілки єдиного християнства. «Постійне та спільне навернення є необхідне і Сходу і Заходу» – такий лейтмотив енцикліки Івана Павла II «*Ut unum sint*» («Щоб були одно», 23 травня 1995р.), в якій констатується, що «навернення потрібно також і Латинській Церкві, щоб належним чином шанувати і доцінювати гідність східних»<sup>2</sup>.

У цій енцикліці, мабуть, вперше Папа вживає щодо православної і католицької Церков визначення «церкви-сестри» і таким чином дезавулює принизливе щодо православних означення «заблуканих» і «відлучених» від «Єдиної Христової Католицької Церкви». Таким чином, Папа, по суті, засвідчив про відмову Римо-католицької Церкви від століттями утверджуваних нею еклезіологічної пріоритетності й сотеріологічного ексклюзивізму.

Щоб зрозуміти і належним чином оцінити радикальний характер цих змін, необхідно зробити екскурс у ретроспективу цієї проблеми. Посттриденська (після Тридентського собору Католицької Церкви 1545-1563 рр.) ексклюзивна сотеріологія остаточно визначила і затвердила монополітизм Апостольської Столиці в християнському світі і виняткову роль Католицької Церкви в справі спасіння всіх християн.

Католицькі авторитети в минулому, обговорюючи проблеми церковного розколу, діалог з православними і протестантами (не кажучи вже про юдеїв, мусульман чи інших іновірців), вважали гріховним, а отже – недопустимим. Дискусія єзуїта Поссевіна і Московського царя Івана IV є характерним віддзеркаленням зіткнення і непримиримості двох ексклюзивних сотеріологій – католицької і православної. Католицька сторона відкидала як неблагодатну, схизматичну теологію і віросповідну практику Православної Церкви. Православна сторона заперечувала ортодоксальність і сотеріологічну ексклюзивність Ка-

■ **Петро Яроцький**, доктор філософських наук, професор, пров.наук. співр. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

<sup>1</sup> «*Orientale lumen*». Roma, 2.05.1995, &20.

<sup>2</sup> «*Ut unum sint*». Roma, 23.05.1995, &54.

толицької Церкви. Це поглиблювало взаємну культурну відчуженість західного і східного християнства, засвідчувало відсутність усвідомлення спільної християнської спадкоємності.

Відчуження і ворожнечу між християнським Сходом і християнським Заходом примножував уніатизм в розумінні й практиці Католицької Церкви. Ця проблема в останнє десятиріччя посіла домінуюче місце як у православно-католицькому діалозі, так і в досить обширній теологічній літературі на Заході, зокрема в католицькій Польщі. Характеризуючи процедуру оформлення унії в Римі, сучасний католицький автор констатує: «Прибувши до Риму, київська делегація зіткнулася з концепцією унії, цілком відмінною від тієї, яку очікували і до якої прагнули під час своїх попередніх Синодів. Їх канонічне розуміння Церкви зіткнулося із західною інституційною еклезиологією, розвинутою латинськими теологами після Тридентського собору. Згідно з римською еклезиологією, відновлення канонічної єдності з Київською Церквою було недостатнім. Русини мали бути прийнятими як індивідуальні християни до Католицької Церкви і визнати владу Папи. Унія була обмежена до церковно-правного акту послуху і підданості, який вважався необхідним для самого існування Церкви. Вважалося, що східні християни знаходилися перед унією з Римом поза правдивою Божою Церквою»<sup>3</sup>.

Зазначимо, що цей сценарій унії, з яким зіткнулися єпископи Київської митрополії, що прибули до Риму, дуже відрізнявся від тих умов унії, які вони вручили Римському папі. Єпископи Київської митрополії, прибули до Риму, щоб просити Папу про приєднання їхньої митрополічної церкви до спільноти зі Святим Престолом на підставі умов, сформульованих їхнім Синодом у вигляді 33 артикулів унії, за дорученням Папи були вивчені спеціальною комісією кардиналів і теологів. Їх висновок був категоричним: єдність з Римською Церквою не підлягає жодним вступним умовам, оскільки унія необхідна для спасіння. Руські єпископи змушені були підпорядкуватися безкомпромислому вердикту: *extra Ecclesiam Romanam nulla salus* – поза Римською Церквою немає спасіння. Конституція *Magnus Dominus* 1595 р., яка урочисто проголосила унію, зобов'язала руських єпископів визнати, що вони, як і довірена їм паства, «не були членами тіла Христового, яким є Церква», «не були в кошарі овець Христових, ковчезі Спасіння, ані в Домі збудованому на Скалі», а тому повинні «повернутися як заблукані до Римської Церкви, очолюваної заступником Христа на землі». Уніатські єпископи зобов'язалися визнавати католицьку віру, «поза якою ніхто не може бути спасеним».

Єпископи, духовенство і вірні були прийняті до унії з Римською Церквою не як митрополічна Церква-сестра, а лише як особи, що повертаються до Церкви ззовні й індивідуально просять про поєднання з Римською Церквою. Відтак, конституція *Magnus Dominus* ґрунтувалася на сотеріологічному і еклезиологічному ексклюзиві Римської церкви і була виявом засади *extra ecclesium nulla salus*. Рим не визнавав Київської митрополічної церкви як церкви-сестри. Великий римський Пенітенціарій\* увільнив руських єпископів від усіх церковних кар, набутих ними під час перебування у схизмі, і надав їм право увільнити від цих кар інших руських єпископів, духовенство і вірних.<sup>4</sup>

Оскільки всі християнські церкви і спільноти поза католицькою Церквою вважалися «місійним простором», то православних як схизматиків потрібно було повернути до єдиної правдивої Христової Церкви – Католицької. Якщо Флорентійська унія ще зберігала якісь кришки автентичного поєднання Церков, то в період Контрреформації протидія протестантизму уштивнила католицьку еклезиологію. «Уніатизм був наслідком невизнання флорентійських засад у посттриденській католицькій Церкві ...Немає нічого незвичайного в тому, що православ'я вважало уніатизм передусім засобом прозелітизму і латинізації»<sup>5</sup>

Після II Ватиканського собору (1962-1965 рр.) Католицька Церква, діючи в дусі аджорнаменто, по суті почала відступати від сотеріологічного ексклюзивізму. Безумовний прорив у цьому відношенні здійснила Соборна Декларація про ставлення до нехристиянських релігій – документ з багатьох точок зору безпрецедентний в історії і діях Католицької Церкви. Важливість і винятковість піднятих в ньому проблем засвідчує драматичний процес соборових дискусій, а також інтригуючий і спрямований в майбутнє характер тео-

<sup>4</sup> Ks. Wacław Hruniewicz OMJ (Lublin). *Brzeska unia kościelna jako projekt ekumeniczny // Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*. – Przemysł, 1998. – S. 67.

<sup>4</sup> Ks. Wacław Hruniewicz OMJ (Lublin). *Brzeska unia kościelna jako projekt ekumeniczny // Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*. – Przemysł, 1998 – S.68.

\* Священик, який сповідує тих, що каються, в особливих випадках за дорученням Римського Папи; духовна установа в Римі, що дозволяє іменем Папи відпущення гріхів і дає диспенсації, тобто звільнення даної особи від чинності певного закону.

<sup>5</sup> *Ibidem*. – S.69.

логічних, філософських та культурологічних суджень. Спільною рисою нового ставлення Католицької Церкви до насамперед іудаїзму, ісламу (монотеїстичних релігій), інших нехристиянських релігій (індуїзму, буддизму, кофуціанства) є рішучий перехід до діалогу й співпраці з ними, замість раніше практикованого місіонерства і прозелітизму.

Ватикан почав демонструвати нове ставлення до християнських церков (насамперед до православ'я) в дусі екуменізму. І головним в цьому новому ставленні був поступовий відхід Апостольської Столиці від католицького сотеріологічного ексклюзивізму. Апостольська Столиця прийняла концепцію про «розширення простору спасіння» і утворення спільноти «нового народу Божого», відмовившись від еклезіоцентризму в ім'я христоцентризму. «Церква у Христі» характеризувалася як «спільність в різних смислах». Центр сотеріології зміщувався від Церкви (Католицької) до «істинного суб'єкта спасіння людства – Христа.»

«Простір спасіння» – це не тільки формальна приналежність до Церкви, але й «інші форми співвідношення з нею». Павло VI виклав це вчення у своїй першій енцикліці *Ecclesiam suam*, де йдеться про «різні кола діалогу спасіння», які концентрично йдуть від католицького ядра: православ'я, протестантизм, потім інші монотеїстичні релігії – іудаїзм, іслам, а також політеїстичні релігії і навіть позарелігійні «люди доброї волі». Ці кола «простору спасіння» репрезентують «приналежність і співвідношення з Церквою». Цій новій «сотеріологічній конструкції» Іван Павло II дав таку характеристику: «Ось у чому справжній смисл відомого твердження: «Немає спасіння поза Церквою». Неможливо не визнати, що це вчення безмежно відкрите. Ті, які виступають проти якихось претензій Католицької Церкви, просто не знають цього вчення, а знати його необхідно»<sup>6</sup>.

II Ватиканський Собор зробив перші кроки для відмови від сотеріологічного ексклюзивізму Католицької Церкви, прийнявши такі документи, як «Декларація про релігійну свободу», «Декларація про відносини Церкви з нехристиянськими релігіями», «Декрет про екуменізм», «Конституція догматична про Церкву», «Конституція душпастирська про Церкву в сучасному світі». Проте післясоборний період буття Католицької Церкви характеризувався продовженням дещо прихованого протиборства консервативної і реформаційної течій в самій Церкві. Перші намагалися загальмувати реформаційний процес перебудови Церкви в дусі аджорнаменто, інші (реформатори) ніби очікували кращих часів і ліпших можливостей, щоб продовжити оновлення і навіть перебудову курсу Церкви у ставленні до позакатолицьких релігій. Іван Павло II, демонструючи новаторське ставлення до перебудови передусім соціального вчення Католицької Церкви, розпочав серіал своїх пастирських візитів по всьому світу, робив сміливі кроки: відвідував іудейські синагоги, мусульманські мечеті, ініціював спільні молитви християн та представників інших релігій. Це була тактика, безумовно, незвичайної поведінки для ватиканських Понтифіків минулих часів, проте це була тактика «малих кроків».

Розпад Радянського Союзу і всієї створеної ним соціально-політичної системи в інших європейських країнах вивів пригнічувані в них релігії на шлях свободи й оновлення. Православ'я в Росії та інших пострадянських республіках, які стали незалежними країнами, почало швидкими темпами відроджуватися, набувати статусу, якщо не державних чи офіційних, то привілейованих церков, з якими стали рахуватися нові можновладці і навіть спиратися на них у своїх внутрішніх і зовнішніх політичних курсах. Ватикан, і насамперед Папа-слов'янин, добре розумів, яку роль і яке місце в історії, культурі, духовному житті слов'янських народів, передусім російського, посідає православ'я, яке в 90-ті роки XX століття почало новий відлік своєї новітньої історії.

Саме це спонукало Івана Павла II діяти послідовно, енергійно, перейнявшись духом дещо притихлого в 70-80-ті роки м. ст. аджорнаменто. Понтифік зрозумів, що концепція пріоритетності католицької еклезіології й католицького сотеріологічного ексклюзивізму вже не може бути визначальною у Східній політиці Ватикану, центральним пунктом якої стала православна Росія. Концепція екуменізму, всебічно обґрунтована ним в енцикліці «*Ut unum sint*»(1995 р.), фактично замінила концепцію католицького сотеріологічного ексклюзивізму, яка упродовж століть була каменем спотикання між православ'ям і католицизмом й підживлювала уніатизм, оскільки була теологічною основою унії православних церков з Римом.

Концепція екуменізму, викладена в «*Ut unum sint*», відзначається такими новаціями:

● Католицька церква визнає, що з вини багатьох її членів, недостатньої вірності багатьох її ієрахів, а також помилок, з якими щоденно стикаються члени Церкви, і кризових явищ, які упродовж століть потрясли Церкву, «наміри Божі стають все менш виражені й зрозумілі»;

<sup>6</sup> Папа Іоанн Павел II. Переступить порог надежды. – М.,1995. – С.179.

● «певні святості й правди» в різний спосіб присутні й діють поза Католицькою Церквою в спільнотах інших християн, і саме вони є об'єктивною підставою для церковної єдності між ними і Католицькою Церквою;

● «поза межами Католицької Церкви не простягається еклезіальна порожнеча», оскільки елементи великої вартості (*eximia*), які в Католицькій Церкві інтегрально включені у повноту засобів спасіння і благословених дарів, що створюють Церкву, знаходяться також в інших християнських спільнотах;

● «наші відлучені брати» (тобто православні) відправляють багато християнських обрядів, які «відкривають вступ до спільноти спасіння»; «всі ці елементи святості й правди містять в собі заклик до єдності» і в них знаходиться повнота екуменізму;

● концепція екуменізму не зводиться до того, щоб зсумувати між собою всі духовні й еклезіальні багатства, які розсіяні в різних християнських спільнотах і створити Церкву, яку Бог міг би очікувати в майбутньому. Елементи такої Церкви вже існують «в цілій повноті» в Католицькій Церкві, а також «без деякої повноти в інших спільнотах», в яких аспект християнської таємниці виявляється надто виразно;

● пропонуваній екуменізм спрямований на те, щоб початкова церковна єдність, виражена у «первних святості й правди» в різних християнських Церквах і спільнотах поза Католицькою Церквою, розросталася до повної церковної єдності;

● завдяки екуменізму «контемпліяція великих Божих справ» (*mirrabillia Dei*) збагатилася новим еклезіальним простором: спостережливим діянням Святого Духа в інших християнських спільнотах; відкриттям прикладів святості й досвіду необмежених багатств таємниці спілкування святих під час контакту з незнайомими досі формами християнської активності;

● екуменізм підсилює тенденцію до зміни трактування віруючих поза Католицькою Церквою як «відлучених братів» до характеристики, яка виражає «дух церковної єдності» – «інші християни», «інші охрещені», «християни інших Церков і спільнот, які поки що не знаходяться в повній єдності з Католицькою Церквою».

Водночас зроблено наголос на тому, що екуменізм є виявом «докорінних змін, які відбуваються в еклезіальній ментальності». Діалог зі Східними Церквами Іван Павло II поставив в центр своїх екуменічних зусиль, оскільки визнавав, що «Східні Православні Церкви мають багату літургійну й духовну християнську традицію, посідають істинні таїнства, зберігають тісний зв'язок з апостольською спадкоємністю, володіють таїнством священства та євхаристії, завдяки яким вони поєднані з нами найміцнішими узами»<sup>7</sup>.

Дієвим інструментом «теологічного діалогу для встановлення екуменічного простору» задіяно Змішану Міжнародну Комісію з теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православною Церквою, утворену в 1979 р. Ця Міжнародна Комісія, як зазначається в енцикліці «*Ut unum sint*», отримала завдання «працювати на перспективу досягнення обопільної згоди для відновлення повної церковної єдності між Католицькою і Православною Церквами»<sup>8</sup>.

Водночас в енцикліці «*Ut unum sint*» Іван Павло II стверджує, що останнім часом ця Міжнародна Комісія «зробила важливий крок вперед в надто делікатній дискусії на тему методу, який потрібно застосовувати для досягнення повної церковної єдності Католицької Церкви і Православної Церкви»<sup>9</sup>. Про що тут йдеться? Змішана Міжнародна Комісія для теологічного діалогу «створила доктринальні підстави для позитивного вирішення проблеми, яка стосується доктрини Церков – сестер»<sup>10</sup>.

На чому ґрунтується ця доктрина, за рахунок яких поступок з одного і другого боку вона була прийнята?

По суті, було вирішене питання: «що робити з болючим минулим»? Весь пафос Баламандського Документа Змішаної Міжнародної Комісії для теологічного діалогу Католицької і Православної Церков скерований проти «ментальності навернення» інших християн до своєї Церкви методом уніатизму та запровадження уній.

Концепція Баламандського Документа побудована на таких новаціях:

● різні спроби досягнення єдності церков, практиковані раніше соборними методами, залежно від політичної, теологічної, історичної та духовної ситуації кожної епохи, не дозволили досягти повної єдності між Західною і Східною Церквами, а навпаки – загострили відносини, викликали нові суперечності;

● унійні ініціативи останніх чотирьох століть в різних регіонах Сходу, які привели до з'єднання окремих спільнот з Римською церквою, спричинили розрив цих спільнот з мате-

<sup>7</sup> «*Ut unum sint*», &50.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

ринськими Східними Церквами не без інтервенції позацерковних інтересів; відтак, постали східні Католицькі церкви (уніатські церкви) стали джерелом конфлікту й терпіння найперше для православних, а потім і для католиків;

● унії з Римською Столицею не досягли привернення єдності між Католицькою і Православними Церквами, хоча вони (унії) ґрунтувалися на інтенції і автентичності екуменічного заповіту Христа: «щоб всі були одно»; в цій ситуації Католицька Церква керувалася теологічною візією, яка дозволяла їй вважати себе єдиним депозиторієм спасіння, а Православна Церква, в свою чергу, керувалася такою ж візією своєї виняткової (ексклюзивної) ролі щодо спасіння тільки в ній;

● з погляду на спосіб, в який католики і православні по-новому відкривають і визнають себе як Церкви-сестри, «уніатизм уже не може бути прийнятим ані як метод для застосування, ані як модель досягнення єдності між церквами»;

● Католицька і Православна Церкви, взаємно визнаючи себе як Церкви-сестри, екуменічні зусилля яких спрямовані до досягнення повної і цілковитої спільноти між ними щодо змісту віри та її імплікації, яка не була б ані поглиненням, ані підпорядкуванням, а лише зустріччю в правді й любові.

● Узгоджені практичні засади Баламандського Документа для встановлення екуменічної моделі «досягнення повного і цілковитого сопричастя» Католицької і Православних Церков мали на меті «довести до властивого і дефінітивного вирішення труднощів, які східні Католицькі церкви (унійні) достарчають Католицькій Церкві».<sup>11</sup> Відтак, Східні унійні Католицькі Церкви (а це стосується й Української Греко-Католицької Церкви), судячи з цієї засади «властивого і дефінітивного вирішення труднощів», які вони достарчають Ватикану в екуменічному процесі, дипломатичних контактах з очільниками центрів Вселенського православ'я в Константинополі і особливо в Москві (а може і в Києві), стали заручниками ситуації, в якій «уніатизм став тепер болісною і трудною екуменічною проблемою», оскільки «унія виникла в межах візії Церкви, яка належить до минулого» (йдеться про посттридентську Католицьку Церкву)<sup>12</sup>.

Оскільки уніатизм не може служити екуменічному поєднанню католицизму і православ'я, то греко-католики повинні перестати бути «незручною вадою» в екуменічному діалозі Православної і Католицької Церков. Така перспектива відводиться всім унійним Церквам (і, звичайно ж, Українській Греко-Католицькій Церкві), оскільки вони є зайвими і навіть не потрібними Святому Престолу, який перейшов від стратегії навернення православного Сходу за допомогою унії (Згадаймо відомий унійний клич папи Урбана VIII: «за вашою допомогою, мої рутени, я хочу повернути Схід») до діалогу Церков-сестер в душі сучасного екуменічного христоцентризму Івана Павла II: «Християнство повинно дихати двома легенями: східним і західним».

Яку ж конкретно роль в перспективі відводиться Східним Католицьким Церквам, а відтак і Українській Греко-Католицькій Церкві? Вони вже не можуть бути ані інструментом в руках Риму для навернення Сходу, ані поєднуючою ланкою між Сходом і Заходом, як вважали деякі ієрархи українського греко-католицизму. Баламандський документ визнає право уніатських Церков на існування, «щоб задовільняти лише релігійні потреби своїх вірних». Зазначається, що «не можна домогатися їх ліквідації», а також, що Східні Католицькі Церкви «не мають права жити в ізоляції». «Якщо Східні Католицькі Церкви будуть вірні собі й своєму покликанню Богом, то вони повинні бути відкритими як на католицизм, так і на православ'я, завжди діяти у спосіб, який сприятиме повному поєднанню між ними, що, зрештою, завершиться тим, що східний католицизм стане зайвим як відокремлене явище»<sup>13</sup>.

Ось так: неможливо уявити існування окремих Східних Греко-Католицьких Церков після привернення повної спільноти православних і католиків. Вони просто будуть «ретроспективним феноменом», який заважатиме «перспективі екуменізму». Католицькі авторитети, посилаючись на Баламандський Документ<sup>14</sup>, дають практичні настанови Східним (унійним) Католицьким церквам:

● Римо-католицька Церква допомагатиме Східним Католицьким Церквам, щоб вони також приготувалися до повного сопричастя між Католицькою Церквою і Православною Церквою;

<sup>11</sup> Документ Змішаної Міжнародної Комісії для теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православною Церквою. VII пленарна сесія. – Теологічна школа в Баламанді (17-24 VI, 1993), & 17.

<sup>12</sup> Ks. Wacław Hruniewicz OMJ (Lublin). Brzeska unia kościelna jako projekt ekumeniczny // Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa. – Przemysł, 1998. – S.72.

<sup>13</sup> S.Keleher. Balamand and the Greek-Catholic Church of Antioch // «Eastern Churches Journal», 3/1996. – №1. – S.24.

<sup>14</sup> Ibidem.

● Католицькі Церкви – латинського і східного обрядів – не будуть схилити своїх вірних до переходу з однієї Церкви до другої і не здійснюватимуть прозелітизму серед православних;

● католицькі й православні єпископи, юрисдикція яких поширюється на одну територію, повинні проводити спільні консультації перед тим, як плануватимуть свої душпастирські заходи щодо утворення нових церковних структур в регіонах, які традиційно знаходяться під юрисдикцією Православної Церкви;

● щоб здійснювати ефективні екуменічні заходи з поєднання двох Церков – католицької і православної, необхідно звернути увагу на підготовку кадрів нових священнослужителів, які б не були пов'язані з застарілою еклезіологією уніатизму, а, навпаки, отримали достатнє знання про апостольську спадкоємність, автентичне сповідання християнських таїнств традиційно закоріненої в регіоні Православної Церкви; водночас «необхідно підготувати об'єктивну і правдиву презентацію історії, щоб мати узгоджену і навіть спільну історіографію двох Церков» (православної і греко-католицької).

Змішана Міжнародна Комісія з теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православною Церквою звернулася до всіх церков, які беруть участь в екуменічному діалозі, а також до східних Католицьких церков, підтримати еклезіальні й практичні положення та висновки Баламандського Документа, щоб забезпечити прогрес на шляху до привернення повної єдності православних і католиків.

Реагуючи на вимоги Московської Патріархії, в заключному пункті Документа констатується, що, «виключаючи в майбутньому будь-який прозелітизм і всіляку експансію католиків за рахунок Православної Церкви», Комісія усунула перешкоду, яка схиляла деякі Православні Церкви до припинення своєї участі в теологічному діалозі, а відтак, Православна Церква «у повному складі зможе включитися в започатковану теологічну працю».

Минуло майже 15 років від прийняття Баламандського Документа, опрацьованого, як зазначалося в енцикліці «*Ut unum sint*», «досить авторитетним складом теологів». Проте ця екуменічна праця поки що не дає в широкому контексті православно-католицького діалогу очевидних результатів. Екуменічне затишшя час від часу збурюють високопоставлені ієрархи Апостольської Столиці й чиновники Римської курії та й Московського Патріархату. Вочевидь, у Ватикані є досить впливові сили, які ще за життя Івана Павла II явно не сприймали його екуменічних ініціатив і теологічних інновацій енцикліки «Щоб були одно» («*Ut unum sint*»). Йдеться, зокрема, про визнання Католицької і Православної Церков – сестрами, що створюють єдину Христову Церкву, наявності в цих Церквах апостольської спадкоємності, відмову від католицького сотеріологічного ексклюзивізму, опрацювання спільних теологічних положень, які мали б сприяти поєднанню православних і католиків.

■ Е. БИСТРИЦЬКА

## ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЦЬКІ ВІДНОСИНИ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНОЇ СИТУАЦІЇ УКРАЇНИ: ПРОБЛЕМА ПАТРІАРХАТУ УГКЦ

В Східній політиці Ватикану важливе місце займають греко-католики. Цей новий напрям, де греко-католикам відводилась провідна роль у поширенні католицизму серед православних Російської імперії, викристалізувався під час понтифікату Лева XIII і був розвинутий його наступниками. З цієї причини діяльність митрополита Андрея Шептицького і реформованої ним Церкви розглядалася керівництвом РПЦ як прозелітичний проект Ватикану на її «канонічній території». Впродовж XX ст. «унійна проблема» розв'язувалася Москвою лише через ліквідацію УГКЦ на Львівському соборі 1946 р., переслідування кліру та віруючих.

Безумовно, успіхом православної дипломатії і, не в останню чергу, Московського Патріархату, було досягнення Баламандської угоди 1993 р., яка дала оцінку унійному методу всхристиянської єдності. Документ 7-го пленарного засідання Міжнародної змішаної комісії з питань богословського діалогу між Римо-Католицькою і Православною Церквами констатував, що впродовж століть «відновлення єдності між Східною і Західною Церквами не було досягнуто». Всі ініціативи, спрямовані на об'єднання церков

■ **Елла Бистрицька**, кандидат історичних наук, доцент, докторант Тернопільського національного педагогічного університету імені В. Гнатюка.

Заходу і Сходу, «призвели до союзу певних спільнот з Римом і, як наслідок, спричинили розрив з їхніми матірніми Церквами, чому послужили також нецерковні інтереси» [Уніатизм, унійний метод минулого і сучасні пошуки повного сопричастя (koinonia) // Історія релігії. Збірник документів і матеріалів / Упорядники Е.В. Бистрицька та І.С. Зуляк. – Тернопіль, 2003. – С. 483]. Таким чином, поява Східних Католицьких Церков, вважали автори резолюції, не в останню чергу була зумовлена політичним характером подій останніх чотирьох століть. Вони створили ситуацію, «яка стала джерелом конфліктів і страждань насамперед для православних віруючих, а пізніше також і для католиків» [Там само].

Обговорення місця і ролі Східних Католицьких Церков в системі екуменічного діалогу було зумовлено активним відновленням діяльності Католицької Церкви та Греко-Католицької на теренах СНД на початку 90-х років ХХ століття. Підрахунки показували, що на території Росії і Казахстану проживало близько 1 мільйона українських католиків, у Білорусії – 15 тисяч східних католиків. Російська Православна Церква була занепокоєна питаннями відновлення греко-католицького екзархату в Росії та Білорусії, нунціатури Ватикану та інших, які неминуче поставали в процесі розбудови релігійного життя. В контексті цих подій православна сторона в односторонньому порядку призупинила звичайний хід міжнародних богословських зустрічей, вимагаючи приділити негайну увагу проблемі «уніатизму». 24 учасники з католицького боку і 14 з православного впродовж восьми днів дискутували це питання і дійшли висновку: «Що стосується методу, званого «уніатизмом», то, як було проголошено у Фрайзингу (червень 1990 р.), «ми відхиляємо уніатизм як метод пошуку єдності, тому що він суперечить спільним традиціям наших Церков» [Там само. – С. 482]. У розділі «Еклезіологічні принципи» записано, що «ця форма вищеописаної місіонерської діяльності, названа «уніатизмом», більше не може бути визнана ні як метод, ні як зразок об'єднання, якого шукають наші Церкви» [Там само. – С. 483].

Щодо моделей, тобто церков, які постали внаслідок цього «неправильного» методу, то сторони декларували принцип їх легітимного статусу. У відносинах з Православними Церквами Східні Католицькі Церкви повинні керуватися документами II Ватиканського Собору, а також іншими документами, оприлюдненими Апостольським Престолом. «Отже, ці Церкви, – зазначалося у документі, – повинні бути інтегровані в діалог любові при взаємоповазі і при відновленій взаємодовірі як на місцевому рівні, так і у світовому масштабі. Вони повинні вступити у богословський діалог зі всіма його практичними наслідками» [Там само. – С. 484].

У розділі «Практичні вказівки» Римо-Католицька і Православна Церкви брали на себе обов'язок допомогти східним католикам «готувати повне сопричастя» між ними. При цьому, учасники визнавали, що історія «відносин між Православною і Східними Католицькими Церквами позначена переслідуваннями і стражданнями», які не повинні повторитися. Враховуючи право на релігійну свободу віруючих, «поглиблюючи чесність своїх вірних щодо своєї церкви та її традицій, керівництво спільнот має завдання вчити їх уникати не лише насильства, яке б воно не було: фізичне, словесне чи моральне, – але також усього, що може породити ненависть до інших християн та віровизнать, бо це повністю заперечує справу спасіння, яка є примиренням у Христі» [Там само. – С. 486].

Надсилаючи у Ватикан свій коментар на Баламандську угоду, кардинал Мирослав Іван Любачівський загалом вітав досягнуті домовленості. Одночасно, розуміючи усю важливість документа та його наслідків, виклав деякі свої зауваження та сумніви. Він зазначив непросту ситуацію для греко-католиків у їхньому діалозі з православними, яка склалася в Україні. Непорозуміння мали місце не тільки на рівні місцевих громад, але й серед вищого керівництва. Зокрема, він пригадав зневажливе ставлення до нього з боку представників Московського Патріархату.

Кардинал, «читаючи між рядками», припускав, що новий Кодекс канонів Східних Церков – це та модель, яку учасники зустрічі у Баламанді, не прийняли. Тому зміни, які стосуються Східних Католицьких Церков, повинні включати не лише зобов'язання розвивати власну теологічну і духовну спадщину, «а також і зобов'язання з боку Римського престолу змінити канонічні стосунки між ним і Східними Католицькими Церквами так, щоб вони справді стали прийнятною еклезіологічною моделлю для православних» [Становище Блаженнішого Мирослава Івана до резолюції 7-ї сесії Міжнародної комісії // Мончак І. Самоуправна Київська Церква. – Львів, 1994. – С. 167-172].

Успішна розбудова еклезіальних структур Греко-Католицької Церкви в Україні неминує привела її ієрархів до необхідності отримання патріаршого статусу. Сьогодні Москва занепокоєна намірами УГКЦ здобути статус патріархату. Московський Патріархат доклав чимало зусиль, щоб почути від президента Папської ради з питань сприяння християнської єдності кардинала Вальтера Каспера однозначну відповідь, що Ватикан

відмовить УГКЦ у наданні патріаршого статусу. Візиту кардинала В. Каспера у Москву (лютий 2004 р.) передувала масована антиватиканська кампанія звинувачень у католицькому прозелітизмі, до якої були залучені православні ієрархи. Патріархи помісних православних церков єдиним фронтом підтримали позицію РПЦ щодо українських греко-католиків. При цьому перспективи православно-католицького діалогу вони поставили у пряму залежність від греко-католицького патріархату.

Ватикан знову опинився перед вибором. Після створення у 2002 р. на території Росії чотирьох католицьких єпархій та двох в Україні участь православних у міжнародних екуменічних структурах була призупинена. Російська сторона заявила протест проти «стратегічних намірів Ватикану продовжити експансію на Схід». Експерти розцінили цей крок Апостольської Столиці як свідомо сплановану акцію, яка засвідчила новий поворот у Східній політиці Ватикану. Після ратифікації Баламандської угоди Католицькою Церквою православна сторона виступила з новою вимогою, яка, фактично, зводилась до ліквідації наслідків унії – Східних Католицьких церков. Неадекватність постановки проблеми змусила ватиканські кола на якийсь час відмовитись від політики поступок та загравання з Московським Патріархатом. Українські греко-католики отримали реальний шанс здобути патріархат. Однак візит кардинала В.Каспера у Москву розсіяв останні надії і продемонстрував повернення до попереднього курсу.

«Новий» підхід до відновлення православно-католицького діалогу викликав критику у деяких колах Ватикану. Зокрема, Роберт Тафт, ректор Папського орієнтального інституту, провідний фахівець з питань діалогу між Сходом і Заходом, напередодні візиту кардинала Каспера заявив *National Catholic Reporter* свою радикальну позицію на право УГКЦ оголосити про створення патріархату де-факто. Стримано прокоментувала зустріч у Москві пресова служба Української Православної Церкви МП: «Відносини з Москвою все більше заходять у глухий кут, тому у Ватикані будь-як прагнуть відновити перерваний діалог. Однак ці спроби не стосуються самої суті сучасної політики Ватикану, а кожного разу обмежуються чисто зовнішніми формами, які перетворюють переговорний процес у самоціль. У відносинах з Москвою Папський престол демонструє безкінечне «топтання на місці»: небажання що-небудь докорінно змінити поєднується з наполегливим бажанням множити безплідні контакти» [Пресс-служба Украинской Православной Церкви // Інтернет-сайт: Україна православна].

Впродовж століть ватиканські дипломати намагались встановити нормальні дипломатичні відносини з Росією, йдучи на значні поступки. Заручниками такої політики виступали пересічні католики, чий релігійні та національні інтереси були принесені у жертву. Однак, питання відкриття нунціатури, заключення конкордату залишаються нерозв'язаними і сьогодні. В російських урядових та церковних колах завжди вважали, що справжніми намірами Апостольської Столиці є бажання поширити католицизм. Схоже на те, що ера обер-прокурор Святішого синоду К. Победоносцев, чия публіцистична та епістолярна спадщина передрукована, повернулася. «Політика римської курії віками залишається однією і тією ж – політика лукавства і таємної думки; – писав обер-прокурор, – будь-яка угода з Римом, що на папері написана, є небезпечною, оскільки будь-яке слово сказане стає зброєю римської політики і *правом*, яке потім Рим витлумачує по-своєму». Свій лист до Олександра III від 21 вересня 1899 р. К. Победоносцев закінчив словами: «Ні, Боже позбав Росію від папського нунція!» [Победоносцев К.П. Письма Победоносцева к Александру III. Том II. – М., 1926. – С. 323, 325].

Очевидно, як і сто років тому, православна сторона вважає, що діалог служить критерієм прозелітичної експансії католицизму, в якому українські греко-католики виконують роль посередників [Погляд на унію, як хибний шлях православно-католицького діалогу, відображає позицію радикальних кіл Ватикану. Наприклад, Р. Тафт, виступаючи за встановлення прямого діалогу, заперечує католизацію Росії і вважає єдиною правильною політикою для Ватикану посилення Російської церкви для виконання нею християнської місії]. Відсутність доброї волі не дозволила РПЦ відповісти на заклик УГКЦ до взаємного прощення, виступити з оцінкою Львівського собору 1946 р. і своєї участі у ньому. Позиція учасників діалогу обтяжена історичним багажем минулого, який заважає будувати відносини на основі рівноправного партнерства. Щоб відновити православно-католицький діалог, необхідно приймати радикальні рішення. При цьому вимогою часу стало право людини, громадянина на особисте релігійне життя, незалежно від оцінок історичного минулого чи релігійного поділу території.



## ХРИСТОЦЕНТРИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦИЗМУ ЯК ПЕРЕДУМОВА ЕКУМЕНІЧНОГО ДІАЛОГУ В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Основоположна й визначальна богословсько-обрядова характеристика українського католицизму – його христоцентричність – є свідченням невіддільності цього напрямку українського християнства від христоцентричності вселенського християнства, яка складає засадничу передумову сучасного екуменічного діалогу. Ця характеристика є носієм христоцентричної ідентичності Української Католицької Церкви (УКЦ), за якою історично закріпилась офіційна назва «Українська греко-католицька церква» (УГКЦ), її вселенсько-помісного змісту, національних літургійно-обрядових засобів спасіння вірних. Вона також є виразником тісного нерозривного зв'язку УКЦ як з Христовою церквою, видимим головою якої сьогодні є наступник святого апостола Петра – Римський папа, так і зі східними католицькими і українськими православними церквами-сестрами та з історично-культурним генезисом української нації, невіддільним від становлення цієї церкви. Підтвердженням христоцентричності УКЦ є також тісна переплетеність, нерозривність її історії як спадкоємниці Київської церкви та історії українського народу, її духовно-обрядові зв'язки та взаємовпливи, єдина культурна спадщина, власна церковна мартирологія<sup>1</sup>.

Цією характеристикою ідентичності церкви також підкреслюється божественний аспект кожної церкви – її базування на Ісусі Христі, яка є і повинна бути спільною й універсальною для всіх християн різних часів. В основі христоцентричності церкви, як універсальної засади єдності християнства і як базової, фундаментальної богословсько-еклезіологічної категорії, лежить заповіт Ісуса Христа: «Щоб усі були одно, як Ти, Отче, в Мені, а Я в Тобі, щоб і вони були в Нас об'єднані» (Ів. 17:21), бо ніхто «не може покласти іншої основи, окрім покладеної, а вона – Ісус Христос» (1 Кор. 3:11), оскільки саме Христос «...голова тіла, тобто Церкви. Він – начало, первородний з мертвих, так, щоб в усьому він мав першенство, бо сподобалося Богові, щоб уся повнота перебувала в ньому і щоб через нього примирити з собою все чи то земне, а чи ж небесне, встановивши мир кров'ю його хреста» (Кол. 1:18-20). При цьому нами розуміється еклезіологічна єдність в Христі – єдність Христової церкви, не як однотипність її частин, але як живе сопричасття, живе спілкування, як єдність в різноманітності та різноманітність в єдності, як різнотипна єдність, тобто – органічна єдність ідентичностей окремих помісних церков, котра є свідченням гармонії і Божественної церковної симфонії. Таке розмаїття зовсім не суперечить церковній єдності, а навпаки, збагачує її, надаючи їй ясних і глибоких екуменічних перспектив. А це, в свою чергу, надає екуменічному діалогу значення вагомої духовної та структурно-еклезіологічної передумови в становленні громадянського суспільства.

Яскравим еклезіологічним прикладом такої церковної єдності й розмаїття є Українська греко-католицька церква, котра, як підкреслює її Глава кардинал Любомир Гузар, знаходиться «на грані двох культур – латинської і візантійської» і має живі зв'язки з обома культурами – двома історичними реальностями, від яких вона ніколи не відрікалась, але завжди була у контакті з обома традиціями<sup>2</sup>.

Підтвердженням суспільної значимості христоцентричної характеристики церкви може слугувати досвід київського християнства, якому завжди були притаманні устремління до еклезіологічної єдності в Христі, яку київські митрополити-прихильники цієї єдності, починаючи від митрополита Іларіона, переконливо обстоювали в боротьбі з візантійсько-московським цезаропапізмом і засвідчували своєю участю в численних Вселенських соборах Христової церкви, не вбачаючи в цьому жодної загрози щодо можливої

■ ??????????

<sup>1</sup> Див.: Кияк С.Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи: Монографія. – Івано-Франківськ, 2006.

<sup>2</sup> Див.: Блаженніший Любомир Гузар. Захід боїться Сходу, як чорт святої води // Україна молода. – 2003. – 4 квітня. – С. 5.

втрати помісно-автономного характеру Київської церкви, що, власне, і підтвердила сама її історія. При цьому Католицька церква не тільки ніколи навіть не виявляла прагнень щодо юрисдикційно-обрядових змін у Київській церкві, як цього постійно домогалась Візантія, а пізніше і Москва, але й повсякчас засвідчувала високими церковними актами і буллами своє пошанування і визнання юрисдикційно-обрядового помісного характеру Київської церкви, котрі, з іншого боку, були також підтвердженням визнання Апостольською Столицею вселенсько-католицького характеру київського християнства<sup>3</sup>.

Окрім того, еклезіологічна христоцентричність постає і важливою історичною категорією, оскільки історіософія, зокрема католицька історіософія, не віддає історію «на відкуп випадку», а розуміє історію народу чи іншої людської спільноти (наприклад, церкви) як частину загальнолюдської християнської історії спасіння людства Богом, котру, починаючи від самих початків її, пронизує обіцянка порятунку людства Богом через послання спасителя – Месії, тобто Христа (див.: Бут. 3:15). Відтак, закономірною і невіддільною від історіософського підходу є ще одна важлива історична особливість католицизму – христоцентричне тлумачення всієї людської історії, ключем, центральним пунктом і ціллю якої є Христос, в особі якого навіки об'єднана божественна і людська природа, і який віддав своє життя як викуп за людство, що поклато початок спасінню людства<sup>4</sup>.

Поява особи Ісуса Христа на історичній арені стала фундаментом католицької теології історії, котра досліджує місце Бога в людській історії. В Ісусі з Назарету Бог сам входить у людську історію, оскільки, як наголошує папа Іван Павло II у своїй останній праці «Пам'ять та ідентичність», «Христос належить до історії цілого людства і надає цій історії форми. Він оживляє її властивим Йому способом, на подобу євангельської закваски. Одвічно існує план перетворення, обожествлення людини і світу в Христі. І це перетворення поступово здійснюється – і в наш час також. ... Адже історію пишуть не лише люди. Разом з ними пише її й Бог»<sup>5</sup>. Це означає, що в історичності особи Ісуса Христа проявляється його реальна присутність, а фрагментарний, фізично відносно короткотривалий стан цієї історичності Христа, який зумовив визначальні зміни в людській історії, підкреслює з усією досконалістю суть і вагомість історіотворчого впливу Христа на людську історію<sup>6</sup>.

Загалом проблема христоцентричності християнства отримала глибоке висвітлення в документах II Ватиканського собору, котрі складають фундаментальну христологічну «енциклопедію» Вселенської (Католицької) церкви і, з огляду на свою триваючу значимість й актуальність, підтверджену сорокалітньою пособоровою історією, потребують сьогодні в українському релігієзнавстві та в українській теології глибшого дослідження.

Зокрема, в соборовому декреті про Східні Католицькі церкви «Східних церков» – «*Orientalium Ecclesiarum*» (§1) особливо підкреслюється христоцентричність УКЦ в контексті помісних Східних католицьких церков, котра виражена в її теології духовності, літургійних обрядах, церковному переданні та правопорядку християнського життя, що складає невід'ємну частину божественно об'явленої та неподільної спадщини цілої Церкви<sup>7</sup>.

В іншому документі Собору (декрет про єкуменізм «Возстановлення одинності» – «*Unitatis redintegratio*» – §14 і §17) наголошується на історичній континуальності христоцентричності помісних церков Сходу, вираженій у їх вселенській (католицькій) ідентичності, що особливо яскраво проявилось на прикладі Київської церкви<sup>8</sup>.

Серед широкого спектру христологічних проблем католицизму, які характеризують його христоцентричність, визначальне місце посідає проблема «нового народу Божого» як уособлення, згідно з вченням II Ватиканського собору, не лише сучасного християнства, але й усього сьогоденішнього людства, а тому воно складає важливу засаду сучасного єку-

<sup>3</sup> Кияк С. Церковно-богословські засади раннього українського католицизму (XI-XII ст.) // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 29. – С. 48-49.

<sup>4</sup> Див.: Декрет про місійну діяльність церкви «До народів послана» – «*Ad gentes*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 396; Догматична Конституція про Боже об'явлення «Боже Слово» – «*Dei Verbum*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – С. 313; Догматична конституція про церкву «Світло народів» – «*Lumen Gentium*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – С. 86.

<sup>5</sup> Іван Павло II. Пам'ять та ідентичність. Бесіди на зламі століть. – Львів, 2005. – С. 121, 151.

<sup>6</sup> Ляхович Д. Сенс історії і Християнство // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка «Сотий рік». – Львів, 1993. – С. 85.

<sup>7</sup> Декрет про Східні католицькі церкви «Східних Церков» – «*Orientalium Ecclesiarum*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – С. 175.

<sup>8</sup> Декрет про єкуменізм «Возстановлення одинності» – «*Unitatis redintegratio*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – С. 188, 190.

менічного єднання українських християн як передумови формування громадянського суспільства в Україні.

Заснований Ісусом Христом «новий народ Божий» став не лише свідченням нового союзу Бога з кожною людиною зокрема та з усім людством, союзу відкритого для його нових поколінь завдяки Голгофі, але й засвідчив безмежне милосердя Бога до всього людства<sup>9</sup>. Тому сьогодні всі люди, що живуть на Землі, належать до цього народу Божого, який вступив у третє тисячоліття своєї християнської історії, історії спасіння людства, невіддільної від Ісуса Христа, який є для неї «живим і дієвим світлом» і правдивим свідченням присутності в цій історії Бога<sup>10</sup>, метою якої є витворення нової гармонізованої на науці Христа екуменічної загальнолюдської спільноти – однієї з передумов становлення громадянського суспільства.

В заключному реченні вступу до душпастирської конституції II Ватиканського собору про церкву в сучасному світі «Радість і надія» – «*Gaudium et spes*» (§10) узагальнено висловлено бачення собором визначального місця та ролі Ісуса Христа в сучасній церкві та в світі. В цих рядках однозначно окреслено значення Христа як джерела віри – наріжного каменя в існуванні церкви та розкрито наслідки цієї віри для людини і світу сьогодні. При цьому наголошується, що віра не є позбавлена впливів і здобутків сучасності, а навпаки – сьогодні ці здобутки роблять її ще живішою: «Собор бажає говорити із всіма, щоб вияснити їм таїнство людини та співпрацювати для знайдення розв'язки головних питань нашого часу»<sup>11</sup>.

Саме тому вчення Ісуса Христа є тим вченням, згідно з наукою Католицької церкви, що з нього походять знання про правди, життєво важливі для людини, і саме в ньому вони досягають своєї вершини і реалізуються в «новому народі Божому»<sup>12</sup>, котрий становить важливе екуменічне підґрунтя витворення громадянського суспільства.

Одним із яскравих прикладів суспільної значимості вчення Христа є його етика Нового Завіту, засади якої викладені ним у Нагірній проповіді, котрі склали моральну основу реальності «нового народу Божого», відмінної від старозавітних морально-етичних принципів своєю незаземленістю – небесною масштабністю (див.: Мф. 5: 3-48). У своїй проповіді Ісус Христос чітко окреслив принципи морального життя членів «нового народу Божого» і закликав їх до внутрішнього духовного оновлення через «звільнення тіла» (див.: Рим. 8:11; 2 Кор. 4:14) на засадах не лише старозавітної справедливості, але, найперше, на основі любові, котра «...полягає в найвищому благородстві людини. В любові є наш максимум, котрий дуже далекий від корисливої чи споживацької позиції»<sup>13</sup>. Ця любов є досконало реалізована в Христовій церкві, яка вже майже дві тисячі років людської історії є носієм найширших можливостей витворення досконалої людської спільноти. Відтак Христове Євангеліє «стало в історії людства, навіть у тій земській, – основою свободи й поступу, та є повсякчасною закваскою братерства, одности і миру. Тому не без причини віруючі прославляють Христа як Спасителя і надію народів» – наголошує декрет II Ватиканського собору про місійну діяльність церкви<sup>14</sup>. У цих словах декрету відображено не лише католицьке розуміння таємниці містерії людини і «нового народу Божого», але найперше підкреслено христоцентричність останнього, який існує власне завдяки світлу об'явлення Ісуса Христа, котре слугує джерелом духовного відродження і гармонізації суспільства<sup>15</sup>.

Саме в контексті соборової категорії «нового народу Божого» проблема становлення громадянського суспільства в Україні і місця в ньому релігії набула сьогодні у вітчизняній філософській, богословській, релігієзнавчій та політологічній науках особливої актуальності, оскільки глибоке дослідження цієї проблеми сприяє висвітленню не лише її об'єктивного сучасного розуміння й аналізу в контексті демократизації українського суспільства, але й значення релігій, зокрема християнства, в сучасному українському

<sup>9</sup> Johannes Paul II. Enzyklika «*Dives misericordia*» (30.11.1980). – Bonn, 1980. – С. 2-7.

<sup>10</sup> Johannes Paul II. Apostolisches Schreiben «*Tertio millennio adveniente*» (10.11.1994). – Bonn, 1994. – С. 3.

<sup>11</sup> Душпастирська конституція про церкву в сучасному світі «Радість і надія» – «*Gaudium et spes*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – С. 509; див.: Догматична конституція про церкву «Світло народів» – «*Lumen Gentium*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – С. 75.

<sup>12</sup> Kung H. Die Kirche. – Freiburg, 1967. – Bd.1. – С. 119.

<sup>13</sup> Войтило К. (Папа Йоанн Павел II). Основы этики // Вопросы философии. – 1991. – № 1. – С. 32.

<sup>14</sup> Декрет про служіння і життя пресвітерів «Пресвітерського чину» – «*Presbyterorum ordinis*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – С. 405.

<sup>15</sup> Johannes Paul II. Enzyklika «*Redemptor hominis*» (04.03.1979). – Bonn, 1979. – С. 44.

суспільному житті. Розгляд останнього аспекту досліджень у контексті сучасного аджорнаменту є невіддільним від витворення історично об'єктивної картини церковно-богословської ідентичності провідних християнських церков та їх ролі у формуванні сьогоdnішнього громадянського суспільства в Україні як поліконфесійного утворення з чітко визначеними домінантами – православною, греко-католицькою та протестантською<sup>16</sup>, котрі об'єднують їхню христоцентричність.

Тому вивчення історичних коренів та генезису суспільного вчення цих конфесій, зокрема українського католицизму, особливо його складової частини – проблеми становлення громадянського суспільства – набуло особливої актуальності у зв'язку з розбудовою незалежної Української держави та становленням українських церков. Досліджувана проблема має також чітку екуменічну актуальність у контексті сучасних міжцерковних і суспільно-політичних відносин в Україні. Саме етноконфесійна специфіка цих відносин надає їм особливого духовно-емоційного забарвлення, збагачуючи сьогоdnішній український суспільний процес колосальним історичним досвідом, усталеною віками християнською традицією<sup>17</sup>.

Нині особливо важливим є аналіз богословсько-історичних коренів, процесу становлення та сучасного бачення проблеми громадянського суспільства у суспільному вченні українського католицизму. Дослідження цієї проблеми є актуальним і з позицій витворення об'єктивної картини ідентичності та суспільної ролі УКЦ як однієї із традиційних українських християнських церков, з одного боку, а з другого – як органічної складової Вселенської церкви, котра сорок років тому на II Ватиканському соборі зніціювала «аджорнаменту» як гармонізацію ставлення церкви до суспільних проблем людства. Рішення цього собору перенесли Католицьку церкву в епіцентр сучасних суспільних проблем, якими вона не лише переймається, але й багато з них успішно розв'язує, що принесло їй авторитет в усьому світі.<sup>18</sup> При цьому церква зберігає відокремленість від держави, однак остання, яка на сьогодні є світським утворенням, покликана, згідно з висновками II Ватиканського собору, дотримуватися разом із церквою взаємної автономії та здорової співпраці на службі людині<sup>19</sup>. Саме завдяки незалежності Української держави від церкви і церкви від держави забезпечується світський характер останньої, котрий якраз і уможливіло реальний демократизм українського суспільства, релігійний плюралізм і дотримання свобод і прав громадян. Це також визначає спрямування державної політики щодо церковних організацій на підтримку розвитку ними власної інституційної інфраструктури, мінімізує їх залежність від закордонних центрів, дозволяє залучати їх до співпраці з українською діаспорою та запобігає перетворенню їх як конфесійного чинника на знаряддя етнічного й територіального сепаратизму<sup>20</sup>. Відтак, світськість української держави, – наголошують А. Колодний та Л. Филипович, – є дійсно демократичною, бо не вимагає відсутності віри у державного службовця, але передбачає невикористання ним своїх релігійних уподобань на державній службі, що аж ніяк не перешкоджає реалізації в Україні духовного «християнського ренесансу» українським католицизмом і українським православ'ям<sup>21</sup>.

Загалом, процес «аджорнаменту» виявив та закріпив універсальні цінності української культури, значною мірою базовані на цінностях Євангелія, а церква стала об'єднуючим, консолідуючим фактором витворення на євангельських засадах національної спільноти та розвитку українського суспільства<sup>22</sup>. Тим самим вже раннє українське християнство від

<sup>16</sup> Бондаренко В.Д. Релігійне життя в сучасній Україні: стан, тенденції та проблеми розвитку // Релігійна свобода. Науковий щорічник. – К., 2004. – № 8. – С. 8.

<sup>17</sup> Бондаренко В.Д. Релігійне життя в сучасній Україні: стан, тенденції та проблеми розвитку // Релігійна свобода. Науковий щорічник. – К., 2004. – № 8. – С. 8.

<sup>18</sup> Див.: Яроцький П. Дискурс аджорнаменту: від сотеріологічного ексклюзиву до інкультурації // Віра і розум – двоє крил людського духу. – К., 2001. – С. 204-215.

<sup>19</sup> Див.: Бадджо А.-М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія // Соціальна доктрина Церкви. – Львів, 1998. – С. 61; Маринович М. Українська ідея і християнство або Коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису. – К., 2003. – С. 236.

<sup>20</sup> Душпастирська конституція про церкву в сучасному світі «Радість і надія» – «Gaudium et spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – С. 502.

<sup>21</sup> Див.: Бондаренко В. Основні пріоритети державної політики щодо релігії та церкви // Історія релігій в Україні: У 10 т. – Київ – Дрогобич: Коло, 2003. – Т. 10: Релігія і церква років незалежності України. – С. 400.

<sup>22</sup> Колодний А., Филипович Л. Християнські церкви України перед викликом світського суспільства // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія, Філософія: Зб. наук. праць. – К., 2004. – Вип. 14. – С. 211-214.

самих початків духовно солідаризувалось із християнською Європою, для якої Євангеліє, як наголошує папа Іван Павло II в Апостольському посланні «Ecclesia in Europa», і до сьогодні залишається джерелом надії як в особистому, так і церковно-державному житті<sup>23</sup>. Саме завдяки новій євангелізації класичне католицьке суспільне вчення змогло сьогодні суттєво розширити діапазон досліджуваних проблем, включивши в нього аналіз питань гармонійного співіснування особи і суспільства на євангельських і морально-етичних засадах з позицій дотримання прав і духовних свобод особи, а також аналіз підходів до проблем побудови громадянського суспільства із врахуванням його релігійних реалій, зокрема справедливості<sup>24</sup>.

Саме справедливий порядок у суспільстві й державі є, як наголошує папа Бенедикт XVI в енцикліці «Deus caritas est» – «Бог є любов», центральним завданням політики, оскільки держава, котра декларує себе справедливою, не може руйнувати релігії, але мусять гарантувати її свободу і спокійний розвиток для різноманітних релігій. Церква ж як суспільне «вираження християнської віри має свою незалежність і на основі віри живе у формі спільноти, яку держава повинна респектувати. Обидві сфери є розділеними, але завше залишаються у взаємній відповідальності» за долю людини<sup>25</sup>. Відтак, церкви і держава в Україні у виконанні своїх завдань повинні діяти як партнери, не допускаючи взаємної залежності, оскільки для держави є особливо цінним столітній досвід церкви у збереженні родини та в розвитку освіти як важливих громадянських чинників поступу українського суспільства<sup>26</sup>.

Досвід українського католицизму є цінним в контексті побудови громадянського суспільства в Україні найперше тим, що в ньому реалізований засадничий принцип католицького суспільного вчення про владу – принцип виконання влади як її служіння народів й поваги головних прав людини. В основу цього принципу, згідно з сучасним католицьким суспільним вченням, повинна бути покладена справедлива ієрархія суспільних вартостей і мудре виконання владою «розподільчої справедливості»<sup>27</sup>, дотримання морального характеру демократії, який визначається моральним законом – тривким фундаментом і вагомою гарантією справедливого й мирного співжиття людей та запобігання корупції<sup>28</sup>, реалізація принципу «допомоговості», «субсидіарності», який покликаний протистояти сліпому колективізму й тоталітаризму і окреслює межі втручання держави та гармонізує відносини між особою і суспільством на засадах християнської – євангельської – справедливості й любові – «найбільшої суспільної заповіді»<sup>29</sup>.

Загалом, ці суспільно значимі духовно-моральні христоцентричні принципи суспільної позиції УКЦ складають вагому основу її єкуменічного діалогу з іншими християнськими церквами й нехристиянськими спільнотами в Україні, що є невід'ємною складовою розбудови громадянського суспільства «за горизонталлю» й демократії. Остання виявляється в дотриманні церквами міжконфесійної христоцентричної толерантності, у щирому прагненні кожної релігійної громади до суспільної єдності, що є також і важливим чинником у гармонізації релігійної сфери сучасного суспільства та становлення його громадянського наповнення.

<sup>23</sup> Кульчицький Б., Кульчицький Я. Християнство у системі орієнтирів соціальної активності людини // Київська Церква. – 2000. – № 5(11). – С. 111.

<sup>24</sup> Papst Johannes Paul II. Nachsynodales Apostolisches Schreiben «Ecclesia in Europa». – Vatikanstadt: Libreria editrice Vaticana, 2003. – С. 38-40.

<sup>25</sup> Див.: Клеман О. Віра і влада // Соціальна доктрина Церкви. – Львів, 1998. – С. 104.

<sup>26</sup> Benedykt XVI. Encyklika «Deus caritas est» do biskupow, presbiterow i diakonow do osob konsekrowanych i wszystkich wiernych swieckich o milosci chrzescijanskiej. – Warszawa, 2006. – С. 35-36; Див.: Яроцький П. Відношення українських церков і релігійних організацій до розбудови громадянського суспільства // Релігійна свобода. Науковий щорічник. – 2006. – № 10. – С. 115-116.

<sup>27</sup> Див.: Звернення Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних щодо результатів Третьої сесії Патріаршого Собору УГКЦ, що відбулася у червні – липні 2002 року // Документи єпархіальних соборів Української Греко-Католицької Церкви (2001-2002). – Львів, 2003. – Т. 1. – С. 9-10.

<sup>28</sup> Катехизм Католицької Церкви. – Львів, 2002. – С. 514.

<sup>29</sup> Див.: Енцикліка «Evangelium vitae» Святішого Отця Йоана Павла II. (25.03.95). – Рим, 1995. – С. 102-104.

<sup>30</sup> Катехизм Католицької Церкви. – С. 442.

## МІЖЦЕРКОВНІ ЗВ'ЯЗКИ ТА ПОСИЛЕННЯ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ КОНФЕСІЙ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ

(євангелістські християни, баптисти, п'ятидесятники)

Проблема розвитку сучасного українського протестантизму активно розглядається багатьма дослідниками. Особливою гостроти ця проблема набуває у контексті становлення в Україні громадянського суспільства, громадянської релігії, подолання міжконфесійної напруженості і конфліктів. У нашій статті ми спробуємо окреслити загальні тенденції сучасного розвитку протестантизму в Україні на прикладі церков євангелістських християн, баптистів і п'ятидесятників. Особливий акцент ми зробимо на процесах інституалізації та міжцерковних зв'язках означених конфесій.

Питаннями розвитку сучасного протестантизму займається багато науковців. Серед них слід особливо виділити праці В.Любащенко, Н.Белікова, В.Єленського, П.Яроцького, О.Назаркіна, Ю.Решетнікова, С.Саннікова та інших. Варто зауважити, що окремі дослідники розглядають протестантизм критично, виділяючи при цьому негативні фактори його впливу на українську православну традицію. У цьому плані на увагу заслуговують роботи Г.Надтоки та С.Сьоміна.

Комплексний аналіз архівних матеріалів, богословської літератури, праць радянської і сучасної історіографії переконливо свідчить, що окремі протестантські конфесії (ЄХБ, АСД, ХЄВ і ХВЄ) уже з 1940-х років мали церковні структури в Україні. Тобто, перехід від деномінаційного до церковного статусу розпочався набагато раніше, ніж в 90-х роках м. ст. У цих роках процеси інституалізації лише посилювалися, охоплюючи все більше протестантських конфесій.

Упродовж 90-х років ХХ століття розширились можливості співробітництва євангелістських конфесій з спільнотами інших конфесій та між собою. Активні та різносторонні контакти, налагоджені баптистськими та п'ятидесятницькими релігійними організаціями, у даний період були спрямовані і на співпрацю із одновірцями з-за кордону, а також на налагодження міжконфесійних зв'язків в Україні.

Міжнародні зв'язки євангелістських церков розвивались особливо динамічно завдяки послідовно втілюваній демократичній політиці української держави щодо релігії та церкви. Зміни до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», впроваджені у січні 1994 року, дозволили впорядкувати облік та діяльність представників зарубіжних релігійних організацій в нашій країні, завдяки чому з'явилась можливість визначити масштаби та головні особливості міжнародного співробітництва протестантських церков.

За даними Держкомнацрелігій, найбільші євангелістські об'єднання – Всеукраїнський союз об'єднань євангелістських християн-баптистів та Всеукраїнський союз церков християн віри євангелістської (п'ятидесятників) – протягом досліджуваного періоду налагодили відносини з одновірцями із 22 країн світу [Про міжнародну діяльність релігійних організацій України. У Державному комітеті у справах релігій. Офіційний вісник // Людина і світ. – 1997. – №9. – С.26.]. При цьому слід зазначити, що найінтенсивніше формувались зв'язки із церквами США: понад 80 відсотків всіх запрошень іноземців, що офіційно здійснювались українськими релігійними організаціями, зокрема, у першій половині 1997 року, стосувались представників саме цієї країни. А, крім цього, також були зв'язки з одновірцями Німеччини, Канади, Великої Британії, Фінляндії, Швеції тощо [ Там само. – С.26-29].

Хоча налагодження міжнародних зв'язків різною мірою характерне для всіх релігійних напрямів, статистичні дані стосовно кількості іноземних громадян, які запрошувались в Україну, засвідчують те, що для протестантських конфесій ця діяльність має особливе значення [Назаркіна О. Співробітництво протестантських церков Донецької області з зарубіжними релігійними організаціями у 90-х роках ХХ століття // Історичні і політологічні дослідження. – 2001. – №3(7). – С.69-73]. Саме нові течії (Церква Христова, Церква Божа України та Церкви Повного Євангелія), для яких на початку їх становлення в Україні була важливою підтримка іноземних релігійних організацій, поступово звузили свої контакти з представниками зарубіжних центрів та місій і характер їх співпраці змінився. Особливо це стосується повноєвангелістських громад, у яких кількість запрошень за період з 1994 по 2000 рр. зменшилась майже на 70 відсотків.

■ Ю.Вільховий, кандидат історичних наук, доцент, докторант Полтавського національного педагогічного університету імені В.Короленка.

Схильність до динамічного розвитку, нарощування вертикальних структур, ієрархії допомогла їм досягти високого рівня самостійності у вирішенні доктринальних, організаційних питань та проблем матеріального забезпечення. [Назаркіна О.І. Протестантські конфесії України в 90-ті роки ХХ ст.: баптистські та п'ятидесятницькі течії. Дисертація... к. іст. н. — Донецьк, 2003].

Дещо інша ситуація спостерігається у Церкві Христовій, яка щорічно запрошувала велику кількість американських проповідників. Їх число у 2000 роком порівняно з 1994 роком зменшилось тільки на 27,5 відсотків. Це пов'язано з структурними особливостями Церкви, відсутністю центрів, у тому числі міжнародних, а також з тим, що громади Церкви залишались невеликими за чисельністю і порівняно слабкими як в організаційному, так і в матеріальному відношеннях.

У той же час з'явилась тенденція до розширення міжнародних зв'язків традиційних протестантських церков – евангельських християн-баптистів та християн віри евангельської, що пояснюється суспільною розгерметизацією цих течій у пострадянський період. Серед основних форм співробітництва з зарубіжними та міжнародними релігійними організаціями найпоширенішою для протестантських церков стало здійснення спільних місіонерсько-євангелізаційних заходів, як локальних, тобто в межах однієї громади (Церква Христова), так і широкомасштабних, що особливо характерно для Церков Повного Євангелія, які щороку проводять конференції, семінари із запрошенням іноземних проповідників (У.Екмана, К.Г.Северина, О.Лєдяєва), а також для церков ЄХБ. Активність іноземців у сфері місіонерсько-євангелізаційної діяльності упродовж 90-х років м. ст. хоча й залишалась найвищою серед інших інтересів, поступово спадала, поступаючись місцем обміну досвідом. Заходи з надання гуманітарної допомоги перебували серед вагомих цілей приїзду іноземних релігійних діячів.

За даними Державного комітету України у справах релігій, кількість іноземців, які в'їжджали в Україну по лінії церкви у досліджуваній період, загалом значно перевищила кількість тих, хто відвідав інші країни з метою участі у релігійних заходах, хоча поїздки українських віруючих за кордон на навчання, для участі у євангелізаційних проектах тощо практикувались також доволі активно [Інформаційний звіт Державного Комітету України у справах релігій за 1998 рік «Про стан та тенденції розвитку релігійної ситуації, державно-церковних відносин в Україні». У Державному Комітеті України у справах релігій. Офіційний вісник // Людина і світ. – 1999. – №2. – С.25-31].

Міжнародні контакти протестантських церков підкріплювались існуванням численної діаспори, яка упродовж 90-х років м. ст. поповнилась сотнями українських віруючих, особливо у США та країнах Західної Європи. Незважаючи на відсутність загальних і повних даних щодо еміграції віруючих евангельських конфесій даного періоду, є підстави вважати, що її масштаби різко зросли, оскільки вони почали викликати занепокоєння керівництва об'єднань евангельських християн-баптистів, християн віри евангельської-п'ятидесятників [Бондаренко В., Єленський В. Церква й українське суспільство: на новому етапі.// Людина і світ. – 1992. – №3. – С.19-23].

Важливим для міжконфесійної злагоди і стабільності в Україні залишається питання взаємин між протестантськими конфесіями і православними, що вважаються традиційними церквами і є найчисельнішими в країні.

У результаті опитування вітчизняних експертів з проблеми міжконфесійних взаємин – працівників відділів у справах релігій обласних державних адміністрацій та науковців, проведеного у листопаді 1998 року, відносини між традиційними і нетрадиційними релігіями в Україні (до останніх віднесені і досліджувані протестантські конфесії, крім евангельських християн-баптистів) визнані здебільшого як ворожі (80 відсотків), або конкурентні (32 відсотки) [Новая книга по истории баптизма // Богомыслие. – 1999. – Вып.8. – С.262.]. Безперечно, саме так сприймалась і оцінювалась ситуація більшістю православних, а тому її було легко екстраполювати на інші категорії суспільства. У серпні 1998 року мали місце конфліктні ситуації на релігійному ґрунті між прибічниками православних церков та харизматичними віруючими під час масових заходів [Релігія і церква в Україні: серпень. Моніторинг. У Державному комітеті у справах релігій. Офіційний вісник // Людина і світ. – 1998. – №5-6. – С.29]. Значний внесок у зростання конфліктогенності та напруги у релігійному середовищі упродовж 90-х років ХХ століття зробили регулярні звернення і заклики православних ієрархів до органів влади силовими методами обмежити розвиток протестантизму, особливо в його нових формах, вимоги заборонити евангельські місійні проекти [Релігія і церква в Україні: червень. Моніторинг. У Державному комітеті України у справах релігій. Офіційний вісник // Людина і світ. – 1999. – №7. – С.24].

Незважаючи на це, очевидно, що в середовищі протестантських віруючих не набули поширення фанатизм та ворожі настрої у ставленні до історичної української церкви, як і до більшості інших християнських конфесій, хоча факти прямого співробітництва в цей період траплялись доволі рідко і мали переважно загальнонаціональний характер [Гавриш

О. Украинское христианство: больше общего, чем различного // Зеркало недели. – 2002. – 24-30 августа].

Втім доволі вагомим проявом такого співробітництва стало утворення у 1991 році і діяльність Українського Біблійного Товариства (УБТ), до якого увійшли практично всі найбільші християнські церкви країни. Товариство з самого початку заснування і до кінця 1990-х очолювали протестантські керівники: Я. Духонченко – старший пресвітер Союзу євангельських християн-баптистів України – до 1993 року, М. Мельник – єпископ Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської п'ятидесятників – до 2000 року та А. Глуховський – заступник старшого пастиря Союзу вільних церков християн віри євангельської України. З 2007 року УБТ очолює колишній голова Союзу ЄХБ України Г. Комендант.

Функції, що здійснювали лідери протестантських церков в УБТ, мали майже винятково адміністративний характер і полягали в організації видавництва Біблії та духовної літератури за кордоном, її ввез в Україну та розповсюдження. Новий, четвертий переклад Біблії українською мовою здійснювали служителі Української Греко-Католицької Церкви [Васьковський В. Розвиток релігійної мережі в Україні: 2000 рік // Національна безпека і оборона. – 2001. – №3. – С. 52-56].

Той факт, що саме протестанти, а не представники тих церков, яким належить чисельна перевага в країні, очолювали цю організацію протягом початкового і доволі тривалого періоду, вказує насамперед на практично повне співпадання завдань Українського Біблійного Товариства з головними цілями євангельських церков, не пов'язаними із набуттям суспільно-політичних важелів.

Наприкінці 90-тих років ХХ століття поглибилась тенденція до зміцнення контактів баптистських та п'ятидесятницьких течій між собою. Свобода проявляти свою індивідуальність сприяла задоволенню потреби в самовизначенні релігійних спільнот і водночас з тим актуалізувала в них бажання об'єднувати зусилля для реалізації спільних завдань.

Незважаючи на тривалий період організаційного розмежування між головними баптистськими об'єднаннями в Україні, на Другому всеукраїнському конгресі євангельських християн-баптистів у вересні 2000 року була проголошена духовна єдність Всеукраїнського союзу об'єднань ЄХБ з іншими союзами євангельських християн-баптистів в Україні, а особливо з Братством незалежних церков та місій ЄХБ України, голова якого М.К.Величко наголосив «на відкритості церков свого союзу в налагодженні стосунків та спільної праці з іншими євангельсько-баптистськими церквами» [Баптизм в світі й Україні // Релігійна панорама. – 2001. – №2. – С.75].

Виразна тенденція до взаємної координації і об'єднання зусиль між харизматичними об'єднаннями була пов'язана з необхідністю налагодження кращих взаємин з владою. Зустріч представників Державного комітету у справах релігій України з керівниками найбільших харизматичних об'єднань – єпископом Духовного Центру незалежних церков Повного Євангелія України Л.Падуном, президентом Об'єднання Харизматичних церков України А.Гаврилюком та єпископом Об'єднаної церкви Живого Бога С.Балюком у січні 1999 року виявила деякі проблеми цих взаємин. Учасники зустрічі обговорювали питання про входження повноєвангельських союзів до Всеукраїнської Ради Церков, а також щодо запрошення іноземних служителів та реєстрації гуманітарної допомоги. [Гаврилюк А. Встреча представителей Госкомрелигий и объединений полноевангельских церквей // Христианский мир. – 1999. – №2.].

Очевидно, це до деякої міри сприяло посиленню об'єднувачих настроїв у лідерів харизматичних церков. Так, у січні 1999 року, на спільній зустрічі ними розглядалась можливість заснування Всеукраїнського Союзу християнських церков Повного Євангелія України, у який повинні були увійти ці три вже існуючі об'єднання громад, зберігаючи при цьому власну структуру та органи управління. Мета надоб'єднання – консолідація релігійних спільнот для представництва та захисту інтересів у стосунках з державою та у Раді Церков. Але проект створення такого союзу не вдалося реалізувати. Конференція повноєвангельських церков України, що відбулася у травні 1999 року у Києві, як повідомила газета «Слово Життя», часопис Духовного центру незалежних церков Повного Євангелія України, «виявила потреби пастирів у сфері взаємовідносин, сприяла налагодженню дружніх зв'язків і дала можливість ширше і даліше подивитись на перспективи розвитку єдності та співробітництва...» [«23-29 марта пост за судьбу Украины» // Путь к жизни. – 1998. – апрель. – №5(22)].

Практика міжденомінаційних конференцій і зустрічей виявилась багатообіцяючою. 17 липня 2000 року у Києві в такій зустрічі взяли участь представники дев'яти об'єднань церков «хрещених Духом Святим», а саме - ВСЦХВЕП (М.Паночко), Союзу Вільних Церков християн євангельської віри (В.Райчинець, В.Глуховський), Об'єднання Незалежних Харизматичних Християнських Церков України (А.Гаврилюк), Об'єднаних Церков християн віри євангельської п'ятидесятників України (Г.Бабій), Духовного Центру «Нове покоління»



християнських церков України (С.Яковлев), Союзу «Церква Божа України» (О.Демидович), Об'єднання «Церква Божа в пророцтвах» (В.Вознюк), Української Християнської Євангельської Церкви (Л.Падун) та Об'єднаної Християнської Євангельської Церкви Живого Бога (С.Балюк).

Пропозиція, висунута на зустрічі єпископом О. Демидовичем, передбачала підписання документа, що регламентував би відносини між всіма п'ятидесятницькими об'єднаннями України, сприяв взаєморозумінню і співпраці. [Звернення до Євангельських Церков України // Сходи. Українська християнська газета. – 2000 р. – серпень – №8(13)].

Висунутий проект фактично констатував ті проблеми, які проявились у відносинах між цими, здавалося б, спорідненими течіями. Його осмислення і обговорення, незалежно від того, які наслідки воно матиме, об'єктивно сприяє консолідації між ними. Таким чином, серйозність інтеграційних намірів п'ятидесятницьких лідерів покаже час.

М.ЧЕРЕНКОВ ■

## ПЕРСПЕКТИВИ ДІАЛОГУ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ПРОТЕСТАНТІВ З ХРИСТІЯНАМИ ІНШИХ КОНФЕСІЙ УКРАЇНИ

Можливості діалогу ґрунтуються не стільки на конкретних соціокультурних характеристиках євангельського протестантизму, скільки на його богословських інваріантах, властивих всім напрямам та періодам триваючої Реформації. З огляду на соціальний стан сучасного українського євангельського протестантизму, перспективи діалогу видаються занадто проблематичними. Але мінливий культурний та політичний контекст може актуалізувати різні виміри та вектори того ж самого феномену. Тому варто мати на увазі, окрім фактичного стану, ще й приховані можливості діалогу, історичний досвід, виклики духовної ситуації часу.

Європейський протестантизм в його зовнішніх формах стримує оптимізм українських євангельських протестантів щодо європейського шляху розвитку. Екуменічний діалог в Європі переживає глибоку кризу, та навіть пожвавлення відносин непокоїть протестантів, бо погрожує втратою малоусвідомленої, слабкої ідентичності. Враховуючи сучасні європейські реалії, українські євангельські протестанти обирають орієнтиром для себе не стільки західний протестантизм, скільки ідею Реформації.

Парадоксом історії вітчизняного протестантизму (навіть українського християнства загалом) є асиметрія впливу соціальних та богословських чинників – перші майже не розкриті в ролі богословських розділів, але є більш зрозумілими та вагомими для масової релігійної свідомості. Саме тому багато протестантів бачать перспективи діалогу в проведенні загальних круглих столів, трапез, свят, але зовсім не уявляють теоретичну основу зближення та спільної мови. За словами відомого українського місіонера Л. Картавенка, одне фото з митрополитом означає більше, ніж усі спільні богословські конференції. Тому спілкування обмежується офіційними зустрічами ієрархів, братанням других осіб, протокольними заявами.

Між тим є доступними сенсаційні розвідки західних богословів про спорідненість доктрин православних та євангельських церков. Так звана «фінська школа» доводить типологічну близькість лютерової сотеріології та православного вчення про «теозис» [Union with Christ. The new Finnish Interpretation of Luther. – Cambridge, 1998]. Богословські концепції спасіння не є взаємовиключними, справа в засобах аргументації, особливостях мови, різних акцентах.

Є також важливі історичні факти, багато значущі для розвитку діалогу, але мало осмислені протестантами. Реформатори не мали на меті створення окремої конфесії – йшлося про реформацію єдиної, вселенської (кафолічної) церкви. Подібним чином перші євангельські віруючі в Україні, проводячи свої «штунди» – спільне вивчення Біблії та молитви, – не протиставляли себе церкві православної. В обох випадках розколи мали зовнішні (соціально-політичні) причини, а не власне богословські.

Якщо зосередитись на сутнісних аспектах теми діалогу, то дві тези виявляються евристичними для подальшого розвитку в теоретичному дискурсі та практиці: Реформація як

■ Черенков Михайло, к.філос.н., докторант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАНУ

загальнохристиянська подія та архетип та євангельське християнство як надконфесійна спільнота.

Євангельський протестантизм розвиває ідею Реформації, надаючи їй народного і всехристиянського характеру. Те, що було протестом і критикою, стає позитивною ідеєю, яка мала передумови в історії західних та східних церков, а в перспективі могла б стати спільною для всіх конфесій. Православні та католицькі богослови погоджуються, що Церква завжди реформується і особливу цінність у справах спасіння має особистий досвід віри. Тому можна стверджувати, що Реформація може стати спільним проектом конфесій, приводом для конструктивних богословських дискусій, шляхом церковного оновлення, а не роз'єднуючим чинником міжцерковних відносин.

Євангельський протестантизм є складовою частиною євангельського християнства – неконфесійного і надконфесійного явища новітнього періоду історії Церкви. Баптисти, євангельські християни, п'ятидесятники – ці самоназви в сучасному культурному і навіть релігійному контексті втратили майже повністю свій сенс. Якщо баптисти чи п'ятидесятники не усвідомлюють себе в більш широкій спільноті євангельських віруючих, вони приречені стати маргінальною малочисленною групою.

Після проведеного у 2007 році Фестивалю надії, в якому брали участь 15 конфесій України, серед баптистських громад поширилась критика будь-яких форм єкуменізму та міжцерковного співробітництва. Як визнає офіційне видання ВСЦ ЄХБ, «Сьогодні багато говорять про те, що це було помилкою, братство євангельських християн-баптистів упоралося б із завданням євангелізації всієї країни власними силами, оскільки є найчисельнішим і діяльним в Україні» [Надія, що виправдалася // Євангельська нива. – 2007. – №3]. Оскільки саме загальнохристиянський масштаб був умовою успішності проекту, таку статтю можна було б назвати «Надія, що не виправдалася».

Бути частиною євангельського християнства означає відкритість і до історичних церков, і до нових євангельських течій. В інтерв'ю московському журналу «Рішення» лідер українських п'ятидесятників Михайло Паночко заявив, що вважає свій союз цілком історичною церквою і не має нічого спільного з новими євангельськими церквами [Простомолотова Е. Надежда Украине // Решение. – 2007. – №14]. Подібні заяви вже по відношенню до самих п'ятидесятників роблять баптисти, які вважають себе самими «історичними» серед євангельських протестантів. Очевидно, що тільки консолідація євангельських віруючих саме в їх євангельській, а не конфесійній заангажованості, зробить євангельське християнство самостійним та активним суб'єктом релігійного життя країни.

Першим кроком в розвитку діалогу між церквами може стати спільне соціальне служіння, в якому головне не доктринальна згода, але співчуття та відповідальність за суспільство. ВСЦ ЄХБ після масштабного Фестивалю надії за участю Франкліна Грема став більш стриманим у своїх ініціативах, зокрема керівництво старанно уникає співпраці з іншими конфесіями, навіть протестантськими. Більшість проектів, в яких беруть участь баптистські церкви, координуються парацерковними організаціями, місіями, благодійними фондами, а не ВСЦ ЄХБ. Так проведений 27-28 жовтня Національний День Біблії під проводом Українського біблійного товариства, яким керує экс-президент ВСЦ ЄХБ Гр. Комендант, об'єднав 16 основних християнських церков України. По всій країні пройшли свята Біблії, благодійні акції. Організатори впевнені, що такі проекти посилюють вплив церков на духовне життя: «Державна підтримка, активна участь церков і значний інтерес громадськості підтверджують любов і повагу українського народу до Слова Божого» [В Україні 27 – 28 октября – национальный День Библии // [http://ecbua.info/index.php?option=com\\_content&task=view&id=520&Itemid=1](http://ecbua.info/index.php?option=com_content&task=view&id=520&Itemid=1)].

Більш консервативні союзи ЄХБ зосереджені на локальних проектах, в яких благодійництво та євангелізм безпосередньо пов'язані. Так, на офіційному сайті Братства незалежних церков та місій ЄХБ України [<http://www.bibcm.info>] знаходимо статті на такі теми: чи може державна реєстрація церкви бути гріхом; взаємодія з голландською місією «Прийди та поможи»; відвідання реабілітаційного центру; місіонерські зустрічі; історичні екскурси в минуле братства.

Нові союзи євангельських церков більш відкриті до сучасних форм соціального служіння і взаємодії з іншими церквами. Церква євангельських християн «Нове життя», окрім молодіжного, дитячого, сімейного, юридичного та гуманітарного, розвиває також служіння ВІЧ-інфікованим, дітям вулиць, групам ризику та інші напрями [<http://newlife.kiev.ua>].

Одним із найбільш резонансних міжцерковних соціальних проектів став медіа-проект «Відчуй силу змін», раніше успішно проведений в 20-ти містах країн СНД. Організатором виступає міжнародний християнський фонд «Сила змін», головний офіс якого знаходиться у Фінляндії, але проект підтримали представники більшості християнських конфесій та відомі громадські організації. Впродовж місяця кияни побачили та почули десятки теле- і

радіопередач з участю відомих співвітчизників, що закликають знайти сенс і змінити своє життя. Медіа-підтримку забезпечили провідні компанії [Mainstream Communication & Consulting організувало PR-підтримку соціальному проекту // [http://pr-center.org.ua/news\\_show.php?zap=1383](http://pr-center.org.ua/news_show.php?zap=1383)].

ЦХВСУ стала лідером за числом та масштабами соціальних ініціатив. Фестиваль надії на стадіоні Олімпійський, щорічні Свята подяки в КЦ «Україна», Молитва про Україну на Майдані стали ефектними акціями церков християн віри євангельської. 21 жовтня 2007 р. на Майдані Незалежності пройшла благодійна акція «Молитва про Україну», учасники звернулись до Президента, Кабінету Міністрів, Верховної Ради щодо морального відродження українського суспільства та утвердження у ньому християнських духовних цінностей. Християни висловили свій протест проти пропаганди насилля, аморальності, нездорового способу життя у ЗМІ. Адресатам запропонували перелік гострих проблем суспільної моралі та можливі шляхи їх вирішення. «Для нас, християн різних конфесій, є болючим питання майбутнього України, її народу, наших дітей, які на сьогодні знаходяться під впливом багатьох небезпечних явищ, що поширюються в суспільстві» [Відкрите звернення учасників благодійної акції «Молитва про Україну» // [http://www.uupc.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=55&Itemid=1](http://www.uupc.org/index.php?option=com_content&task=view&id=55&Itemid=1)] - ця громадська позиція стає свідомою для євангельських церков, невід'ємною частиною їх суспільного образу. До п'ятидесятників приєдналися баптисти, римо- та греко-католики, харизмати, православні.

Типовою стає готовність до єкуменічної співпраці у соціальному служінні. З ініціативи На ради представників християнських церков України 31 жовтня в приміщенні Бюро УГКЦ пройшла зустріч з керівниками фундації «Socires» (Нідерланди), на якій йшлося про допомогу інтернатам неповносправних дітей з боку церков. За словами О. Говтвян, представника дитячого служіння ЦХВСУ, «Присутні представники Церков заявили про необхідність міжконфесійної співпраці у даній царині. Помісні церкви, що за місцем розташування знаходяться найближче до інтернату, можуть надавати посильну допомогу продуктами харчування та волонтерами. Важливим кроком, що забезпечить успішну роботу, буде проведення навчальних семінарів для працівників інтернатів» [Церкви України планують більше співпрацювати в сфері соціального служіння // [http://www.uupc.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=54&Itemid=1](http://www.uupc.org/index.php?option=com_content&task=view&id=54&Itemid=1)].

1 листопада 2007 р. в Києві розпочався міжнародний соціальний проект «Відчуй силу змін», підтриманий більшістю євангельських церков. Як говорять ініціатори проекту, його мета – привернути увагу киян до гострих проблем нашого суспільства і на життєвих прикладах показати реальність виходу із, здавалося б, безвихідних ситуацій: «Десятки християнських церков Києва, сподіваються, що проект сприятиме підвищенню моральних засад нашого суспільства, допоможе зміцнити сім'ї, позбавитися алкогольної та наркотичної залежності, скоротити кількість абортів» [У Києві стартує проект «Відчуй силу змін» // [http://www.uupc.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=52&Itemid=1](http://www.uupc.org/index.php?option=com_content&task=view&id=52&Itemid=1)]. Серед учасників проекту – відомі українські спортсмени, музиканти, актори.

Для християн віри євангельської вже стало традицією проведення Всеукраїнського свята подяки Господу. 23 жовтня 2007 р. тисячі християн зустрілись у Національному палаці мистецтв «Україна». За словами проповідника А. Кліновського, «Україна декларативно стала християнською, сьогодні модно бути християнином, але ніколи не було стільки гріха і розпусти, як тепер. Християнство більше на устах, аніж на ділі. Щоб прийшли зміни у наш край, нам потрібно молитись. Коли євангельська мораль стане критерієм життя, коли від декларації ми перейдемо до реальних справ, тоді станемо справжніми християнами. І тоді Бог ще більше благословить наш край» [Національний палац мистецтв «Україна» знову приймав вдячних християн // [http://www.uupc.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=48&Itemid=1](http://www.uupc.org/index.php?option=com_content&task=view&id=48&Itemid=1)]. Такі патріотично спрямовані великі святкові зібрання об'єднали багатьох лідерів християнських конфесій та християн-політиків.

У своєму останньому зверненні Всеукраїнська Рада Церков та релігійних організацій нагадує новообраним депутатам, що «переважна більшість громадян України, ваших виборців, є віруючими» [Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій до новообраних народних депутатів України // [http://www.risu.org.ua/ukr/resources/relig-doc/ecumen\\_doc/appeal\\_VRC\\_deputies2007](http://www.risu.org.ua/ukr/resources/relig-doc/ecumen_doc/appeal_VRC_deputies2007)]. Однак апеляція до віри та віруючих часто виглядає сумнівною, бо існує реальна загроза, що конфлікти між церквами будуть перенесені у парламент. Діалог між церквами стає не тільки принципом міжконфесійних відносин, але й умовою існування церкви в суспільстві та державі.

В умовах громадянського суспільства для протестантських церков діалог є *modus vivendi* – взаємини із суспільством, державою, між церквами. Взаємодія між церквами відкриває можливість виходу за межі конфесійності і храмової літургії в широке поле євангельського християнства і відповідального соціального служіння.

## ПРИСУТНІСТЬ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ЦЕРКОВ У РЕЛІГІЙНОМУ ПРОСТОРИ УКРАЇНИ І СВІТУ

Зміни, які відбуваються в українському протестантизмі, зумовлюють актуалізацію нового аналізу діяльності протестантських церков, у тому числі й в міжнародному аспекті.

Життєдіяльність українських протестантів у контексті міжнародних відносин посткомуністичного періоду можна умовно поділити на два етапи. Перший – це етап становлення, період очікування й отримання всієї гами допомоги – від духовної до матеріально-фінансової. Цей етап був характерний для 90-х років ХХ століття, коли, вийшовши з так званого підпілля, українські протестанти не мали своїх культових споруд, освітніх закладів, фінансової бази, досвіду в найрізноманітніших формах і методах служіння, які виявилися вкрай необхідними і терміновими для значної кількості новонавернених різних протестантських церков, включаючи віковий ценз, соціальне становище, професійне спрямування та духовні потреби. Вся духовна і матеріальна допомога, яка надходила з країн Європи, а особливо із США, пізніше виявилася, по-перше, серйозним фактором для швидкої реабілітації тих сфер діяльності, які не могли проявлятися в період атеїстичного тоталітарного режиму. По-друге, адепти саме протестантських церков, завдячуючи «свіжому» й динамічному вченню із Заходу, змогли швидше, ніж адепти Православної Церкви, розібратися в особливостях нової епохи й перебудуватися в контексті євангельського вчення. Новонавернені протестанти не тільки швидко збагнули дух епохи, завдячуючи підтримці та спілкуванню із своїми закордонними одновірцями, які вже пережили багато різних суспільних явищ, які українським протестантам тільки судилося пережити, а й отримували більш-менш серйозну матеріальну підтримку в формі гуманітарної допомоги, що теж мало неабияке значення в часи економічного занепаду країни. По-третє, спосіб життя, поведінка саме західних місіонерів змогли «розгерметизувати» «засмучені обличчя, замкнений спосіб життя, зневажливе ставлення до етики, відторгнення культурної спадщини» вітчизняних протестантів (Сергиенко Г. Вы будете мне свидетелями // Братский вестник. – 1988. – № 6. – С. 65.)

Євангельську та місіонерську діяльність в Україні протестанти-іноземці теж здійснювали за свої кошти. Її наслідком стало відкриття нових церков та місій, які теж фінансово забезпечувалися із-за кордону.

Вагому роль закордонні протестанти відіграли і в створенні освітніх богословських закладів. У цій справі майже до кожного вітчизняного освітнього закладу були причетні протестанти-іноземці. Але найбільша допомога виявилася в організації навчального процесу, а саме в складанні навчальних програм, у забезпеченні викладацьким складом та літературою.

Вагоме значення у розвитку протестантського руху в посткомуністичний період відіграли парацерковні, тобто позацерковні організації. Лише партнерами ВСОСХБ є понад 70 місій, товариств, асоціацій, а з ОНХХЦУ співпрацює близько 50 парацерковних організацій.

Варто зазначити, що надання допомоги українським протестантам світовою протестантською спільнотою упродовж 90-х років минулого століття було наскільки різноплановим і масштабним, що вищеназвані форми є лише незначною їх частиною.

Дещо іншу ситуацію щодо становлення і розвитку в порівнянні з так званими традиційними протестантськими громадами мав неопротестантський, харизматичний рух. З початку свого існування харизматичні церкви мали дещо меншу матеріально-фінансову підтримку із Заходу, ніж традиційно-протестантські. Хоча харизмати майже не мають своїх культових споруд, проте вони були більш фінансовоспроможні забезпечувати свої найрізноманітніші форми служіння через посередництво оренди, приміщень, придбання транспортних засобів, купівлю музичних інструментів, утримання реабілітаційних центрів, організації конференцій і т. ін. Такого стану їм допомогло досягти досить розвинуте вчення про десятину та пожертвування, а також наявність бізнесменів у харизматичних церквах, яких приваблювала їх доктрина успіху.

Але при дослідженні освітнього процесу у харизматів виявляється, що абсолютно всі освітні центри, школи, курси організовувалися закордонними їх одновірцями, викладачі яких у переважній більшості були служителями закордонних церков. Що стосується набуття богословської освіти, то наприкінці 90-х років ХХ століття та на початку ХХІ сто-

ліття харизмати здебільшого навчалися і навчаються в міжконфесійних закладах, що були створені раніше традиційними протестантами за допомогою Заходу.

Проте дедалі з розгортанням мережі протестантських церков, за умов релігійної свободи в Україні, протестантські громади все менше отримували фінансово-матеріальну допомогу від закордонних організацій. Цьому сприяло кілька факторів. По-перше, самі іноземці наприкінці 90-х років минулого століття свідомо почали зменшувати фінансування, пояснюючи це тим, що надалі перед ними відкриваються країни «четвертого світу» і виникає потреба всі кошти спрямовувати на допомогу саме таким країнам. На сьогоднішній день закордонними місіями і церквами скорочено фінансування на 80 відсотків. По-друге, в зв'язку з покращенням економічної ситуації в країні, вірні протестантських церков стали багатшими і, відповідно, стали приносити більше пожертвувань, більшою стала і десятина. По-третє, саме керівництво все активніше закликало своїх вірних «бути сіячами, а не тільки жінцями». При цьому майже всі провідні лідери церков заявляли, що принцип «сіяння жатви» спрацьовує. По-четверте, вітчизняне законодавство створює досить несприятливі умови для отримання гуманітарної допомоги з-за кордону. Крім того, існує ще одна причина послабленого фінансування деяких проектів, а то навіть і відмова в ньому (фінансуванні). Це – корумпованість наших державних органів. Таким чином, український протестантизм на межі ХХІ ст. почав переходити до другого етапу розвитку своїх зовнішніх стосунків.

Другий етап, який можна назвати етапом зрілості, настає тоді, коли вітчизняні протестанти на міжнародній арені починають виступати у ролі «благословителів» як матеріальних, так і духовних благ. Такий стан можна визначити, перш за все, через: 1) заснування дочірніх церков за межами України; 2) здійснення великої кількості служб власними силами; 3) зростаючу підготовку «своїх» пасторів, проповідників, учителів, євангелістів; 4) спільні проекти із закордонними церквами, в яких Україна постає вже як партнер; 5) визнання авторитетності українських протестантських церков, особливо в духовній царині, на міжнародних конференціях, з'їздах, семінарах.

Найтісніші відносини традиційні українські протестанти зберегли з країнами колишнього СНД, а також з тими країнами, де існує велика українська діаспора. Так, наприклад, п'ятидесятниками на теренах СНД створено Міжнародну Асоціацію християн віри євангельської, куди входять країни Балтії й Кавказу, а також Польща, Північна Америка та Канада, оскільки там функціонує багато церков, вірні яких є вихідцями з України. Звичайно, що найтісніші відносини українські Церкви мають з Росією. Як виявляється, сусідня країна ще й дотепер не є повністю охопленою євангельською звісткою. В Росії насправді дуже багато населених пунктів, в яких немає навіть православного храму, це по-перше. По-друге, відсутність мовного бар'єру дозволяє нашим українським місіонерам здійснювати служіння на теренах північного сусіда.

Крім Росії, українські місіонери працюють в Грузії та Азербайджані, де здійснюють служіння в контакт з місцевими пасторами. Союзи баптистів і п'ятидесятників у цих країнах вже мають засновані церкви.

Що стосується зв'язків українських протестантів у загальносвітовому вимірі, то найбільший п'ятидесятницький союз ВСЦХВС разом з 122 національними союзами входить до Міжнародної Асамблеї Божої, в якій Голова ВСХВС М.Паночко вже другий термін поспіль, починаючи з 1998 року, є членом виконавчого комітету, представляючи п'ятидесятників Східної Європи та СНД. З 2005 року у Міжнародну п'ятидесятницьку співдружність входить і одне з найбільших харизматичних об'єднань України ОНХХЦ. Всеукраїнський Союз ЄХБ має тісні зв'язки з Європейською баптистською федерацією та Всесвітнім Альянсом баптистів.

Неофіційно співпрацює з об'єднанням всіх Євангельських Церков Європи – Європейським Альянсом Євангельських Церков – Рада Собору незалежних євангельських церков України, головою якого є А.Калужний. Рада Собору має контакти з Європарламентом, де є представники вищезгаданого альянсу.

До країн, з якими співпрацювали українські протестанти традиційних церков в 90-ті роки минулого століття та в першому десятилітті ХХІ століття належать також Португалія, Іспанія, Франція, Ізраїль, Чехія та Італія. В названих країнах баптистські, п'ятидесятницькі та адвентистські об'єднання вже мають засновані церкви з українських емігрантів. Заснування українцями церков для емігрантів – співвітчизників не є новим явищем, проте на початок ХХІ століття воно (таке явище) набирає дедалі більшої масштабності. І деякі емігрантські церкви на сьогодні вже потребують освітніх богословських послуг, надавати які теж будуть українці.

Такий стан речей, крім всього іншого, свідчить про те, що протестанти України за 15 років релігійної свободи не просто зміцнилися, але й виплекали власних місіонерів, пасторів та освітян, які мають змогу втілити в реальність довгоочікуване бажання проповідувати Слово Боже по всій Землі.

Новим явищем для українського протестантизму є поширення їх діяльності на африканські країни та країни арабського світу. Зокрема, українські місіонери працюють у Туреччині, Ізраїлі, Палестині, Об'єднаних Арабських Еміратах. Причому вітчизняні лідери виходять на більш відкриті позиції. Наприклад, пастор харизматичної церкви «Перемога» Генрі Мадава в 2003 році проводив конференцію для християнських служителів та низку євангелізаційних служінь у Пакистані.

У 2006 році зав. відділу міжнародних зв'язків ВСЦХВС Ю.Кулакевич у найбільшому місті ПАР (Південно-Африканської Республіки) Йоганнесбурзі мав радіопроповідь на 4 африканські країни. Варто зазначити, що в країнах Африки та арабського світу місіонерське служіння несуть здебільшого п'ятидесятницькі та харизматичні місіонери.

Цікавим є той факт, що на початку ХХІ століття протестанти України вже стали виступати поборниками чистоти євангельського вчення в Європі. Коли сьогодні європейські проповідники занадто багато говорять про толерантність, терпеливість та демократію, то наших проповідників в Європі чекають з проповіддю чистого євангельського вчення. «Вони, європейці, – заявляє Ю.Кулакевич, – дослухаються до християн з пострадянського простору, тому що захоплення проповідями про демократію в межах християнства приводить до того, що пасторів ув'язнюють тільки за те, що вони з церковної кафедри гомосексуалізм називають раковою пухлиною на тілі суспільства, як це, наприклад, було з пастором однієї з шведських церков» (Інтерв'ю із завідділу міжнародних зв'язків ВСХВС Ю.Кулакевичем). Представники шведської делегації, перебуваючи з візитом в Україні, навіть просили «наших» п'ятидесятників молитися за стан духовності в Європі, яка останнім часом переживає серйозний вплив лібералізму та ісламізації (Там само).

Провідні лідери або делегації з України беруть активну участь у міжнародних з'їздах, конференціях та форумах. Так, у 2005 році делегація АСД у складі 22 осіб брала участь у Всесвітньому з'їзді Церкви АСД у м. Сант-Луїсі (США) (Ганулич П. Соціальна діяльність Адвентистів сьомого дня в міжнародному контексті // Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні. – К., 2005. – С. 160.), а делегація з числа харизматичних і п'ятидесятницьких церков у 2006 році була учасницею конференції в одній з найбільших церков світу – «Маранафа», що в Бразилії. Голова ВСЦХВС М.Паночко проповідував на конференції Міжнародної Асамблеї Божої в Лісабоні (Португалія) та в Нью-Йорку, а в 2007 році здійснив поїздку на конференцію до Торонто (Канада). Загалом вітчизняним протестантським лідерам на світових міжнародних конференціях надається досить багато можливостей для проповідування. Такі пастори харизматичних спільнот «Перемога» та «Посольство Боже», як Генрі Мадава та Сандей Аделаджа, є всесвітньо відомими проповідниками. Їх знають у більш ніж 30-ти країнах світу.

Крім цього, лідери українських протестантських церков виступають як спікери на різних європейських заходах. Наприклад, на конференції в Талабамі функції спікера виконував президент ОНХХЦУ А.Гаврилюк. На кінець 2007 року бути спікером на конференції в Норвегії з нагоди 100-ї річниці поширення протестантизму в Скандинавії був запрошений президент Союзу церков «Українська місіонерська церква» В.Решитинський.

Що стосується матеріально-фінансової допомоги, то за останні кілька років вітчизняні протестанти самі збирають пожертви для допомоги знедоленим людям інших країн. Так, п'ятидесятники в 2004 році перерахували десятки тисяч доларів для допомоги потерпілим від цунамі в азіатських країнах. Надається фінансова допомога області, яка відділилася від Ефіопії – Еритреї. Кошти надсилаються через фонд WAERA (World Assemblies of God Relief Agency). ВСЦХВС здійснює проект разом з Норвегією для допомоги Китаю, який полягає у видруці Біблії китайською мовою.

На окрему увагу заслуговує соціальна діяльність Церкви Адвентистів сьомого дня в міжнародному контексті. Зокрема, адвентисти беруть участь у діяльності міжнародних благодійних організацій, що створені церквою АСД. Однією з таких організацій є Адвентистське агенство допомоги та розвитку (АДРА), яке має постійне представництво в Європейському союзі (Брюссель), а також статус спеціального члена при комісії з соціальних та гуманітарних питань ООН (ECOSOS). Організація має свої представництва в більшості країн світу, а у 2003 році ЦАСД була представлена в 220 країнах із 236, визнаних ООН (Жукалюк Н., Любашенко В. История Церкви христиан Адвентистов седьмого дня в Украине. – К., 2003. – С.10.) Національні агентства об'єднані в єдину міжнародно-інформаційну методичну мережу зі штаб-квартирою у США. Завдяки такій єдиній міжнародній структурі кожне окремо взяте агентство в будь-якій країні «має доступ до передових технологій в галузі міжнародного розвитку. Окрім цього, така структура дає можливість використовувати кошти міжнародних донорських організацій як в Європі, так і в Америці та Австралії» (Ганулич П. Соціальна діяльність Адвентистів сьомого дня в міжнародному контексті // Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні. – С. 158-159).

Початок нового століття, яке ознаменувалося потужним розвитком глобалізаційних

процесів, обумовило деякі зміни й в ставленні українських протестантів до інших християнських конфесій, відносини з якими ніколи не були прихильними і мали епізодичний характер. До того ж, деякі з конфесій визнавалися протестантами такими, що втратили істину свого вчення. Проте зараз, внаслідок присутності вітчизняних протестантів у спілкуванні на світовому рівні, змінюється їхнє ставлення, зокрема, до Римо-Католицької та Англійської Церков. Так, церква «Живе слово» вже декілька років співпрацює з Англійською Церквою «Святої Трійці» в Лондоні. У братів-англікан українські харизмати перейняли міжнародну програму «Альфа курс», яка послуговується сучасними методами реклами та передбачає опанування азів християнства. В запровадженні цієї програми активно працюють і римо-католики. Загалом, вітчизняні служителі різних конфесій в сучасній Римо-Католицькій Церкві вбачають прогресивну релігійну організацію, лідери якої викликають у наших вірних навіть захоплення. Неабияке враження справив на українських харизматів виступ проповідника папського дому о. Раньєро Канталамеси на лондонській конференції з програми «Альфа курсу». Таким враженням ділився і завідділу міжнародних зв'язків ВСЦХВС Ю.Кулакевич, який ще з двома представниками від п'ятидесятницького Союзу мав нагоду у 2000 році представляти Міжнародну раду християнської молоді України на Всесвітньому дні молоді у Ватикані. Проповідь Папи Івана Павла II, спілкування з «рядовими» католиками внесли зміни у ставлення до Католицької Церкви української християнської молоді.

В цілому відносини протестантського світу України із протестантами світової спільноти детально дослідити просто неможливо, оскільки кожна церква, а часто навіть кожний із відділів церков, союзів та об'єднань мають свої контакти з колегами із-за кордону. Отримавши допомогу та підтримку на нинішньому історичному етапі, традиційні протестантські та неопротестантські, зокрема, харизматичні церкви України збільшили свій власний вплив у світі, дедалі активніше набуваючи статусу повноправних суб'єктів міжнародного релігійного життя. Під цим оглядом варто зробити висновок, що релігійна свобода уможливила вітчизняним протестантам вільний вихід у світове співтовариство, а також їх включення у процес глобалізації. Поруч із специфікою протестантського феномену, його активністю та ідеєю посвяченості на теренах незалежної України постає цікавий феномен українського протестантизму, який починає відігравати активну роль на міжнародному релігійному просторі.

О. ВІННІЧЕНКО (БОРУХ) ■

## АНГЛІКАНСЬКА ЦЕРКВА ПРО МОЖЛИВІСТЬ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ В РЕЛІГІЙНО-ПЛЮРАЛЬНОМУ СВІТІ

Ми всі нині живемо в плюралістичних суспільствах. Це означає, що факт плюралістичності релігійних та світових традицій і суспільств, а також підвидів в їх межах став невід'ємною ознакою нашого соціально-політичного устрою, на місцевому, національному і транснаціональному рівнях в теперішній час та найближчому майбутньому.

На думку архієпископа Кентерберійського, глави Англійської церкви Роуена Уїльямса, міжконфесійної злагоди можна досягти у разі визнання за іншими права на свою віру, на свої, відмінні від інших, принципи. «Ми не повинні намагатися виставляти як демона якусь одну країну. Релігія вчить любити один одного. Любити ближнього – це, передусім, зрозуміти ближнього, який по-іншому бачить світ, по-іншому поклоняється Господу» [ <http://jesuschrist.ru/news/>].

Інтерес англійських богословів до міжконфесійного діалогу, прагнення стати ближче й дружніше не вгасає віддавна. Ще в час свого зародження Англійська церква не була одностайною. Виявляється, що оголошені в 1562 році «39 статей» своєрідним символом віри й обов'язковою нормою християнського вчення, в англійстві можна було трактувати зовсім по-різному, завдяки чому вони могли бути прийнятними і для християн-протестантів, і для тих англійців, хто вірив в «Святу, Соборну й Апостольську Церкву». Відсутність чітко сформульованого

■ Оксана Вінніченко (Борух), здобувач Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

вчення церкви стало, на жаль, необхідним наслідком тих історичних умов, при яких створювалася англіканська церква. Деякі англіканські богослови стверджують, що церкві Англії, котра зберегла апостольське спадкоємство, вдалося стати на середній шлях «золотої середини» *via media* між католицтвом і реформаторством [Richard L. What Are They Saying about Christ and World Religions? – N-Y, 1981. — P. 3]. Проводити ж діалог із Церквою, яка навіть не має свого певного віровчення й у лоно якої входять люди різних поглядів – досить складно. Багато хто з англікан болісно переживав і переживає відсутність визначеності, завершеності і повноти своєї церкви.

Історія міжконфесійних відносин подає багато цікавих і повчальних моментів, в яких Англіканська церква брала чи бере безпосередню участь. Сюди відносяться регулярні міжрелігійні зустрічі і молитви, організовані Всесвітньою Радою Церков. В 1993 р. відзначалося сторіччя Парламенту релігій в Чикаго, що стало, за висловом деяких організаторів цього ювілею, «святом релігійної різноманітності». В цій, у безпосередньому значенні безпрецедентній маніфестації «всесвітньої єдності релігій», взяли участь 6 тисяч представників 250 релігій, у тому числі й англікани. Ювілейна конференція, що відбулася на цей раз при участі не лише протестантів, а й деяких представників вищого католицького і православного кліра, була «освячена» жерцями американських індіанців, а один з її кульмінаційних пунктів склали виступи жриць та інших представниць жіночого священства. Завершилася конференція загальними молитовними зборами всіх представників «релігійного різноманіття». Інше свято «релігійної весни» було відсвятковано в 1994 р. на конференції Національної Ради Церков Австралії. Самі екзотичні події відбувалися в католицькому храмі святого Христофора в Канберрі: після того, як його вітвар був «освячений» місцевими язичницькими жерцями, вхід з Євангелієм з нього вчинила «єдиновірна» їм аборигенка, а згодом ченці різних релігій, починаючи з католицьких орденів, протестантів та інших, пройшли через «очисний» язичницький дим. Нарешті, починаючи з 1986 р., Ватикан проводить щорічну зустріч релігій, перша з яких відбулася в Ассізі. Якщо в першій зустрічі брало участь 150 представників від 12 релігій, в тому числі і протестантів, а серед них і англікан, то в 1993 р. в Мілані — вже 300 від 42. В наступних роках ці цифри постійно зростали. Учасники зустрічі, що молилися один за одного перед мікрофоном на трибуні, у 1994 році констатували, що «дух Ассізі об'єднує всі релігії», а в 1996 році в Ассізі наголошувався десятилітній ювілей цих зустрічей (знаменуючих, по вираженню їх організаторів, перемогу «богослів'я культури»), вже на першій з яких мусульманам, синтоїстам, індуїстам і буддистам для здійснення своїх культів були надані окремі католицькі монастирі і храми [Knitter P. A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions. – N-Y, 1985].

Останнім часом до питання міжконфесійних відносин, повернута серйозна увага і в європейських країнах, і в наукових організаціях. Це питання було піддане уважному розгляду спеціальними комісіями, призначеними парламентами. Найпоширенішою підставою для такого драматичного сприйняття цієї проблеми в Англії є відчуття загрози, що асоціюється з антигромадськими і незаконними діями деяких релігій, з актами масових самогубств і з гіпотетичним загальним зростанням впливу культів (що виявляється в їх чисельності, політичних зв'язках і т.д.). Проте були також висунуті деякі надзвичайно важливі міркування проти того, щоб робити поспішні дії з метою обмеження діяльності релігійних рухів. В першу чергу, будь-які зміни в законодавстві не повинні конфліктувати з фундаментальними правами – свободою совісті і віросповідання, гарантованими Європейськими конвенціями з прав людини. По-друге, з юридичної точки зору, було б у край складно дати якесь технічне визначення новим релігійним течіям, яке не поставило б під загрозу законну діяльність сотень релігійних меншин. Нарешті, постало питання, чи є феномен певних культів в цілому і деяких культів зокрема достатнім для вживання спеціальних заходів. Крім того, міжнародна наукова громадськість піддала суворій критиці звіти, представлені вищезазначеними парламентськими комісіями.

Якось релігійна ситуація в сучасній Англії була охарактеризована британським соціологом як «м'який плюралізм з секулярними тенденціями» [Coward H. Pluralism: Challenge to World Religions. — Pp. 14–15, 21]. Цей тип релігійного плюралізму відмінний від американського з його найстрогішою, законодавчо закріпленою Першою поправкою до Конституції США рівністю всіх релігій перед законом і принципом «нон істеблішменту». «М'якість» англійського релігійного плюралізму проявляє себе в тому, що тут спокійно уживаються неформальні та офіційно визнані державою історичні Церкви і досить таки часто ексцентричні нові релігійні



течії. Загалом, сучасній Англії не властива жорстка міжконфесійна конкуренція, жорсткий антагонізм, як це відбувається в інших країнах. Тут практично відсутні як антиклерикалізм, так і надмірний релігійний ентузіазм. Конфесійна приналежність, віра чи позиція агностика не грають визначальної ролі в соціальній або політичній кар'єрі. Тоді як колишній прем'єр-міністр Англії Тоні Блер говорить про вплив християнської етики на його політичну кар'єру, нинішній лідер Консервативної партії зізнався, що протягом багатьох років використовував деякі практики Трансцендентальної Медитації. Як і в інших сучасних індустріальних суспільствах, в Англії традиція все меншою мірою визначає індивідуальну ідентичність. З одного боку, перед індивідуумом відкрита різноманітність духовних, політичних та ідеологічних виборів. А з другого, – процеси зростаючої соціальної, географічної і професійної мобільності роблять неминучим, більшою чи меншою мірою, відхід від громадських і сімейних зв'язків та традицій і підштовхують до індивідуального вибору. Принцип свободи вибору є фундаментальним для сучасної англійської культури; англійська система освіти заохочує пошук, виклик авторитету і здоровий скептицизм. Відомий англійський соціолог Грейс Дейві відзначає, що релігійна віра і надалі знаходить багато місця в серцях і розумах англійців, але питання про те, до якої віри ти належиш, втрачає для них значення. Звідси і підзаголовок відомої монографії Грейса Дейві – «Віра без приналежності» [ ].

Як і в будь-якій іншій плюралістичній системі, в Англії проблеми і напруженість в міжконфесійних відносинах неминучі. Але механізм зняття цієї напруженості та розв'язання проблем тут інший, ніж в деяких плюралістичних або монополістичних системах. Тим не менше до сьогодення релігійного різноманіття призвели три процеси.

По-перше – це релігійне дисидентство, відбрунькування від «матері-Церкви» невеликих (іноді швидкорослих) груп, незадоволених рутинною церковною життям, «відходом від правди» або нездатністю Церкви, на думку «дисидентів», дати адекватну духовну відповідь викликам сучасного світу. Якщо «знову знайдена» або «досі невідома» істина виявляється невизнаною Церквою, це може призвести до формування секти, яка відбруньковується різко або поступово.

Як і в інших країнах Західної Європи, в Англії процес швидкого відбрунькування окремих християнських течій від могутнього єдиного стовбура католицької Церкви був пов'язаний з Реформацією XVI століття [Williams G. The Orthodox Church of the East in the 18 century. – L., 1868]. Сама Англійська Церква, як зазначалось вище, з'явилася як якийсь компроміс між католиками і протестантами. В результаті реформи короля Генріха VIII була створена національна державна Церква, що зберегла ієрархічну структуру (архієпископи, єпископи, настоятелі і священники), але незалежна від Риму (Ватикану). Слід зазначити, що натягнутість між двома орієнтаціями в Англійській церкві (католицької і протестантської) збереглася до наших днів. Вона виявилася, зокрема, в питанні про висвячування жінок, коли потерпілі поразку в цьому диспуті видні англікани – супротивники висвячування – перейшли в Римо-Католицьку Церкву.

Хвилі релігійного дисидентства були, головним чином, пов'язані з суспільними і політичними потрясіннями. Так, в період Громадянської війни XVII століття з'являються квакери, баптисти, конгрегаціоналісти, а також безліч інших, але особливо значення для майбутнього релігійного життя Англії мала пристрасна і талановита проповідь Джона Уеслі, засновника методистської церкви. Протестантська за своєю основою, заснована на доктрині «виправдання вірою», проповідь Уеслі привернула маси людей, та була знехтувана Англійською Церквою. В результаті виникла найбільша англійська християнська секта, точніше, безліч сект, з'єднаних в рух методизму. Якщо в 1767 році вона нараховувала 23000 членів, то до 2007 року – вже 1,3 млн. своїх послідовників!

Поява безлічі християнських сект, особливо успіх методизму, серйозно підірвала монополію державної Англійської церкви. До певного часу в Англії, як і в інших європейських країнах, виступ проти доктрини пануючої Церкви, ересь, вважався державним злочином. Проте, в порівнянні з деякими державами континентальної Європи, англійська держава і Церква досить рано відійшли від репресивної політики відносно релігійних меншин. З XVII століття дискримінаційні закони стали застосовуватися менш послідовно і жорстко, а потім їх зовсім стали відмінити.

З ухваленням в 1677 році Акту церковної юрисдикції ересь перестала бути державним злочином. За цим прослідував Акт про Терпимість, що давав свободу віросповідання протестантським меншинам. В XIX столітті релігійні меншини поступово отримують політичні права: в 1828 році – неоконформістські групи; в 1835

році – послідовники Римо-Католицької Церкви; в 1858 році – іудеї. Одночасно університети Кембріджа, Оксфорда і Дурема відмінили обмеження для представників неанглійських віросповідань[.]

Таким чином, поступово знімається соціальна основа міжконфесійних конфліктів. Приналежність до тієї чи іншої віри не пов'язана з великим або дещо меншим об'ємом прав, свобод, з більш менш високим соціальним статусом. Питання про конфесійну належність стає, значною мірою, справою вибору, звички, а іноді, якщо хочете, зручності. Разом з тим, Англія залишається державою з національною Церквою, що має особливий статус. Одночасно привілеї Англійської церкви все більш перестають бути винятковими і розповсюджуються на інші конфесії (наприклад, послідовники іудаїзму і методизму також посвячувались в лорди).

Друге джерело релігійного різноманіття в сучасній Англії – імміграція етнічних меншин.

До 50-х років ХХ століття найбільшою етнічною меншиною в Англії була єврейська община, що існувала тут з часів Середньовіччя і потім поповнювалася за рахунок вихідців з інших частин Європи й ісламських країн. З п'ятдесятих років минулого століття йшов швидкий процес поселення в Англії і формування общин індусів, мусульман, сікхів, головним чином, з Південної Азії і Східної Африки. Тут також існують відносно невеликі общини джайнів з Індії і Східної Африки, зороастрійців, буддистів (хоча більшість британських буддистів народилася у Великобританії) та інших.

Цілком природно, що новоприбулі іммігранти організовували своє життя як етно-релігійні общини[.]. Храми, мечеті і синагоги ставали центрами суспільного життя, а релігійні наставники відігравали важливу роль як в збереженні етнокультурної ідентичності іммігрантів, так і в їх адаптації до англійського суспільства і культури. Успіх у встановленні міжконфесійних зв'язків між релігійними діячами і общинами іммігрантів, з одного боку, і представниками більш традиційних для Англії релігій – з іншого, символізував успішне включення іммігрантів в англійське суспільство.

У релігійному відношенні іммігранти, як правило, не відчували серйозних проблем. Післявоєнне англійське суспільство відрізнялося значним ступенем віротерпимості і етнокультурної толерантності. Проте проблеми існують. Деякі з них пов'язані з тим, що релігійно-культурні орієнтації і норми деяких етнічних меншин стикаються з тим, що не є загальноприйнятим в секулярному суспільстві в цілому. Так, одним з джерел тертя між деякими релігійними меншинами (мусульманами, індусами, сікхами) і представниками більшості є відносини між статтю. Можна припустити, що дана дилема є лише приватний приклад іншої, набагато більш фундаментальнішої проблеми.

В англійському секулярному суспільстві підходити до релігії дуже серйозно вважається недоречним. Релігія приймається суспільством лише тією мірою, в якій вона поділяє його секулярні установки. Основні християнські конфесії протягом століть адаптували свої навчання і практики до тих змін, які відбувалися в секуляризованому суспільстві. На відміну від них, більшість етнічних меншин вчинила різкий стрибок з суспільства, де їх релігія була домінуючою і всепроникаючою, в середовище, де вони виявились меншиною; ці меншини, на відміну від більшості, часто дуже серйозно відносяться до певних аспектів своїх релігій і хочуть жити відповідно до їх установок.

Ці нелегкі проблеми усвідомлюються і широко обговорюються в англійському суспільстві, але дискусія не переростає в конфлікт, зберігається високий рівень толерантності й існує розуміння того, що вирішити більшість проблем може тільки час. Очевидно, що деяким релігіям меншин належить той же шлях адаптації, який вже пройшли релігії, які стали традиційними. Вже зараз 50 % з тих, хто належить до цих меншин, народився в Англії, і сучасна англійська культура неминуче стала частиною їх ідентичності.

Третє джерело релігійного різноманіття в сучасній Англії – поява нових релігійних течій. Нові релігійні рухи (надалі НРР або «культи» і «секти», як їх часто називають) широко і швидко розповсюджуються в Англії. Найбільший авторитет у вивченні НРР, доктор Оксфордського університету Брайан Уїлсон пов'язує їх появу з глибинними процесами в західних суспільствах, а саме: значно велика, ніж раніше, соціальна мобільність, ослаблення традиційних інститутів общини і сім'ї, секуляризація, пов'язана із зниженням ролі і популярності традиційних церков і т.д. Традиційна релігійність здавалася застиглою і відчуженою, тоді як нові релігії, за словами Уїлсона, «пропонували більш певний, короткий, швидкий і зрозумілий шлях до порятунку».

Більшість НРР, які з'явилися в Англії, «прийшли» сюди із США, що само по собі не було проблемою. По-перше, як ми вже бачили, релігійні інновації у вигляді сект і культів були цілком звичним явищем в англійській історії ХІХ-ХХ століть. По-друге, англійцям добре були відомі гарячі дебати, що відбувалися в ХІХ столітті навколо таких американських рухів, як Християнська наука, мормони, Свідки Єгови та ін.; в сучасній Англії існування цих релігій вже не являє собою якусь проблему.

Разом з тим деякі нові релігійні рухи нової хвилі істотно відрізняються від колишньої «єресі». По-перше, вони орієнтуються не на християнські, а на східні, більш «екзотичні» вірування і практики. По-друге, в секулярному суспільстві вони видимі, не в останню чергу унаслідок активного прозелітизму в тих місцях, де «звична» людина цього менше всього чекає, – на центральних вулицях і площах міст, в суспільному транспорті й університетських корпусах. Додатково, прозелітичні методи також могли здаватися «агресивними» і більш подібними на ті, які застосовувалися бізнесменами, бажаючи «впихнути» в країну свій товар. Нарешті, нові релігійні рухи, як правило, виявлялися привабливими для молодих людей, з одного боку, необтяжених сімейними обов'язками, а з іншого – які визначали свій індивідуальний стиль життя і шукали відповіді на його «вічні питання». Деяких молодих людей привернув громадський стиль життя, культивований у той час в деяких рухах, що само по собі здавалося «дивним» в секулярному суспільстві. Ми повинні пам'ятати при цьому, що, по-перше, число таких груп і їх послідовників було порівняно невелике, і, по-друге, соціальне експериментування було досить характерною межею молодіжної культури. Крім того, членство в нових релігійних рухах було, як правило, досить коротким, від декількох місяців до року.

Проте «звернення до культу» молодих людей викликало серйозну турботу деяких батьків. Часто це посилювалось тим, що «дивацтва» в поведінці новонавернених пояснювалися посиленнями на теорію «промивання мізків», про що йшлося тоді в засобах масової інформації. В деяких випадках тривогу батьків розділяли представники Церков і політики, додаючи при цьому теологічні і політичні аргументи проти нових рухів. Зрештою, виникла організована опозиція НРР, представлена рядом антикультових організацій. Ці організації спочатку вбачали свою мету у «визволенні жертв» з деяких течій, що вважалися найбільш «небезпечними». Проте, оскільки ця діяльність показала свою неефективність, акцент став робитися на розповсюдженні негативної «освітньої» інформації про «культу». Антикультовий рух, у свою чергу, став важливим постачальником негативної інформації для преси, яка тиражувала її, формуючи негативну громадську думку про «деструктивні культу».

Проте з часом стало з'являтися все більше збалансованих, прагнучих до об'єктивності журналістських робіт. Так, відомий журналіст Уільям Шоу в своїй книзі «Шпіонячи в країні гуру» показав, що у багатьох відношеннях антикультові рухи нагадують тих, з ким вони борються.

Незважаючи на певний тиск, британський уряд завжди відкидав пропозиції про необхідність ввести спеціальне законодавство для контролю над НРР. Разом з тим, у тих випадках, коли нові рухи або їх члени виявляються залученими в нелегальну діяльність, англійська поліція негайно приступає до розслідування, що, втім, торкається й інших релігій і трапляється не частіше, а швидше рідше, ніж відносно інших суспільних груп.

Згідно англійського законодавства, для здійснення власне релігійної діяльності ніякої спеціальної реєстрації не вимагається. Проте якщо релігійна організація хоче займатися комерційною або іншою діяльністю, пов'язаною з витяганням прибутку, вона повинна зареєструвати відповідні підрозділи своєї організації як комерційні компанії. Якщо ж релігійні об'єднання залучені в добродійну діяльність, що дає право на податкові послаблення, вони повинні бути зареєстровані уповноваженими з добродійної діяльності.

Оскільки, власне, релігійна діяльність не вимагає державної реєстрації, то існує обмежене число актів, що регулюють розповсюдження релігійних вчень і появу релігійних організацій на публіці. Так, до 1990 року існувала заборона на подання рекламних оголошень релігійними організаціями по радіо і телебаченню. Після відміни цієї заборони Церква саєнтології стала широко користуватися одним з телеканалів, що викликало безліч скарг, котрі призвели до заборони на саєнтологічну рекламу, але після апеляції в 1996 році заборона була знята.

Як і британський уряд, традиційні церкви Англії не проявляли схильності до активних дій проти нових релігійних рухів. В принциповому значенні вони боронили

фундаментальне право людини на релігійну свободу. Саме тому Британська Рада Церков відмовилася підтримати доклад британського парламентарія Котрелла Європейському Парламенту (1984 р.), в якому містилися негативні оцінки діяльності новітніх релігійних течій і пропозиції про законодавче обмеження їх діяльності.

Хоча англійські традиційні релігії проявляють турботу з приводу деяких аспектів діяльності певних релігій, вони вважають за краще будувати свою політику не на основі сенсаційних відкриттів в засобах масової інформації, а на основі прямих контактів з самими рухами і на базі серйозних наукових досліджень, виконаних університетськими вченими. Так, Британська Рада Церков в особі свого Комітету із зв'язків з іншими віросповіданнями неодноразово вступала в діалог з багатьма представниками різних релігійних течій. Відповідаючи на критику тих, хто опирався такому діалогу, Британська Рада Церков сказала: «Ми залишаємося в повній впевненості, що не існує меж для діалогу, оскільки діалог є особисте зіткнення з людьми». Все це не виключає теологічної і соціальної критики на адресу нових течій з боку традиційних Церков, що здійснюється шляхом видання книг, брошур і публічних лекцій.

Результатом такого консенсусу стала підтримка британським урядом і традиційними Церквами ІНФОРМА («Інформаційної мережі з релігійних рухів»), створеної в 1988 році Айлін Баркер, професором Лондонської школи економіки і політичних наук. На відміну від антикультури організацій, представлені ІНФОРМ відомості і думки ґрунтуються на емпіричних, багатобічних і методологічно обґрунтованих дослідженнях, що враховують складний характер нових релігійних рухів. ІНФОРМ співробітничав не тільки з вченими, журналістами, психологами і діячами Церкви, а також з різними підрозділами поліції і урядів. В деяких випадках ІНФОРМ був посередником в налагоджуванні сімейних проблем (хоча це не є його функцією) і в запобіганні правопорушень, пов'язаних з діяльністю деяких членів певних нових рухів.

Церкви утворили обширну співдружність церков у всесвітньому масштабі. Єдність такого обширного світового об'єднання допомагає зберігати дружні взаємозв'язки. В Англійській Церкві немає ні папи, ні Ватикану. Їх не утримує разом який-небудь загальнохристиянський закон. Але вони відчувають свою єдність, розділяючи загальну віру, дотримуючись подібної традиції богослужіння. З дозволу місцевого єпископа англійський священик може скоювати богослужіння в будь-якій частині англійського світу. Кожні десять років цей дружній взаємозв'язок підтверджується на Ламбетських конференціях англійських єпископів, що збираються зі всього світу [<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/02/20>].

■ В. АНДРОСОВА

## ІУДЕО-ХРИСТІЯНСЬКИЙ ДІАЛОГ: ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА

До активізації міжрелігійного діалогу підштовхує нас сучасний політичний і духовний стан світу. Падіння найбільшої атеїстичної імперії супроводжується відродженням інтересу до релігійної істини. У середині колишнього Радянського Союзу набирає силу рух повернення народів до забутих духовних традицій. Цей процес супроводжується переосмисленням відмінностей між різними духовними вченнями. На жаль, невірне відношення до релігійних відмінностей, а також непоінформованість у духовних питаннях часто стають причиною загострення міжконфесійної нетерпимості, використовуються різними політичними силами у своїх антигуманних цілях. Розвиток світової політики буквально підштовхує нас до активізації міжрелігійної діяльності з метою просвіти, вивчення різних конфесій і досягнення миру і згоди<sup>1</sup>.

■ Валерія Андросова, аспірантка Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

<sup>1</sup> Долбин А.В. Межрелигиозный иудео-христианский диалог // Духовна і соціально значуща діяльність церков і релігійних організацій у світі і в Україні. – Донецьк, 2004. – С.45.

У статті автор пропонує розглянути виникнення і розвиток діалогу між іудеями та християнами, розглянути умови, за наявності яких такий діалог стає можливим. Автор аналізує шляхи подолання історичної релігійної та етнічної нетерпимості на шляху побудови громадянського суспільства.

Стаття побудована на матеріалах дослідників існування іудаїзму в Україні – А.Я. Наймана<sup>2</sup>, В.Є. Єленського<sup>3</sup>, Л.Фіндберга<sup>4</sup>, проблем антисемітизму – В.Лихачова<sup>5</sup>, Й. Зісельса<sup>6</sup> та ін., учасників і дослідників іудео-християнського діалогу – М.Рігнера, Л.Фрай, А.В.Долбіна, Т.Клінченка, І.Козловського, Л.Свідлера, Р.Рютера, Й.Йерушалми, Х.Фрай, І.Дюбуа, М.Магаррі, О.Березовської, М.Сіверцева, Є.Верещагіна та інших; на особистих матеріалах інтерв'ю з діячами релігійних і громадських організацій, дослідницьких центрів – А.Хайкіном, П.Вищецьким, Л.Фіндбергом, І.Козловським.

Зустріч культур, яка відбувається у ХХ столітті, потрібно сприймати не як суперечку, а як процес, в якому обидві сторони, «піднімають», прославляють один одного<sup>7</sup>. Релігія і культура мають велике значення за умов проживання на одній території і тісних соціальних взаємозв'язків людей різних національних культур і вірувань. Можна повністю погодитись з В.Бодак, що роль релігії важлива не лише у становленні національної ідентичності, але і в усуненні конфліктів на етноконфесійному ґрунті, особливо коли розвиток міжконфесійного діалогу, міжкультурних зв'язків і співробітництва стає дієвою альтернативою ворожнечі, культурній роз'єднаності та релігійній нетерпимості<sup>8</sup>. Із врахуванням історичних особливостей соціального і культурного розвитку України проблема міжконфесійного діалогу викликала інтерес завжди.

Іудаїзм і християнство генетично пов'язані між собою. Ці релігії мають один корінь<sup>9</sup>. Іван Павло II під час свого історичного відвідання синагоги в Римі (13 квітня 1986р.) у своїй промові сказав: «Іудейська релігія не є для нас «зовнішньою», але вона, деякою мірою, є «внутрішньою» для нашої релігії. Тому наше відношення до неї відрізняється від нашого погляду на інші релігії. Ви – наші улюблені брати, можна навіть сказати, наші старші брати...»<sup>10</sup>. У декларації *Nostra Aetate* католицька церква просить вибачення за прояви нетерпимості до іудейської релігії: «Пам'ятаючи про загальну з іудеями спадщину..., Церква шкодує про всі прояви ненависті, переслідувань й антисемітизму щодо євреїв, коли-небудь і ким-небудь скоєних»<sup>11</sup>.

Католицька церква не самотня у своєму прагненні переосмислити відношення християнського світу до іудаїзму й інших релігій. У 1989 році в Всесвітньому євангельському Альянсі, що об'єднує зусилля протестантських церков у проповіді християнства по всьому

<sup>2</sup> Найман О.Я. Причини спроб розпалювання міжнаціональної ворожнечі в Україні: прояви та протидія // Толерантність в українському суспільстві та сучасне осмислення проблем антисемітизму і ксенофобії. – Донецьк, 2006. – С. 112 – 123; Найман А. Сионистские организации в Советской Украине // Еврейская цивилизация: проблемы исследования. – Вып.№3. – М., 1998. – С.282-290; Найман А. Свою историю мы должны писать сами // Киев еврейский – 2007 – 2008. – №12-№1. – С.6.; Найман А.Я. История еврейских партий и объединений Украины. – К., 1998.

<sup>3</sup> Єленський В.Є. Іудаїзм на Україні. Історический очерк. – К., 1991 – С. 46.; Єленський В. Релігійно-політичні зміни в процесі посткомуністичних трансформацій // Українське релігієзнавство. – К., 1999. – №12. – С. 4 – 5

<sup>4</sup> Інтерв'ю з директором Центру досліджень історії та культури східноєвропейського єврейства Ленідом Фіндбергом. – 27 листопада 2007 р. (Архів автора)

<sup>5</sup> Лихачев В. Антисемитизм в Україні (2004 – 2005) // Основные тенденции проявлений антисемитизма в Евразии. Под ред В.Лихачева. – К., 2005. – С. 37 – 49; Лихачев В. Антисемитизм в Украине (2002 – 2004) // Основные тенденции проявлений антисемитизма в Австралии и государствах Евразии. Под ред В.Лихачева. – К., 2004. – С.57 – 65; Likhachev V. Anti-semitism in Ukraine // The basic tendencies of the anti-semitism in the CIS states. – Kiev, 2003 – P. 11 – 15.

<sup>6</sup> Зісельс Й. «Антисемитские» заметки, или новые песни о старом // Толерантність в українському суспільстві та сучасне осмислення проблем антисемітизму і ксенофобії. – Донецьк, 2006. – С. 78 – 86.

<sup>7</sup> Зальженко В.А. Компаративистское видение проблемы диалога культур // Вісник: філософія, політологія. – Вип. 54-55. – К.: Київський університет, 2003. – С.44

<sup>8</sup> Бодак В. Міжконфесійний діалог церков як діалог культур // Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні. – К., 2004. – С.205.

<sup>9</sup> Андросова В.І. Містика Меркави і давньоцерковна містика: порівняльний аналіз // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип. 64. – К., 2007. – С. 201.

<sup>10</sup> Див.: Долбін А.В. Межрелигиозный иудео-христианский диалог // Духовна и соціально значуща діяльність церков і релігійних організацій у світі і в Україні. – Донецьк, 2004. – С.45-46

<sup>11</sup> Рігнер Г.М. Іудео-христианский диалог: итоги прошлого, опыт настоящего, надежда на будущее. – М., 2001. – С. 68.

світу, була висунута проблема проповіді Євангелія єврейському народу. Було заявлено про рішучість підтримувати право єврейського народу на справедливе і мирне існування, а також, зазначено: «Ми відрікаємося від колишніх переслідувань євреїв ... і ми присягаємося протистояти будь-якій формі антисемітизму»<sup>12</sup>.

Не може не торкнутися тема іудео-християнських відносин і Православної Церкви. Найбільш активною в цьому напрямі залишається Православна Церква за кордоном. Теоретичне дослідження питання було зроблене у 1942 році архімандритом Л.Жіллі у книзі «Діалог зі Спасителем»<sup>13</sup>, де він спростовує стереотипи, що склалися у християн про іудаїзм. Практичні ж кроки у цьому напрямі були зроблені у 1972 році, коли відбулася Нью-Йоркська співбесіда або «Перший національний колоквиум», на якому вперше за одним столом зустрілися вчені єврейської і греко-православної громад.

Л.Свідлер, активний учасник міжрелігійного діалогу, редактор журналу екуменічних досліджень («Journal of Ecumenical Studies»), професор католицької думки і міжрелігійного діалогу в Університеті Темпл (Temple University), у статті про десять заповідей ведення міжрелігійного, міжідеологічного діалогу, які роблять діалог можливим, підкреслює: «первинна мета учасників діалогу – отримати один від одного знання, які допоможуть змінитися і розвинутися».<sup>14</sup> Основним елементом продуктивного діалогу є безумовна відмова його суб'єктів від монополії на істину, відкритість та повага до інакшості. «Це дає змогу учасникам діалогу залишатись на ґрунті власних релігійно-світоглядних, ціннісних життєвих засад, традицій, орієнтирів і водночас проникнути в суть альтернативних систем цінностей, а також визнати право на їх існування, уможлиблює розуміння і терпиме ставлення до «чужої правди», – пише М.Бабій<sup>15</sup>.

Багато дослідників і учасників іудео-християнського діалогу, зокрема Р.Рютер, Йерушалми, Х.Фрай, І.Дюбуа та М.Магаррі, вважають, що нетерпимість до єврейського населення протягом всієї історії людства, починаючи з виникнення християнства, створила умови для Голокосту. І.Дюбуа, православний священник, каже: «Ми повинні навчитися зберігати вірність своєї традиції, водночас не використовуючи її як аргументи проти іудаїзму та іудейської громади»<sup>16</sup>.

Голокост не тільки підняв питання про традиційну віру в Бога і природу людини. Він став радикальним богословським викликом християнству. Католицький богослов Майкл Магаррі<sup>17</sup> говорить про висновки, які людство має зробити після Голокосту. Голокост – це не тільки частина єврейської історії, але, що важливіше, частина християнської історії; Голокост піднімає етичну проблему – частина християнського населення намагалася спасти євреїв від страти, інша – ні. Нарешті, Голокост ставить питання про саме значення доктрини церкви. Багато християн у світі після Голокосту задаються питаннями: чи можемо ми залишатися колишніми, чи можемо ми всі так само відноситися до себе, оперуючи все тими ж богословськими, етичними й історичними конструкціями? Хто ж ми є насправді після Голокосту? Християнство починає визнавати: щоб уціліти й залишитися при цьому чесним, необхідно самовизначитися відповідно до вимог церкви після Голокосту, що можливо тільки у діалозі зі своїми іудейськими братами і сестрами. Католицька *Nostra Aetate*<sup>18</sup> головною передумовою будь-якого діалогу визначає пошану один до одного. У межах діалогу церква доводить своє право існувати і розповсюджувати своє вчення в світі. Зрозуміло, вислови однієї церкви чи релігійної організації не повинні наносити образи іншій. Є необхідність вступати у справжній діалог, а не лише декларувати його. Передбачається, що обидві сторони, які беруть участь у діалозі, прагнуть познайомитися одна з одною, прагнуть розширити й поглибити знання один про одного. Діалог надає якнайкращі можливості для знайомства, особливо, якщо мова йде про діалог іудеїв і християн. Діалог вимагає сприйняття партнера таким, яким він є. Так, щоб своїми засвідченнями не образити іудеїв, католики, поширюючи християнську віру, повинні, відповідно до установок II Ватиканського Собору, з величезною пошаною ставитися до релігійної свободи.

<sup>12</sup> Див.: Долбин А.В. Межрелигиозный иудео-христианский диалог. – С.46.

<sup>13</sup> Gillet L. Jesus: a dialogue with the Savior. – New-York, 1990 – P. 73.

<sup>14</sup> Свідлер Л. Десять заповідей діалогу // Порталы вечности: журнал религиозных исследований и инициатив. – М., 2004. – С. 36.

<sup>15</sup> Бабій М. Свобода совісті: методологічні засади філософського і релігізнавчого осмислення // Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду. – К., 2004. – С. 120 – 130.

<sup>16</sup> Див: Иудео-христианский диалог. Хрестоматия. / Сост. Лесли Фрай. – М., 2002. – С. 49.

<sup>17</sup> Майкл Магаррі Иудео-христианский диалог. Хрестоматия. / Сост. Лесли Фрай. – М., 2002. – С. 83 – 84.

<sup>18</sup> Ригнер Г.М. Иудео-христианский диалог: итоги прошлого, опыт настоящего, надежда на будущее. Юбилейный сборник. –М., 2001. – С. 89.

Міжконфесійний діалог – це відносно нове явище. Процес зближення історично нетолерантних одна до одної конфесій розвивається поступово. Візит Івана Павла II до головної римської синагоги у 1986 році став визначною подією. Папа говорив про сумісне свідчення іудеїв і християн. Іудеї і християни є хранителі етики, що побудована на основі Десяти заповідей. Наступний крок – церква відмовляється від прозелітизму щодо євреїв. У документі «Іудеї, християни і мусульмани: шлях діалогу» стисло охарактеризовані різні християнські підходи до іудаїзму, але, незважаючи на все різноманіття цих підходів, церква єдина у своєму засудженні відвертого прозелітизму. У 1988 році Всесвітньої Рада Церков сформулювала основні підсумки розвитку християнських уявлень про іудеїв та іудаїзм, основним з яких є визнання, що «відвертий прозелітизм щодо іудеїв несумісний з християнською вірою».<sup>19</sup> Тому іудео-християнський діалог в Україні, на думку автора, має бути вільним від доктринальних спорів. Діалог перш за все спрямований на порозуміння і співпрацю у соціальній сфері. Мета діалогу – єднання та співпраця людей та народів для вирішення соціально значимих завдань сьогодення.

Іудео-християнський, як і будь-який інший міжконфесійний діалог, є необхідним компонентом суспільного діяння з побудови громадянського суспільства. Довгі роки, навіть століття, діалог між іудеями та християнами був майже неможливим. Суттєво ситуація змінилась після визнання католиками своїх помилок щодо іудеїв у доктрині церкви. З часом в діалог вступає і православна церква. Визнавши іудаїзм самотутньою релігією і відмовившись від наміру «перехрестити» іудеїв у «правильну віру», християнство створює умови для діалогу між цими двома авраамічними релігіями. Міжрелігійний діалог можливий лише за умов толерантних відносин, вивчення історичних умов складання певної конфесії, визнання своїх помилок, що склалися протягом історії розвитку людства, поваги до поглядів і традицій опонента діалогу.

О. БУЧМА ■

## БУТТЯ РЕЛІГІЙНИХ МЕНШИН В УКРАЇНІ В КОНТЕКСТІ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН

Демократичний державний і суспільний курси розвитку, які обрала Україна, визначили її релігійне різно- і багатоманіття, де чільне місце посіло таке помітне у духовному житті суспільства явище як релігійні меншини, що відіграють неоднозначно важливу роль у формуванні нової системи ціннісних орієнтацій.

Всі ці зміни відбуваються на тлі глобальних трансформацій у сучасному світі, який стає все більше відкритим до взаємодій і взаємовпливів між різними його елементами, плюралістичним і мультикультурним, в якому вільно співіснують різні релігійні традиції. Водночас в ньому спостерігаються прояви дискримінації певних груп людей, які називаються меншинами. Все частіше меншини відчувають на собі політичний, культурний, економічний, фізичний гніт, а то й – геноцид.

На тлі цих загальносвітових тенденцій і процесів у релігійно-меншинному бутті Папа Бенедикт XVI і Патріарх Варфоломей I вважають, що Євросоюз повинен стати на захист прав релігійних меншин (див.: [http://www.in-alusta.ru/sn\\_new/545](http://www.in-alusta.ru/sn_new/545)).

Звичайно, загальносвітові процеси безпосередньо чи опосередковано позначаються на бутті релігійних меншин в Україні, впливають на характер їх діяльності, а відтак – і на ставлення до них з боку держави, суспільства, громадян, релігійних більшостей. З іншого боку, внутрішня релігійна, культурна, економічна, політична ситуація в державі й суспільстві формують унікальність та неповторність феномену релігійних меншин, детермінують специфіку їх функціонування, дій і взаємодій.

З огляду на це можна визначити:

1. В Україні релігійну більшість складають християни, а представники інших релігій належать до релігійних меншин.

2. Оскільки християнство не є монолітним і представлене різними напрямками і течіями, то релігійну більшість (насамперед, за кількістю громад) складають православні.

■ Бучма Олег Васильович, кандидат філософських наук, ст.наук. співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

<sup>19</sup> Див.: Іудео-християнський діалог. Хрестоматія. – С. 119

3. Православ'я в Україні також неоднорідне: релігійною організацією більшості є УПЦ МП.

Керуючись такою методикою, можна визначити релігійні меншини і більшості в межах будь-якої релігії чи віровизнання. Так, в православній конфесії, яка є більшістю у співвідношенні з іншими, домінує УПЦ МП, а УПЦ КП, УАПЦ, Руська православна старообрядницька церква (Білокриницька та безпопівська згоди), Російська вільна православна церква (закордонна), Російська істино-православна церква, Руська древлеправославна церква (Новозибківська згода), Українська істино-православна незалежна громада, релігійні громади апокаліптичної православної церкви, Богородична церква, Православна церква Божої Матері «Державна», Німецька Готська православна церква, Грецькі громади УПЦ, Українська реформована православна церква та інші по суті є релігійними меншинами.

Така само ситуація простежується, зокрема, в протестантизмі. Так, в середовищі баптизму, якщо за домінанту взяти Всеукраїнський Союз Об'єднань Євангельських християн-баптистів, то до меншин можна віднести релігійні громади колишньої Ради церков Євангельських християн-баптистів, Незалежні громади ЄХБ, Асоціацію незалежних Церков ЄХБ, Братство Церков ЄХБ, Братство незалежних церков і місій ЄХБ України.

Це стосується й адвентистів. Тут більшість складає Українська Уніонна конференція церков адвентистів сьомого дня, а до меншин належать Церква адвентистів сьомого дня реформаційного руху в Україні та незалежні громади адвентистів сьомого дня.

На активізацію діяльності релігійних меншин вплинули такі фактори:

1. Розпад Радянського Союзу і крах марксистсько-ленінської ідеології як домінуючої, девальвація колишньої системи ціннісних орієнтацій та утворення духовного вакууму, що детермінувало повернення до релігії.

2. Демократичні орієнтири в суспільно-політичному житті України і, в зв'язку з цим, орієнтація на релігійний плюралізм.

3. Відкритість українського суспільства щодо зовнішніх впливів – як східних, так і західних – та, відповідно до цього, активізація зарубіжних релігійних центрів, місій і окремих проповідників, фінансова підтримка ними переважно меншинних релігійних організацій.

4. Зміщення акценту з інтернаціоналізації на національне культурне і духовне відродження; криза релігійних більшостей (православ'я в нових умовах не створило міцного ґрунту для свого подальшого консолідованого розвитку і практично одразу, передусім з політичних мотивів, розкололося на окремі антагоністичні сегменти, що й понині перебувають в конфлікті, який в просторі й часі зазнає ескалації, і поповнюють ареал релігійних меншин. Подібна тенденція спостерігається в протестантизмі, іудаїзмі (в Україні він також не єдиний, маємо тут Об'єднання іудейських релігійних організацій України, Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних громад, Об'єднання хасидів Хабад Любавіч Іудейських релігійних громад та організацій України, Релігійні громади прогресивного іудаїзму та ін.), ісламі (на українських теренах представляють Духовне управління мусульман України, Незалежний духовний центр мусульман України, Духовне управління мусульман Криму, Київський муфтїят, Незалежні релігійні громади мусульман).

Релігійна більшість ідентифікує себе як «ми» на протигагу меншинному «вони». Ця позитивна самоідентифікація пов'язана з негативною ідентифікацією будь-яких меншин (не лише релігійних). Відтак, відбувається формування не індивідуальної, а групової ідентичності за принципом «ми» – «вони». Релігійні меншини теж часто використовують цей принцип, але в протилежному варіанті. При цьому проблематичним є особистий релігійний вибір людини, бо це не заохочується ні релігійною більшістю, ні релігійною меншістю.

Феномен релігійних меншин в українському суспільстві активізував міжконфесійну конкуренцію в релігійному середовищі, особливо з боку релігійних більшостей, які виявляють упередженість, нетерпимість до релігійних меншин, а їх наявність і діяльність розцінюють як відступництво від правильної, істинної віри чи як анексію їх віросповідної території. В цьому контексті вони відкрито або завуальовано відстоюють тезу, що «немає потреби придумувати нових теорій, нових філософських систем, а треба визнати наймудрішу філософію православної теології про те, що світ, створений Богом, без Божого промислу розлетівся б, розсипався; що людина виконує свою місію найкраще тоді, коли слідує за програмою, поставленою Христом. Це – мудрість Божа, і ніякої іншої мудрості людина не знайшла і не знайде, бо більшої мудрості просто немає. Тисячолітні шукання, всупереч даного Христом Богом порядку, порядку нового не дали результатів і не дадуть, а індійсько-тибетські мудрості, експериментування душами – це все витівки лукавого і його слуг. Наша пострадянська «наука» й «освіта» веде до загибелі людства і самого світу» (Перший Всеукраїнський християнський конгрес // «Примирення – дар Божий, джерело нового життя». Тексти виступів та доповідей. – К., 1999. – С.9)



Протоіерей Олексій Добош в доповіді «Сучасні культові новоутворення як релігійно-суспільна проблема», виголошеній на регіональній конференції «Духовна безпека України» (Ковель, 23.01.07), висловлює стурбованість успішним розвитком релігійно-меншинних організацій. Він стверджує, що «секти добиваються успіху там, де не допрацьовує Церква» Тому, на його думку, остання має скеровувати зусилля на роботу з людиною. «Чому сектантська група може створити ефект психологічної теплоти для своїх adeptів, а молода людина у храмі в більшості випадків стикається лише з бурчанням бабусь та ритуальним офіціозом? Ми парадоксально забули, що християнство – це спосіб життя» – задає запитання і дає відповідь на нього священник. При цьому він захоплюється прийнятим 11 грудня 1997 року Австрійським парламентом законом, згідно з яким юридичний статус релігійним меншинам може бути наданий після 10-річного випробувального терміну при наявності не менше як 16 тисяч послідовників.

Нетерпимість щодо релігійних меншин, їх негативне сприйняття підсилюється матеріалами деяких ЗМІ, окремих громадських організацій та громадян і часто підкріплюється позицією представників владних структур, особливо тієї її частини посадових осіб та політичних сил, які пов'язують подальший духовний поступ українського суспільства лише з релігіями більшості.

Так, в Доповіді Міжнародної організації релігійної свободи в Державному департаменті США за 2006 рік щодо релігійної ситуації в Україні йдеться, що деякі місцеві чиновники іноді чинять перешкоди представникам релігійних меншин при реєстрації та придбанні чи оренді майна, мають місце поодинокі вияви антисемітських та антиісламських настроїв. Відзначимо, що хоч такі випадки є надто поодинокими на тлі частих антиукраїнських, українофобських проявів і тенденцій в діяльності окремих представників керівництва і мирян спільнот деякої релігійної більшості та деяких релігійних меншин, але ця проблема в Доповіді свідомо чи несвідомо чомусь не вперше залишається поза увагою. Але слід визнати те, що при розгляді складних і конфліктних проблем міжконфесійних відносин і буття окремих конфесій суди, інтерпретуючи закон, не завжди сприяють релігійній свободі і часто стають на бік домінуючої конфесії. Процес повернення власності релігійним громадам ускладнюється внутрішнім суперництвом, яке спостерігається у середовищі християнської, іудейської та мусульманської конфесій. У Збройних силах України інститут військових священників офіційно відсутній. Однак військовослужбовці регулярно отримують доступ до релігійних відправ. У багатьох військових частинах є священники. В армії проводять православні богослужіння і широко використовують православну символіку. При цьому маємо явне ігнорування прав послідовників релігійних меншин, які хотіли б відвідувати богослужіння своєї конфесії, бачити і чути, якщо вже запрошують у військову частину служителів культу, й представника свого віровчення.

Така позиція релігійних більшостей, посадових осіб і відповідна громадська думка детермінують двоїсту тенденцію в функціонуванні релігійних меншин. Частина з них замикається, ізолюється від суспільних потреб і сконцентровує увагу на власних інтересах і проблемах. Інша ж частина, намагаючись віднайти і зайняти свою нішу в українському духовно-релігійному і культурному полі, шукає можливостей встановлення діалогу, порозуміння з представниками релігійних більшостей, суспільними інституціями, громадськими організаціями, політичними партіями і охоче йде при цьому на різні компроміси. При вирішенні суперечок в релігійному житті важливу роль відіграють Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій, Конференція представників християнських церков України та Рада Євангельських протестантських церков. Проте переважна частина релігійно-меншинних організацій не мають можливості брати участь у функціонуванні цих організацій. Вони чомусь із волі своїх засновників стали закритими, що актуалізує питання утворення Всеукраїнської Ради релігійних меншин України.

Оскільки релігійні меншини знаходяться в нерівному стані щодо релігійних більшостей і постійно відчувають тиск з боку останніх, то значну роль в збереженні її життєспроможності відіграє їх лідер, його індивідуально-психологічні особливості, соціальні характеристики, активність і настирливість в обстоюванні прав своєї спільноти, здатність до харизматичної легітимації його особи. Від особистісних якостей лідера релігійної меншини прямопропорційно залежить траєкторія її руху в суспільному просторі і часі та здатність переходу в цих координатах в іншу якісну категорію – релігійну більшість або ж в стан її функціональної більшості.

Ситуація в релігійно-меншинному бутті порівняно з першою половиною 90-х років минулого століття нині стабілізувалася. Цьому сприяли, з одного боку, намагання релігійних меншин зайняти своє місце в релігійному просторі України, а з іншого – негативні тенденції в процесах національно-культурного відродження, зокрема спад цих відроджувальних процесів, який особливо помітним став останнім часом, коли зниження рівня протистояння релігійних об'єднань і конфронтаційного способу мислення детермінувалося

екстраполяцією протистояння «МИ – ВОНИ», переміщенням поділу на «своїх» і «чужих» з релігійної в політичну площину. При цьому політична активність меншинних релігійних організацій корелює з їх включеністю у національно-духовне життя українців (УГКЦ) чи національних меншин (кримські татари, іудеї).

Залежно від вибору шляхів функціонування релігійні меншини можуть бути як рецесивними (здійснюють слабкий, незначний вплив на характер, рівень, ступінь, динаміку релігійності), так і домінантними (значно впливають на формування і зміни в усталеному релігійному комплексі, а відтак – детермінують негативи в системі релігійних відносин, вносять деструкцію або ж реконструкцію в релігійне середовище, нав'язують, диктують свій вибір моделі релігії, ініціюють створення в масовій свідомості образу «ворога своєї віри» тощо. На нашу думку, в українському релігійному полі все помітнішим стає таке явище як меншини в меншині. Цей термін згадано в Рекомендації 1201 Парламентської Асамблеї Ради Європи 1993 року. Релігійну суть меншини в меншині можна пояснити так: це – релігійні організації, що є формально представниками релігійної більшості (в масштабах країни), але в окремих регіонах цієї ж країни відчують незручності, незахищеність, притаманні ситуаціям релігійних меншин. Прикладом цьому є тенденція до домінування на Сході України УПЦ МП, а на заході – УГКЦ, що зрештою спричинює існування інших релігійних спільнот в цих регіонах в статусі меншин. Так, громади УПЦ МП в галичанському регіоні є меншістю, як нею є греко-католики на Сході і Півдні України.

Таким чином, відносини релігійних меншин з релігійною більшістю в сучасній Україні спрямовані одновекторно. Остання вбачає в релігійних меншинах конкурента, який потенційно може зайняти її місце або ж відібрати до себе її послідовників. Відтак її стратегія спрямована на локалізацію, нівеляцію, а то й нейтралізацію діяльності релігійних меншин, які, в свою чергу, намагаються вибудувати механізми формування зв'язків, взаємодій, опосередкувань з релігійною більшістю для зміцнення свого становища і позитивної перспективи розвитку. Ці механізми можуть мати як конструктивний (підтримка державних програм, загальнонаціональних ідей, соціальне служіння, міжрелігійний, міжкультурний, міжнаціональний діалог в процесі побудови громадянського суспільства, участь в розробці і реалізації заходів щодо розв'язання глобальних проблем, сприяння підвищенню рівня суспільної моралі та індивідуальної моральності тощо), так і деструктивний характер (самоізоляція, заглиблення у світ власного буття і байдужість до суспільних процесів, нетерпимість, агресивність і агресія до інаквовіруючих, антидержавна, антисуспільна, антиукраїнська діяльність тощо), а, відповідно до цього, постають і своєрідні суспільні наслідки.

О. НИКИТЧЕНКО ■

## РЕЛІГІЙНІ КОНФЛІКТИ ТА ДІЯЛЬНІСТЬ НОВІТНІХ РЕЛІГІЙ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: СОЦІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

Запорукою існування громадянського суспільства, як відомо, є діяльність громад, які відтворюють громадяни. Ця тавтологія нам потрібна щоб нагадати те, що так воно сталося історично – першим прообразом громадянської організації в Європі була католицька церква середньовіччя, яка, за своєї централізації, мала необхідність відтворюватися в багатьох країнах і з цією метою встановлювала гарантії свого існування відносно багатьох держав, як самостійна громада. Тому, на наш погляд, ставлення держави до релігійних спільнот є своєрідним показником рівня громадянського суспільства взагалі, а в нашій країні – зокрема. Тим більше, що критерієм виміру громадянського суспільства у нашій країні можна вважати ставлення до новітніх релігій.

Науково-дослідницький центр «Компаративістських досліджень релігій» філософського факультету ОНУ ім. І. Мечникова протягом майже 10 років здійснює експертне опитування фахівців України стосовно важливих аспектів релігійної ситуації в Україні. Дані, що були отримані внаслідок попередніх опитувань, було надруковано (див.: Никитченко О.Е. Експерти про нетрадиційні релігії і міжрелігійні конфлікти // Людина і світ. – 1999. – №6. – С.27-28; Никитченко О.Е. Свобода совісті й новітні релігії в Україні // Людина і світ. – 2002.- №2. – С.36-40).

■ **Олена Никитченко**, старший викладач кафедри філософії Одеської національної юридичної академії.

В останньому опитуванні (2004 року) брали участь і ті експерти, що відповідали на такі самі анкетні запитання у попередніх дослідженнях (40 відсотків), так і ті, що вперше знайомилися з анкетною – 34 %; 26% – не позначилися у цій графі. Більшість з опитаних мають певні знання з проблем, що розглядаються, десь протягом 15-30 років. Відсоток експертів виявився таким: науковці – 60 %; держслужбовці – 37%; журналісти – 3 %; інші – 8,6 %. Абсолютна більшість опитаних мала контакти з послідовниками новітніх релігій переважно з власної ініціативи та ініціативи представників новітніх релігійних організацій (96%). За ініціативою інших організацій та осіб – 14%, від зацікавлення захопленнями друзів новітніми релігіями – 3, 45%; через сімейні обставини – 3%.

Причиною цих контактів переважно був науковий інтерес (63%), службові зобов'язання (43 %), сумісні соціальні програми (6 %) та полеміка (17 %). Зауважимо, що рівень полемічних стосунків з приводу існування в нашому суспільстві новітніх релігій в останні роки на рівні експертів не збільшується, а 10,3 % з числа опитаних експертів причиною контактів назвали особисті й дружні взаємини з представниками НР.

Переважає більшість експертів вважає, що найкращим найменуванням нового релігійного феномену є «нові релігійні рухи» – 60%; друге місце «новітні релігії» – 20 %; 14% – «релігії «нового віку»»; 12% – вживають назву «тоталітарні секти»; 6% – «молодіжні культури»; 3 % – «сатанинські культури».

У графі «інше» експерти додали свої зауваження щодо назв, які входили до переліку у анкеті: «нетрадиційні для України», «це одне й те саме», «по-перше треба визначити «традиційність»». В останньому опитуванні експерти додали ще, що «нові релігійні рухи» також поглинуті терміном «нетрадиційність»; «це відповідь на виклик постіндустріальному суспільству» та «ніяка із запропонованих назв не відповідає сутності феномену, що розглядається».

До нетрадиційних для сучасної України релігійних об'єднань віднесли:

6% експертів – Вірменську Апостольську Церкву; 6% – Німецьку Євангелістсько-Лютеранську Церкву; 40% – Новоапостольську Церкву (в останніх двох випадках зменшується кількість експертів, що вважають ці церкви нетрадиційними); 48,6% – громади буддистів; 6% – громади іудеїв; 8, 6% – мусульман; 83% – Міжнародне товариство свідомості Крішні; 46% – громади РУНвіри; 83% – харизматичні церкви; 6% – свідків Єгови (також зменшується кількість експертів, що вважають їх нетрадиційними для України); 14,3% – громади Християн євангельської віри поза союзами; 14,3% – реформістську церкву; 34% – Російську вільну (закордонну) Православну Церкву; 25,7% – Російську Істинно-Православну Церкву (в останніх двох випадках зростає кількість експертів, які визнають ці церкви за нетрадиційні для нашого суспільства); 3 % – Союз Християн віри євангельської (п'ятидесятників) України; 8,6% – Старообрядницьку Церкву безпопівської згоди; 11% – Старообрядницьку Церкву Білокриницької ієрархії; 3% – Українську Автокефальну Православну Церкву; 3% – Українську Православну Церкву Київського патріархату; 3% – Українську Православну Церкву Московського Патріархату; 3% – Церкву адвентистів сьомого дня; 68% – Церкву повного Євангелія; 68, 6% – Церкву Христа.

Лише Римо-Католицьку, Російську Православну, Українську Греко-Католицьку Церкву та Союз євангельських християн-баптистів жоден з опитуваних експертів не визнав нетрадиційними релігійними організаціями в Україні. 6% експертів додали до переліку новітніх релігій для України мормонів, 6,9 % – Церкву Муна, 10, 3% – Бахаї, 6,9% – Велике Біле Братство.

До переліку були внесені також «реріховці», «кастанедівці», діанетика-саєнтологія, Аум-Сінрікьо, орієнталістські релігійні об'єднання, неоязичництво, Церква Богородична, Ладовіри, Велике Полум'я та ін. У додатку також позначили: « всі релігійні об'єднання, що з'явилися в Україні після 1988р.». Дехто зауважує, що «взагалі неетично поділяти релігії на традиційні і нетрадиційні».

В останньому опитуванні один з експертів зауважив, що в певному сенсі, насамперед соціально-історичному, новітніми релігіями є всі релігійні деномінації України, тому що їх статус в країні зовсім новий. До вже згаданих вище, деякі експерти додали як «новітні», «нетрадиційні»: сатаністів, конфуціанство, напрями азійського походження, Апокаліпсичну православну євангельську церкву, прогресивний іудаїзм, теософію.

Все менш стає експертів, що погоджуються з твердженням про посилення в українському релігійному середовищі позицій новітніх релігій.

Абсолютна більшість експертів (до 83%) вважають, що у ставленні РПЦ до новітніх релігій переважає ворожість. Також більшість опитаних не згодні з твердженням, що конфліктність у релігійному середовищі вище її рівня в інших галузях суспільного життя (74,3%). В останньому опитуванні значно збільшилась кількість експертів, що вважають ситуацію в релігійній сфері з приводу існуючих конфліктів такою, яку можна контролювати.

Із всіх опитуваних 83% зійшлися в тому, що міжконфесійні конфлікти мають вирішуватись за спільних зусиль їх учасників та держорганів. В останньому опитуванні

експерти додали, що до цих справ треба долучати незалежних знавців та спеціалістів з конфліктології.

У відповідях на запитання щодо того, чи однакові можливості мають усі релігійні організації задля досягнення своїх цілей, раніше переважала думка, що ні. Але в останніх двох опитуваннях думки розійшлися майже навпіл: 43% – 51%. В останньому опитуванні деякі експерти зауважили: саме новітні релігії не мають рівних можливостей, які гарантовані Конституцією; майже усі не мають таких прав, як РПЦ та УПЦ МП; усі мають рівні права за законом, але ж у них різні фінансові можливості.

Стабільно переважна більшість експертів (63%) згодна з тим, що в країні здійснюється політика протекціонізму відносно деяких релігій. Центральні органи, на думку експертів, здійснюють протекцію залежно від того, до якої парафії належить той чи інший керівник; взагалі держоргани налаштовані до підтримки православ'я; попередній парламент ще до того, як Президент розпустив його, був з цього питання поділений на прихильників різних церков того ж самого православ'я.

У регіонах держслужбовці підтримують відповідно: на Заході – УГКЦ, на Сході – УПЦ МП, у центрі – УПЦ КП, на Півночі та на Півдні – УПЦ МП. Взагалі, зауважують експерти, є певна корекція між політичним та релігійним протекціонізмом. 95% експертів говорять «ні» політиці релігійного протекціонізму.

Мабуть найбільше розійшлися думки експертів у відповіді на питання про перспективи у часі щодо вирішення конфліктів у релігійному середовищі: 14,3% – в найближчі часи; 28,6% – у віддалені; 28,6% – це вічні проблеми; 37% – важко визначитись. На тлі попередніх опитувань можливо відзначити, що доля песимістичних відповідей зростає.

Як і раніше більшість експертів вважають, що причинами конфліктів в релігійному середовищі є:

- суперечки за право володіння культовими спорудами та майном – 65,7%;
- втручання політичних партій та громадських організацій – 71%;
- некомпетентність місцевих органів влади – 71,4%;
- загальна криза суспільства й поширення беззаконня – 60%;
- намагання перенавернути у нове віросповідання вірних інших церков – 51,4%.

Перелік відповідей на запитання про можливі причини виникнення конфліктів експерти доповнювали найбільше. До тих, що вище названі, окреслимо лише додані в останньому опитуванні: загальна непоінформованість населення в цій сфері релігійного життя; маніпулювання суспільною свідомістю; втручання закордонних релігійних центрів та політичних сил Росії; колапс попередньої системи цінностей; вплив екстремістів з Москви (наприклад, «Діалог – центр»); консервативність релігійної доктрини.

Під час дослідження з'ясовувалося ще питання: «Що, на Ваш погляд, найбільшою мірою впливає на характер громадської думки в її ставленні до новітніх релігій?» В останньому експертному дослідженні перевагу було надано позиції традиційних церков – 65,7%; по 57% – діяльності самих нових релігій та позиції представників держави, на 4-у місці – мас-медіа – 54,3%. Характерно, що в попередніх опитуваннях ЗМІ займали найвищу планку у відповідях експертів не це питання. Про вплив позиції самих експертів згадали – 43%.

Переважає більшість експертів поділяє думку, що серед населення найбільшою довірою громадян користується, поміж інших соціальних інституцій, церква – 63%. Але при цьому експерти зауважують, що це складається по-різному в різних регіонах. Один з експертів вважає, що взагалі всі церкви себе вже надто дискредитували.

Що ж до необхідності існування громадських організацій, які б протидіяли поширенню НР, то при останньому опитуванні проти цього виступило майже 69%. Це навіть більше, ніж у всіх попередніх дослідженнях. З багатьох думок наведемо лише ті, що повторюються і мають пряме відношення до проблеми що розглядається: для боротьби з антисуспільними діями існують відповідні органи влади, якщо б новітні релігії демонстрували кримінальну поведінку, то владні структури мають достатню компетенцію для протидіяння. Якщо є за що критикувати НР, то треба це робити відповідно суспільним процедурам, яких дотримуються у демократичних державах. Об'єднання за принципом проти когось (за межами смаку в кулінарії, мистецтві та й спорту) прислуговує зміцненню конфліктності в суспільстві та в будь-якому випадку вони не мають перевертатись у злочинні організації, це проти свободи совісті та віри; найбільш ефективним є правове регулювання та просвітницька робота у ЗМІ; в межах громадянського суспільства можлива діяльність різних громад.

Більшість експертів (80%) вважає діяльність подібних громадських організацій не лише неефективною, а й негативною та шкідливою. В останньому опитуванні до вже надрукованих думок експерти додали: ця діяльність не може бути ефективною, бо ґрунтується на злості чи скривдженні; ці організації діють під егідою деяких церков, чи під впливом осіб,

що дуже суб'єктивно налаштовані; ця діяльність деструктивна, дестабілізуюча для суспільства, заангажована, шарлатанська. Також абсолютна більшість опитаних (72% експертів) виступили проти введення особливого правового режиму регулювання діяльності НР і додали: «Європейське законодавство рекомендує державам, що входять до Ради Європи, відмовитись від релігійної презумпції».

Отже, підсумовуючи відповіді експертів, можна виокремити ті проблемні ситуації в сфері релігійній сфері відтворення сучасного українського соціуму, які перешкоджають становленню громадянського суспільства. Однією із них є наявність конфліктів у самому релігійному середовищі в усій їх теоретичній та практичній різноманітності, хоча, як свідчать експерти, напруга цього протистояння в останнє десятиріччя спадає і частіше набуває явно політичного забарвлення.

«Антисектантська» діяльність здавна діючих та переважаючих за кількістю віруючих церков не тільки не наближує нас до засад громадянського суспільства, а навпаки – веде до створення соціуму феодального зразка. Наявність протекціонізму з боку владних структур до окремих релігійних організацій відкидає саму можливість побудови громадянського суспільства, бо порушує його головний принцип – принцип невтручання органів влади у діяльність громад, що діють в межах права.

Надія на побудову громадянського суспільства в Україні залишається, і не в останню чергу тому, що існують експерти, переважна більшість яких оцінює релігійну ситуацію в країні саме з точки зору засад такого типу соціуму. Якщо ж українські громадяни будуть мати потребу у створенні громадянського суспільства, то у нас вже є фахівці, які в змозі пояснити що треба, а що ні, зробити для цього, принаймні, в галузі релігійних відносин.

Л. ШУГАЄВА ■

## ПРАВОСЛАВНІ ЦЕРКВИ І ПРАВОСЛАВНЕ СЕКТАНТСТВО: ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМИН

Проблема взаємин Православної церкви і православного сектантства існує з перших років появи останнього і є актуальною й до цих пір. Мова йде про ті релігійні об'єднання, які виникають, як правило, у лоні Православної церкви і лише невелика їх кількість відверто пориває з православ'ям, а, скажімо, такий релігійний феномен, як леонтіївці, з початку свого виникнення і до сьогодні діє у руслі Православної церкви.

Зростаючий утилітаризм побутового життя у поєднанні з високою інформатизацією всіх верств суспільства посилює кризу Православної церкви і значною мірою зводить сферу віросповідання до традиційної ритуальності. Православна церква, яка є ортодоксальною за суттю і консервативною за формою, повільно пристосовується до світу, який швидко змінюється, хоча претендує посісти в українському суспільстві якщо не визначальне, то бодай привілейоване становище, домагаючись у держави допомоги у вирішенні своїх канонічних та інституціональних проблем.

Православні церкви в Україні неадекватно реагують на збільшення різноманітних сект, у тому числі й православного кореня.

У процесі дослідження сучасного стану і тенденцій розвитку сектантських об'єднань православного походження нами виявлена стійка мережа таких об'єднань в областях України, наявність кліру і прихожан, віросповідних та організаційних засад. До таких релігійних об'єднань належать Істинно православна церква, Істинно православні християни, леонтіївці, мальованці, Православна євангельська апокаліпсисична церква, Православна церква Божої Матері «Державна».

Збережені з радянського періоду громади Істинно православної церкви перебувають у стані трансформації й пристосування до нових умов. У зв'язку з цим постають певні проблеми інституційного, канонічного, юрисдикційного значення. Так, скажімо, одним із принципових питань для прихожан ІПЦ у Чернігові, Вінниці, Донецьку і Донецькій області, а також у Дніпропетровську, Сумській області є питання щодо назви їхнього релігійного об'єднання. Невдоволення прихожан

■ Л. Шугаєва, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціальних дисциплін Рівненського інституту слов'янознавства Київського славістичного університету.

ІПЦ викликає їх приналежність до Російської істинно православної церкви, оскільки вони наполягають на назві своєї церкви «Руська» замість «Російська». У зв'язку з цим депутат Чернігівської міської ради Шумило С.В. звернувся до уповноваженого у справах релігій в Чернігівській області Молочка В.М. з листом від 18 липня 2004 р., у якому пояснив, що чернігівська громада належить до юрисдикції Архієрейського Синоду Руської Істинно Православної церкви і жодного відношення не має до Російської істинно православної церкви, утвореної у 1997 р. як Екзархат УАПЦ у Росії. Остання конфесія була зареєстрована в Міністерстві юстиції Росії саме як «Російська», а її глава архієпископ Іоанн (Модзалевський) є членом Синоду УАПЦ в Україні під проводом митрополита Мефодія (Кудрякова). Ані Російська Зарубіжна Церква, ані Руська Істинно Православна церква з цим новоутворенням УАПЦ нічого спільного ніколи не мали і не мають. У даному випадку терміни «російська» і «руська» мають зовсім інше принципове значення і відмінність.

Назва ж «Руська Істинно Православна церква» історично і канонічно належить Катакомбній церкві в СРСР, яку з 1982 р. очолював архієпископ Лазар (Журбенко) Одеський.

Назва «Руська Істинно Православна церква» є не етнічного, але духовно-історіософського характеру. Віруючі цієї церкви самоідентифікують свою приналежність не до «Російської» (за етнічним принципом), але саме до «Руської церкви» (за духовно-віросповідним принципом). Для прихожан ІПЦ це є питання принципового, канонічно-віросповідного характеру.

В той же час у Києві діє Свято-Іоаннівська церква і монастир, які належать Російській істинно православної церкві за кордоном. Отець Олексій (Пергаменцев), який очолює громаду, в розмові з авторкою наголосив, що громада підкоряється Першоієрарху митрополиту Віталію (Устинову) Східно-Американському і Нью-Йоркському.

Як заявляють прихожани Руської істинно православної церкви і Російської істинно православної церкви, між ними ніколи не виникало і не виникає духовних суперечностей. На підставі наших спостережень ми дійшли до висновку, що основною причиною неможливості об'єднання з ортодоксальною Православною церквою є «сергіянська і екуменічна ересі» останньої. Під сергіянською ересю прихожани ІПЦ мають на увазі той факт, що їхня церква виникла й організаційно оформилася наприкінці 20-х – на початку 30-х рр. ХХ ст. в результаті відмови більшості єпископату і духовництва Православної церкви від співробітництва з комуністичною владою СРСР, на що пішло керівництво ІПЦ на чолі з митрополитом Сергієм. Представники сучасної Істинно православної церкви заявляють, що хоча митрополит Сергій і зберіг організаційну структуру церкви, але не зберіг чистоту і праведність православної віри, а тому не лише про об'єднання, а й про будь-які контакти із сергіянською, тобто Російською Православною церквою мови бути не може.

На нашу думку, така позиція ІПЦ є принциповою, але може й бути неостаточною. Прикладом трансформації поглядів на питання об'єднання з Російською Православною церквою є події травня 2007 р., коли у Москві Патріарх Московський і всія Русі Олексій II і першоієрарх Російської Православної церкви за кордоном Лавр підписали Акт про канонічне спілкування.

Під час бесіди з протоієреєм Олексієм (Пергаменцевим), який є очільником громади Російської істинно православної церкви за кордоном у м. Києві, у червні 2007 р. нами з'ясовано, що він і в його особі громада вкрай негативно поставилися до підписання Акта про канонічне спілкування між Російською Православною церквою і Російською Православною церквою за кордоном. Причинами такої реакції на підписання документа і проведення спільної літургії стали звинувачення Російської Православної церкви Московського Патріархату у розколі православ'я у 20-х рр. ХХ ст., а також у «сергіянській і екуменічній ересі». На думку отця Олексія, Православна церква (мається на увазі РПЦ МП), яка не здійснила обряду покаяння перед своїми духовними ієрархами, духовенством і парафіянами за трагічні помилки минулих десятиліть, є безблагодатною, що унеможливує будь-яке спілкування з нею. Крім того, він висловив думку, яку ми цілком підтримуємо, що підписання Акту про канонічне спілкування між двома церквами є подією політичної ваги, що була покликана продемонструвати світу зацікавленість російського Президента в об'єднанні православних церков, створенні єдиного Російського православного центру як охоронця національних традицій і духовності народів Росії.

Окремо слід сказати про феномен леонтіївщини. На Рівненщині, Волині, Житомирщині він досить поширений. У 70–90 роки минулого століття згасав інтерес віруючих Православної церкви до культу Леонтія. В останнє десятиліття цей культ оживився і, що характерно, він підживлюється окремими групами православних монахів, молодими священиками, які навчаються в

духовних семінаріях як Української Православної Церкви Московського Патріархату, так і Української Православної Церкви Київського Патріархату. До культу Леонтія благодушно ставляться і деякі ієрархи, тобто єпископи. Крім того, леонтіївці розширюють географію свого впливу. Громади леонтіївців діють у Білоцерківському районі Київської області, яка не є традиційною для цього релігійного утворення. І хоча у 2001 році Українська Православна Церква Московського Патріархату оголосила вчення Леонтія єретичним, ставлення УПЦ МП і УПЦ КП до леонтіївців і леонтіївщини є досить лояльним. Очевидно, воно продиктоване православним духовним ієрархам передумовами втрати великої кількості прихожан, тим більше, що ні сам Леонтій, ні його послідовники ніколи відверто не поривали із Православною церквою.

Розпад економічної й ідеологічної систем наприкінці 80-х – на початку 90-х років ХХ століття, зниження рівня життя населення, безробіття стали сприятливим ґрунтом для поширення в Україні новітніх неохристиянських утворень. Руйнування звичного способу життя переважної більшості населення призвело до втрати авторитету світських ідеологій і політичних партій. Про кризу Православної церкви в Україні відверто вже говорять деякі духовні ієрархи православ'я. Зокрема, керівник місіонерського відділу Української Православної Церкви Московського Патріархату єпископ Полтавський Пилип (Осадченко) визнав, що не слід тішити себе думкою про те, що православ'я в Україні є домінуючою конфесією. Укоріненість у православ'ї значної кількості людей є мінімальною, а ступінь їхньої церковності можна розрізнити лише за допомогою складної оптики<sup>1</sup>. За цих умов більшість новітніх неохристиянських утворень (і не лише вони) пропонують проекти радикальної перебудови світу в недалекому майбутньому. Вони обіцяють не лише повернути людину до істинної віри, але й сприяти її матеріальному процвітанню, а саме суспільство перетворити на гуманне і справедливе. В умовах поглиблення духовної кризи, соціальних негараздів, глобальних проблем людства деяка кількість населення в надії віднайти душевний спокій звертається до неохристиянських віровчень. Багатьох приваблює дружня атмосфера, гуманне ставлення один до одного, в цілому до людства і природи, які проповідуються більшістю новітніх неохристиянських віровчень. Значною мірою поширенню цих вчень сприяло оформлення нової моделі церковно-державних відносин, утвердження фактичної свободи совісті, а не декларованої, як це було за радянських часів.

Для нас інтерес представляє Православна церква Божої Матері «Державна», як така, що на основі православної традиції створила свою «істинно вірну» віру.

За свідченнями віруючих, у 1984 році архієпископу Іоанну (Береславському) перед іконою Одітітрії було видіння у місті Смоленську, яке він трактував як «відвідини Богородиці». Вважається, що саме об'явлення Божої Матері подвигло Береславського на заснування нового релігійного об'єднання. Однак російський дослідник Д.Таєвський вважав, що Богородична церква виникає як сектантський рух усередині геннадіївської секачевської (по імені єпископа Геннадія Секачева) гілки Істинно православної церкви<sup>2</sup>. Ми погоджуємося з версією виникнення Богородичної церкви, яку висунув Д.Таєвський, оскільки під час неодноразових бесід із прихожанами ІПЦ знаходили підтвердження, цьому припущенню. Крім того, Богородична церква офіційно оголосила себе правонаступницею ІПЦ. Але ж сама ІПЦ ніколи не погоджувалася з тим фактом, що Богородична церква з самого початку свого виникнення оголосила себе правонаступницею Істинно православної церкви. Більше того, керівники Богородичної церкви архієпископ Іоанн (Береславський) й єпископ Федір Большаков були віддані анафемі геннадіївською гілкою ІПЦ.

Священний Синод Російської Православної церкви виступив із спеціальним посланням, в якому засудив «єретичні й антихристиянські» ідеї Богородичної церкви. Взагалі ставлення Богородичної церкви до Російської Православної Церкви і навпаки – різко негативне. У своїх об'явленнях і проповідях Іоанн (Береславський) РПЦ інакше як церквою «Червоного дракона» або ж «церквою Сатани» не називає. Показовою в цьому сенсі є праця Іоанна «Красная патриархия. Волки в овечьей шкуре»<sup>3</sup>.

Ми привели лише декілька прикладів взаємин Православних церков з релігійними об'єднаннями православного походження. В цілому ж, найбільш поширеною моделлю поведінки Православної церкви до сектантства взагалі і до православного сектантства, у тому числі є принцип: не помічати і, як його наслідок – нічого не робити. Поряд з цим поширена ще така форма боротьби із сектантством, як протидія деяких духовних ієрархів реєстрації сект у державних органах, зокрема, факт протидії відомий під час реєстрації новоствореної громади ІПЦ у м. Вінниця в 2006 р.

В той же час і у релігійних об'єднаннях православного походження не має особливого бажання розпочати конструктивний діалог із Православними церквами. Претензія на аб-

солютне володіння істиною, відокремлення релігійного об'єднання від навколишнього світу призвели до виникнення специфічної психології, для якої властивим є усвідомлення власної винятковості, моральної і релігійної переваги над іншівірцями і невіруючими.

#### Джерельні приписи

1. Сафонов Д. Миссионерский съезд в Киеве // Сайт «Православие.ru» 2003, 2.06.
2. Таевский Д.А. Христианские ереси и секты I-XXI веков. Словарь. – М., 2003. – С.147.
3. Красная патриархия. Волки в овечьей шкуре. – М., 1993. – С.167.

■ Л. ВЛАДИЧЕНКО

## РОЗВИТОК ХРИСТІЯНО-МУСУЛЬМАНСЬКИХ ВІДНОСИН В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Останнім часом у наукових колах постійна увага приділяється проблемам міжрелігійного спілкування, міжрелігійним відносинам, міжрелігійному діалогу. Певну зацікавленість у цьому свого часу відіграла концепція професора Гарвардського університету, директора Інституту стратегічних досліджень (США) Самюеля П. Гантінгтона про зіткнення цивілізацій. В основі поглядів С.Гантінгтона теза про те, що цивілізація (ядром якої є релігія) є одиницею спілкування. Вчений виділяє вісім цивілізацій: західну, конфуціанську, японську, ісламську, індуїстську, православно-слав'янську, латиноамериканську, африканську. Достатньо довге лідерство у світовому устрої західної цивілізації породило певні механізми її несприйняття іншими цивілізаціями, котрі мають власну ідентичність, в основі якої лежить власна історія, мова, культура, традиції. І треба відзначити, що не останнє місце тут займає релігійний чинник. Як зазначає С.Гантінгтон, «люди різних цивілізацій по-різному дивляться на відносини між Богом і людиною» [Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1. – С. 37].

Після закінчення холодної війни розпочалась завершальна стадія панування західної цивілізації у світі. Центральним питанням постає взаємодія між західною і незахідною цивілізаціями. Між ними ми спостерігаємо непорозуміння, джерела яких визначаються культурною традицією. Не якимсь винятком є відносини західної й ісламської цивілізацій: конфлікт між ними триває вже впродовж тринадцяти століть. Власне, західна цивілізація визначається європейською та північноамериканською територією, відповідно ісламська – арабською, турецькою й малайською. Перш за все, непорозуміння та неприйняття полягають у тому, що Захід намагається нав'язати свої цінності демократії та лібералізму як загальнолюдські, нехтуючи при цьому цінностями інших цивілізацій. Цінності лібералізму не сприймаються універсальними поза межами Західної цивілізації. Канадський філософ Чарльз Тейлор пояснює цей факт тим, що лібералізм сприймається мусульманами не як продукт світський, продукт пострелігійного світосприйняття, а як «паросток християнства» [Тейлор Ч. Політика визнання // Тейлор Ч. Мультикультуризм та «Політика визнання» – К., 2004. – С. 61], отримуючи ворожий супротив у відношеннях і розподілу «ми – вони» або «своє – чуже». Через те, що відбулася підміна понять на рівні загальнолюдських і західних цінностей, західна демократія нащтовхується на антизахідні рухи. Висновок власне С.Гантінгтона невтішний: «...у найближчому майбутньому основним вогнищем конфліктів будуть взаємини між Заходом і рядом ісламо-конфуціанських країн» [Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций? – С. 47].

Для правильного розуміння концепції С.Гантінгтона необхідно зрозуміти одну важливу річ: причиною активного педалювання теми міжрелігійних відносин є процеси глобалізації. Глобалізація хоча й є, перш за все, процесом в економічній сфері, який веде до формування єдиного світового ринку, проте вона «зачіпає» майже усі сфери людської життєдіяльності. Не є якимсь винятком в цьому є й релігійна сфера. Ми не будемо тут торкатися складної релігієзнавчої проблеми – вплив глобалізації на релігії, але відзначимо, що інтенсивність міжрелігійних відносин у сучасному світі залежить саме від глобалізаційних процесів.

■ Л.Владиченко, кандидат філософських наук, головний спеціаліст відділу зв'язків з релігійними організаціями департаменту у справах релігій та забезпечення свободи совісті Державного комітету України у справах національностей та релігій.



Висновок С.Гантігтона про конфлікт Заходу із ісламською цивілізацією спровокував зацікавлення до проблеми християно-мусульманського діалогу, а також до проблеми толерантного співіснування не лише цивілізацій, але й релігійних громад та віруючих. Тут слід, на нашу думку, розкрити зміст поняття «толерантність», яке є одним із ключових для розуміння міжрелігійних відносин. Ми будемо тут слідувати за французьким філософом Полем Рікьором, який пояснює це поняття так: «Толерантно ставитися до чого-небудь – означає не забороняти й не вимагати, коли це можливо; це свобода, яка випливає з цієї стриманості... Толерантність – це позиція, яка полягає у визнанні за іншими манери вчиняти і мислити інакше, ніж ти сам» [Рікьор П. Толерантність, нетолерантність, неприйнятне // Рікьор П. Навколо політики. – К., 1995. – С. 314]. П. Рікьор пропонує розрізнати три рівні толерантності: 1) інституційний – міждержавні та відносини між релігійними організаціями; 2) культурний, в якому стикаються погляди, течії та школи, що виражають фундаментальні думки стосовного іншого; 3) релігійний (чи теологічний), в якому здійснюється певне зміцнення істини: істина у любові до ближнього.

Таким чином, толерантність – це орієнтир на взаємини з людьми, спільнотами, які мають інші точки зору, це готовність до діалогу з ними, повага, неворожість, застереження щодо певних дій. Толерантність має бути всезагальним мірилом, загальним горизонтом у поведінці кожної людини, соціальних, національних та релігійних спільнот. У «Декларації принципів толерантності» ЮНЕСКО «толерантність» визначається як «повага, сприйняття та розуміння різноманіття культур..., форм самовираження та самовиявлення людської особистості» [Декларація принципів толерантності // Толерантність: теорія і практика. Роздуми філософів і релігієзнавців. – К., 2004. – С. 89]. Толерантність вважається не просто цінністю, а цінністю універсальною. Західна цивілізація прийшла до усвідомлення толерантності як цінності через війни та переслідування, ксенофобію та расизм. На Заході міжконфесійні відносини пройшли різні стадії: від хрестових походів, переслідування єретиків, релігійних війн до терпимого співіснування, толерантного ставлення та екуменічних відносин. Якщо терпимість означає лише примирення з фактом існування якогось феномену чи явища, то, відповідно, віротерпимість – це примирення з існуванням інших релігійних напрямів та течій. У Європі віротерпимість була нав'язана християнським конфесіям світською владою, оскільки була визнана необхідною умовою нормального функціонування держави. Релігійна ж толерантність, повага та сприйняття інших релігійних напрямів сформувалася завдяки утвердженню віротерпимості і є основою для міжрелігійних відносин. Толерантність міжрелігійних відносин означає для релігійних організацій та віруючих, як мінімум, утримання від дискримінуючих і образливих заяв та дій, які спричиняють шкоду іншим релігійними організаціями або їхнім послідовникам. Право вірити в інші, ніж мої власні цінності, є святим і непереборним з давніх-давен. «Золоте правило моральності», яке говорить: «Чини по відношенню до інших людей так, як хочеш, щоб вони чинили по відношенню до тебе», а у німецького філософа Іммануїла Канта категоричний імператив сформульовано так: «Чини так, щоб максими, якими керується твоя воля, могли б стати принципами загального законодавства» – зустрічається у багатьох релігіях, в тому числі у християнстві та ісламі. «Любитимеш ближнього свого як самого себе» (Лев. 19:18), «Все, що бажали б ви, щоб люди вам чинили, те і ви чиніть їм» (Мф 7:12), «Найшляхетніша релігія – чинити іншим те, що сам собі бажаєш; і як боляче вам самим, пам'ятайте, – боляче всім іншим», – говорить в одному з хадисів.

Толерантність, як ми показали вище, є розвиненою терпимістю. У Корані закладений фундамент для теоретичного обґрунтування толерантності: «...І відплатимо Ми терплячим їхню нагороду у відповідності їхніх найкращих справ» (Сура 16, аят 96); «Таким буде дарована нагорода двічі: за те, що були терплячими та смиренними» (Сура 28, аят 54).

Розпочинаючи з другої половини ХХ століття, ми можемо спостерігати тенденцію вживання таких термінів як: «міжкультурний», «міжрелігійний», «міжетнічний», «міжнаціональний» діалог, що увійшли як до традиційного, наукового, так і до повсякденного вжитку. Дійсно, розпочинаючи з 60-х років м.ст., термін «діалог» у контексті міжрелігійних відносин вживається посеред ліберального крила католиків і протестантів, а також серед християн третього світу. Так, у документах II Ватиканського собору (1962-1965 рр.), у декларації «Про ставлення Церкви до не-християнських релігій» зазначено, що церква «увідомляє своїх чад, щоб вони з благоговінням і любов'ю, в діалозі та співпраці знаходилися з віруючими інших релігій..., визнавали, берегли й зміцнювали ті духовні, моральні і соціокультурні цінності, які ці віруючі мають» [Декларація об отношении Церкви к нехристианским религиям // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. – М., 2000. – С. 4]. Поступово термін «міжрелігійний» діалог підхоплює все більш широка аудиторія і він вживається в аспекті міжрелігійних та міжконфесійних відносин.

Концепт «міжрелігійного діалогу» є також проекцією з «міжхристиянського діалогу». Екуменізм – який за звичай розуміється, по-перше, як рух християн, що виступає за їх

зближення та єдність, а по-друге, як напрям християнського богослов'я, котрий розглядає проблему християнської єдності – іноді переносять на міжрелігійну сферу. Принципи, на яких будувалися відносини між християнами, були перенесені на відносини між християнами та представниками інших релігій. Проблема християнської єдності не лише ставила питання про онтологічний статус християнських церков та деномінацій, але й, певною мірою, про відносини між національними культурами, репрезентантами котрих є ті чи ті церкви та деномінації. У ситуації певної стабілізації єкуменічного руху, завершення його інституційного оформлення, що припадає на початок останньої третини ХХ століття, перед християнами постає питання про діалог із представниками інших релігій. Це було зумовлено стрімким зростанням в єкуменічному русі кількості церков та деномінацій із Африки та Азії, для яких проблема співіснування з іншими релігіями була не лише теоретичною, але й практичною.

Зазначимо, що на II Ватиканському соборі католицької церкви також було порушено питання про інші релігії, вирішення якого знайшло своє відображення у «Декларації про відносини Церкви з нехристиянськими релігіями» (1965). Оскільки християнство у африканських та азіатських країнах певною мірою репрезентує Західну культуру, то співіснування християнства з іншими релігіями, в першу чергу, постає також як співіснування різних культурних традицій.

Серед дослідників ідеї «міжрелігійного діалогу» можна спостерігати діаметральну протилежність у поглядах щодо можливості існування його. До першої групи однодумців слід віднести тих дослідників, які категорично не визнають можливість існування «міжрелігійного діалогу». До другої групи можна віднести науковців, які визнають можливість існування міжрелігійного діалогу. Деякі прихильники міжрелігійного діалогу наполягають на тому, що потрібно виходити поза межі істинності своєї релігії по відношенню до іншої, а також не піднімати основ віри жодної з них. На цьому, наприклад, наголошують український дослідник М. Бабій: («Безумовність права кожного учасника діалогу на власне розуміння істини, на свою правду, життєву й інтелектуальну позицію, світоглядні цінності, традиції...» [Бабій М. Діалог у контексті міжконфесійних відносин: сутність і проблеми // Єкуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні. – К., 2001. – С. 47]), а також, український ісламознавець М. Кирюшко, який подає методичні рекомендації щодо ведення мусульмансько-християнського діалогу («Абсолютним табу має бути обговорення змісту віри кожної із сторін. ... Згуртувати людей може лише те, що їх поєднує, а віра в даному разі їх роз'єднує» [Кирюшко М. Мусульмансько-християнський діалог – потреба часу і соціальної стабільності // Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні. – К., 1994. – С. 193]).

Ці положення є зрозумілими і достатніми для науковців та для теоретичного вирішення даної проблеми. Але «міжрелігійний діалог» передбачає ведення його між представниками конкретних релігій. А щоб вийти поза межі своєї доктрини й практики, потрібно або на офіційному рівні їх змінити, або не позиціонувати себе представником конкретної релігії. А чи можна буде тоді цей діалог назвати «міжрелігійним діалогом», в якому, власне, знято їх соціальні ролі? Це – незрозуміло.

Виходячи з вищезазначеного, ідея «міжрелігійного діалогу» проблематизується, тому що терміном «міжрелігійний діалог» успішно оперують у богословській та релігієзнавчій сферах, досліджують його специфіку, механізми. З іншого боку, коли розставити по полицях структурні елементи зазначеного діалогу, то виявляється, що це – не діалог у власному його розумінні, а відтак якихось конкретних результатів його не варто очікувати.

Питання «міжрелігійного діалогу» можна поділити за типами тематики. Це вдало зробив американський дослідник «діалогу релігій» Е.Дж. Шарп, який залежно від того, які завдання перед собою ставлять його учасники, виділив такі типи: «дискурсивний діалог», «людський діалог», «секулярний діалог», «внутрішній діалог».

У *дискурсивному* типі «міжрелігійного діалогу» його учасники намагаються виявити теоретичні подібності й відмінності у різних релігійних системах, щоб знайти спільні точки перетину релігій. Бажають вони того чи ні, учасники діалогу шукають загальні знаменники в понятійній сітці саме власної традиції. Зрозуміло, що це заважає зрозуміти «Іншого» як такого.

У *людському* типі діалогу пропонується бачити у партнері діалогу саме людину, а не представника певної релігії. Тут відразу постає питання: чи буде це «міжрелігійним діалогом»? Адже в цьому випадку ми відходимо від розуміння співрозмовника як носія релігійного віровчення.

У *секулярному* діалозі відбувається зустріч представників різних релігійних традицій з метою обговорення і вирішення загальнолюдських проблем. Саме конфесійна приналежність є визначальною щодо поглядів на ці питання учасників діалогу. Проте прихильники цього типу діалогів вважають за потрібне відійти від своєї конфесійності. Тоді що в цьому діалогові залишається релігійного?

*Внутрішній* діалог розгортається на основі подібності принципів містичної традиції в релігіях. Але містична традиція не включає у себе релігію цілісно.

Як бачимо діалоги одних типів не є міжрелігійними, в них немає суто релігійного аспекту. В інших випадках, завдання інших типів можна вирішити і не-діалогічним шляхом. Поки ще й досі не вироблені чіткі механізми дії «міжрелігійного діалогу». Для виявлення спільних основ діалогу вже не одне десятиліття працюють як богослови, так і науковці.

В останній чверті ХХ століття у світі жваво розробляли принципи ведення діалогу між представниками різних релігій. Наприклад, у Всесвітній Раді Церков – міжнародній міжхристиянській організації був підготовлений документ «Принципи проведення діалогу із людьми живої віри та ідеології» (1979). У цьому документі йдеться про діалог як допоміжний засіб пізнання істинного образу ближніх, котрі сповідують інші релігії або ідеології: «Багато християн за власним досвідом знають, що такий діалог дійсно можливий, якщо в його основу закладені довіра та поважне ставлення до особистості співрозмовника» [Кирюшко М. Діалог мусульман і християн як складова процесу інтеграції мусульман в європейське суспільство // Українське релігієзнавство. – 2006. – №7: Іслам і євроінтеграція: проблеми і перспективи. – С. 45].

У документі також йдеться про те, що християни, з одного боку, мають шукати способи вступу в діалог із представниками інших релігій та ідеологій, а з іншого – відповідати на такі ж самі ініціативи з боку своїх ближніх. Краще за все діалоги планувати спільно, акцентуючи увагу на особливих проблемах – богословських чи релігійних, політичних чи соціальних. Безперечно, вступаючи у діалог, його учасники мають брати до уваги релігійне, культурне та ідеологічне різноманіття ситуації, у якій вони знаходяться. У «Діалогічному Декалозі» Л. Свіндера – редактора журналу екуменічних досліджень – відзначається, що діалог – не суперечка, а тому його учасники мають підходити один до одного максимально відкрито. Ось деякі заповіді ведення діалогу: «Міжрелігійний діалог повинен мати двобічну спрямованість – здійснюватися у кожній релігійній спільноті й між ними... Треба тлумачити слова співрозмовника в такий спосіб, щоб він сам був згоден із таким тлумаченням... Кожен учасник діалогу має приступати до нього без будь-якої поспішної упередженості щодо того, де саме, на його думку, мають виникнути розбіжності... Діалог може вестися лише серед рівних...на основі взаємної довіри» [Принципи проведення діалогу з людьми живої вери і ідеології // Экуменическое движение: антология ключевых текстов. – М., 2002. – С. 475].

Цікаву типологію відносин християн і мусульман у США запропонувала американська дослідниця Джейн Сміт, котра в основу виділення тієї чи іншої моделі поклала мету спілкування.

Перша модель – це дебати. Друга модель – обмін інформацією. Третя модель відносин – теологічний обмін. Четверта модель спілкування має об'єктом дискусій етику, а тому й названа Дж. Смітом моделлю етичного обміну. Модель спілкування, метою якого є усвідомлення необхідності зближення, є наступною моделлю. Відверте обговорення проблем християнами та мусульманами дозволяє знайти спільне, що знизить відмінності та надасть новий зміст взаємності. Найбільш спірний момент цієї моделі – приниження значення відмінностей, адже саме вони роблять християнство та іслам тим, чим вони є. Проте мова йде не про синкретизм, але лише про винесення відмінностей «за дужки», їхнє редукування на момент спілкування.

Остання модель спілкування, яку виділяє Дж. Сміт, це є «кооперативна модель підходу до прагматичних інтересів», тобто модель, що зорієнтована на практичну співпрацю у соціальній сфері: боротьба із наркоманією, дитячою злочинністю тощо. У США між християнськими та мусульманськими громадами іноді налагоджуються досить близькі стосунки, які згодом розвиваються у довготривалі соціальні проекти [Свіндер Л. Десять заповідей діалогу // Экуменическое движение: антология ключевых текстов. – С. 482].

Сучасне ставлення католицької церкви до усіх нехристиян, в тому числі й до мусульман, було сформоване на Другому Ватиканському соборі (1962-1965). Собору передувала енцикліка Павла VI «Ecclesiam Suam» («Своїй Церкві»), яка певною мірою вплинула на їх вироблення. Папа зазначав, що діалог, як найбільш оптимальна позиція Церкви до світу, має бути застосований до «мусульман, котрі заслуговують замилювання за все те, що є істинно і благо в їх служінні Богу». Мета діалогу – заявити про істинність християнської релігії (а, отже, це не є діалогом у сутнісному розумінні). Однак поряд з цим в енцикліці говориться про повагу до духовних та моральнісних цінностей ісламу та про можливості співпраці у захисті релігійної свободи, культури, соціального благополуччя та громадянського порядку.

Через кілька місяців після цієї енцикліки Другим Ватиканським Собором була вироблена «Догматична Конституція про Церкву», в якій спасіння проголошується можливим не тільки в межах християнської релігії, але й поза нею. Врятуватися можуть мусульмани, «що визначають віру Авраама, разом з нами шанують одного Бога милостивого, що суди-

тиме людей в останню днину. Та й від тих не далеко Бог, що в тінях та в образах шукають незнаного Бога...» (п.16). Таким чином, Собор зробив перший крок до налагодження зв'язків із мусульманами.

Інший документ – «Декларація про ставлення Церкви до нехристиянських релігій» – був офіційно представлений у 1965 року. У цій Декларації засвідчено, що католиками визнається, що в кожній релігії є «правдиве і святе», наявний «промінь тієї Правди», котрий «просвітлює всіх людей» (п. 2).

Ще один документ Другого Ватиканського собору, який стосується нашої теми, – «Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі» – є і останнім серед документів Собору. Це – заключний і водночас підсумковий документ з проблеми взаємовідносин між людьми взагалі. Собор закликає поважати та любити людей, які мають іншу точку зору щодо суспільних, політичних та релігійних питань, бо кожен має право на це. Один Бог має право судити людину, а християни мають, за заповіддю Христа, любити навіть ворогів й молитися за них. Усі люди рівні, бо такими створив їх Бог. Через це треба вести діалог між усіма людьми, який має привести зрештою до єдності усього людства [Smith Jane I. Muslims as Partners in Interfaith Encounter // Muslims' Place in the American Public Square: Hopes, Fears, and Aspirations.: Rowman & Littlefield, 2004. – P. 165-200].

Продовжуючи традицію Собору, у 1979 році Іван Павло II в енцикліці «Redemptor hominis» («Визволитель людини») згадує про представників інших релігій, з якими теж треба «зближуватись». Мета «зближення» – пошук загальнолюдських духовних цінностей, які закладені в цих релігіях. Засоби до цього – зустрічі, діалоги, спільні молитви. У 1991 році Іван Павло II видає енцикліку «Centesimus annus» («Сотий рік»), в якій закликає усіх християн та представників інших релігій «засвідчити про те, що ми одностайно переконані в гідності людини перед Богом». Понтифік впевнений, що у майбутньому, так само, як і зараз, релігії будуть відігравати велику роль у збереженні миру та побудові гідного суспільства.

У «Довіднику застосувань принципів і норм екуменізму», який датується 22 березня 1993 року, запропоновано віруючим-католикам співпрацювати з мусульманами у вирішенні проблем соціального та морального характеру.

Потрібно зазначити те, що такої цілісної позиції щодо мусульман як у Католицькій церкві, Православна церква немає. Тому ми змушені зробити невеличкий огляд православно-мусульманських зустрічей. Системного характеру відносини між православними та мусульманами набувають, починаючи з 1986 року, Православний центр Вселенського патріархату у Женеві та Королівська академія досліджень у галузі ісламської культури при фонді аль-Албайт (Йорданія) проводять серйозні дискусії на академічному рівні. Православні визначали метою зустрічей виявлення теоретичного підґрунтя для подальшого налагодження співпраці. На зустрічах неодноразово піднімалися питання про спільну боротьбу із матеріалізмом та секуляризмом. У 1997 році на зустрічі між представниками Вселенського Патріархату та фонду аль-Албайт акцентувалася увага на єдності всіх людей та встановленні миру і справедливості проти ідеології насилля та війни. Було ухвалено, що у православних та ісламських навчальних закладах буде пропагуватися дух взаємної поваги та порозуміння з метою відвернення міжрелігійної нетерпимості та фанатизму.

Помітною в аспекті християно-мусульманських відносин є позиція Всесвітньої Ради Церков, у яку входять переважно різні протестантські церкви. Перша християно-мусульманська зустріч, організатором якої була ВРЦ, відбулася ще у 1966 р. у Швейцарії. Тоді було заявлено про необхідність започаткування постійно триваючого діалогу та його інституціалізації. У 1971 році на конференції в Ефіопії представники ВРЦ вступають у міжрелігійний діалог. У подальшому для ведення діалогу був заснований спеціальний підрозділ ВРЦ «Діалог з людьми живих вір та ідеологій».

У 1992 році ВРЦ опублікувала документ «Відносини між християнами та мусульманами: екуменічні роздуми». Він чітко виражає готовність до подальшої співпраці із мусульманами усього світу. У документі відзначається, що діалог між ними може бути не лише обміном ідеями та духовним досвідом, але також і формою повсякденного співіснування. Він залежить від взаємної довіри та вимагає поваги до ідентичності співрозмовника [Документи Другого Ватиканського собору. – Львів, 1996].

У 1998 році ВРЦ та Католицька церква зробили спільну заяву щодо міжрелігійного діалогу. Документ настійливо закликає іудеїв, християн та мусульман Близького Сходу шукати примирення та уникати конфліктних ситуацій.

Що стосується сучасних мусульманських підходів спілкування із християнством, то потрібно наголосити на тому, що вони не є однозначними. Загальновідомо, що християни у Корані названі «людьми Книги» (ахл ал-кітаб). Ось два місця з Корану, що репрезентують різні позиції ставлення до християн: «...знаєш, що найбільш близькі по любові до віруючих ті, котрі говорили: «Ми – християни» (5:82). «О ви, котрі увірували! Не беріть іудеїв та

християн у друзі: вони – друзі один одному. А якщо хтось з вас бере їх собі у друзі, той сам з них. Воістину, Аллах не веде людей неправедних!» (5:51).

Окремі мусульманські лідери, зокрема директор ісламського товариства у Каліфорнії Муззаміл Сіддікі, які не лише позитивно ставляться до конструктивних відносин із християнами, але й беруть у них активну участь. Деякі мусульмани стурбовані тим, що ті консерватори, котрі беруть участь у діалозі, кінцевою метою мають не становлення толерантних відносин з християнами, а пропаганду ісламу. Учасники ж діалогу впевнені, що сам процес спілкування із християнами є корисним для мусульман у контексті розуміння самими мусульманами своєї ідентичності [Документ о християно-мусульманском диалоге // Экуменическое движение: антология ключевых текстов. – С. 492].

Прикладом останнього є християно-мусульманські відносини в незалежній Україні. Сучасна Україна – поліконфесійна країна. Мусульманська спільнота України є однією із багатьох релігійних меншин. Згідно із матеріалами соціологічних досліджень «Релігія і церква в сучасній Україні», яке проводила фірма «Юкрейнінан соціолоджи сервіс» у 2003 р., мусульманами себе назвало 0,8% опитаних. До ісламу в Україні позитивно ставляться 12,5% опитаних, байдуже – 39,8%, негативно – 10,9%, дуже негативно – 3,8% і завагалися із відповіддю – 32,2% [Кирюшко М. Іслам на українських землях // Історія релігії в Україні. – К., 1999. – С. 461]. Остання цифра говорить про слабку поінформованість респондентів про іслам та відсутність будь-якого досвіду спілкування із мусульманами.

Дослідження «Мусульмани в українському суспільстві», яке було проведено Міжобласною асоціацією громадських організацій «Арраїд» та Українським центром ісламознавства, показало загально налаштованість українських мусульман на налагодження позитивних відносин із християнами. Так, 58% респондентів з них готові до діалогу із християнами [Інформаційні матеріали соціологічного національного дослідження «Релігія та церква в сучасній Україні». – К., 2003. – С. 5]. Проте інше дослідження, яке проводила Молодіжна асоціація релігієзнавців за підтримки МАГО «Арраїд», виявило у київських студентів одночасно і релігійну дистанцію до мусульман, і зацікавлення ісламом [Кисельов О., Кисла Г., Середа Г. та ін. Національна та релігійна толерантність київських студентів. Матеріали соціологічного дослідження. – К., 2006. – С. 23-29].

Відносини між мусульманами та християнами на офіційному рівні були позитивно налагоджені вже у перший рік української незалежності. У листопаді 1991 р. пройшов Всеукраїнський міжрелігійний форум. Результатом роботи його стало два звернення його учасників до Верховної Ради України та до українського народу: «Ми, представники християнських Церков, іудейських та мусульманських релігійних об'єднань, усвідомлюючи свою відповідальність за майбутнє України перед Богом та своїм народом, – сказано у Зверненні, – зібрались..., щоб разом обміркувати, що ... релігійні організації можуть зробити для України, для подолання моральних та національних труднощів. ... Ми прийшли до висновку, що конфронтація та ворожнеча, міжконфесійні зіткнення несумісні із духовністю, релігійною свідомістю, совістю людини, що воля Всевишнього в тому, щоб ми розуміли та любили один одного» [Православний вісник. – 1991. – №12. – С.5-7].

Християно-мусульманська співпраця налагоджувалася і через Міжконфесійну раду «Мир – дар Божий», яку було засновано у Криму у 1992 році, та Всеукраїнську раду церков та релігійних організацій, яка виникла у 1996 році. Проте з першої ради мусульмани вийшли у 2000 році. Це пов'язано з тим, що Кримська єпархія Української Православної Церкви МП без узгодження із Духовним управлінням мусульман Криму почала ставити православні хрести при в'їздах у населені пункти півострова. У 2004 році Муфтії мусульман Криму Еміралі Албаєв заявив, що мусульмани повернуться до ради лише за умови включення до організації Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Останні 2-3 роки Всеукраїнська Рада Церков випрацьовувала спільні позиції християн, мусульман та іудеїв з важливих соціальних та політичних питань. Важливою подією для налагодження конструктивних міжрелігійних відносин між представниками трьох монотеїстичних релігій стала Всесвітня конференція християн, євреїв та мусульман, що пройшла 25-26 квітня 2007 році у Києві. Основний девіз заходу: «Не можна штовхати людей у конфлікти та війни, а необхідно будь-якими засобами досягти миру».

М.Сіддікі, виступаючи на міжрелігійній конференції у Києві відзначив, що головними чинниками, які негативно впливають на міжрелігійні відносини, є дезінформація та стереотипи. У глобалізованому світі дезінформація набуває страшного характеру. Доповідач закликав до толерантності та сприйняття усіх культур, які існують у світі. Саме принцип толерантності, на його думку, є ознакою сили та впевненості.

Інший доповідач, представник світової мусульманської спільноти, екс-прем'єр-міністр Пакистану Беназір Бхутто підкреслила, що іслам ґрунтується на принципах толерантності та демократії. «В ісламі, – відзначила доповідач, – є основні принципи: не зраджувати, не обманювати, не стежити, не ненавидіти. Ті фанатики, котрі експлуату-

ють ім'я ісламу, не представляють більшості мусульман» [Религиозный саммит года проходит в Украине].

Підсумовуючи сказане, потрібно наголосити, що проблема релігійної толерантності особливо гостро постала у ХХІ столітті, тому що саме на підґрунті безкомпромісного протистояння впродовж віків виникали локальні і регіональні збройні конфлікти. Великим досягненням релігій ХХ століття є кроки щодо визнання толерантності як важливої детермінанти в міжконфесійних відносинах. З цього приводу доречно висловився Еріх Соловйов, який сказав: «Толерантність не є такою нормою, яка виникає назавжди і ніде не може зустріти архетипного супротиву. Це – набута во благо універсалія» [Соловйов Е. Толерантність як новоєвропейська універсалія // Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти доби. – К., 1997. – С. 115].

■ В.МАТВЄЄВ

## ПАРАЛЕЛІ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЕЗОТЕРИКИ ТА ІНДУЇЗМУ В АСПЕКТІ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

Проблема розвитку людини або, іншими словами, проблема самореалізації на даний момент є однією з кардинальних проблем сучасності, що потребує ґрунтового дослідження. Ідея олюднення усього простору соціальних відносин, визнання неповторності, самобутності кожної людини, сприйняття її за вищу цінність визначає стратегічну мету держави, яка претендує на статус демократичної.

Відомо, що цікавість до людини, особливо до розвитку її індивідуальних здібностей значно загострюється в кризові або переломні моменти історії, а саме такий момент і переживає зараз Україна. Тому не дивно, що останніми роками в нашій країні набули особливого поширення проблеми, пов'язані з питаннями самореалізації, різноманітними системами духовного, психічного і фізичного самовдосконалення, релігійно-філософськими системами Сходу, екстрасенсорикою тощо.

В недалекому минулому самореалізація особистості розглядалася майже виключно в соціальному аспекті через працю та колектив, що, звичайно, звужувало спектр досліджень. Практично відсутні наукові доробки, які б дозволяли найбільш повно репрезентувати людину як динамічне ціле, що проходить у своєму розвитку низку фаз, що характеризуються різноманітністю форм адаптації до навколишнього середовища, способів самореалізації.

У вітчизняному та зарубіжному релігієзнавстві практично немає робіт, цілком і повністю присвячених порівнянню проблеми самореалізації в релігіях Сходу та Заходу, поки що слабо розроблена теоретична база таких досліджень, хоча так чи інакше релігія як форма суспільної свідомості тривалий час домінувала і до цього часу тією чи іншою мірою продовжує домінувати над іншими формами суспільної свідомості. Водночас, як уже зазначалось, саме релігія пропонувала й пропонує за взірць певний тип людини, яку потрібно виховувати.

На думку автора статті, в дослідженні проблеми самореалізації особистості можуть бути задіяні й роботи, які чисто науковими назвати не можна. Це, зокрема, твори О.П.Блаватської та її послідовників А.Безант, Йога Рамачараки та ін. Саме О.Блаватська та її послідовники зробили спробу (хай навіть і не зовсім наукову) порівняти дві релігії, які уособлюють собою Схід і Захід – індуїзм та християнство.

Порівняння релігійної культури Сходу і Заходу є актуальним і значимим з врахуванням наявності тих інтеграційних процесів, які відбуваються в сучасному світі. І якщо великий англійський письменник Р.Кіплінг століття тому міг сказати: «Схід є Схід, Захід є Захід і їм ніколи не зустрітися», то сучасна ситуація спростовує ці слова. З другої половини ХХ століття починається інтенсивний обмін культур між Сходом і Заходом. А.Тойнбі у своїй роботі «Осягнення історії» вказує на те, що до певного часу культури розвивалися окремо, зараз же створюється єдиний тип культури. Якщо визнати точку зору А.Тойнбі цілком справедливою, все ж можна зазначити, що формування єдиного типу культури є процесом затаємним й не однозначним, в той же час уже існує нагальна потреба набувати досвіду співіснування в культурі, яка з моноетнічної активно перетворюється в поліетнічну.

■ В.Матвєєв, кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри соціогуманітарних дисциплін ІЗІТу при Національному авіаційному університеті.

Як вказував ще Будда: «Все пізнається в порівнянні». Тому порівнюючи християнство з індуїзмом, особливо християнство в езотеричній його традиції, ми зможемо краще зрозуміти деякі положення, яким з тих чи інших причин не відводилося достатньої уваги, але які на даний час потребують поглибленого осмислення. Цікавим є той факт, що, починаючи з руху контркультури, коли молодь в 60-х роках м. ст. захоплювалася східними культурами з їх духовно-медитативною практикою, через деякий час можна було спостерігати повернення певної частини молодих бунтівників до християнства. Очевидно, не останню роль в цьому зіграла можливість усвідомити християнські істини крізь призму духовної практики Сходу.

Виникнення такого дещо спонтанного діалогу між християнською та східною культурами не могло не викликати реакцію з боку офіційно-адміністративних структур християнських церков. І якщо православ'я не дуже охоче йде на діалог з орієнталістськими та неоорієнталістськими культурами, то з боку католицької церкви можна спостерігати більш гнучку позицію. В енцикліці покійного Папи Римського Івана Павла II «Fides et ratio», яку мас-медіа зразу ж після її виходу охрестили його духовним заповітом, піднімаються дуже важливі проблеми, в тому числі проблема інкультурації. В енцикліці говориться: «Наше покоління стикається з проблемами, котрі доводилося вирішувати Церкві в перші віки її існування» (Гл. VI, 72). Очевидно, що ці слова потрібно розуміти таким чином. Сьогодні християнські місіонери, ведучи проповідницьку діяльність у країнах світу, де християнство не є домінуючою релігією, використовують принципи мирного діалогу, переконуючи своїх опонентів силою віри і розуму. При цьому надзвичайно важливим аспектом їх діяльності стає саме інкультурація християнства, тобто запровадження віри Христової через специфіку тієї чи іншої національної культури. Папа Римський зазначав: «Те, що євангелізація спочатку зустріла на своєму шляху грецьку філософію, не означає, що не слід звертатися до інших шкіл мислення» (Гл. VI, 72). Він пропонував обрати експериментальною базою саме Індію з її потужною релігійно-філософською традицією.

І хоча про нового Папу Бенедикта XVI напевне ще не можна сказати, що він повністю підтримує і розвиває концепцію інкультурації, яку висунув попередній Понтифік, все ж вона явно не втратила свою актуальність і, виходячи з логіки ходу історичного процесу, можна сподіватися, що її актуальність буде все більш зростати. Так, необхідно враховувати хоча б той факт, що Індія на даний момент за багатьма параметрами входить у п'ятірку найбільш розвинутих держав світу. На наш погляд, не останню роль у цьому відіграє її духовна культура, а саме надбання в напрямі самореалізації особистості,

Звичайно, було б невірно вважати, що всі представники православ'я в питаннях інкультурації та встановлення конструктивного діалогу з іншими релігіями займають виключно консервативну позицію. Здатність бачити прояв божественності в інших вірах характерна, насамперед, для православних ієрархів, які живуть у неправославних суспільствах. Так, митрополит Сурожський Антоній, який проживає в Англії, змінив своє ставлення до іновір'я й вважав, що «багато чому ми можемо навчитися, споглядаючи життя іновірців – те, як віра їх здійснюється в житті» [Антоній (Блум), митрополит Сурожський. Православное свидетельство в инославном мире // Церковь и время. – 1998. – №3. – С.46].

Ведення конструктивного діалогу, без сумніву, було характерною рисою раннього християнства, яке розвивалося в оточенні багатьох інших релігій. Ставши ж державною релігією, християнство повинно було співпрацювати з державними інституціями. Будь-яка державна влада вимагає від своїх підданих чіткості й однозначності у сприйнятті її законів, не допускаючи при цьому варіативності або суб'єктивності у їх витлумаченні. Альянс між світською державною та церковною владою не міг не позначитися на християнській ідеології, а саме він викликав у ній появу тенденцій в бік догматики й усталеності тих чи інших положень. Християнство почало енергійно рвати генетичні зв'язки із стародавніми містеріями, містичними культурами та енциклопедичною філософською базою Сходу. На тлі цього процесу офіційна Церква почала відмовлятися від використання містерій Ісуса у своїй власній духовній практиці. Відміна догмату про карму і перевтілення на П'ятому Церковному Соборі в Константинополі остаточно зафіксувала трансформацію християнства містичного в християнство догматичне. В досить чіткій і філософсько-обґрунтованій картині світобудови, яку вчився осягати в містеріях християнський містик, утворилися суттєві прогалини, які пропонувалося заповнити сліпою вірою. Змінилося і саме сприйняття основних догматів християнства про Святу Трійцю, непорочне зачаття Богородиці, олюднення Христа, його спокутну жертву, воскресіння і вознесіння, про церкву, хрещення і вічне життя. Значної трансформації зазнав сам образ Ісуса Христа.

Для сучасного християнина Свята Трійця сприймається переважно як велика таємниця, яку марно прагнути усвідомити раціонально або логічно. Для християнина ж перших віків, який проходив посвячення в містеріях Царства, Свята Трійця сприймалась не лише на віру або інтуїтивно, а як досить логічно обґрунтована філософська категорія. Вона яв-

ляла собою перш за все уособлення божественного космічного процесу. Саме життя Ісуса Христа розглядалося, з одного боку, як ілюстрація взаємодії Духу і Матерії, а з другого – як ідеал, намальований шлях, якому треба слідувати кожній праведній людині.

Власне, концепція Трійці є одним з найсуттєвіших положень, які тісно пов'язують християнство з іншими генетично спорідненими з ним релігійно-філософськими системами. Наприклад, ведична концепція розглядає акт творіння Богом світу в такому плані: причиною початку акту творіння є те, що Бог відчув неповноту без своїх повних і окремих частин, оскільки матеріальна енергія було не проявленою, а внутрішня енергія – проявленою (Шрімад Бхагаватам 3.5).

Для матеріального творіння Бог приймає форму трьох Вішну. Мага-Вішну проявляє матеріальну природу (пракріті) і свої матеріальні енергії. Гарбодакашаї-Вішну створює різноманіття всесвітів. Нарешті, Кширодакашаї-Вішну поширюється у світобудові як Параматма (Вселенська душа).

Живі істоти відносяться до порубіжної енергії Господа і перебувають у ньому до творіння, постаючи його складовими часточками, які мають ті ж самі атрибути, що й Бог – сат-чит-ананда, тобто вічність, знання та блаженство. Ці духовні частинки, які в ведичній традиції називаються атмами або дживами, Бог направляє в них же створений матеріальний світ. Потрапивши туди, дживи повинні пройти довгий шлях еволюції, починаючи з мінерального світу (називається навіть конкретна цифра – 8 400 000 перероджень). Дійшовши до людської форми існування, джива може звільнитися з-під влади матерії і знову з'єднатися з Богом-Отцем. Кожна індійська релігійно-філософська школа пропонує при цьому свій шлях звільнення.

В християнстві можна побачити певні аналогії з ведичною концепцією. Ведичний Бог як і християнський постає в трьох іпостасях. Параматму (Світову душу) можна співвіднести з Святим Духом у християн. Акт творіння за християнською концепцією відбувається практично в тому ж самому ключі, як і подано в ведичній літературі. В Біблії у книзі Буття читаємо про те, що «Дух Божий носився над водою» в темряві, «яка була над безоднею» (Бут. 1:3) Тут, щоправда, не вказується, що Бог створив матерію, але дається зрозуміти, що за допомогою Духа Святого, який, носячись, пронизував матерію своєю життєдайною енергією і тим самим структурував, організовував її у форми, підготовлюючи її спроможність до розвитку. Але розвиток матерії не був можливий без другої особи Св.Трійці – Бога-Сина, який добровільно приносить себе в жертву, заточуючи себе в трьохмірний світ матерії.

У ведичній концепції в матеріальний світ Бог посилає атми або дживи, які є його власними частинками, фактично його alter ego, які якісно не відмінні від нього. Таким чином, і в християнстві, і в індійській концепції, а також в інших східних системах, проводиться думка, що для розвитку світобудови необхідна жертва. Саме цей процес і зображувався драматично в містеріях, в тому числі і в християнських.

Непорочне зачаття діви Марії, над яким досхоchu потішалися атеїсти всіх часів і народів, в цьому контексті також, очевидно, треба розглядати алегорично, як відображення космічної драми. Зачаття діви Марії від Святого Духа символізує оживотворення Святим Духом матерії ще незайманої і неродючої, який, оживотворюючи, підготовлює її до прийняття життя Другої Особи Св.Трійці – Бога-Сина. Народження Сина Божого в матеріальному світі і все його життя сповнене труднощів і небезпек, але перешкоди не можуть здолати його прагнення служити Богу-Отцю і з'єднатися з ним. Христос добровільно приносить себе в жертву на хресті, який в найбільш загальному плані символізує поєднання світу горнього, тобто духовного, з світом матеріальним. Принісши в жертву своє матеріальне тіло, Христос, однак, не гине, а воскресає, демонструючи цим самим, що життя є вічним, звільняється з пут матерії і в сяйві своєї слави возноситься на небо, де посідає одесну від Бога-Отця. Тим самим християнському віруючому, що проходив посвячення в Містеріях Царства, давалося зрозуміти, що людина насамперед духовна істота, метою існування якої є добровільне принесення себе в жертву в світі матеріальному заради блаженства в світі трансцендентальному, потойбічному в поєднанні з Богом-Отцем.

Таким чином, якщо в більш пізньому християнстві смерть Ісуса Христа почала розглядатися як жертва, принесена задля викуплення гріхів людських, то в містеріях вона мала дещо інше значення, а саме: вказувала віруючим на духовну сутність людської природи і сенс існування як на визволення з пут матерії і набуття життя вічного в Царстві Небесному. Головне, вона вказувала на богоподібність кожної людини, тобто реалізацію богоподібності.

Згідно ж з сучасним християнським віровченням «людина – не є Богом, але створена за образом Божим» [Лжеучения нашего времени. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. – С.14]. Прихильники православ'я вважають, що проголошення людини Богом є проявом духовно-моральної кризи, що людина в пошуках істини все більше відходить від Бога, прагнучи довести



свої виняткові можливості, на науку, яка в даному випадку постає в ролі лженауки, а тому може давати лише негативні результати.

Дійсно, незаконне звеличування людини, власне, привело до глобальних проблем, які загрожують перерости в глобальну катастрофу. Починаючи з епохи Нового часу, акцент почав робитися на науку. Власне, формула Рене Декарта «Мислю, а відтак існую» визначила весь подальший розвиток Західного світу. Раціональність почала домінувати над духовністю і моральністю. З появою буржуазії як класу в суспільстві почали інтенсивно розвиватися споживацькі тенденції. Внаслідок цього людина втратила уявлення про можливість вийти на вищий рівень духовного досвіду, що давав змогу відчувати себе не лише тілесною, а насамперед і духовною істотою, котру Плотін називав «Божественною простотою».

Таким чином, проблема полягає не в тому, що людина замінила собою Бога, а в тому, як сприймається вища сутність самої людини. Якщо в ранг божественності підносяться лише розум і споживацькі тенденції, то це дійсно веде до деградації. Якщо ж в людині божественною проголошується її духовна сутність і вказується шлях до її максимального розвитку, до самореалізації, а точніше – до «богореалізації» людини, то це, очевидно, не суперечить глибинним засадам християнського вчення, оскільки Христос закликав всіх «бути такими ж досконалими як Отець ваш Небесний». Відтак євангельська мудрість проголошує не тільки Бога як вищу досконалість, а й визначає головну мету людського існування – досягнення такої ж досконалості.

Мова, безумовно, не може йти про людину в її сучасному стані, а тільки про самозреалізовану людину, що максимально розкрила свої божественні потенції. Під обожнюванням людини можна розуміти лише акцентування уваги на її причетності до божественному світу, а не на її належність до виду «Гомо сапієнс». Як вказує православний філософ Б.П. Вишеславцев, «суверенітет принципу (ідеї), що перешкоджає суверенітету особистості й волі, завжди приводить до тиранії (фашизму, комунізму, інквізиції)» [Вишеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М., 1994. – С.105].

Індуїзм пропонував різні шляхи досягнення просвітлення, богореалізації, результатом котрої було відчуття Бога в собі, через його атрибути – сат-чит-ананда, тобто відчуття вічності існування індивідуальної душі, максимального розвитку інтуїтивно-пізнавальних можливостей, а також блаженства, яке фактично було тотожним здатності бачити Бога в усьому, що приводило до відчуття безмежної і безумовної любові до всього оточуючого. Християнство ж з самого початку пропонувало за допомогою культивування любові до Бога і до ближнього досягти подібного стану.

Таким чином, два підходи – як індуїстський, так і християнський – дозволяли бачити в людині її божественний центр, образ Бога. Пошук дослідником того, що єднає різні релігійні системи, оприлюднення наукових здобутків сприятиме толерантизації міжконфесійних відносин, спонукатиме якщо не до міжконфесійного діалогу, то хоч би до зацікавленого спілкування.

Г. КУЛАГІНА ■

## НАРОДНІ РЕЛІГІЇ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Розвиваючись на межі між культурами, релігії сформували особливості своєї ідеології, віровчення та культу, виявивши в такий спосіб свій синкретичний характер. У формуванні багатьох релігійних систем значна роль належить народним релігіям, під якими будемо розуміти архаїчний, язичницький у своїй основі пласт народних вірувань. Українська дослідниця Галина Лозко для пояснення суті народних релігій запропонує інший, але дотичний до попереднього, термін – «етнічні релігії». Останні, на відміну від надетнічних, тобто надсвітових, релігій мають низку характерних ознак. «Етнічні релігії – природні (мають астрономічний календар, узгоджений з циклами природи), екологічні (з культом природи), творчі (життєрадісні), локальні (місцеві, що розвиваються у межах свого етносу і не поширюються за межі етнічної території, бо в цьому немає потреби), миролюбні (адже етнічні релігії існують як засіб самозбереження етнічної самобутності, а не засіб загарбання чужих земель), патріотичні (культ батьківщини)». Поділ на політеїстичні та моно-

■ Кулагіна Ганна Михайлівна, вчений секретар Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, к. філос. н.

теїстичні релігії, як зазначає Г.Лозко, «свідчить про два відмінних релігійних світогляди: локальний та глобальний, що становлять не просто пару світоглядних протилежностей», але й вступають в «антагоністичні стосунки інтернаціональних релігій з національними», що «впродовж двох тисячоліть дають достатньо фактів для підтвердження таких висновків» [Лозко Г. Проблеми врегулювання міжконфесійних відносин (на прикладі релігійного життя громад Рідної Віри і РУНВіри в Україні) // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні. – К., 2001. – 253- 254].

Намагаючись вибудувати систему відносин у світі (зокрема – у царині релігійного життя), неважко помітити його «збирання» за принципом опозицій бінарного характеру: сьогодення і минуле, розвиток і стагнація, віра і невір'я, знання і незнання, істина і фальш тощо. Разом з тим виявляється, що такі опозиції мають спільні корені, які, в свою чергу, походять від деякого загального початку. За певних умов спільність розпадається, історія переходить на новий рівень розвитку і явища, пов'язані однією причиною, відокремлюються. Подібний розпад сприймається людиною як реальність. Саме тому важливо прослідкувати логіку становлення феномену народних релігій, побачити їх генетичний взаємозв'язок з інституалізованими релігійними системами, зрозумівши глибину останніх.

Сучасність запропонує людству дві головні ідеї, що відображають тенденції світового процесу розвитку. Одна з них – ідея глобалізації, інша – стійкий розвиток, що включається в локальний контекст національних, етнічних культурних традицій країн. При виборі майбутнього переваги віддаються різним домінантам, які, на перший погляд, виступають несумісними між собою, суперечливими, а тому – конфліктними.

Внаслідок цього доречно задатися питанням: «Мир заради імені Божого – конфлікт чи діалог?» Чи можливо охопити духовний світ людства в глобальному його розумінні, застосовуючи відомий принцип взаємодоповнення Нільса Бора: не «замість», але – «разом»? Відповідь на останнє запитання буде позитивною. В умовах глобалізації релігійного життя засобом узгодження позицій має бути взаємопримирення в розбіжностях внаслідок спираючого на загальнолюдські духовні цінності.

Більшість дослідників при визначенні глобалізації розуміють її як процес становлення «єдиного, взаємозалежного світу, в якому спільні цілі і задачі, спільні ідеї збереження землі і стійкого розвитку людини переважають над задачами локальних співтовариств» [Философские науки. – 2001. – №2. – С.34]. Таким чином, у найширшому розумінні глобальність трактується як єдність світу, в якому окремі регіони стають взаємопов'язаними і взаємозалежними і в якому сама регіональність вже не визначається за класичними геополітичними принципами.

В умовах глобалізації релігійного життя закономірно виникає проблема перспектив, майбутньої долі народних релігій. В Україні ця проблема має ще один аспект: народні релігії впродовж більш ніж тисячолітньої історії існування християнської ідеології позбулися самостійності свого культу та віровчення. Маючи характер «колективного несвідомого», народні релігії практично втратили своїх палких прихильників, а їх відродження сприймається нині як штучне утворення, не пов'язане з релігійною традицією населення, тому здебільшого виступає прерогативою інтелігенції.

Відповідаючи на поставлені вище питання, будемо спиратися на загальні підходи, прийняті при розробці теорії глобалізації. В сучасній науці пріоритетними є три концептуальні позиції:

1. Радикально-глобалістська. Згідно з нею маємо песимістичний прогноз щодо майбутнього народних релігій внаслідок поглинання їх синкретичними культурами, світовими релігіями тощо.

2. Помірно глобалістська. Прихильники цієї концепції стверджують, що поглинання народних релігій відбуватиметься, але разом з тим матиме місце суто протилежний процес. При збільшенні спільного в культурах різних народів, збережеться їх власна, особлива культура – цей висновок можна екстраполювати й на сферу міжрелігійних відносин.

3. Антиглобалістська. Ця концепція знайшла яскраве відображення у теорії «конфлікту цивілізацій», запропонованій американським дослідником С.Хантингтоном. Згідно з антиглобалістською концепцією глобалізаційні процеси лише посилюють демонстрацію розбіжностей між різними релігійними системами, що є причиною конфліктів.

Безперечно, нестійкий процес глобалізації може мати різні наслідки. Тим не менш, домінуючим фактором в умовах глобалізації релігійного життя виступає не лише гомогенізація, зведення до єдиного, але й фрагментація релігійних утворень, що можна порівнювати з тими процесами інтеграції і диференціації, які завжди присутні суспільству. Визначальним для характеристики того, які фактори – гомогенізації чи фрагментації – переважатимуть у процесах релігійного співіснування, буде вибір моделі пояснення. Приміром, інституційна модель пояснення вказує на те, що, при відсутності гомогенізації у сфері релігійного життя, воно має цілком реальну небезпеку перетворитися на

хаос. При цьому суттєвим недоліком такої моделі пояснення виступає знехтування пам'яттю про традицію, втрата зв'язків з минулим, що в умовах глобалізації релігійного життя навіть зближує його з масовою культурою [Акопян К.З.. От религии к масскульту: логика метаморфозы //Философские науки. – 2000. – №2. – С.46 – 63]. Саме тому важливо вирішити подвійну за своєю сутністю, але єдину з точки зору важливості для майбутнього народних релігій проблему: з одного боку – зберегти самобутність, менталітет і духовну спадщину, а з іншого – знайти джерела оновлення, пов'язані з досягненнями цивілізації.

Істотним чинником дестабілізації відносин, неузгодженості позицій народних релігій виступає відсутність віросповідної єдності, що виникає на території їх існування навіть в межах одного етносу і посилює перетворення суперечностей у внутрішню проблему, набуває форми розколу, тобто розриву «культурного поля», веде до зниження, втрати здатності забезпечувати цілісність під час циркуляції сформованих смислів. Такий розкол може набувати значного різноманіття форм, зокрема форми протистояння. «Вони будуть дивитися одне на одного як два протилежних табори, і до тих пір, поки кожен із них позначатиме іншого словом «вони», майбутнє залишатиметься непевним,» – ці слова науковця О.І.Уткина можна віднести і до функціонування народних релігій в умовах глобалізації релігійного життя [Уткин А.И. Россия и Запад: история цивилизаций. – М., 2000. – С.253; Ахиезер А.С. Размышления над книгой. А.И. Уткин. Россия и Запад: история цивилизаций //Философские науки. – 2001. – №2 – С.146].

В цьому контексті цілком логічно виникає ще одне питання: яку ціну погодяться сплатити народні релігії за модернізацію, тобто перетворення власного саморозвитку в предмет своєї занепокоєності в умовах постійно збільшуючого різноманіття релігійних форм? При цьому не можна недооцінювати роль істотних факторів, передусім фактору цивілізаційної відмінності окремих народів, відмінностей в менталітеті, стійкого впливу унікального історичного досвіду, внаслідок діяльності яких сформувалася оригінальність культових практик конфесій. З цієї точки зору цивілізаційний підхід має важливу заслугу: не заперечуючи єдності людства, одночасно концентрує увагу на специфіці кожної одиниці цивілізації, в тому числі – специфіці методів вирішення проблем. Тим самим особливо загострюється проблема комунікацій, діалогу у міжконфесійних відносинах, здатних зняти, а то й подолати міжконфесійні відмінності.

Особливим аспектом аналізу цієї проблеми виступає відмова від уявлень не лише про замкненість конфесій, а й про їх незмінність, статичність. Класики цивілізаційних концепцій тяжіли до таких моделей, де зміни статичності конфесій розглядалися як такі, що ведуть до їх фіналу, від початку заданого певним законом життєвого циклу. Проте зауважимо, що не лише відмінність народних релігій одна від одної, але й їх життєздатність полягає у їх реальній і потенційній здатності до самозмінення, до накопичення і реалізації цієї здатності.

Глобалісти підкреслюють: уявлення про світ, як ціле, формується при посередництві різноманітних культурних призм, що утворюють множинність різних зображень і е втіленням різноманіття світових культур. З іншого боку, вказуючи на інтеграційні процеси, під глобалізацією подеколи розуміють вестернізацію, що пропонує моделі уніфікації і активного запозичення, в тому числі – в галузі релігійного життя. Дане твердження може бути справедливим, якщо Захід сприйматиметься як партнер, що має вищу серед відомих цивілізацій здатність до саморозвитку, до соціокультурної творчості. Слід зважати й на те, що всі існуючі цивілізації знаходяться в стані взаємопроникнення із Західною цивілізацією, але масштаби, ступінь, характер цього взаємопроникнення є різним. В галузі міжрелігійного життя загальний підхід до процесів глобалізації конкретизується у запозиченні найкращих зразків цивілізаційних моделей до вирішення наболілих проблем. Зазначений досвід взагалі ставить під сумнів існування таких конфесій, релігійних напрямків і течій, які неспроможні сприйняти цінність власного розвитку, а тому не можуть мати предметом занепокоєння постійний розвиток та підвищення ефективності власної діяльності.

Для майбутнього народних релігій це означає, що їх існування в умовах глобалізації релігійного життя не зводиться до розчинення у світових релігійних течіях. Така впевненість з'являється внаслідок реальної здатності народних релігій розвивати власні потенції, які склалися за певних історичних умов. Вказаний підхід дає можливість народним релігіям можливість забезпечити виживання в сучасному світі, що має стійку тенденцію до ускладнення своєї структури. Іншими словами, самобутність народних релігій слід розглядати з точки зору її перспектив у майбутньому, а це означає пошук шляхів саморозвитку та їх стимулювання.

Проте зазначена модель розвитку не виключає конфліктів, які виникають в результаті неприйняття, однобічного відштовхування. В цій однобічності полягає внутрішня слабкість самої основи таких конфліктів. Як відомо, стійке, тривале в часі об'єднання можливе лише

через подрібнення, диференціацію, але диференціація вже не повинна бути роз'єднуючим чинником, лише – поєднуючим в своїй основі, тобто – у найголовніших підходах, ціннісних орієнтаціях тощо. Йдеться про набір понять, в яких переважає риса універсалізму – спільності норм, які наслідують суспільство, кожна людина і що виступають основою ідентичності [Бирюкова М.А. Глобализация: интеграция и дифференциация культур // Философские науки. – 2001. – №1. – С.34].

Загальнолюдські досягнення конкретних культур, світова культура, загальнолюдське в культурі, глобальна культура – це ті поняття, в яких відображено принцип універсальності і на які не можуть не спиратися народні релігії в умовах глобалізації релігійного життя. Релігійна сфера завжди оперувала знаково-символічною мовою, що уявляє собою реальне поле розгортання глобалізаційних процесів. За цих умов глобалізація виступає як «соціальний процес, в якому тиск географії на соціальні та культурні заходи знижується і в якому люди дедалі більшою мірою усвідомлюють це зниження» [Waters M. Globalization. – London; N.Y. – 1998. – P.100]

Наголос робиться на свідомості людей і зрештою – на свідомості кожного конкретного індивіда. Тоді глобалізацію можна розглядати як такий стан суспільної свідомості, коли люди сприймають себе частиною глобального цілого і відповідно приймають універсальність культурних смислів. В цьому разі мають відбутися докорінні зміни в психіці, а відтак – в моделях поведінки людей. Як правило, люди тяжіють до ідентифікації себе з певною визначеною локальністю (в тому числі – розрізняються за релігійною приналежністю). Механізм ідентифікації ґрунтується при цьому на розрізненні «свої – чужі». В послідовному космополітизмі це є цілком несприйнятним. У такому випадку доводиться говорити про кризу ідентичності, а внаслідок цього – про кризу особистості.

Дійсно, «знання про різні моделі... способи життя, що відрізняються у кожному окремо-му соціумі, стають дедалі конкретнішими, відбувається «розмикання» групових і культурних меж, що не може не впливати на сприйняття умов власного життя, на формування потреб, мотивів, ціннісних орієнтирів людей» [Круглый стол «Актуальные проблемы глобализации // Мировая экономика и международные отношения. – М., 1999. – №5. – С. 53]. Таке «ознайомлення із світом» може бути однією з причин етично-культурної кризи сучасності, адже «подеколи для того, щоб зруйнувати певну ціннісну систему, не потрібно доводити її абсолютну неістинність, достатньо лише один раз зіткнутися з її неабсолютністю» [Шинкаренко Ю. Сітьові структури і криза ідентичності: соціальні наслідки глобалізації // Філософська думка. – 2000. – №4. – С.25].

Активізація діяльності світових релігій, неорелігій, відновлення народних релігій на теренах України стала своєрідною реакцією на культурну глобалізацію. Цьому сприяв і злам попередньої системи цінностей, прийнятих в суспільстві. Наслідком став не лише пошук нових цінностей, але й повернення цінностей більш раннього історичного періоду – архаїзація, коли архаїчні, давні шари свідомості виступають на поверхню соціального життя. За цих умов народні релігії набувають інверсійного характеру, тобто мають здатність шукати нові смисли у найдавніших архаїчних зрізах культури [Ахизер А.С., Федотова В.Г. Анархия и порядок // Pro et Contra. – Весна 2000].

Сучасний етап соціального життя характеризується зруйнуванням старих цінностей без віднайдення нових, так званою аномією (термін введено Е.Дюркгеймом для позначення стану повної втрати смисла). Аномія – відсутність цілі та етичних цінностей, дезорганізація суспільства. Ціннісні зміни, що відбуваються з великою швидкістю, ламають духовно-моральні орієнтації особистості, соціальної групи, суспільства в цілому. Ціннісна розбалансованість безпосередньо корелює з переживанням дефіциту значущих зв'язків людини, викликаючи її самотність, і становить фактор найбільшої руйнівної сили, здатної знизити ефективність будь-якої соціальної діяльності. Аномія, самотність виникають внаслідок рекультуризації сучасного українського суспільства, але є спільною рисою всіх індустріальних суспільств. Проте на відміну від західних, культура міжособистісних відносин в Україні більше зорієнтована на інтимність, щиросердність, жертвовність. Цю обставину можна розуміти як свідчення традиційності, певної архаїчності, успадкованої нашим суспільством від попередніх часів.

Інтеграція в світове співтовариство ставить нові вимоги у духовних пошуках людини. Намагаючись визначити ці орієнтири, сучасна людина часто звертається до релігії, адже «чим більше бездуховності у оточуючому світі, тим більше передумов казати про духовність релігії», тобто про ту компенсаторну функцію, яку виконує релігія на даному етапі [Уткин А.И. Россия и Запад: история цивилизаций. – М., 2000. – С.253].

Будь-яке релігійне вчення, крім власне релігійних положень, включає або декларує загальнолюдські орієнтири. Не є винятком народні релігії. Їх подальша життєдіяльність обумовлена саме тим, наскільки вдалою буде орієнтація в ціннісно-смысловому полі людського існування. «Людині зрештою потрібен не Бог, а інша людина і її досконалість, а через те,

що вона цього не знаходить, то вимушена звертатися до Бога» [Дуденок В.И. Духовность как показатель мировоззрения и культуры // Роль научного мировоззрения и активизация человеческого фактора. – М.–Чебоксары, 1990. – Ч.2. – С.34-35].

В сучасних умовах значно актуалізується пізнавальна функція релігії. На всіх етапах свого становлення людині необхідна внутрішня опора, яка вбачається у відповідях на «вічні» питання: існування смерті, доцільності, вічності, безкінечності, далеких космічних зв'язків тощо. Відповіді на такі питання не можуть бути всеохоплюючими, повними, абсолютними, знайденими відразу і назавжди, тому релігійні відповіді виступають універсальним варіантом: «Бог виявляється на зразок людини, але перенесеної у безкінечну далину» [Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – Вопросы философии. – 1992. – №7. – С.175].

Народні релігії, утворюючись на основі давніх, язичницьких, архаїчних вірувань етносів, не можуть не спиратися на загальнозначущі для людства в цілому культурні цінності, не враховувати потреб часу. З іншого боку, неможливо спиратися на статус загальнозначущих, глобальних цінностей, якщо не знаходити їм підживлення у своїй традиції, досвіді. Переходячи на локальний рівень існування, народні релігії обмежуються родовими традиціями (в межах «лише для своїх») і можуть втратити значущість для інших.

Т. БЕДНАРЧИК ■

## МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В РІДНОВІРСЬКОМУ РУСІ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ

Достатньо довгий час український рідновірський релігійний рух у діаспорі другої половини ХХ століття сприймався як відносно цілісне явище. В полі зору науковців перебували, насамперед, погляди В.Шаяна та Л.Силенка через доступність для вивчення їх головних праць. За останні роки до наукового обігу була введена інформація про віровчення низки інших українських рідновірських релігійних спільнот, які функціонували у діаспорному середовищі. Це дало можливість почати вивчення достатньо різновекторних поглядів цих спільнот на міжконфесійні відносини. Цінним для сучасності є те, що ці погляди, певною мірою, відображали ідеали розуміння місця релігії в суспільному житті патріотично і державницьки налаштованими українцями діаспори. Два головні напрямки формування ідеології міжконфесійних відносин у рідновірстві були задані темами оцінки світових релігій (насамперед, ролі християнства) та конкуренції між самими рідновірськими спільнотами.

Ставлення В.Шаяна до християнства різнобічне. Викриваючи негативну роль християнства в історії українського та інших народів, він не зосереджувався на його агресивній критиці. Він навіть розглядав перших християн як позитивний приклад прояву ідеалізму в процесі становлення самобутньої віри.

На думку В.Шаяна, феномен двовір'я українського народу виник внаслідок своєрідного „двовір'я» у самому християнстві, яке увібрало багато ідеологічних і культових елементів від первісних і національно-державних релігій часів Стародавнього Світу та Середньовіччя [Шаян В. Віра забутих предків // Шаян В. Віра забутих предків. – Лондон – Гаґа, 1979. – С. 16].

У своїх працях і публічних виступах В.Шаян відмовився визнавати моральну вартість Біблії в зв'язку з тим, що сучасне християнство не піддало осуду сюжету Старого Завіту, в яких оповідається про знищення народів, яким протистояли біблійні євреї, і намагалося знайти в них якийсь алегоричний зміст. Він засуджував християнство за ідеологічну підтримку експансії германців проти слов'ян і знищення їх самобутньої культури: „Жорстоко і до щенту винищили пам'ятники і тексти старовинної нашої віри. Гаї священні попалено. Статуї порубано. Святині спалено. Зовсім так, як учив Мойсей і як це здійснювали християни під час ширяння християнізму» [Шаян В. Найвища Святість (Студія про Свантевита). – Лондон – Торонто, 1971. – С. 97]. В.Шаян розглядав антицерковну політику комуністів і нищення ними християнських святинь як кармічну розплату християнства за духовне підкорення народів. Він передрікав кризу християнства у недалекому майбутньому та його занепад.

■ **Тарас Беднарчик**, кандидат філософських наук, Вінницький Національний медичний університет імені М.Пирогова, асистент кафедри філософії.

В.Шаян мав антиїудейські погляди, що були викладені в праці „Біблія як ідеологія» (1970). На його думку, ідеологія іудаїзму, відображена, зокрема, в Старому Завіті, спрямована на підкорення світу сповідниками цього віровчення. Він закликав індоєвропейські народи не визнавати месіанства біблійних євреїв та чинити опір духовному поневоленню: „Повстала і повставатиме проти жидівська самооборона народів так довго, як довго жида будуть провокувати ці народи своїм божевільним уявленням про свою „єдиновибраність». Найбільш успішна самооборона може постати тільки на ґрунті правильного вивчення і правильної оцінки жидівської віри» [Шаян В. Біблія як ідеологія (Студія із ділянки порівняльного релігієзнавства). – Лондон, 1970. – С. 20].

На думку В.Шаяна, рідновірська релігія повинна бути толерантною у ставленні до культур інших народів, однак з правом на ідеологічний самозахист. Показником значення релігії має бути її внесок у скарбницю досягнень людства. Він застерігав від прагнення оголосити будь-яку релігію універсальною для широкого кола народів, що загрожує їм духовним поневоленням [Шаян В. Висновок. Лист до Друзів // Шаян В. Віра предків наших. – Гамільтон, 1987. – С. 877].

На початку 1970-х років В.Шаян піддав критиці ідеологію РУНВіри Л.Силенка за проповідь монотеїстичної віри в Дажбога, що, на його думку, є відходом від «панарійського генотеїзму», та за те, що Л.Силенко відмовлявся визнавати своє «учнівство» в Ордені Лицарів Бога Сонця» в 1940-х роках. Осуд В.Шаяном концепції рідновірського монотеїзму за «відхід від традиції» виглядає як його особиста упереджена позиція, оскільки він сам сформував власне виразне політеїстичне вчення на завершальному періоді творчості в кінці 1960-х – на початку 1970-х років під впливом оприлюдненої «Велесової книги».

Погляди РУНВіри на міжконфесійні відносини також зазнавали змін у зв'язку із подоланням різних етапів становлення цієї течії. Характерною особливістю раннього етапу релігійної діяльності Л.Силенка (1964 – 1971 роки) було відкрите висловлювання ним радикальних поглядів. В статті «Зрада. Філософія законспірованих ворогів України» (1965) йшлося про те, що в сучасну епоху колонізація територій здійснюється за допомогою ідеологій: «Під кличами тепер модного гуманізму, екзистенціалізму, нігілізму, панєвропеїзму, християнської справедливості, законспірованого антисемітизму (який має провадитися під контролем жидів) і, особливо, діалектичного інтернаціонального комунізму». За передбаченнями Л.Силенка, у зв'язку із майбутнім перенаселенням планети слабкі народи приречені на вимирання. Україна через свої природні ресурси є привабливим для загарбання об'єктом і має багато ворогів. Потенційними суперниками України є Росія, Німеччина, Польща, Румунія, Угорщина та Ізраїль. Україна може стати найвпливовішою в Європі та світі державою, коли докорінно реорганізує свій духовний світ. Повинна з'явитися нова українська нація. Вона буде складатися з людей, що «стихийно родяться з вільними інстинктами володарів» у суспільстві, де панує рабський світогляд сучасників. Об'єднання «вільних володарів» здійснить геній, який перший проголосить правду про справжні причини поневолення українського народу. Л.Силенко пророкував, що Україна має або загинути, або виконати місію несення нової духовності на планеті: «або Україна має бути знищена і сліди її будуть розвіяні гураганами нових воєн, або Україна стане оновителем національної духовності народів Земної Планети» [Силенко Л. Зрада. Філософія законспірованих ворогів України // Рідна Віра. – 1965. – №6-7. – С. 3-9].

Таким чином, есхатологічне вчення Л.Силенка передбачало поширення РУНВіри серед українців, їх перемогу в боротьбі за національне звільнення і державність та перетворення України в світову наддержаву нового типу. Зрозуміло, що за таких умов майбутнього християнство в різних його конфесійних проявах мало б опинитись в Україні у маргінальному становищі. Хоча Л.Силенко методично критикував християнство і вишукував різноманітні історичні приклади негативного впливу християнських конфесій на становище українців та їх державності, він вважав за його головну ваду неукраїнське походження. Ще на початку проповідницької діяльності він висловлював гіпотетичну можливість визнати це релігійне вчення за умови його українського походження.

В статті «Богославчі Основи Рідної Української Національної Віри» (1966) Л.Силенко протиставляє два види «поняття про Бога»: «іманентні» – «Українські поняття про Бога» (постають як зрозумілі і прийнятні для сучасності), та «трансцендентальні» – «Юдейські поняття про Бога» (постають як непривабливі і неприйнятні). Основи «іманентної» РУНВіри «самонародилися» п'ять з половиною тисяч років тому в свідомості мешканців стародавньої України – «Оріяни» на основі їх життєвого досвіду. Дажбог – це Воля, «яка була перед постановням буття і небуття, як неозначена і невловима відсутність вічності». Дажбог в минулому та в наш час проявляється в душах та помислах людей. Природа є «втіленням і натхненням Дажбога». За допомогою інтерпретації санскритських слів Л.Силенко пояснює поняття «Дажбог» як «світлоумне натхнення», яке ставить людину понад тваринним світом. Семітські племена, за Л.Силенком, вели кочовий спосіб життя і мали

низький рівень розвитку культури. Основою їх понять про Бога стали «хворобливі видіння» та сни. Природа ставила ці племена на межу голодної смерті, тому вони не вірили, що він знаходиться в природі і вірили в нього «сліпо». Таке богорозуміння, за Л.Силенком, є «трансцендентним» і чужим для українського народу. Давні євреї запозичили деякі «іманентні» поняття Бога від давніх українців (шумерів), які переселилися на Близький Схід. Сучасне християнство постає як недосконале, тому що намагається поєднати ці обидва протилежні поняття Бога і не може досягнути бажаного результату [Силенко Л. Богознавчі Основи Рідної Української Національної Віри // Рідна Віра. – 1966. – №10. – С. 1-3].

Л.Силенко відкрито проголошував свій ідеологічний конфлікт з іудаїзмом, як з релігією «аристократів світу»: «Потім Кацельсон... спокійно сказав: «Ти сатана». Я відповів, що я тішуся, що я ваш сатана. Ваше рідне слово в перекладі на нашу мову «сатана» – це значить, «ворог» [Силенко Л. День Третій // Рідна Віра. – 1965. – №4-5. – С. 23]. Л.Силенко проголосив, що в минулому мало місце протистояння між давньоукраїнською та єврейською духовними культурами, ареною якого став Близький Схід. Він включив у своє віровчення картину боротьби між стародавніми українцями та євреями. Одночасно Л.Силенко висловлював захоплення відданості євреїв своїй релігії, культурі та ідеї власної богообразності.

Також провідник РУНВіри декларував неприязнь до греків і грецької культури як до народу «шахраїв». Він звинуватив грецьке середньовічне духівництво у боротьбі із дохристиянською культурою предків українців та у фальсифікації відомостей про неї. Зокрема, образ Дажбога «був гречинами підмінований, спотворений і для згідливості названий «ідолом» [Силенко Л. Слово Рідної Віри // Рідна Віра. – 1964. – №1. – С. 3].

Після запровадження в РУНВірі внутрішніх релігійних реформ в 1970-х роках Л.Силенко відмовився від критики чи радикальних висловлювань на адресу іудаїзму, масонства та ідей західної демократії. Але провідною темою залишалася гостра і різнобічна критика християнства. З іншого боку, Л.Силенко завжди проповідував релігійну толерантність і закликав вірних з повагою ставитися до всіх релігій за умови відсутності з їх боку загрози інтересам українському народу. В наш час він відкрито визнав, що християнство є складовою українського життя і, незважаючи на можливі успіхи РУНВіри в Україні у майбутньому, мільйони людей невизначено довгий час будуть сповідниками цієї релігії.

В теології РУНВіри також відбулись зміни. Початкове розуміння Дажбога як українського національного Бога було замінено на інтернаціональну за змістом концепцію, де «Дажбог» постає українізованою назвою спільного для всіх релігій Бога поряд з такими назвами як Аллах, Саваот, Ісус Христос, Брагма. Бог є єдиним для всіх народів, але існують різні його розуміння, які обумовлені національними особливостями [Колодний А.М. РУНВіра (Рідна Українська Національна Віра). – К., 2002. – С. 13-15, 31-32].

Але у міжконфесійних відносинах найбільш агресивна критика з боку РУНВіри була спрямована на нову адресу – українців-рідновірів із альтернативних релігійних угруповань. Л.Силенко завжди усвідомлював, що у ведичних та дохристиянських віруваннях українців були поряд присутні риси політеїзму, генотеїзму та монотеїзму і писав про це у своїй «Мага Вірі» (1979). Він навіть визнавав, що сучасні нащадки аріїв у Індії, будучи сповідниками політеїстичних вірувань, мають високий рівень духовної культури. Завжди проголошуючи толерантне ставлення до усіх інших вірувань, Силенко відмовив у цьому праві лише українцям-рідновірам, які мали відмінні від нього погляди на Рідну Віру. Автор вважає, що в такий спосіб Л.Силенко, як харизматичний лідер, уникав конкуренції. Насамперед, він критикував опонентів за їх небажання визнати його першість у започаткуванні проповіді Рідної Віри і відсутність покори на цьому ґрунті. Л.Силенко уникав власне ідеологічних дискусій і звинувачував опонентів у примітивному бажанні «нашкодити» йому у його релігійній діяльності.

Полеміка між провідником Святої Української Віри – Рідної Віри (СУВ-РВ) М.Шкавритком та Л.Силенком виявила існування різниці в ідеологічних і організаційних засадах течій рідновірського руху. Провідники СУВ-РВ в 1971 р. звернулися із пропозиціями співпраці до Л.Силенка як до лідера братньої релігійної спільноти. Однак їх не було прийнято. Із 1972 р. між М.Шкавритком та Л.Силенком розгорнулася ідеологічна боротьба. М.Шкавритко підтримував версію про те, що Л.Силенко був учнем В.Шаяна, членом Ордену Лицарів Бога Сонця, а потім розірвав ці відносини і зайнявся творенням власного релігійного руху [Про спробу знеславити світлу пам'ять В.Шаяна // Нові Скрижалі. – 1983. – №1(66). – С. 1601-1607].

М.Шкавритко звернув увагу на те, що вчення Л.Силенка нагадує матеріалістичну концепцію, оскільки він замовчує питання існування душі людини, посмертного її життя. Наголошувалося, що в релігії Л.Силенка немає віри в існування душі народу як окремого духовного утворення. На його адресу висловлювались звинувачення у привласненні собі ав-

торства кількох провідних релігійних ідей. Зокрема, ідею емблеми тризуба в сонячному колі вперше запропонував, начебто, сам М.Шкавритко під час зустрічей з Л.Силенком з приводу створення Ордену Лицарів України. За цією версією, перший ескіз емблеми виконав син М.Шкавритка Святослав.

М.Шкавритко відкинув звинувачення прибічників Л.Силенка у поширюванні «примітивної філософії». Він наголосив на тому, що пропонує українському суспільству та віруючим-рідновірам дискусію навколо творів класиків літератури та історичних відомостей, зокрема «Велесової книги», в яких він не вбачає жодного примітивізму [Сторінками «Рунвіста» і «Самобутньої України» // Нові Скрижалі. – 1972. – №3. – С. 17-20]. Провідники СУВ-РВ відзначали, що Л.Силенко викривлює давні вірування українців, навмисно наголосив на їх політеїстичному характері, відкидає історичні відомості про наявність у давні часи монотеїстичного богорозуміння, щоб залишити за собою право першості на проголошення монотеїстичного культу Дажбога в наш час. Л.Силенка звинувачували у неприпустимому для українського провідника захопленні релігійною організацією іудаїзму та його ідеологією як прикладу для наслідування. СУВ-РВ проголосила, що Л.Силенко має право поширювати власні погляди, але не має права називати свою релігію «поверненням до батьківської віри» [Про руїницькі писання Л.Силенка // Щоб будувати. – 1978. – №9. – С. 11-13].

Також СУВ-РВ дискутувала із колишнім проповідником-євангелістом, колишнім Головою Станиці РУНВіри «Весна» М.Боровиком, який очолив власний релігійний рух «Бог є один». Спочатку СУВ-РВ прихильно поставилася до відходу М.Боровика та його прибічників з РУНВіри Л.Силенка, як до доказу помилкового курсу останнього щодо розбудови релігії. М.Шкавритко запросив М.Боровика на зустріч у Вінніпег і запропонував очолити релігійний рух на Сході Канади з отриманням духовного звання Волхва. М.Боровик відкинув пропозицію і започаткував ідеологічну критику СУВ-РВ на сторінках власного видання «Бог є Один». М.Шкавритко відкинув як безпідставне твердження М.Боровика про те, що СУВ-РВ відмовляється використовувати слово «Бог» для означення Вищої Сили. Було засуджено заклики М.Боровика відмовитись від згадування давніх Богів та їх імен в релігійній практиці як забобонів старовини [Про листи п. М.Боровика // Нові Скрижалі. – 1972. – №4.- С. 21]. Пізніше вчення М.Боровика було оголошене несумісним з Рідною Вірою за те, що він в негативному світлі тлумачить дохристиянські вірування предків українців, відкидаючи визнані наукові факти, і відкидає ідею національної релігії на протигагу власній інтернаціональній релігійній концепції. М.Боровика було закликано відмовитись від поширення власних релігійних ідей під «гаслом повернення до Рідної Віри» [Про болочі справи руїників Рідної Віри // Щоб будувати. – 1978. – №9. – С. 9-10].

В 1970-80-х роках від РУНВіри від'єдналися кілька рідновірських спільнот, які перетворилися на самостійні за своїм вченням громади: Громада Визнавців Української Віри (ВУВ), Громада імені Лесі Українки Української Національної Віри (УНВ), Об'єднання Українців Рідної Віри (УРВ). Підстави їх претензії до Л.Силенка як ідеолога і провідника РУНВіри однастайні: відмова визнавати свою приналежність до Ордену Лицарів Бога Сонця та засудження ним поглядів засновника Ордену В.Шаяна, привласнення ідеї відродження Рідної Віри [Боголюб П. Відродження української духовності і віри // Українське Відродження. – 1984. – №3. – С.1-3]. Засуджувалися зречення Л.Силенком давніх вірувань предків українців, творення РУНВіри як нової релігії і продукту його власної творчості, теза про те, що він заснував релігію «з волі Господа». Головним було звинувачення у формуванні Силенком в РУНВіри культу своєї особи [Шановний Побратиме Ф.Миколаєнко! // Українське Відродження. – 1988. – №20. – С. 16].

Християнство в цих громадах сприймалося негативно, що взагалі притаманне українському рідновірству. Проте агресивна критика не стала в них самоціллю. В Громаді ВУВ християнство розглядалось як шкідлива інтернаціональна релігія, яка руйнує або «засмічує» національне ество людини. Християнське вчення про Трійцю розглядалось як доказ політеїзму, який християнство начебто успадкувало від іудаїзму [В ім'я Дажбога нашого // Відродження. – 1972. – №1. – С. 1]. Об'єднання УРВ оприлюднило працю Я.Оріона «1000-ліття християнства», де цій світовій релігії надавались негативні характеристики. Провідник В.Сурма закликав українців усвідомити духовну шкоду, заподіяну народу християнством, яке, на його думку, полягало у зруйнуванні почуття спорідненості з Богом, розриві духовного зв'язку із природою, братовбивчому розколі народу після запровадження Унії [Сурма В. Тисячоліття християнства // Українське Відродження. – 1987. – №15. – С. 15].

Отже, концепція міжконфесійних відносин в українському рідновірстві другої половини ХХ століття зазнавало змін, що притаманне для релігійного життя в новітню епоху. Для початкового етапу характерна активна критика християнства в усіх його конфесійних проявах. Із зростанням рідновірського руху окреслилась тенденція до поміркованої критики християнства, що можна пояснити впливом демократичних традицій Заходу, який надав українцям діаспори як політичний притулок, так і реальне право на свободу совісті.



Негативні оцінки іудаїзму поступово відійшли на другий план перед тлумаченням цієї релігії як прикладу збереження етнічної ідентичності шляхом сакралізації власних духовних цінностей. Фактично непримиренними залишались стосунки між самими течіями рідновірського руху, що було спричинено як відносинами конкуренції, так і досить різнобарвним розумінням походження і змісту феномену Рідної Віри в житті українства.

С. БОРУЦЬКИЙ ■

## ОСОБЛИВОСТІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ, МІЖКОНФЕСІЙНИХ ТА ВНУТРІШНЬО ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН НА ЛЬВІВЩИНІ

Сучасний ренесанс духовного відродження українського народу тісно пов'язаний із декількома як внутрішніми, так і зовнішніми обставинами, що мали місце в нашій країні та за її межами. Йдеться, по-перше, про закономірну необхідність в другій половині 80-х років ХХ ст. тодішнього керівництва СРСР, у складі якого перебувала Україна, в проголошенні зміни внутрішньої та міжнародної політики, що у свою чергу об'єктивно зумовило низку демократичних перетворень, сприяло гласності, зменшенню авторитарного та централізованого адміністративного тиску на союзні республіки. У суспільстві стало можливим більш-менш відкрите висловлювання різних думок, позицій, які не узгоджувалися із офіційно прийнятими. Це, зокрема, стосувалося такої делікатної проблеми як світоглядна (релігійна) парадигма людини, сприйняття нею світу духовного, ірраціонального, потойбічного.

По-друге, певне значення в цьому аспекті належить всесоюзній підготовці, а відтак офіційному, тобто на державному рівні, відзначенню 1000-ліття хрещення Русі (1988), що спонукало християнську спільноту СРСР, у т. ч. й України, вперше за роки існування радянської влади, серйозніше задуматися над історією своєї країни, національної культури, української мови, релігії, духовності, а також місцем та значенням у цих процесах християнства.

І, нарешті, по-третє, вирішальне значення для розвою духовних, як й інших життєво важливих змін у нашому суспільстві, мав всеукраїнський здвиг за вихід України зі складу СРСР, що спочатку спричинило проголошення та прийняття Верховною Радою Української РСР Декларації про незалежність (1990), а після й прийняття Акту проголошення незалежності України (1991), схваленим 1 грудня 1991 р. всенародним референдумом.

Щоправда, ще напередодні та у процесі останніх подій в Україні, а особливо в Галичині й, зокрема на Львівщині, вельми бурхливо розвивалися релігійно-церковні процеси. Низка відповідних масових акцій, особливо з боку українських греко-католиків, які з 1946 р. перебували у підпіллі, безпосередньо поєднувалася з національно-визвольними змаганнями за незалежність України. Нині можна констатувати, що з одного боку, вони у значній мірі стали дієвим каталізатором національно-визвольного піднесення народу, його усвідомлення націодержавної творчості українців, а з іншого – викликали чимало проблем у релігійному середовищі краю внаслідок відсутності відповідної правової бази, а також механізмів врегулювання державно-церковних та міжконфесійних відносин. До того ж релігійне середовище Львівщини за роки радянської доби набуло значно оновленої конфігурації. Скажімо, залишаючись, як і в минулому, із досить високою релігійністю, населення області стало значно строкатішим перш за все у національному, міграційному та релігійному аспектах.

Відтепер здебільшого у великих промислових містах Львівщини, передусім обласному центрі та містах обласного підпорядкування поселилося чимало вихідців із східних областей України, після закінчення II світової війни їх мешканцями стали також багато представників народів СРСР, зокрема, росіян, які брали участь у бойових діях на цій території або ж працювали тут за скеруванням як спеціалісти у різних сферах господарства, освіти, науки, медицини, а тим більше – у системі партійних та радянських органів. Сюди ж (в основному в сільську місцевість) насильно депортувалися так звані переселенці із українських поселень у Польщі. У протилежному напрямку, до Польщі, від'їхало багато людей польської національності. Натомість радянський уряд, його каральні органи безпідставно ув'язнили, репресували або силоміць вивезли із західного регіону України, зокрема із Львівщини тисячі людей в Сибір, інші віддалені райони Росії, Казахстану та Середньої Азії, а навіть Далекого Сходу. Причини геноциду – активна участь місцевого населення у

■ **Степан Боруцький**, кандидат історичних наук, доцент гуманітарних дисциплін ЛНМА ім. Миколи Лисенка.

національно-визвольній боротьбі у лавах ОУН-УПА, перебування на тимчасово окупованій фашистами території, опір селян запровадженню колгоспно-радгоспної системи (за словами В. Кука – колгоспного рабства), нарешті, належність більшості краян до лона УГКЦ.

Звичайно, слід враховувати й те, що на Львівщині, як і в цілому в західному регіоні України, після 1939 р. (часу приєднання Західної України до СРСР) виростили нові покоління людей, сформувалися відповідні традиції, світоглядні (й релігійні) орієнтири в житті та побуті мешканців міст і сіл краю. Все це мало безпосередній вплив на формування якісно та й кількісного нового релігійного середовища, яке відтепер набуло яскраво вираженого поліконфесійного окреслення. Приміром, якщо на 1939 р. у львівському регіоні було всього 5 православних громад, яких духовно обслуговували 8 священників (Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз. – К., 2004. – Вип. 2.- С.138), то нині православний ареал області охоплює понад 850 аналогічних громад. Значно збагатилося й протестантське середовище, виникли й нові релігійні напрямки. За таких обставин Галичина й, зокрема, Львівщина, як висловився відомий політичний, громадський і церковний діяч України, один із заступників голови Львівської обласної ради у 90-х роках ХХ ст. Іван Гель, – «в цілому стала суспільною лабораторією бурхливих релігійних процесів».

Відомо, що станом на 1 січня 1988 р. у Львівській області нараховувалося 578 чинних православних храмів [Боруцький С. Напередодні кризи тоталітарної ідеології та краху її державної системи // Церковні дзвони. -2007. -№ 5-6.- С. 35], а вже у вересні цього ж року – понад 1 200 [Боруцький С. Про вічне, сакральне, особисте... Сучасні роздуми про Бога, віру, релігію, Церкву та духовність. – Вид. 2, допов. – Львів: Простір-М, 2006.- С. 55]. Останній показник став результатом діяльності в основному радянських «компетентних органів» про негайне відкриття всіх церковних храмів, що ще недавно були недоступні віруючим. Одночасно робилося все, щоб, з одного боку, такий своєрідний подарунок зробити тільки вірним однієї конфесії – Українського екзархату Руської Православної Церкви, а з іншого – щоб не допустити до храмів українських греко-католиків, які все голосніше заявляли про свої законні права на відновлення повноцінної діяльності, а отже, і повернення відповідних сакральних та інших приміщень.

Релігійну ситуацію в області значно ускладнив церковно-народний рух за початок відновлення Української Автокефальної Православної Церкви, яка до тих часів не була присутня в релігійному полі Галичини. Очевидно, що мав певну рацію голова Львівської обласної ради Микола Горинь (1992-1997), який наголошував: «...1988 року керівництво КДБ пропонує обкому партії операцію «Автокефалію». Прощу не плутати зі справжнім рухом за відновлення автокефальної Церкви в Україні, який почався знизу і до вищезгаданої операції немає ніякого відношення... А план полягав у тому, щоб використати ідею національної Церкви, створити конфронтаційну ситуацію з другою національною Церквою ...» (очевидно, йдеться про УГКЦ – С. Б.) [Там само. – С. 55]. На початок 1990 р. УАПЦ на Львівщині вже мала біля 400 парафій. А 29 листопада 1989 р. уряд СРСР дав дозвіл на державну реєстрацію греко-католицьких громад в Україні, вірні яких закономірно почали претендувати на повернення їм сакральних споруд. У 90-му році ХХ ст. відбулася реорганізація Українського екзархату РПЦ, внаслідок чого утворилася Українська Православна Церква, яка в будь-який спосіб намагалася утримати в своєму підпорядкуванні акомога більше громад та відповідних сакральних приміщень. Між іншим, упродовж перших двох 90-х років ХХ ст. органи державної влади Львівщини не отримали жодної заяви стосовно вирішення протистояння між громадами УАПЦ та УПЦ [Там само]. Нарешті, 16 січня 1991 р. Святіший Отець Йоан Павло II відновив діяльність Римсько-Католицької Церкви (РКЦ) в Україні, в т. ч. Львівської архідієцезії (до неї тоді входили Волинська, Івано-Франківська, Львівська, Рівненська, Тернопільська та Чернівецька області), вірні яких теж претендували на повернення своїх костелів та каплиць, іншого церковного майна [Бучек М., Сідельник І. Львівська архідієцезія латинського обряду. Ілюстрована розповідь. Парафії, костели та каплиці. Львівська область. – Т.1. – Львів, 2004.- С.14]. У 1993 р. до конфлікту сторін додалися новостворені громади Української Православної Церкви Київського Патріархату. І як наслідок в області виникло гостре зіткнення діаметрально протилежних інтересів різних Церков, їх духовенства та вірних, насамперед, за переділ храмів, їх майна тощо. У 1990 р. на Львівщині було понад 800 населених пунктів, в яких релігійні громади різних конфесій конфліктували між собою за право користування діючими храмами [Боруцький С. Держава. Церква. Людина. Державно-церковні та міжконфесійні відносини у дзеркалі сучасності. – Львів: Афіша, 2003.- С. 23], що становило 54 відсотки від усіх населених пунктів, де були церкви [: сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз. –К., 2004. – Вип. 2.- С. 142]. Справа навіть доходила до фізичного протистояння людей, самозахоплення більш чисельними за кількістю вірних громадами сакральних приміщень, недопущення до них віруючих іншої, здебільшого малочисельної конфесії, навіть у найскорботніші часи – поховання померлих. Рішення судових інстанцій

різних рівнів практично не виконувалися. На жаль, деякі органи влади на місцях відверто або опосередковано відстоювали позиції громад-правопорушників.

За таких умов обласна рада народних депутатів на I-й сесії першого демократичного скликання 4 травня 1990 р. прийняла ухвалу «Про релігійні конфесії на Львівщині», в якій дозволила рай-міськвиконкомам у населених пунктах, де було по одному храму, передавати його більшій за кількістю членів релігійній громаді, при цьому конфесії, яка перебувала у меншості, надавати право на задоволення своїх релігійних потреб у цьому ж храмі. Згодом були прийняті ухвали, якими визначалися інші шляхи, а також механізми вирішення міжконфесійних проблем. Ієрархам всіх конфесій було запропоновано утворити міжцерковну раду, в рай-міськвиконкомах – арбітражні комісії для вироблення рекомендацій у вирішенні спірних питань. Однак у більшості випадків релігійні громади, які володіли культовими будівлями, часто відмовлялися від таких рекомендацій, а також інших пропозицій органів влади (нове будівництво храмів, використання інших будівель, почергове служіння). Певну позитивну роль тут відіграли Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» (23 квітня 1991 р.), а також роз'яснювальна робота депутатського корпусу різних рівнів, органів місцевої влади, працівників відділу у справах релігій. Вже на 14 вересня 1992 р. в області було передано у власність 1 023 сакральні споруди, з них 724 – УГКЦ, 203 – УАПЦ, 37 – УАПЦ, 51 – РКЦ. У безоплатне користування відповідно – 238, 33, 11 та 18. Понад 180 сакральних споруд рекомендовано використовувати рівно і почергово релігійним громадам, претендентам на один діючий храм, що був у населеному пункті [Боруцький С. Держава. Церква. Людина. Державно-церковні та міжконфесійні відносини у дзеркалі сучасності. – Львів: Афіша, 2003. – С. 26]. Одночасно в області продовжувалося активне будівництво нових храмів. Були розроблені та прийняті чимало звернень, меморандумів про несприйняття силових дій у міжконфесійних відносинах, спільних заяв релігійних, громадських, політичних організацій та органів влади стосовно врегулювання державно-церковних та міжконфесійних відносин в області [Там само. – С. 528-541].

Практично й до сьогодні органи місцевої влади Львівщини, громадськість продовжують наполегливу працю стосовно налагодження ефективного державно-церковного діалогу та пошуків міжконфесійного порозуміння. Однак поки що в області на релігійно-церковному (майновому) ґрунті чимало проблем. Насамперед, залишаються невиконаними рішення (розпорядження) виконавчої влади області стосовно запровадження почергових Богослужінь. До речі, в цьому аспекті, як вважає Глава УГКЦ Блаженніший Любомир кардинал Гузар, 95 відсотків вини за конкретними священиками відповідних конфесій. Наявні населені пункти, в яких функціонують релігійні громади із відносною міжконфесійною напруженістю, тобто тут майновий спір між громадами не вирішений, але перебуває у так званій затухаючій формі. Чимало справ, пов'язаних із невиконанням рішень (розпоряджень) органів влади, продовжують перебувати на розгляді в судах різних інстанцій, або у провадженні органів державної виконавчої служби. У деяких населених пунктах виконавчі провадження закінчено, однак розпорядження залишаються невиконаними, тобто конфлікти залишаються нерозв'язаними. Є випадки, коли релігійні громади не використовують своє право на передачу їм у власність, користування чи почергове користування культові приміщення. Очевидно, що така ситуація має стати предметом аналізу органами місцевої державної адміністрації та місцевого самоврядування з метою передачі сакральних споруд в кожному конкретному випадку або ж при необхідності доцільно переглянути рішення по цих будівлях. В області залишаються ще культові будівлі, що використовуються не за призначенням і на які претендують релігійні організації. Наявні також сакральні споруди, приміщення яких належать одним релігійним громадам, але за усною домовленістю між керівниками Церков використовуються іншими.

На Львівщині упродовж тривалого часу гальмується виділення земельної ділянки в обласному центрі для потреб Львівської єпархії УПЦ, зокрема будівництва єпархіального приміщення та кафедрального собору. Органами місцевої влади донині залишається невиконаним рішення I-ї сесії обласної ради від 4 травня 1990 р. про вивільнення приміщень монастирського комплексу у Львові на вул. М. Грушевського, 2 і передачі їх для потреб церковного та Львівсько-Сокальського єпархіального управління УПЦ-КП. Керівництво Львівської єпархії УАПЦ продовжує наполягати на остаточному позитивному вирішенні питання про передачу приміщення (м. Львів, вул. І. Федорова, 9) для облаштування духовної семінарії та єпархіального управління. Нарешті, керівництво РКЦ в Україні та її вірні мають претензії до органів обласної влади стосовно сакральних споруд, котрі нині використовують не за призначенням або вірні інших конфесій. В останні роки особливо загострилася проблема використання приміщення костелу св. Марії-Магдалини (XVII ст.), на який претендують львівська громада РКЦ (остання зареєстрована на його адресу) та керівництво Львівського будинку органної та камерної музики, що теж розміщений у костелі. Періодично виникають непорозуміння стосовно львівського Домініканського собору, у

сакральній частині якого відбуваються Богослужіння громади УГКЦ, а у монастирському приміщенні – діє Музей історії релігії.

Тліє конфлікт між представниками львівської єврейської громади, яку підтримують діячі місцевої інтелігенції, з одного боку, та приватними підприємцями ринку «Краківський» – з іншого. Справа в тому, що продавці торгують на місці історичної пам'ятки, єврейсько-караїмського кладовища, закладеного ще в княжі часи. Досліджували його видатні українські вчені, цікавився ним Іван Франко. На цьому місці поховані знамениті Нормани, засновники унікальної архітектурної пам'ятки – синагоги «Золота Роза», якою пишалися львів'яни. На горі, над кладовищем, у дорадянський час українці поставили пам'ятник євреям-стрільцям УГА. У війну фашисти зруйнували єврейсько-караїмське кладовище, а вже за радянського режиму його знищили повністю, звівши тут ринок [Високий Замок. -2006, 15 серп.]. Нині єврейська громада м. Львова вимагає відновлення пошанування своїх предків на давньому кладовищі.

У 2006 р. на Львівщині сталося непорозуміння між чільними керівниками місцевих Церков (УАПЦ, УПЦ, УГКЦ та РКЦ в Україні) і релігійною організацією Свідків Єгови, представники яких роздавали на вулицях міст і сіл області буклет «Кінець фальшивої релігії вже близько». Дійшло навіть до стихійних вуличних зіткнень між людьми з обох сторін. Лідери церковних організацій підписали листа, в якому, зокрема, йшлося: «Ми вважаємо, що автори даної публікації свідомо вдалися до дій, які не лише ображають релігійні почуття християн, але й можуть бути розцінені як розпалювання релігійної ворожнечі». Натомість керівник Центру зв'язків релігійної організації Свідків Єгови із громадськістю Руслан Мельник ствердив: «Ми не заохочуємо руйнувати церкви чи бити людей або ображати когось на словах. Єдине, до чого ми заохочуємо: покинути фальшиву релігію. Ми закликаємо зробити це не представників певної віри, а окремих людей. Також цей крок повинен бути усвідомленим: треба проаналізувати своє мислення, свої вчинки... Ми свої позиції виклали в листі, який надіслали до різних державних установ, а також Президентові та Службі безпеки» [Яценко П. «Геть Свідків Єгови» // Експрес. -2006, 14-21 груд.].

В іншому матеріалі Руслан Мельник додав наступне: «Кожна релігія має конституційне право пояснювати пророцтва, які містяться в її священній книзі, на сторінках конфесійної літератури відповідно до свого розуміння. У цьому буклеті ми пояснили власне розуміння біблійних пророцтв стосовно релігії, не згадували жодної з офіційно зареєстрованих в Україні конфесій. Торік УГКЦ розповсюдила свою брошуру «Правда про Свідків Єгови», яка спричинила хвилю обурень серед наших представників. Однак ми ж не зверталися до влади. Це теологічна дискусія. Обласна рада не має права втручатися в релігійні справи, ми маємо надію що облрада не внесе цього питання до порядку денного. Категорично засуджуємо втручання політики в релігію та навпаки» [Небельмес А. Депутати проти Свідків Єгови // Львівська газета. – 2006, 25 груд.].

І все таки члени постійної депутатської комісії з питань культури, духовного відродження, ЗМІ та туризму Львівської обласної ради запланували винести згадану проблему на розгляд своєї сесії. Депутатський корпус вирішив доручити виконавчим органам обласної держадміністрації, зокрема управлінню внутрішньої політики та відділку у справах релігій підготувати проект звернення обласної ради до Верховної Ради України з вимогою визнати релігійну організацію Свідків Єгови незаконною та рекомендувати заборонити її діяльність на території України [Федів Л. Покарати «Свідків Єгови» // Високий Замок. 2006, 25 груд.].

Добре, що на цьому конфлікт вичерпався. На нашу думку, у значній мірі добрій справі прислужилися коментарі місцевих державних та наукових мужів. Скажімо, заступник голови Львівської обласної ради Микола Горинь сказав: «Не думаю, що рішення депутатів щодо «Свідків Єгови» – це те, що зараз найбільш потрібне Львівській обласній раді. Такі питання не вирішуються заборонами – такий етап ми вже пережили. У випадках, коли порушують принципи моралі й етики, треба знаходити інші ліки. У таких ситуаціях рішення має залежати від людей, від самих вірних – вони мають вибирати, якій церкві довірити свою душу» [Там само].

Красномовним і переконливим за суттю був коментар даної ситуації й наукового релігієзнавця, львів'янина Андрія Юраша: «Не можу погодитися з тим, що державні структури вирішують проблеми суто релігійного плану. Виникнення цього конфлікту у Львові має два аспекти: проблеми зі свободою совісті (знову виникне дискусія щодо можливості втручання держави в справи релігії) і накладання двох сфер – юридично-політичної та богословської. Не знаю, чому саме ця листівка викликала такий резонанс, адже такі концепції висловлювалися постійно. Відомі випадки, коли в Європі через суди намагалися обмежити чи навіть заборонити діяльність «Свідків Єгови». Однак це товариство виграло всі суди, зокрема у Страсбурзі. Підняття цієї проблеми спрацює тільки на користь «Свідків Єгови». Треба переносити це питання в площину співіснування різних церков,

діалогу між ними. Це питання конфесійної моралі, виховання в суспільстві плюралістичних підходів» [Там само].

Паралельно зазначу, що місцеві мас-медіа, зокрема преса чомусь уникає автентичної назви (згідно чинного статуту) релігійної організації Свідків Єгови. Або таке. Інколи періодичні видання області, розказуючи про певні урочисті акції за участі владик, духовенства різних Церков, називають імена одних, а уникають – інших. Чи подають текст про одну конфесію, а вміщують світлину зовсім іншого керівника Церкви. Це, звичайно, має негативний резонанс серед відповідних віруючих. Синод Києво-Галицької митрополії УГКЦ (2003) висловив певне занепокоєння «частим і необґрунтованим цькуванням у засобах масової комунікації глави УГКЦ і всього духовного проводу, пов'язане з позицією Церкви стосовно деяких духовних практик». А якось Блаженніший Любомир змушений був показати на прес-конференції свій паспорт і доводити, що він є громадянин України.

Майже кожного року в області відбувається внесення змін до статутів православних громад у зв'язку із їх переходом в іншу юрисдикцію. Скажімо, за даними відділу у справах релігій Львівської обласної держадміністрації, у 2000 р. 7 громад УПЦ-КП перейшли у підпорядкування УАПЦ, натомість 6 громад УАПЦ влилися до складу УПЦ-КП. До того ще 2 громади УПЦ вирішили перейти в лоно УАПЦ. У 2002 р. по одній громаді УПЦ-КП перейшло до складу УАПЦ і навпаки. У 2003 р. 4 громади УПЦ-КП змінили свою юрисдикцію на УАПЦ, натомість 6 громад переорієнтувалися на УПЦ-КП. У 2004 р. 3 громади УАПЦ перейшли до складу УПЦ-КП. У 2005 р. 2 громади УАПЦ перереєстрували свої статuti як громади УПЦ-КП. До її складу перейшли також 3 громади УПЦ. Нарешті, у 2006 р. 3 громади УАПЦ змінили свою юрисдикцію, увійшовши до складу УПЦ-КП.

Зауважу, що такі переходи здійснюють в основному релігійні громади, які зареєстрували свої статuti ще у 1990-91 роках. Нарешті, як правило, переходи стосуються меж Дрогобицько-Самбірської єпархії УПЦ-КП та Львівської єпархії УАПЦ, що свідчить про певну нестійкість організаційного (структурного) вибору їх вірних і, очевидно, недопрацювання відповідних владик-керівників єпархій та духовенства. Нарешті, доводиться констатувати, що абсолютно втратили своє значення відомі домовленості між єпископатом УПЦ-КП та УАПЦ про взаємну заборону переходів громад (Симфонітikon). Натомість у ХХІ ст. не зафіксовано жодного переходу православних громад під юрисдикцію УГКЦ і навпаки. Не відбулося також переходів до УПЦ.

Тричі упродовж останніх двох років у Львові на Янівському кладовищі, де похований православний митрополит Миколай (Юрик), невідомі особи осквернили його гробівець. Однак міліція не порушила кримінальної справи, оскільки, на думку правоохоронців, він отримав «незначні ушкодження». Останній раз вандала пробили три заклади – мармуровий і два залізобетонні – й таки осквернили мощі. Викрадено митрополиту панатію, хрест і натільний хрестик із золотим медальйоном, подарований владиці мамою. Євангеліє були відкинуто вбік. Акт вандалізму стривожив усіх віруючих області [Юрочко Б. Розрита могила // Львівська газета. – 2007, 21 трав.].

Львівщина є унікальним регіоном України, в якому зберігається значна кількість сакральних споруд – пам'яток культури й архітектури, якими користуються релігійні організації для задоволення духовних потреб віруючих. Серед них 398 пам'яток національного та 601 – місцевого значення. Всього ж в області нараховується 999 культових споруд – пам'яток архітектури (церков і дзвіниць). Із названої кількості на Львівщині розташовано 611 дерев'яних церков та дзвіниць, серед яких, за даними відділу охорони культурної спадщини Львівської обласної держадміністрації, понад 200 потребують протиаварійних та ремонтно-реставраційних робіт [Цицак І. Сакральні вогнища: за неповних п'ять років на Львівщині згоріло 30 дерев'яних церков. І одна – не догоріла // Суботня пошта. – 2006, 31 серп.]. На жаль, в останні роки чимало з них назавжди відійшли в минуле. Основна причина – пожежі. Статистика втрат дерев'яних культових споруд в області вельми кричуща: у 2002 р. згоріло 7 храмів, у 2003 р. – 9, 2004 – 5, 2005 – 3, 2006 – 6 [Там само].

Найчастіше парафіяльні громади ризикують спалити дерев'яну церкву чи дзвіницю через самовільне проведення електрообладнання та необережне поводження з вогнем (не гасять кадило, залишають горіти свічки чи лампадки). Особливо прикро, що серед інших причин пожежі задіяний не тільки, так би мовити технічний фактор, а й людський. Ось один із прикладів. У 2006 р. у смт. Шкло Яворівського району згоріли п'ятсотлітня дерев'яна церква св. Параскеви-П'ятниці та дзвіниця. З цього приводу «Газета по-українськи» подала розмову мешканки селища із своїм кореспондентом. «Спалили нашу церкву, – опустивши очі, каже жінка. – Вона вночі так спалахнула, що вогонь аж до верху палахкотів...». За висновком працівників Міністерства надзвичайних ситуацій, церква згоріла через «занесення джерела запалення ззовні». У селищі стверджують, що у знищенні храму найбільше був зацікавлений колишній настоятель церкви. Він прослужив у ній 18 років. А коли тут спорудили новий цегляний храм, перейшов правити до нього. – Ми його в старій церкві не хотіли більше, – ма-

хає рукою жінка. – Я йому казала: «Отче, їсте такий кусок хліба – на половину би так!». А він мені: «Якщо вовка не кормити, то він сам піде». Він хату збудував в Івано-Франковому (сусіднє селище – С. Б.), дітей треба вчити – їх у нього троє. Зі старої церкви хотів усе перенести до нової. Певно, думав, що згорить стара церква, і всі підуть до нього. А сюди ще більше людей вернулося...» [Князь О. Селяни здогадуються, хто підпалив церкву. За рік до пожежі парафія розділилася навпіл // Газета по-українськи. 2006, 29 серп.].

У підсумку правити в старій церкві селяни запросили о. Василя Ковпака зі Львова. Таким чином постали дві громади однієї Української Греко-Католицької Церкви. Після пожежі стосунки між ними ще більше ускладнилися.

Вказуючи на причини втрат сакральних дерев'яних споруд, директор Львівської галереї мистецтв, Герой України Борис Возницький підкреслює: «Церкви перейшли у вічне користування громад, й оце «вічне» дехто розуміє, що можна робити з будівлею що заманеться.» Він також вважає, що люди стали часто свідомо позбуватися старих храмів. Це ж стосується старих іконостасів, ікон, іншого сакрального майна. Так, зокрема, сталося у с. Крупець Миколаївського району, в якому селяни звели новий храм, а старий із XVIII ст. розібрали, його ікони та іконостас продали. Деякі люди вважають, що коли ікона відживає свій вік, за східним обрядом її треба пустити за водою чи закопати в землю або спалити. Тому в церквах зараз палять багато ікон.

Цілком зрозуміло, що старі сакральні споруди, тим більше, дерев'яні потребують особливого догляду. На Львівщині ще у 2006 р. під час обласної наради з проблем збереження сакральної архітектури було вирішено, що для порятунку від вогню старовинних дерев'яних церков області виділяється 300 млн. гривень. Одночасно під час рейдів працівників МНС з'ясувалося, що у 351 храмі не дотримувалися правил протипожежної безпеки, зокрема не провели протипожежної обробки дерева [Білик О. Щоб врятувати безцінні храми, знадобиться 300 мільйонів // Високий Замок. -2006, 28 жовт.]. Натомість вже маємо в цьому аспекті і позитивний досвід. Йдеться про обробку протипожежним розчином дерев'яної частини козащини Свято-Троїцької церкви у Львові (вул. Майданна, 1).

Певні труднощі та непорозуміння час від часу виникають на Львівщині у внутрішньо церковних відносинах. Так було, зокрема, у Львівській єпархії УГКЦ після кончини пароха львівського храму свв. Єлизавети та Ольги (вул. М. Коцюбинського, 1) митрофорного протоієрея о. Михайла Федоріва, коли керівництво єпархії намагалося здійснити перепідпорядкування громади. Неоднозначним було ставлення деяких львів'ян – вірних УГКЦ стосовно перенесення осідку Верховного архієпископа Києво-Галицького, глави УГКЦ зі Львова до Києва (21 серпня 2005). Між іншим, нині УГКЦ налічує понад 5,5 мільйона вірян і має можливості для збільшення їх кількості. Значного резонансу набула справа львівського пароха храму свв. ап. Петра і Павла (Львів, Рясне -1) о. Василя Ковпака (УГКЦ) та його прихильників. Міжєпархіальний церковний трибунал 1-ї інстанції виніс вирок у справі о. Василя Ковпака, на основі якого на священика було накладено найжорстокішу церковну кару – велику екскомуніку. Однак, покараний священик офіційно звернувся до Ватикану, і невдовзі звідти надійшло доручення ще раз переглянути його справу. Блаженніший Любомир кардинал Гузар відкликав свій декрет про виконання вироку Міжєпархіального трибуналу в справі карного процесу над о. Ковпаком. Також відкликано декрет владыки Ігоря (Возньяка), згідно з яким о. Василію забороняли перебувати на території парафій у Рясне-1 (церква свв. ап. Петра і Павла), Рясне-2 (церква Пресвятої Євхаристії) та смт. Івано-Франкове, а також на будь-якій іншій парафії Львівської архієпархії УГКЦ. Причина відкликань – процедурні помилки у карній справі. Після їх врахування та нового розгляду справи Колегіальний Трибунал Конгрегації Доктрини Віри у другій інстанції (30 жовтня 2007) підтвердив раніше винесений вирок (14 липня 2006), яким визнано о. Василя Ковпака винним у вчиненні злочину схизми та винесено кару великої екскомуніки. Вірні – духовні і миряни, які належать або симпатизують братству св. Йосафата застережені, що їх канонічний статус в Католицькій Церкві є під загрозою з огляду на небезпеку приєднання до групи осіб, які вчинили або є близькі до вчинення злочину схизми. Серед причин накладення кари – непослух, ініціювання створення духовного навчального закладу, ведення перемовин із владыками інших країн без благословення єпископального ієрарха УГКЦ, неприйняття нововведень у Католицькій Церкві, нарешті, привселюдний відхід священика від єдності з Католицькою Церквою. Вирок виданий в імені Конгрегації Доктрини Віри є остаточний. В той же час слід зазначити, що о. Василь Ковпак продовжує відправляти Богослужіння, має певну підтримку серед вірних УГКЦ, а також окремих священиків.

Певні непорозуміння маємо і в середовищі Львівської єпархії УАПЦ. Власне, чимало з них супроводжують всю її новітню історію. Вони пов'язані із чинними у свій час Предстоятелями, нині суцільним єпископатом, львівським Братством св. ап. Андрія Первозванного, духовенством, нарешті, окремими вірними Церкви. Останнє загострення в Церкві маємо після спочилого у Бозі Патріарха УАПЦ Димитрія (Яреми), а відтак обрання місцєблюсти-

телем Патріаршого престолу УАПЦ архієпископа Тернопільського і Подільського Мефодія (Кудрякова). До речі, за останню пропозицію із 11 осіб Патріаршої ради та єпископату УАПЦ, які брали участь у таємному голосуванні, «за» проголосували тільки 6. Не менш складно проходив і Помісний собор УАПЦ (2000), делегати якого обрали митрополита Мефодія предстоятелем УАПЦ, а митрополита Чикагського Костянтина (Бугана), предстоятеля УПЦ у США духовним опікуном УАПЦ.

Серед інших проблемних питань, що безпосередньо торкаються життя вірних та духовенства Львівської єпархії УАПЦ можна назвати такі. Скажімо, від 2002 р. із благословенням Блаженнішого Мефодія (Кудрякова), митрополита Київського та всієї України, предстоятеля УАПЦ на теренах області створений відповідний вікаріат, який очолює митрофорний протоієрей о. Ігор Курпіта. Таку позицію підтримують декілька священників Львівської єпархії УАПЦ, які безпосередньо підпорядковуються Блаженнішому Мефодію. Однак існування вікаріату не визнає абсолютна більшість духовенства та архієпископ Львівський Макарій (Малетич). У тому ж році Львівську єпархію декілька разів відвідував єпископ Черкаський УАПЦ Яків (Макарчук), який намагався знайти тут своїх прихильників і в такий спосіб розколоти її. Буквально із літа 2007 р. частиною православних громад, які входять в юрисдикцію Львівської єпархії УАПЦ, духовно опікується з благословенням Блаженнішого Мефодія архієпископ Феодосій (Пецина), який до того часу перебував у штаті УПЦ-КП. Усього, за наявною інформацією, йому підпорядковуються не більше десяти православних громад. Архієрейський собор УАПЦ (27 листопада 2007) зобов'язав архієпископа Феодосія надати Архієрейському собору УАПЦ статuti та завірені протоколи парафіяльних зборів релігійних громад, які перебувають у його канонічному підпорядкуванні (а це має бути не менш ніж 40 громад). Тоді й буде остаточно ухвалено рішення про його прийняття до складу єпископату УАПЦ. Очевидно також, що тоді вирішуватимуть й інші організаційні питання, а саме: про назву єпархії, окреслення її території, юридичне та канонічне визнання релігійних громад, визначення місця та назви собору, інших православних інституцій нової єпархії [2]. Цілком очевидно, що додасться організаційної роботи й новопризначеному на Дрогобицько-Самбірську єпархію УПЦ-КП єпископу Матфею (Шевчуку).

До речі, рішенням цього ж Архієрейського собору УАПЦ були прийняті два звернення. Одне – на адресу собору УПЦ, в якому йдеться про необхідність вдосконалення існуючого, а радше вироблення та прийняття нового канонічного статусу Православної Церкви в Україні. На думку членів Архієрейського собору УАПЦ, це дозволить Церкві отримати належне їй місце в дигтиху Святих Православних Помісних Церков. Було наголошено, що єпископат УАПЦ «відкидає етнофілетизм як спосіб церковного будівництва» та щиро прагне об'єднання Українського Православ'я на основі дотримання священних канонів. Друге – до Постійної конференції канонічних єпископів США та Постійної конференції українських православних єпископів за межами України. Тут ще раз висловлюється прохання до преосвящених владик розглянути питання про встановлення повного канонічного спілкування УАПЦ зі Вселенським Православ'ям на умовах, прийнятних для Великої Константинопольської Церкви, яка є історично Церквою-Матір'ю для Української Церкви. Аналогічне прохання стосується сприяння проведенню переговорів між уповноваженими від Архієрейського собору УАПЦ і Святійшим патріархом Варфоломієм I щодо канонічного статусу Церкви в Україні та шляхів її об'єднання за активного сприяння Вселенського Патріархату [С. Архієпископ Львівський, керуючий Рівненсько-Волинською та Таврійською єпархіями УАПЦ Макарій (Малетич): «Одні вимагають від нас покаяння, інші – приєднання, а ми молимося за Помісну Церкву» // Львівська газета. -2007, 3 груд.].

Таким чином, роки незалежності України підтвердили життєвість природних та конституційних прав і свобод громадян нашої держави. На цьому ґрунті сучасна поліконфесійна спільнота Львівщини в цілому усвідомила наявність на її теренах різних релігійних напрямків, їх носіїв як сучасний вияв впливу тенденцій глобального світу на релігійну ситуацію, її територіальне окреслення тощо. Віруючі різних Церков та релігійних напрямків знайшли свою нішу для задоволення відповідних духовних потреб. Однак, правове поле, в якому нині діють церковно-релігійні структури, їх вірні, а також рівень толерантності між ними та їх прихильниками ще вельми далекі від ознак громадянського суспільства. На жаль, частині людей притаманні амбітність, заздрість, зайва (безпідставна) недовіра один до одного, а то й певна зверхність над собою подібними. Даються взнаки також відомі мінуси нашої чинної правоохоронної системи та державної виконавчої служби. У підсумку – все це стає завадою на шляху до остаточного розв'язання існуючих проблем державно-церковних відносин, налагодження відповідного діалогу, міжконфесійного порозуміння та мирного вирішення внутрішньо церковних питань життя вірних.

## МІЖЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ НА ТЕРЕНАХ ДНІПРОПЕТРОВЩИНИ

Міжцерковні відносини на теренах Дніпропетровщини складні. Область має велике різноманіття релігійних, містичних та езотеричних угруповань. Тому Дніпропетровщині потрібна толерантність і повага між різними конфесіями. Але є сили, які намагаються посилити ворожнечу, недовіру, розбрат, нетолерантність у їх відносинах. Цією силою є насамперед Православна Церква Московського Патріархату. Мова йде про Московський Патріархат тому, що в Дніпропетровську цій спільноті належать всі головні храми міста, вона має найбільший вплив на населення обласного центру. Ця Церква розглядає крішнаїтів, адвентистів, інші наявні в області релігійні рухи тоталітарними, деструктивними сектами. За таку логіку мислення Церкву Московського Патріархату також можна назвати тоталітарною, деструктивною спільнотою великих розмірів. Тим більше, що вона стоїть на позиціях православного фундаменталізму.

Може Православна Церква Московського Патріархату в Росії або в Японії й не є деструктивною, але в Україні ця деструктивність є очевидною. Вона тут активно підключається до політики і займається політичною пропагандою. Церква веде явно антидержавну політику, настроюючи населення проти Президента, і взагалі проти влади.

Дніпропетровщина в своїх релігійних напрямках представлена як множинність культур. Це потребує врахування загальної природи людини. Філософська антропологія виходить з того, що людина – істота культурна, має надбіологічні програми, які передбачають своє існування у світі, а також існування інших людей. Людина – це істота завбачлива в процесі перебудови навколишнього світу. Мета цього одна – зберегти сталість внутрішнього середовища свого організму (гомеостаз) та організмів оточуючих її інших людей – носіїв культури. Тварина (у цьому випадку високоорганізована тварина) – теж істота завбачлива. Але передбачає вона недалеко: зберегти тільки свій гомеостаз, гомеостаз своїх дитинчат. Далі тварина не заглядає й із-за своєї природи. Вимоги гомеостазу ставлять певні завдання і перед поведінкою тварини: вона їх виконує.

Людина ж – істота глибоко передбачлива. Вона передбачає, що звади й ворожнеча ні до чого не приведуть, а тому, поруч з іншим, створює й поширює різні релігії, в тому числі й християнство, що містить тенденції до милосердя. Вона передбачає, що порушення екологічних систем може призвести до катастрофи, і будує свою нову філософію із врахуванням цього факту.

Людина – це передбачливість. Але бувають стани, коли в неї відсутня передбачливість. Це такі стани, як стан Божественного, стан самодостатності, стан абсолюту, трансцендентні стани, трансгресивні стани, що по суті є синонімами. Такі стани виникають як компенсація на передбачливість і її абсолютність, як щось природно людське. Виникає компенсація на передбачливість, яка мала прорахунки, компенсація на неможливість здійснення проєктів, що передбачені, через малість і слабкість самої людини і взагалі через величезність світу. Навколишній світ більший, ніж людина. Якщо нічого не робити, не пручатися, не прагнути зберегти свій гомеостаз і гомеостаз оточуючих людей, якщо свідомо не боротися, то світ поглине людину.

Компенсаторні процеси властиві людині. Тварина в цьому плані зовсім не пластична. Людина ж здатна знайти інший стан, стан Божественності (або стан самодостатності, стан абсолюту, трансцендентний стан, трансгресивний стан). Стан Божественності як безпосередній (який не передбачає) компенсує людську опосередкованість, передбачливість, оцадливність, планованість. Про це говорять всі релігії і навіть різні містичні вчення.

Людина – істота завбачливо-опосередкована, передбачлива. Але вона має компенсаторну реакцію на саму себе, на свою опосередкованість у вигляді безпосередності, Божественності, Божественності, яка руйнує всі хибні уявлення. До стану Божественності людину приводять потрясіння (катарсиси). Потрясіння компенсують недостачу, що виникає від надлишку спонук, ліквідовуючи зайве в цьому надлишку, протверезуючи людину, роблячи її більш цілеспрямованою, руйнуючи в уяві все зайве. Компенсація – це зрівнювання, вирівнювання й зрівноважування. Тому при ній присутній абсолютний спокій, ентропія й відсутність руху. Компенсація виникає за відхід людини від безпосереднього жит-

■ Михайло Мурашкін, доктор філософських наук, професор Дніпропетровської державної фінансової академії.



тя інстинкту в опосередкованість, за відхід в культуру як опосередковану структуру. Компенсація – це повернення до безпосередньо тваринного стану, але тільки в переживанні, або, точніше, в стані, а не в дії. Відтак тут не можна говорити про тваринний стан. Адже ніщо не повертається до споконвічного. Мова йде просто про безпосередність, руйнування розумових структур, образів уяви, всього зайвого й наносного в людині, руйнування ілюзорного, віджилого своє.

Людина живе в ритмі. Стан Божественного як компенсаторний процес знову змінюється на людську передбачливість. Природа людини – далі передбачати. У соціальному відношенні людина далі передбачає, тому що вона оперує простором, на якому розміщуються всі люди, все співтовариство. Солідарність – урахування іншої людини, соціуму в цілому створює простір, і простір більш далекий, тобто далеке передбачення й передбачливість щодо небезпек у світі. Передбачення й передбачливість – це природа людини. Вони були основою життя і в найдавнішій людині. Віддалена мета в людини з'являлася в результаті інсайту, творчого осяяння ймовірних майбутніх потреб під час вирішення завдань, поставлених перед поведінкою, що потребує сталості внутрішнього середовища організму (гомеостазу) для себе й для інших як носіїв культури. Людина – істота соціальна й солідарна. Від солідарності з іншими виникає передбачення більш далекого майбутнього. Відтак і різноконфесійні спільноти мають шукати шляхи і форми свого порозуміння, виявляти толерантність у ставленні до «іншого».

Прадавні українці як носії ідеї Бога Ясного Неба в 988 році прийняли християнство. В сучасній інтеграції релігійних культур українці приймають і буддизм, і іслам, і будь-які інші релігійні і містичні напрямки, приймають всілякі Священні писання, тому що вони – народ толерантний. Ніяка релігійна культура не заважає українцю, тому що його Бог не виразний в поняттях, тому що його Бог – Див – не означений в словах.

Україна і українці сприймають всі культури і всі релігії. Українці толерантні люди і ніякі релігії не є якоюсь завадою у їх житті. Тому образливе ставлення Православної Церкви Московського Патріархату на Дніпропетровщині до інших релігій і містичних рухів неприпустиме на території України. Неприпустимо, що ця Церква називає крішнаїтів, адвентистів та інші релігійні рухи тоталітарними, деструктивними сектами. Це потребує свого правового вирішення, бо ж маємо явну образу релігійних почуттів вірних означених конфесій.

С. ГУНДЕРІН ■

## ПРОБЛЕМИ ТА ОСОБЛИВОСТІ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ

У християнському світі існують «дві форми великої традиції Церкви, які взаємно доповнюють одна одну ніби двоє «легенів» в одному організмі». Це – Східна та Західна християнські Церкви. Такий спосіб мислення є важливим елементом для подальшого поступу й діалогу. Він вимагає навчитися розуміти інших, сприймати їх проблеми і страхи. Без такого уміння й надалі буде домінувати старий, негативний стиль конфесійної конкуренції, яка в релігійних справах не може бути «здоровою». Завдяки діалогу католики і православні вже визнали свою належність до Церков-Сестер. Здається, що є це імператив найбільш міжконфесійний в сьогоденній ситуації.

Виявом певного розвитку відносин між Церквами став початок двосторонніх діалогів. Для України дуже важливими були останні зустрічі (Фрейзінг – 1990 р.; Аріччія – 1991 р.; Баламанд – 1993 р.; Балтімор-2000 р.) змішаної комісії, де розглядали лише одне питання – так званий уніатизм, що є однією з причин, яка ділить Церкви та безпосередньо відноситься до Української Греко-Католицької Церкви. Вихід її з підпілля і відродження поглибило непорозуміння та конфлікт в екуменічному католицько-православному середовищі.

Для багатьох українських християн важливою проблемою, що створює глибоку кризу в християнстві, є й до сьогодні не вирішене питання примату та непомильності Папи Римського. Практично усі сучасні міжконфесійні зустрічі християн стосуються цієї теми. Для більшості православних церковних спільнот переконання Римо-Католицької, як

■ С.Гундерін, аспірант кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

і Греко-Католицької Церкви є важливою догматичною помилкою. Але варто звернути увагу на те, що всі головні традиційні християнські конфесії не заперечують першості Римського Архієрея, однак бачать її кожен по-своєму. Відомою є ухвала Римо-Католицької Церкви, згідно якої Папа Римський має необмежену владу та непомильність в справах віри, коли промовляє з катедри. За цим слідує наслідки влади юридичної для всієї Католицької Церкви.

Особливості міжконфесійних відносин УГКЦ пов'язані зі статусом, який має ця конфесія в Католицькій Церкві: з одного боку, є певне напруження у її відносинах з РКЦ, а з іншого – з православними церквами. Відносини УГКЦ з РКЦ випадають з поля зору цього дослідження, тому окреслимо їх побіжно. Пов'язані вони насамперед з майновими питаннями – перерозподіл в ході реституції майна між РКЦ та УГКЦ, національним питанням (історично притаманна західному регіону напруга між українцями та поляками), ускладненням відносин УГКЦ з Апостольською столицею, що пов'язане з прагненням отримати статус Патріархату і використанням Ватиканом УГКЦ для досягнення своїх політичних цілей у Східній Європі. Те, що УГКЦ є католицькою церквою, підпорядкованою Риму, визначає ставлення до неї з боку всіх православних церков, оскільки воно пов'язане з відносинами між католицькою та православною церквами загалом. В системі цих протистоянь греко-католицькі церкви взагалі мають особливий статус. Повнота Православ'я, яка останнім часом має більш-менш регулярне спілкування з Римом, до «уніатського питання» ставиться цілком негативно. Такою є позиція щодо «уніатів» Російської Православної Церкви та, відповідно, її складової Православної Церкви України.

За словами Патріарха Московського Алексія II, саме «уніатське питання» й заважає повноцінному діалогу між Москвою та Римом. Напередодні приїзду Папи Римського до України ця позиція була доволі чітко висловлена Московським патріархом: на його думку, перед тим, як нанести візит до України, понтифікові треба було з'ясувати спірні питання між Московською Патріархією та Ватиканом, першим з яких є «уніатське питання», бо ж інакше його візит буде розглядатися як намагання закріпити ситуацію, яка не влаштовує православних.

Національна спрямованість уніатського руху в Україні загострювала відносини УГКЦ з УПЦ МП, адже УГКЦ є церквою, в якій національно-визвольний рух, національна ідея та релігія переплетені найтісніше. І це виявляється не на рівні політичних розрахунків кліру, а в самій серцевині церкви – серед мирян, для яких за сорок років перебування у складі СРСР національне та церковне стало практично тотожним. Не дивно, що до відродження УГКЦ РПЦ (в подальшому – УПЦ МП) поставилася негативно. Втрата галицьких парафій постала великою трагедією для РПЦ.

Станом на сьогодні РПЦ продовжує підігрівати антиуніатські настрої, вбачаючи в УГКЦ засіб впливу католицизму на православний народ, закидаючи УГКЦ нищення православ'я у Галичині, насадження націоналістичних, головно – антиросійських настроїв. Відносини УГКЦ та УПЦ КП також склалися нерівно. Київський Патріархат на початках болісно відреагувала на намір УГКЦ просуватися на Схід і певний час вважав УГКЦ своїм головним конкурентом на роль «національної» або «київської» церкви. Проте шляхи УГКЦ та двох інших власне українських православних церков поволі зближувалися. Це зближення, зрозуміло, викликало негативну реакцію УПЦ МП. Бо ж це відбувається при тому, що Апостольська столиця наголошує, що вона вважає можливим спілкування лише з канонічними церквами, визнаними Повнотою Православ'я, до яких не належать ані УПЦ КП, ані УАПЦ. Втім, верховний архієпископ УГКЦ кардинал Любомир Гузар в кількох інтерв'ю підкреслив, що в УГКЦ має власне, відмінне від римського, бачення міжцерковного діалогу в Україні. Більше того, кардинал висловив нові ідентифікаційні орієнтири своєї церкви – не стільки на Рим, скільки на Київ, підкресливши, що УГКЦ є повноправною спадкоємицею Володимирівського хрещення. Звертає на себе увагу, зокрема, раніше сказані слова Верховного архієпископа УГКЦ кардинала Мирослава-Івана Любачівського: «Отці Берестейського собору в 1596 році відновили нашу єдність з Римом, якої Київська церква формально ніколи й не зривала».

В подальшому наголос у політиці УГКЦ настійливо переносився з «єдності з Римом» на «Київську церкву». Аналітики висловлюють два припущення щодо такої політики: одні вважають, що це є дійсно заявка греко-католицької церкви на незалежнення від Риму і пошук союзників всередині країни, інша точка зору, що все це робиться з негласного схвалення Апостольської столиці, яка не бачить іншої можливості для плідного діалогу з православною церквою в Україні на даному етапі. Архієреї УГКЦ неодноразово наголошували на «особливій ролі греко-католицької церкви» в екуменічному русі, підтримуваному Апостольською столицею.

Наріжним каменем у відносинах греко-католиків з православними в Україні, як і в інших країнах, є питання щодо прозелітизму. При тому, що останнім часом спостерігаєть-

ся потепління між православним та католицьким світом, унія, як і раніше, розглядається Повнотою Православ'я як засіб прозелітичної діяльності Ватикану. Право на існування Східних католицьких церков було з превеликим трудом визнане представниками православних у 1993 році в Баламанді. В той же час ця заява має в собі засудження унії і вимоги до східних католицьких церков «більше не займатися наверненням серед православних». Окрім того, ця заява зобов'язує католицьких кліриків радитися з православними перед втіленням пастирських намірів на «канонічних» територіях православних.

Втім, православний світ не був одностайним у питанні визнання Східних католицьких церков. Після підписання Баламандської заяви предстоятель Еладської церкви висловився в тому сенсі, що не можна засудити уніатство як метод, не засуджуючи при тому саме існування уніатських церков. На черговій сесії католицько-православного діалогу у 2000 році переговори з приводу статусу східних католицьких знову зайшли в тупик: православна сторона намагалася провести рішення про «ненормальний» статус уніатських церков, католицька ж сторона з цим не погодилася.

Ситуація в Україні в сенсі уніатсько-православних відносин – а тут ми мусимо говорити саме про них більшою мірою, ніж про відносини православно-католицькі – ускладнена місцевою розмитістю уявлення про «православ'я». Користуючись поняттям «канонічної території» православні церкви визнають «православними» всіх мешканців цієї території, які мають відповідну етнічну належність (в Україні – це головно «східні слов'яни» – українці, росіяни, які складають переважну більшість населення країни). В той же час абсолютно більшість цих людей є в кращому випадку «латентними православними», тобто, навіть визнаючи свою належність до християнства чи православ'я, вони не належать жодній церкві. Більшість населення України є позацерковним, тобто не є «православними» в повному розуміння того слова. «Православ'я» не є не тільки церковною, а часом і часто навіть нерелігійною ознакою – це належність до певної етнічної традиції, а не церкви чи релігії. Тому питання про «прозелітизм» в Україні як про «навернення серед православних» – питання дуже суперечливе. Конфлікт між православ'ям та УГКЦ є тупиковим: одна сторона користується «географічним» визначенням «канонічної території», яке виправдовує її ексклюзивне право на поширення вчення в країні, інша ж сторона не визнає самого поняття «канонічної території» й орієнтується винятково на критерій воцерковленості, вбачаючи в кожній невоцерковленій людині об'єкт катехизації.

УГКЦ позиціонує себе як «національну церкву». З одного боку, вона пов'язана з європейською цивілізацією (оскільки є католицькою), а з другого – з «візантійською (київською) традицією» (оскільки є східна, «грецька»). Цей складний ідентифікаційний комплекс відбивається на її внутрішньому стані: всередині конфесії є два різноспрямовані вектори – на віддалення від Апостольської столиці (збереження лише суто формальної зверхності Рима) і навпаки – на зміцнення цього зв'язку. Перша тенденція пов'язана як з інституційними і політичними потребами церкви, так і зі складнощами у відносинах з римо-католицькою більшістю. Друга – з пересторогами щодо підпадиння під вплив місцевої світської влади і можливим погіршенням у кадровій політиці, пов'язаним, по-перше, з доволі низьким освітнім рівнем (відповідні освітні заклади в Україні тільки-но почали з'являтися), по-друге, з можливістю корупції за умов відсутності зовнішнього нагляду.

Перші роки XXI століття були позначені затишшям, припиненням проявів громадянської ворожнечі на конфесійному ґрунті, укладанням ситуативних союзів між церквами. Певною мірою можна сказати, що період безкомпромісної ворожнечі «всіх проти всіх» також залишився у минулому. Зазвичай, тільки УПЦ МП залишається, фактично, поза процесів помірної інтеграції, маючи сильні позиції в цьому за рахунок патронату Московської Патріархії.

В Україні зішлись інтереси світових центрів усіх трьох гілок християнства – православ'я, католицизму та протестантизму. Практика засвідчує, що саме цей регіон є, якщо так можна висловитися, своєрідним «полігоном екуменічних випробувань» нашого часу, саме тут перевіряється щирість екуменічних декларацій та міцність досягнутих угод (взяти хоча б неодноразові заяви Російської Православної Церкви про те, що своє ставлення до Католицької Церкви вона визначатиме в залежності від того, наскільки активно буде остання у вирішенні «уніатського питання» в західних областях України).

У той же час самі українські Церкви є радше об'єктами, ніж суб'єктами екуменічного процесу. Досі вони не могли бути господарями своєї власної долі, залишаючись залежними від накреслених кимось еклезіальних схем. Інколи ворожнеча між «сильними християнського світу цього» зобов'язувала українські Церкви обривати навіть ті контакти, які вже були встановлені в Україні.

Релігійну долю українців надто часто вирішували без них, що не сприяло встановленню довіри з їхнього боку до екуменічного діалогу, формуванню в українських християн духу партнерства та ініціативи. В результаті відповідальність за недовіру до екуменізму ле-

жить не тільки на самих українцях (хоч і на них також!), а й на тих центрах світового християнства, впливи яких значною мірою формували в минулому й формують сьогодні релігійну історію України.

Майбутня активізація участі згаданих вище Церков в екуменічних стосунках ставить великі вимоги і перед самими Церквами. Духовенство і вірні цих Церков мають довести, що вони гідні творити свою майбутню історію. В термінах сучасної епохи це означає, що вони мають навчитися успішно долати усі небезпечні синдроми свого недавнього минулого – синдроми «переслідуваної жертви», «переможців над комунізмом», а також ухилів у бік націоналізму, надмірної політизації тощо. В цьому напрямі вже багато зроблено, однак значно більше ще залишається зробити в майбутньому.

Якщо говорити, зокрема, про Українську Греко-Католицьку Церкву, то перед нею стоїть важливе завдання причаститися духом Другого Ватиканського Собору, відчутти й осмислити, як би мало виглядати її власне аджорнаменто. Зокрема, на мою думку, особливо увагу їй треба приділити оновленню методів душ пастирської практики та евангелізації.

Визнаючи великий обсяг проблем, що стоять сьогодні перед українськими Церквами, хотів би наголосити на небезпеці стереотипного й надто поверхового сприйняття релігійних процесів в Україні. Придивимось ближче, зокрема, до згаданого ухилу в бік націоналізму, на який часто посилаються як на причину того, чому світова християнська спільнота не поспішає вступати з цими Церквами у повноцінні зв'язки. З одного боку, справді, не можна заперечити використання вірними, духовенством і навіть окремими ієрархами цих Церков національно-захисної риторики, яку на Заході однозначно трактують як націоналістичну. Тривалий період переслідувань виробив у душах вірних негативістські почуття, які важко назвати власне християнськими. Відтак посилення евангельської мотивації в позиції вірних є пріоритетним і невідкладним завданням цих Церков.

З іншого боку, методологічно неправильно засуджувати наслідки, не придивившись до їхньої причини. Часом складається враження, що релігійні процеси на Заході та на Сході Європи йдуть у протифазі. В повоєнний час західноєвропейські суспільства (в тім числі християни) доклали чималих зусиль, щоб подолати націоналістичні тенденції і створити атмосферу толерантності та співпраці.

На межі ХХ-ХХІ століть Україна переживає справжній релігійний ренесанс. Міжконфесійні конфлікти, що стали невід'ємною рисою нашого часу, посилюють соціальну напругу в суспільстві і виконують відверто деструктивну функцію на відповідальному етапі реформування соціально-економічної структури держави. В Україні це, перш за все, стосується міжправославних і православно-греко-католицьких відносин. За даних обставин пошук шляхів досягнення міжконфесійної згоди став надзвичайно актуальним. Всі ці явища потребують глибокого соціально-філософського аналізу.

*Розділ IV*

ЗАСОБИ НАЛАГОДЖЕННЯ  
І ШЛЯХИ ПРОВЕДЕННЯ  
МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ



## ПРОБЛЕМА ЗБЛИЖЕННЯ ШКОЛИ І ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН

Однією із актуальних проблем сучасного українського суспільства, яку не можна розв'язати без врахування особливостей державно-церковних та міжцерковних відносин, є проблема повноцінного забезпечення права на свободу совісті та віросповідання у сфері освіти. Останнім часом вона набула значної актуальності і викликала інтерес серед різних категорій населення України.

Як відомо, Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації» релігійним організаціям надано право створювати духовні навчальні заклади для підготовки священнослужителів і служителів інших необхідних їм релігійних спеціальностей, а також навчальні заклади і групи для релігійної освіти дітей та дорослих. Користуючись цим правом, релігійні організації за роки незалежності створили широку мережу духовних навчальних закладів та недільних шкіл. Станом на 1 січня 2007 р. в Україні налічувалося 185 навчальних закладів, де здобували освіту понад 20 тис. майбутніх служителів культури.

Однак релігійні організації останнім часом все активніше намагаються інтегруватися у систему світської освіти, в тому числі й у державну. Необхідність розширення присутності релігії в освітній сфері мотивується тим, що нинішня система освіти, через відокремленість церкви від держави і школи від церкви, не в змозі духовно оздоровити українське суспільство, вивести його із кризи. Надання ж можливості релігійним організаціям доступу до світських навчальних закладів, на їхню думку, дозволить виховувати не тільки освічених і свідомих, а й високomorальних і високодуховних громадян.<sup>1</sup>

Для надання більшої переконливості своїм аргументам прихильники зближення релігійної і світської освіти нерідко посилялися також на соціологічні дослідження, які свідчать про небайдужість суспільства до цієї проблеми. Так, за даними опитування Українського центру економічних і політичних досліджень імені О.Разумкова, проведених у 2005 р., 42,6 відсотка громадян України переконані, що релігійна складова має бути присутня в освітньому процесі державної школи (14,9 відсотка вважають необхідним вивчення релігійних дисциплін як обов'язкових, а 27,7 – на добровільних засадах)<sup>2</sup>.

Окрім активного публічного обговорення проблеми впровадження релігійних дисциплін у систему світської освіти, неодноразово робилися спроби її розв'язання на законодавчому рівні. Зокрема, кілька законопроектів, що вносилися на розгляд Верховної Ради України, містили у собі положення, яким передбачалося включення до навчальних програм релігійно-пізнавальних, релігійно-філософських та релігієзнавчих дисциплін, що мали б інформативний характер і не супроводжувалися б виконанням релігійних обрядів. Проте через невизначеність та неконкретність понять «релігійно-філософські» та «релігійно-пізнавальні» дисципліни це положення було відхилено, оскільки давало можливість зацікавленим особам, залежно від власного ставлення до релігії, кваліфікувати ці дисципліни або як світські, або як релігійні.

Разом з тим, у галичанських областях України, починаючи з 1992 р. за рішенням органів місцевого самоврядування у загальноосвітніх школах викладається предмет «Основи християнської етики». Крім того, викладання релігійних дисциплін під різними назвами здійснювалося також у школах Автономної Республіки Крим, 17 областей України, міст Києва та Севастополя. Уже в середині 2005 р. релігійні дисципліни вивчалися у 4020 за-

■ **О.Шуба**, завідувач відділу Апарату Верховної Ради України, доктор політичних наук, професор; **О.Базар-Налисник**, докторант Міжрегіональної академії управління персоналом; **В.Онопченко**, здобувач Національного університету «Острозька академія».

<sup>1</sup> Васін М.С. Перспективи та соціальні наслідки надання релігійним організаціям права засновувати світські навчальні заклади //Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації. – К., 2007. – С.100.

<sup>2</sup> Релігійне навчання і виховання дітей і молоді в Україні: позиції громадян. Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу «Релігійна освіта і виховання в Україні: проблеми і шляхи розв'язання». – К., 2005. – С.5.

гальноосвітніх навчальних закладах (19,4 відсотка від загальної їх кількості), якими було охоплено близько 356 000 учнів (7 відсотків від загальної їх кількості).<sup>3</sup>

Активним прихильником зближення релігійної і світської освіти виступає Президент України В.Ющенко. 30 травня 2005 р. на засіданні Ради Церков та релігійних організацій він вказав на потребу поживлення релігійного життя і про державну підтримку ініціатив Церкви. Особливо широкий резонанс в українському суспільстві викликала його заява про необхідність вивчення у школах «Основ релігійної етики» у формі, прийнятній для різних віровизнань. На нараді з головами облдержадміністрацій 15 червня 2005 року він заявив: «Ми зробимо все, щоб, починаючи з 1 вересня, у середніх навчальних закладах України було введено освітній курс «Християнську етику».

На виконання доручення Президента України була створена спеціальна комісія, до складу якої увійшли відомі вчені – філософи, педагоги, вчителі та представники різних конфесій. Результатом роботи комісії стала розробка «Концептуальних засад вивчення у загальноосвітніх навчальних закладах предметів духовно-морального спрямування». У цьому документі були визначені предмети духовно-морального спрямування – «Етика», «Основи християнської етики», «Основи релігійної етики», а також сформульовано мету та завдання їх вивчення.

У «Концептуальних засадах» констатувалося, що рівень духовної культури і моралі українського суспільства останнім часом помітно знижується, а загальноосвітня школа нині не забезпечена достатнім набором виховних засобів та інструментів для упередження та подолання цих негативних процесів і явищ. Саме тому освітній процес повинен спрямовуватися не тільки на надання знань з різних предметів, а й на формування всебічно розвинутої, патріотично налаштованої, духовно і морально зрілої особистості. Він має базуватися як на основі наукового осмислення дійсності, так і на скарбах духовного, морального та культурного надбання українського народу і людства в цілому.

Запропонований до вивчення курс «Етика» спрямований на поглиблення знань учнів про основні моральні норми та цінності українського народу, усвідомлення морально-етичних принципів, формування стійких установок на толерантність та милосердя, дотримання їх у повсякденному житті, а також вироблення у школярів навичок морального самовдосконалення. Особливість цього курсу полягає у тому, що він знайомить учнів із загальнолюдськими цінностями, духовними, моральними і культурними надбаннями людства. Його викладання здійснюється без релігійної агітації та навернення до тієї чи іншої конфесії.

Навчальний предмет «Основи християнської етики» реалізується через впровадження в систему освіти традиційних біблійних та християнських цінностей. Його специфіка полягає у поглибленому вивченні Біблії як основи християнського світогляду з одночасним інформуванням учнів про основи духовності, моралі та культури інших релігій. Цей курс не супроводжується виконанням релігійних обрядів.

«Основи релігійної етики» є дисципліною освітньо-виховного, світоглядного та релігійно-культурного спрямування, яка базується на моральних засадах певних конфесій, що служать фундаментом життєвих цінностей та орієнтацій сучасної людини. Незважаючи на те, що його викладання здійснюється на визначених (християнських, мусульманських, іудейських тощо) духовних моральних і культурних цінностях, поглибленому знайомстві з першоджерелами відповідних релігій, він не передбачає безпосереднього поєднання з певною релігійною практикою.

Відповідно до затверджених Міністерством освіти і науки України Типових навчальних планів, вивчення «Етики», «Основ християнської етики» або «Основ релігійної етики» було запроваджено у 5-6 класах, починаючи з 1 вересня 2005 р. Вибір одного з цих предметів здійснюється на підставі письмових заяв батьків або осіб, що їх замінюють, із урахуванням побажань учнів.

У процесі викладання предметів морально-духовного спрямування передбачається наповнення їх змісту матеріалами загальнонаціонального, українознавчого, регіонального та місцевого рівнів, опертя на індивідуальний досвід учнів, а також проведення екскурсій до храмів, молитовних будинків, синагог, мечетей, музеїв, перегляд кіно- та відеофільмів, репродукцій картин на біблійну та релігійну тематику, прослуховування сакральної музики, рольові ігри, дискусії тощо.<sup>4</sup>

Не важко переконатися, що незважаючи на гнучкість та зовнішню універсальність прийнятого рішення, запровадження викладання релігійних дисциплін у загальноосвітніх

<sup>3</sup> Наказ Міністерства освіти і науки України «Про вивчення у навчальних закладах факультативних курсів з етики віри та релігієзнавства» від 26 липня 2005 р.

<sup>4</sup> Рішення колегії Міністерства освіти і науки України від 29 червня 2006 р. Протокол № 8/1-2 // Інформаційний збірник Міністерства освіти і науки України. – К., 2006.



школах не повною мірою узгоджується із положеннями та нормами чинного законодавства України в частині дотримання принципів стосовно відокремлення школи від церкви, світськості освіти та її незалежності від релігійних організацій.

Владними структурами України, органами освіти робилися кроки, спрямовані на подальше виконання вимог релігійних організацій щодо зближення світської і релігійної освіти. Так, 3 лютого 2007 р. після багаторічних наполягань Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій, а також за сприяння Президента України до «Переліку напрямів і спеціальностей, за якими здійснюється підготовка фахівців» було внесено навчальний предмет «Богослов'я».

У зв'язку з цим передбачається розробити та затвердити державний стандарт, здійснити ліцензування вищих навчальних закладів, які надають освіту за цим профілем, отримати державну акредитацію цих закладів, нострифікувати закордонні дипломи цього профілю, які отримують українці під час навчання у зарубіжних закладах освіти, відкрити теологічні факультети та відділення у вищих навчальних закладах III-IV-го рівнів акредитації, незалежно від їхньої форми власності.

Домігшись на підзаконному рівні права на викладання у загальноосвітній школі предметів духовно-морального спрямування, релігійні організації проблему зближення світської і релігійної освіти розв'язали лише частково. Адже питання про здобуття ними права на заснування навчальних закладів залишається нерозв'язаним, оскільки потребує врегулювання на рівні закону.

Спроби його законодавчого врегулювання вже робилися, про що свідчать проекти законів, що неодноразово вносилися суб'єктами законодавчої ініціативи на розгляд Верховної Ради України. Остання спроба була зроблена у серпні 2006 р., коли до Верховної Ради України був поданий проект Закону України «Про внесення змін і доповнень до деяких законодавчих актів України», метою якого було надання релігійним організаціям права виступати засновниками (власниками) різних типів навчальних закладів, а також визначення потреби у таких закладах.

Однак щодо цього законопроекту експертами було висловлено низку зауважень. Насамперед, вказувалося на те, що ідея надання релігійним організаціям права засновувати навчальні заклади не узгоджена із змістом статті 35 Конституції України, відповідно до якої церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви, що відображено також у відповідному положенні Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». Відзначалося також, що законопроект не узгоджений із положеннями Закону України «Про освіту», відповідно до яких навчальні заклади в Україні незалежно від форм власності мають світський характер, крім навчальних закладів, заснованих релігійними організаціями.

Не враховувалося й те, що освітня діяльність є складовою соціально-культурної функції держави, а відповідно до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» релігійні організації не можуть брати участі у реалізації державних функцій.

Крім того, пропозиція щодо надання релігійним організаціям права на створення навчальних закладів не відповідає змісту того ж закону, згідно з яким метою створення релігійних організацій в Україні є задоволення релігійних потреб громадян сповідувати і поширювати віру.

Законодавча ініціатива не відповідає принципу незалежності освіти від політичних партій, громадських і релігійних організацій, закріпленому Законами України «Про освіту» та «Про вищу освіту». У зв'язку з цим висловлювався сумнів щодо можливості його дотримання навчальними закладами, заснованими релігійними організаціями.

Із змістом чинних законів України не повною мірою узгоджувалося положення законопроекту, за якими органам управління релігійних організацій пропонується надати право визначати потребу у цих навчальних закладах. Адже потреба у навчальних закладах, незалежно від форм власності, та їх мережа згідно з вищезазначеними Законами України визначаються Кабінетом Міністрів України, а не релігійними організаціями.

Законопроект не враховував того, що відповідно до вимог чинного законодавства про освіту релігійні організації при заснуванні навчальних закладів мають пройти процедуру державного ліцензування та акредитації, після чого органи освіти зобов'язані здійснювати контроль за дотриманням вимог державних стандартів освіти, що вступає у суперечність із конституційним принципом відокремлення церкви від держави та школи від церкви.

Законопроект не містив положень стосовно кадрового забезпечення діяльності навчальних закладів, заснованими (власниками) яких мали бути релігійні організації, хоча відповідно до Закону України «Про освіту» однією із умов створення навчальних закладів є наявність науково-методичної бази та педагогічних кадрів.

Тому 1 листопада 2006 р. Верховною Радою України цей проект Закону України було відхилено як такий, що не відповідав Конституції та законам України. Однак 2 лютого 2007

р. групою народних депутатів України було знову внесено аналогічний законопроект, яким пропонувалося врегулювати ті ж самі питання і в такий же спосіб. Проте у зв'язку із достроковим припиненням повноважень Верховної Ради України V-го скликання ці документи залишилися без розгляду.

Серед тих, хто заперечує зближення світської і релігійної освіти, є не тільки представники депутатського корпусу, а й владних структур, науковців і навіть деяких релігійних організацій. Так, відомі в Україні вчені-релігієзнавці М.Бабій, А.Колодний, П.Яроцький, кваліфікуючи впровадження релігійних дисциплін у навчальний процес світських навчальних закладів як «спроби клерикалізувати заклади освіти», попереджають, що це може призвести до нагнітання атмосфери міжконфесійного суперництва, міжцерковного протистояння, нав'язування не тільки релігійного світорозуміння тієї чи нашої конфесії, а й певних суспільно-політичних та ідейно-духовних орієнтацій і норм поведінки, що негативно позначається на морально-психологічній атмосфері самих дітей, з одного боку, та взаємовідносинах між педагогами й учнями, батьками учнів і педагогами шкіл – з другого».<sup>5</sup>

З такими застереженнями важко не погодитися, оскільки у міжконфесійних відносинах справді існує певна напруженість, яка може бути перенесена у школу. Саме з цієї причини відомий український дослідник релігійних проблем С.Здіорук пропонує не допускати зближення світської і релігійної освіти. Він вважає, що «сьогодні найкращий варіант – це зберегти та забезпечити подальший розвиток паралельного співіснування трьох освітніх систем – державної, приватної та релігійної».<sup>6</sup>

Не можна не зважати й на те, що запровадження релігійних дисциплін у шкільні курси, побоюються й окремі релігійні організації. Йдеться про представників Української Автокефальної Православної Церкви, протестантських течій, мусульман та іудеїв, які заперечують можливість викладання релігійних дисциплін у загальноосвітніх закладах. Так, архієпископ Української Автокефальної Православної Церкви Ігор (Ісиченко) вважає, що християнство не може бути шкільним предметом, тим більше обов'язковим, оскільки примушування ніколи не призводило до поглиблення віри. На його думку, формування оптимальних умов для навчання дітей релігії, віри, моралі стане можливим у разі отримання релігійними спільнотами права на відкриття власних шкіл.

Показовою у цьому відношенні є й позиція Церкви Адвентистів сьомого дня, представники якої категорично виступають проти «перетворення загальноосвітньої школи на пропагандистський майданчик для якоїсь конфесії». На їхню думку, у багатоконфесійному українському суспільстві «державна і духовна освіта мають бути розділені». При вирішенні питання про співпрацю школи і Церкви вони пропонують «рухатись виключно у межах правового поля».

У представників цих релігій для побоювання є достатні підстави. Адже, домагаючись зближення релігійної і світської освіти, кожна із релігійних організацій переслідує при цьому не лише освітні цілі, а й власні інтереси.

Досвід викладання «Основ християнської етики» як обов'язкового предмету у загальноосвітніх школах Львівської, Івано-Франківської та Тернопільської областей показує, що вивчення цього предмету нерідко зводиться до катехізації учнів в душі Української Греко-Католицької Церкви, що викликає негативну реакцію батьків і дітей, які дотримуються інших релігійних поглядів і переконань.

Голова православного педагогічного товариства Української Православної Церкви МП протоієрей Анатолій Затовський, посилаючись на те, що православ'я порівняно з іншими релігіями зробила найвагоміший внесок у розвиток національної культури, вимагає надання своїй церкві пріоритетності у викладанні релігійних дисциплін у школі. Інші пропонують викладати у школі релігійні дисципліни представниками тієї конфесії, яка домінує в певному регіоні чи на певній території. Однак такий підхід не можна вважати достатньою мірою обґрунтованим і виправданим, оскільки він ставить релігійні організації в нерівні умови, що чинним законодавством не допускається.

Повноцінне впровадження релігійних дисциплін у навчальний процес та заснування конфесійних закладів освіти неможливе без розв'язання кадрової проблеми. Відповідно до Закону України «Про загальну середню освіту» викладання у школі можливе лише особами, які мають відповідну педагогічну підготовку. Проте на практиці до викладання цих предметів нерідко залучаються особи, які не мають спеціальної освіти. За інформацією співробітника головного управління освіти і науки Львівської облдержадміністрації В. Бліха-

<sup>5</sup> Бабій М., Колодний А., Яроцький П. Про дотримання принципу відокремлення школи від церкви //Українське релігієзнавство. – №4/2005 (36): Тематичний випуск «Мораль. Релігія. Освіта». – С. 140.

ра, із 1211 вчителів, які викладають християнську етику, 637 не мають фахової освіти. Крім того, всупереч вимогам чинного законодавства до викладання цього предмету нерідко залучаються священники.

Нині підготовка вчительських кадрів для викладання предметів духовно-морального спрямування, здійснюється в основному в обласних інститутах післядипломної педагогічної освіти. Як правило, вона здійснюється у співпраці з конкретними релігійними організаціями, духовними навчальними закладами, спархіяльними відділами освіти тих чи інших церков.

Для забезпечення підготовки спеціалістів з викладання предметів духовно-морального спрямування в окремих вищих навчальних закладах запроваджуються відповідні спеціальності. Так, у Чернівецькому національному університеті імені Юрія Федьковича понад десять років тому відкрито філософсько-теологічний факультет, у Прикарпатському національному університеті імені Василя Стефаника створено кафедру релігієзнавства і теології, а в Міжрегіональній академії управління персоналом, заснованій на недержавній формі власності, впродовж кількох років функціонує така ж кафедра, якою завідує православний священник з Церкви Московського Патріархату. Останнім часом підготовку вчителів для викладання курсу «Основи християнської етики» започатковано також у Національному університеті «Острозька академія». З березня 2007 р. на основі угоди між Львівським обласним інститутом післядипломної педагогічної освіти, Львівським національним університетом імені Івана Франка та Українським Католицьким Університетом почала діяти магістерська програма екуменічних наук.

Незважаючи на заходи, що вживаються, кадрова проблема залишається гострою і для забезпечення підготовки вчителів для викладання предметів духовно-морального спрямування в усіх школах України потрібно чимало часу. Її розв'язанню допомогло б повернення вилученого із Закону України «Про освіту» положення, що містилося в його першій редакції, яким священнослужителі, нарівні з діячами науки і культури, визнавалися суб'єктами навчально-виховного процесу.

Проблема створення та діяльності конфесійних шкіл не може бути розв'язана без вирішення питання про їх фінансування. Нині такі школи утримуються, як правило, за рахунок внесків батьків та спонсорської допомоги одновітців з України та з-за кордону. Пропонується фінансування дисциплін державного освітнього компоненту в цих школах здійснювати за рахунок бюджетних коштів, а предметів релігійного змісту – за рахунок коштів засновників та батьків учнів, що в них навчаються. Проте фінансування конфесійних шкіл в такий спосіб може бути витлумачено як форму підтримки державою певних релігійних організацій. При цьому слід мати на увазі й те, що держава бере на себе видатки, пов'язані з викладанням у школі духовно-моральних релігійних дисциплін, серед яких «Основи християнської етики» та «Основи релігійної етики».

Розв'язання наявної проблеми зближення світської і релігійної освіти неможливе без урахування зарубіжного досвіду у цій сфері. Однак, навряд чи він суттєво допоможе Україні у її розв'язанні, оскільки у світі існують різні моделі відносин школи і церкви. Крім країн з обов'язковим чи добровільним вивченням релігійних дисциплін у світських навчальних закладах, є держави, які не допускають релігійних організацій в систему освіти.

Проаналізувавши проблему зближення світської і релігійної освіти, можна дійти висновку, що вирішення цього важливого для українського суспільства питання можливе лише за умови внесення відповідних змін до Законів України «Про освіту» та «Про вищу освіту», «Про свободу совісті та релігійні організації» та приведення у відповідність до них підзаконних актів. Адже нині довкола цієї проблеми склалася парадоксальна ситуація: на законодавчому рівні впровадження релігійної освіти в навчальний процес по суті заборонено, а на підзаконному – дозволено. Оскільки Президент України В.Ющенко є прихильником зближення релігійної і світської освіти і одночасно суб'єктом законодавчої ініціативи, на нашу думку, саме він міг би внести на розгляд Верховної Ради України відповідні законопроекти, які всебічно врегулювали б ці питання.

<sup>6</sup> Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI. – К., 2005. – С. 142.

## ДУХОВНА ОСВІТА В УКРАЇНІ ЯК ПРЕДМЕТ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ

Становлення суверенної України супроводжується суттєвими змінами в царині суспільних відносин, у тому числі таких специфічних, як міжконфесійні. Це зумовлено, як глобальними процесами демократизації, що відбуваються в молодій державі, зміною й визначенням нових стратегічних і тактичних завдань, переглядом пріоритетів на шляху до їх реалізації, суттєвими трансформаціями в політичній, соціально-культурній сферах та кардинальними світоглядними переорієнтаціями, так і бурхливим розвитком релігійно-церковного середовища, справжнім духовно-релігійним ренесансом.

В такій ситуації міжконфесійні відносини набули принципово нових якостей, які, на відміну від минулого, перебувають у стані пошуку діалогу, шляхів взаєморозуміння, толерантності, партнерства, взаємоповаги і співпраці на благо України та її народу. Принципи толерантності, взаєморозуміння, партнерства тощо закріплено Конституцією України, Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації», іншими законодавчими актами. Все це стимулює розвиток релігійно-церковного життя.

Важливе місце у формуванні духовності на всіх етапах людської цивілізації відводилося вихованню та освіті, зокрема духовній. Україна має досить високий рівень насиченості різними освітніми закладами. Із набуттям незалежності та обранням демократичного шляху розвитку, з дотриманням принципу свободи совісті почала відроджуватися й система богословської освіти.

Цілком зрозуміло, що нове за своїми масштабами та якісними характеристиками релігійне середовище продукує й нові проблеми. Серед них і та, що пов'язана з майбутнім духовної освіти, пошуками шляхів її зближення із світською (державною), а також у напрямку розвитку міжконфесійного діалогу.

Духовні навчальні заклади сьогодні має переважаюча більшість діючих на теренах України 120 конфесій. За роки української державності надзвичайно збільшилась загальна кількість установ духовної освіти. Всі духовні навчальні заклади України входять до мережі християнських релігійних організацій.

Тенденція до розширення системи духовної освіти тісно переплітається із другою тенденцією – розширенням релігійного середовища. За роки незалежності створено достатньо потужну мережу релігійних організацій, що за даними Державного комітету у справах національностей та релігій на 1 січня 2007 року становить 31227 зареєстрованих та 1836 незареєстрованих громад

В якісно новій релігійній ситуації особливого значення набувають проблеми змісту, форм і структури духовної освіти. У дослідженні даної теми автор спирається на базові церковні документи з питань освіти, передусім УПЦ МП, УПЦ КП, УГКЦ, програми духовних навчальних закладів та інші богословські, релігієзнавчі й педагогічні джерела. Методологічною основою дослідження є принципи об'єктивності, культурологічний, а основними методами – порівняльний, структурно-функціональний, аналізу і синтезу, системного підходу.

Розглянемо проблеми змісту духовної освіти. Оскільки вона є передачею інформації з метою підвищення релігійної освіченості населення, то в структурі її змісту слід виділити інформаційний компонент. У зв'язку з наявністю двох напрямків духовної освіти – загально-просвітницького і професійно-зорієнтованого – виділимо особливості інформаційного компоненту в кожному з них.

Ними є: катехизація або євангелізація населення (загальнопросвітницький напрям), професійна духовна освіта, змістом якої є набуття вищого рівня богословських знань (Дмитренко Л. Духовна освіта в Україні: стан і тенденції // <http://www.risu.org.ua/articles>).

Розглянемо інформаційний компонент змісту духовної освіти різних релігійних конфесій. Їх об'єднує особливе возвеличення Бога і святих, спрямованість на досягнення відповідності поведінки людини образу Божому.

Водночас інформаційні компоненти змісту духовної освіти різних релігійних конфесій мають свої особливості. Так, УАПЦ змістом своєї освітньої діяльності вважає «проголо-

шення і проповідь Євангелії – євангелізація, навчання правдам віри – катехизація, які входять до загальної перспективи свідомого залучення вірних до таїнственного життя Церкви, єхаристійного єднання з Христом» [15, с.102]. У вищих духовних школах УАПЦ передбачено вивчення циклу богословських дисциплін. Проте, до захисту кваліфікаційної роботи на ступінь «бакалавр богослов'я» допускаються лише студенти вищих духовних шкіл, що прослухали курс циклу філософських і гуманітарних предметів (Колегія Патріарха Мстислава. Про кваліфікацію бакалавра богослов'я в системі духовної освіти УАПЦ // <http://www.apc.org.ua/> 20.08.2001). Тільки після успішного складання іспитів з цих предметів, отримання ступеня бакалавра богослов'я та захисту кваліфікаційної роботи видається відповідний диплом.

УГКЦ в розумінні змісту духовної освіти, перш за все, виходить із сутності поняття «богослов'я» як науки Бога, а концепцію богословської освіти в Україні формулює так: «Наука – від Бога, тому пізнання свого Творця, спілкування з Ним повинні бути початком, центром і завершенням освітньої діяльності людини і суспільства» (Концепція богословської освіти в Україні // Львівська богословська академія. – Львів, 1998).

Водночас, Концепція богословської освіти Львівської богословської академії (УГКЦ) визначає зміст навчальних програм відповідно до вимог Вселенської Церкви, враховуючи українську дійсність, єкуменічний, літургійний, пасторальний, термінологічний та історичний постатеїстичний вимір. Програми спеціальної богословської освіти УГКЦ мають забезпечити вивчення, класичних дисциплін (Старого Завіту, Нового Завіту, систематичної богослов'я, історії Церкви), «доповнювальних предметів» (історії релігії, соціальної етики, єкуменізму, місіології, філософії), стародавніх і сучасних мов.

II Ватиканський собор у Декларації про християнське виховання вбачив зміст духовної освіти в тому, щоб усі священнослужителі й миряни, «які у своїй євангельській посвяті трудяться у шляхетному виховному і шкільному ділі різного роду і ступеня, намагалися так визначитися в заосмотрюванні учнів Духа Христового, в педагогічному мистецтві та у змаганні за науки, щоб не тільки спричинилися до внутрішньої обстановки Церкви, але також, щоб і зберегли та збільшили її благодію прийнятність у сучасному, зокрема, інтелектуальному світі» (Декларація про християнське виховання. Документи Другого Ватиканського Собору: конституції, декрети, декларація. – Львів, 1996).

Підготовка професійних кадрів у системі РКЦ включає доктринальну підготовку професорів і вихователів у процесі філософсько-богословських студій, духовну (формування таких рис вихователя, як свобода духу, духовність) та пасторальну (педагогічну).

Слід зазначити, що постійною вимогою духовної освіти РКЦ є її осучаснення (Вказівки по підготовці вихователів для семінарів. Львівська богословська академія. – Львів, 1999).

Оскільки в Україні домінуючою є православною церква, то доцільним буде акцентувати увагу на інформаційний компонент змісту духовної освіти, РПЦ, складовою якої є УПЦ. Завдання сучасної духовної освіти визначені Архиєрейським Собором РПЦ 1994 р., який передбачив необхідність реформування освіти. Документ «О задачах Церкви в области богословского образования», прийнятий Собором 1994 р., визнав необхідність розробки таких програм та планів, які б виключали паралелізм у викладанні дисциплін і дали можливість розширити коло навчальних предметів (Богословское образование. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиєрейском Соборе РПЦ, 18 ноября 1997 г. // <http://212.188.168.2001.05ntm>).

Особливі зміни в інформаційному компоненті змісту духовної освіти передбачені в РПЦ (це вплине й на УПЦ МП) у зв'язку із затвердженням у лютому 2002 р. державного стандарту із спеціальності «Теологія» та проведенням державної акредитації російських духовних навчальних закладів, де вивчатимуться такі предмети, як філософія, історія, соціологія, тощо. Патріарх Алексій II у своїй доповіді на нараді ректорів духовних навчальних закладів також підкреслив, що їх викладання може проводитися у відповідності з православним світоглядом. Крім того, він запропонував усунути дублювання окремих предметів, близьких за змістом, як наприклад, катехизис та догматична богослов'я (Алексій, Патриарх. Духовное образование и воспитание // Интернет-журнал Сретенского монастыря. – с.1. // ).

Що ж до інформаційного компоненту змісту духовної освіти УПЦ КП, то навчальними планами професійно-зорієнтованої освіти, зокрема КПБА, передбачено вивчення як циклу богословських, так і світських дисциплін (Складаний І. Інтерв'ю з ректором Київської духовної академії і семінарії владикою Дмитрієм (Рудюком) // Освіта України // Інформаційний бюлетень УПЦ-КП. – 2000. – № 11).

Своєрідна й чітка позиція українських протестантів, зокрема, лютеран щодо змісту духовної освіти полягає у суворому дотриманні класичної спадщини Мартіна Лютера й повному запереченні теологічних шкіл; стверджується, що відхилення від Слова Божого не можна терпіти у Церкві. Така на перший погляд категорична позиція має цілком біблійну мотивацію:

«Бо навіть якщо ангел з неба навчатиме не тому, що написано в Біблії, щирий християнин не піде за таким вчителем» (Любашенко В. Феномен українського лютеранства // Людина і світ. – 2001. – № 7).

Таким чином, ми можемо стверджувати, що інформаційний компонент духовної освіти включає як богословські, так і світські предмети. При цьому:

- підґрунтям змісту богословського циклу дисциплін є основні положення віровчення кожної з релігійних конфесій;

- зміст освіти УГКЦ і РКЦ включає елементи її осучаснення (екуменічний вимір, врахування національних особливостей, тощо);

- спостерігається спрямованість на реформування освіти, особливо характерне для РПЦ (УПЦ МП) і УПЦ КП;

- зміст духовної освіти в протестантів, зокрема в УЛЦ – традиційний.

Взагалі ж, інформаційний компонент змісту духовної освіти передбачає оволодіння як богословськими, так і світськими знаннями. Головне ж його призначення – це надання особі знань про віровчення певної релігійної конфесії, утвердження глибокої віри в Бога та вимога до людини змінитися відповідно до образу Божого.

Зміст духовної освіти включає й операційний компонент – виконання релігійних культових обрядів, що сприяє підготовці священнослужителів до проведення літургії, що забезпечується циклом пасторальних дисциплін (пастирської богословії, патрології, гомілетики, літургії, педагогіки, психології тощо). Разом з тим, система духовної освіти загально-освітнього напрямку має на меті ознайомлення віруючих з релігійними святами, обрядами, молитвами через ЗМІ, недільні школи, курси, тощо. Особливу увагу у процесі духовної освіти звернуто на вдосконалення мистецтва проповіді. «Пастир Української православної церкви повинен проповідувати зрозуміло, не схоластично. Проповідь повинна бути осучасненою, підведеною до реалій сьогодення», – зазначає ректор КПБА архієп. Дмитрій (Рудюк) (Складаний І. Інтерв'ю з ректором Київської духовної академії і семінарії владикою Дмитрієм (Рудюком) // Освіта України // Інформаційний бюлетень УПЦ-КП. – 2000. – № 11).

На думку Патріарха Філарета, студенти КПБА повинні отримувати не тільки богословські та церковні знання, а й загальноосвітню підготовку, «використати час для розширення свого розумового кругозору взагалі, для набуття ерудиції, необхідної сучасному пастирю, який має бути представником своєї православної Церкви» (Річний акт у Київській духовній академії і семінарії. – 1999. – № 10).

У свою чергу пасторальна підготовка УГКЦ включає обов'язковий літургійний вимір духовної освіти, а РКЦ вважає необхідним навчати священнослужителів педагогічному мистецтву.

Особливі вимоги щодо професійної підготовки священнослужителів поставлено РПЦ (стосується децо й УПЦ МП). Зокрема, у Концепції богословської освіти РПЦ (1994) говориться про необхідність отримання вищої богословської освіти всіма священнослужителями, викладачами Закону Божого, катехизаторами, а також про здійснення спеціальної підготовки священників для служби у Збройних Силах та в місцях позбавлення волі. В РПЦ розроблено стандарт вищої богословської освіти в духовних семінаріях (Богословское образование. Доклад Святейшого Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском Соборе РПЦ, 18 ноября 1997 г. // <http://212.188.168.2001.05ntm>).

Отже, операційний компонент змісту духовної освіти включає:

● методичну підготовку слухачів професійно зорієнтованого напрямку, що забезпечується системою пасторальних дисциплін;

● підготовку кадрів священнослужителів для Збройних Сил та місць позбавлення волі;

● практичну підготовку (проведення практики з літургії тощо).

Доцільним є виокремити морально-виховний компонент, адже основним принципом духовної освіти є єдність освіти й виховання (Дмитренко Л. Духовна освіта в Україні: стан і тенденції // <http://www.risu.org.ua/articles>).

Аналіз богословських джерел дає можливість визначити наявність даного компоненту в системі духовної освіти низки конфесій. Причому розуміння релігійного (християнського) виховання має своїм джерелом догмат про «гріховність людської природи й необхідність спасіння». Відтак звідси випливає категорична вимога до людини: змінитися, зцілитися від «гріховності», повернутися у свій первинний стан, обожитися (стати богоподібною).

Виходячи з такого розуміння сутності людини, Православна Церква бачить своїм завданням посилення морального виховання, прагне навчити не тільки говорити про Христа й Церкву, але жити у Христі і в Церкві. «Главная же составляющая духовного образования есть сама духовность. То есть умение не говорить о Христе, о Церкви, а жить во Христе и в Церкви. Без духовного благословения и водительства Церкви оказались расштатанными

и подорванными во всех структурах народной жизни вековые нравственные устои, без которых ни государство, ни народ существовать и процветать не способны» [1].

Особливу увагу питанню виховання приділяє УАПЦ, у Статуті якої сказано: «Священнослужителі, дбаючи про духовне виховання вірних, мають використовувати всі наявні засоби для цілісного формування гармонійної людської особистості, наділеної християнськими чеснотами» (Статут УАПЦ. Церковне навчання. Діяння Помісного Собору УАПЦ 14-15 вересня 2000 р. – Київ, 2000).

Згідно з Концепцією богословської освіти Львівської богословської академії (УГКЦ), відродження й розвиток української богословії «мають стати засобами гармонізації особи, відродження її духовності, очищення її душі, формування українця-християнина і патріота. Значення богословської освіти для виховання майбутніх поколінь оцінюється з перспективи часу світоглядним знаменником видатних діячів української історії, таких як Ведель, Вербицький, Вернадський, Духнович, Крип'якевич, Пулюй. Саме богослов'я сповнювала їхній інтелект й формувала багатство їхньої душі. До цього вона покликана і тепер» (Концепція богословської освіти в Україні // Львівська богословська академія. – Львів, 1998).

Отже, аналіз богословських та церковних джерел з питань духовної освіти дав можливість виділити три компоненти її змісту: інформаційний, операційний, морально-виховний. Всі вони займають своє місце у змісті духовної освіти різних конфесій, існують не ізольовано один від одного, а тісно вплетені у її зміст і своїм витоком мають релігійне розуміння сутності людини як «гріховної істоти», котра потребує змін, «спасіння».

Однак, кожна з конфесій має свої особливі форми реалізації змісту освіти. Зокрема, концепція богословської освіти Львівської богословської академії (УГКЦ) визначає такі основні форми, як монолог (лекції, проповіді), діалог (семінари, бесіди), медитація (молитва, споглядання ікон, розумне дозвілля) (Концепція богословської освіти в Україні // Львівська богословська академія. – Львів, 1998).

Значну увагу такій формі навчання, як лекційно-семінарське, приділяє РПЦ (у цьому проявляється подібність форм духовної і світської освіти). Так, один з відомих богословів РПЦ, іером. Іларіон (Алфеев), вказує на необхідність розробки нової концепції лекції, під час якої викладач повинен не вичерпувати повністю зміст теми, а вводити студентів у її проблематику, ставити запитання, на які вони мають знайти відповіді самі, згідно з відповідним списком літератури (Ілларион (Алфеев), іером. Доклад на консультації православних богословських шкіл в Белграді 16-24 августа 1997 г. // Вестник РХД. – № 177. – I-II).

Подібну позицію висловив у виступі на нараді ректорів духовних навчальних закладів РПЦ у квітні 2002 р. й інший богослов, митроп. Кирил: «Лекция должна быть не просто набором необходимых сведений по предмету, а обзорной экскурсией с указанием различных источников информации. Это будет способствовать освобождению 40 процентов учебного времени» (Совещание директоров духовных учебных заведений РПЦ // Журнал Московской Патриархии. – 2002. – № 5).

Крім удосконалення такої форми богословської освіти, як лекція, подібні завдання ставляться і щодо семінарів, системи контролю знань, зокрема екзаменів (у письмовій формі), співбесід і т.п. (Ілларион (Алфеев), іером. Доклад на консультації православних богословських шкіл в Белграді 16-24 августа 1997 г. // Вестник РХД. – № 177. – I-II).

Формами загальнопросвітницької освіти є проповіді священнослужителів, бесіди у ЗМІ, публікації статей у журналах та газетах, уроки в недільних школах тощо.

Таким чином, аналіз форм духовної освіти показує наявність монологу (лекцій, проповідей), діалогу та медитації. Простежується й спроба вдосконалення цих форм у напрямку активізації творчої діяльності студентів, їх самостійної роботи. Передбачається також вдосконалення системи контролю знань (екзамени, співбесіди тощо), письмових робіт (курсів, дипломні), стажування, практики, магістерських та докторських праць (в УГКЦ).

Що ж до організаційної структури духовної освіти, то аналіз відповідних джерел дає можливість виділити в загальнопросвітницькому напрямку освіти такі типи навчальних закладів, як недільні школи, катехитичні курси, ЗМІ, мирянські об'єднання, що виконують євангелізаційну місію.

Професійно-зорієнтований напрям представлений богословськими академіями та семінаріями, катехитичними інститутами, училищами; останнім часом при світських навчальних закладах почали організовувати теологічні факультети (зокрема при Чернівецькому університеті ім. Федьковича).

В організаційній структурі системи духовної освіти з'явилося таке нове явище, як створення духовно-світських закладів. Так, в Одесі відкрито Християнський гуманітарно-економічний університет (ХГЕОУ) (Крижановский Р. Духовно-светское образование // Биз-

нес-информ. – 1998. – № 10), у Львові Український Католицький Університет, що готують спеціалістів з вищою, у тому числі й християнською, освітою.

Так, у Концепції богословської освіти в Україні УГКЦ названо такі духовні навчальні заклади: богословські академії, богословські факультети світських університетів, духовні семінарії, катехитичні інститути.

Богословські академії та богословські факультети світських університетів призначені готувати високопрофесійні богословські кадри, постійно підвищувати їх кваліфікацію, формувати авторські колективи для підготовки богословських підручників, наукових праць, популярних видань; духовні семінарії – нове священство належного ступеня духовності, самопосвяти, освіти і культури, покликане подолати комуністичний стереотип «служителів культу» й відновити довіру народу до духовного сану; катехитичні інститути – фахових катехитів, здатних вести діалог з мирянами, формуючи в них чіткий християнський світогляд і християнську духовність (Концепція богословської освіти в Україні // Львівська богословська академія. – Львів: Свічадо, 1998).

У системі православної освіти існують такі навчальні заклади, як академії, семінарії, духовні училища. Академії є вищими навчальними закладами, семінарії призначені готувати кадри священнослужителів.

Досить своєрідною є система духовної освіти в Українській лютеранській церкві. У богословській семінарії ім. св. Софії у Тернополі готують церковнослужителів, богословів, фахівців доктринальної, історичної та практичної богословії (4 роки стаціонарного навчання). Особливістю підготовки студентів семінарії, порівняно з іншими протестантськими духовними школами, є посиленна увага до української мови, історії, культури, тобто українознавча підготовка.

Сьогодні в Україні дебатуються питання щодо надання державної акредитації богословським навчальним закладам та запровадження релігійного компоненту, на зразок «Християнська етика», «Етика віри» тощо, у середні загальноосвітні навчальні заклади. Цю проблематику було обговорено й у Чернівецькій області на конференціях та Круглих столах, які відбулися у цьому році. Такі заходи показали, що духовна освіта виступає чи не одним із головних предметів міжконфесійного діалогу. Адже це питання турбує всі конфесії однаковою мірою.

■ М. ЗАКОВИЧ

## РЕЛІГІЙНЕ РОЗУМІННЯ СПІВВІДНОШЕННЯ НАУКИ І РЕЛІГІЇ ЯК ЧИННИК ДІАЛОГУ СВІТОГЛЯДІВ

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

Переважна більшість християнських богословів дотримуються думки, що сучасна наука відіграє величезну роль у житті суспільства й позитивно оцінюють її значення у соціальному та культурному розвитку людства. Що стосується нашої епохи, то ХХ століття, на їх думку, можна по праву назвати епохою сучасної науки, оскільки саме вона здійснює величезний вплив на всі процеси, які відбуваються у світі. Так, православний ієромонах Януарій розв'язав сучасної науки і техніки називає «провідними характеристиками сучасної цивілізації» і позитивно оцінює прагнення людини «раціонально осмислити реальну дійсність». Німецький католицький богослов Г.Байор із м. Тріра пише, що для «нашої культури є характерним бурхливий ріст промисловості і сільськогосподарства на основі науки». Важливим є те, підкреслює він, що «наукове виробництво» корисне не лише в плані створення матеріальних цінностей і покращення добробуту людей, але й в духовному відношенні, оскільки люди з його допомогою формують власну уяву про навколишній світ, нову систему цінностей. Протестантський богослов Ф.Поттер і відомий американський професор теоретичної фізики, фахівець з проблем співвідношення науки і релігії теолог Я.Барбур підкреслюють, що наука

■ М.Закович, професор, доктор філософських наук, Заслужений діяч науки і техніки України.



збагачує культуру, наукові дослідження «трансформують світ і відкривають можливості для кращого життя, а в донаукових культурах життя було коротким і тяжким». В сучасній християнській свідомості наука розглядається як величезне досягнення людства XX століття. Не випадково папа Іван Павло II в енцикліці 1998 року «Fides et Ratio» (Віра і розум) вказує на автономію науки у пізнанні істини, підкреслює необхідність гармонії розуму і віри.

Поряд з позитивною оцінкою досягнень сучасної науки у християнській свідомості висловлюється певна стурбованість. Оцінюючи гуманістичний статус науки, деякі богослови відзначають, що наукові дослідження в наш час втрачають «етичний горизонт». До таких вони відносять розвиток науки у військових цілях, використання наукових відкриттів на шкоду природі тощо. Крім того, як це підкреслюють богослови, людина, озброївшись знаннями, впала в гординю, протиставила себе природі, уявила себе її володарем. Вона перетворює природу, ставить над нею експеримент, не уявляючи собі руйнівних наслідків такої діяльності. Професор теології Санкт-Петербурзької духовної академії М.А. Заболотський пише, що «найвидатніші відкриття науки до цього часу часто використовувались для зла людському роду і природі».

Проблеми розвитку науки деякі богослови пов'язують з нерівномірним міжнародним розподілом праці і матеріальних цінностей. Для наукових фундаментальних досліджень в наш час, зазначають вони, потрібна кооперація вчених, дороге обладнання і величезні кошти. Все це можуть забезпечити лише високорозвинуті промислові країни. Екс-генеральний секретар Всесвітньої Ради Церков, протестантський теолог Ф. Поттер пише, що «переважна більшість вчених нині працюють у промислово розвинутих країнах і 90% їх діяльності сконцентровано у багатому світі. Лише 4% всіх наукових досліджень припадає нині на країни, що розвиваються». Вже згадуваний американський професор Я.Барбур справедливо підтверджує, що «без наукової технології нації світу, що розвиваються, залишаться у стані голоду і бідності». У християнській свідомості утверджується думка, що сучасна наука сприяє розвитку лише розвинутих країн, приносить більше влади тим, хто її вже має, збагачує і без то багатих, і практично не приносить користі, не допомагає біднішій частині населення світу.

Причину такого стану деякі богослови вбачають в тому, що наука відійшла від релігії, а тому стала бездуховною. Використання її досягнень на практиці втрачає моральні, гуманістичні орієнтири. Зрештою це приводить до негативних соціальних наслідків: наукові дослідження з блага для людини перетворюються у шкідливу силу, спрямовану проти неї. Вихід з цієї ситуації богослови вбачають у піднесенні ролі релігії у житті суспільства, активному використанні релігійної спадщини, яка повинна пронизувати особисте життя людини і різні сфери суспільного життя. «Майбутнє людства на наглій планеті, цьому космічному кораблі по імені Земля, залежить від нашої здатності об'єднати розум з досвідом, науку – з покірністю, технологію – з моральними цінностями» – пише Я.Барбур. Висловлюється думка про те, що Церква може бути моральним арбітром у справі наукових відкриттів та їх використання у сфері виробництва

Більшість богословів в наш час визнають авторитет науки, підкреслюючи, що вона завжди істотно впливала на свідомість людей. При цьому зачіпались основоположні постулати релігії такі як уява про Бога і його ставлення до світу. Вони зосереджують увагу на історії фундаментальних наукових відкриттів. Наприклад, Р. Декарт у XVII столітті розробив дуалістичну концепцію співвідношення матерії і розуму, яка сферу компетенції Бога істотно обмежувала. Мислителі епохи Просвітництва у XVII столітті замінили Бога законами механіки, залишивши за релігією лише функцію підтримки моралі. В XIX столітті захоплення наукою досягло апогею.

Епохальні відкриття у фізиці давали людству безмежні можливості пізнання навколишнього світу. Дарвінізм дав наукове пояснення еволюції організмів і походження людини. Вчення І.М. Сеченова і І.П. Павлова про вищу нервову діяльність тварин і людини, розвиток психології, успіхи у медицині, зокрема в нейрохірургії, істотно підірвали релігійне уявлення про душу. Теорія відносності А. Ейнштейна виключила вплив будь-яких зовнішніх чинників на закономірний порядок у природі. Уява про навколишній світ набула більш строгої наукової форми, що став розглядатися як одне ціле, де панує універсальний причинний зв'язок усіх процесів і каузальна гармонія. Правда, жодна наука не ставить перед собою за мету заперечити або підтвердити існування Бога, але вона формує переконання про недоцільність віри в божественного коректора природних і соціальних процесів.

В наш час наука буквально пронизує все життя людини. Перш за все, це загальнодоступні засоби масової інформації, різноманітна побутова техніка, передбачення погоди з допомогою штучних супутників і багато іншого. Крім того, наукове пізнання дійсності проникає у глибинні таємниці світобудови, психіки людини та її поведінки. Все це формує певний стиль мислення в умовах науково-технічного прогресу, дає природне пояснення виникнення і розвитку Всесвіту, найпотемніших людських думок і почуттів, різноманітних соціальних процесів. Процеси, які відбуваються у світі, багато людей розглядає не як прояв «Божої волі», а як наслідок діяльності людини. «Сучасна людина, – пише американський богослов Ч. Гендерсон, – приходять до висновку, що

наше життя створюється силами, які повністю описуються у межах науки». Поширення подібного стилю мислення приводить, на думку німецького протестантського теолога В. Пененберга, до знецінення релігії. «Релігійна інтерпретація реальності пише він, – більше не сприймається як універсально надійна, а розглядається як предмет часткового виключення, якщо не марновірство взагалі». В кінцевому підсумку новий стиль мислення суспільний прогрес пов'язує лише з досягненнями сучасної науки, а релігія трактується як антитеза щодо наукового знання.

Подібне становище викликає глибоку стурбованість серед богословів і вони шукають шляхів співробітництва церкви з сучасним світом. Нині питання ставиться так: «Якщо церква хоче розмовляти з людьми сучасною мовою і мати тісні зв'язки з життям, то вона повинна відповідально взаємодіяти з сучасною наукою». Асиміляція релігією сучасної науки виступає як потреба теології, потреба розвитку релігійного світогляду. З цією метою богослови вважають за необхідне спрямувати свої зусилля на встановлення тісного контакту між сучасною наукою і релігією, на розвиток конструктивного діалогу між теологами і вченими. Власне, така думка, як центральна, домінує в енцикліці Папи Римського Івана Павла II «Fides et Ratio» (Віра і розум), яка вийшла у світ 14 вересня 1998 р.

В контексті діалогу богослови зосереджують увагу на наступних питаннях.

По-перше, християнське мислення, визначаючи авторитет науки, повинне з повагою ставитись до раціональної пізнавальної діяльності людини. Підкреслюється, що християнська віра – це віра, яка шукає знання і розуміння. І як така, вона не може стояти осторонь розвитку науки.

По-друге, на релігії активно впливають наукові відкриття і досягнення, їх не варто заперечувати, оскільки вони, на думку богословів, надзвичайно корисні, для еволюції релігійного світогляду, для розвитку теології в цілому. Тому церква повинна ставити перед собою завдання координації своєї діяльності з досягненнями різноманітних галузей науки.

По-третє, наукове пізнання, за словами англійського протестантського богослова А. Пікока, «дозволяє збагатити наше розуміння ставлення Бога до світу і людини». Адже, пізнаючи створений Богом світ, людина поглиблює власну уяву про нього. Наукове пізнання, на думку А. Пікока, сприяє усуненню хибних уявлень про Творця. З цією метою багатьма християнськими діячами висувається ідея створення системи викладання і вивчення релігії на науковій основі. Такий підхід, на їх думку, допоможе зміцнити авторитет християнської віри в цілому.

По-четверте, робляться спроби відродити теологічну методологію релігії і науки, яка виникла ще на початку ХХ століття. В межах цієї методології проводиться порівняльний аналіз науки і релігії, виявляються їх специфічні і подібні характеристики, з'ясовується особливості їх об'єкту, методів, мови, мети і завдань пізнання, визначається об'єктивність здобутої інформації і характер розвитку релігії і науки як феноменів культури. В наш час, на думку деяких богословів, практично не можна чітко розмежувати науковий і релігійний способи пізнання світу. Порівняльний аналіз науки і релігії, покликаний, за їх словами, сприяти природній взаємодії науки і релігії, гармонії наукових знань і релігійної віри.

В християнській теології започаткована велика робота, спрямована на осмислення взаємин науки і релігії як у минулому, так і в наш час, вишукуються нові підходи у розвитку діалогу між науковою істиною і релігійною вірою. Пропонуються різні інтерпретації причин і сутності конфліктів між наукою і релігією в історії християнства. Серед палітри богословських думок пробивається провідна теза, що у взаєминах науки і релігії необхідна модернізація, яка здатна забезпечити ефективний розвиток цих важливих галузей культури людства.

■ В. ДОКАШ

## МІЖКОНФЕСІЙНИЙ ДІАЛОГ ЯК ФАКТОР УТВЕРДЖЕННЯ ЗЛАГОДИ І МИРУ В БУКОВИНСЬКОМУ РЕГІОНІ

Чернівецька область – унікальний регіон. Він має свої особливості, власні історично зумовлені релігійні традиції. Це є край, в якому поєднана історична доля, культура та менталітет народів Північної Буковини та Бессарабії. Саме тому йому притаманні багатонаціональний і багатоконфесійний склад населення, наявність майже всіх традиційних для України релігійних течій і навіть таких, яких більше ніде немає в Україні (назариняни, осташі), розвинутість мережі і висока динамічність конфесій пізнього протестантизму.

■ Віталій Докаш, доктор філософ. наук, доцент Чернівецького Національного університету імені Ю.Федьковича.

Однією з цікавих і повчальних особливостей краю є те, що в історичному розрізі тут майже не зафіксовано якихось гострих міжнаціональних і міжконфесійних конфліктів, в які були б втягнуті значні маси населення і які б призвели до сутичок і кровопролиття, як це мало місце в Галичині між українцями і поляками. Важливим примирювальним фактором виступала тут приналежність двох найбільш чисельних національностей краю – українців і румунів до єдиного православного віросповідання.

Різноміжнаціональні та різноміжконфесійні мешканці Буковини протягом багатьох років навчилися будувати свої відносини в основному толерантно, з'ясовувати спірні питання мирним шляхом. До того ж, духовні керівники різних конфесій, як правило, не закликала віруючих до розпалювання міжрелігійної неприязні. А на початку ХХ століття три верховних глави різних конфесій Буковини, що мали свої резиденції в Чернівцях – православний митрополит Репта, католицький прелат Шмідт, головний рабин д-р Розенфельд, які поважно ставилися один до одного, уклали особисту угоду під символічною назвою «Листок конюшини» («трилистик») про доброзичливі відносини, подаючи цим добрий приклад міжнаціональної злагоди, толерантності та віротерпимості.

Сучасне релігійне середовище краю не ізольоване від багатогранного впливу зовнішнього світу і процеси, що в ньому відбуваються, типові для міжконфесійних відносин України в цілому. Строката віросповідна карта регіону може слугувати моделлю, на якій простежуються загальні закономірності і явища, характерні для релігійної ситуації в країні. Найменша в Україні за територією (1,3% від її площі) і чисельністю населення (906 839 тис. осіб) область посідає 8-е місце за кількістю і друге після Закарпатської (1605 релігійних громад) – за густотою релігійних організацій (2,7 громади на один населений пункт). На 10 тис. населення в буковинському регіоні припадає 9,7 громади, що значно більше, ніж у південно-східних областях. Релігійна карта Буковини сьогодні представлена більш ніж десятьма віросповіданнями, в організаційній структурі яких діє 1074 зареєстрованих і 133 незареєстрованих релігійних організацій 23 конфесій, течій і спільнот. Ця цифра включає 1038 релігійних громад, 15 монастирів з 358 насельниками, 7 духовних навчальних закладів із 1208 слухачами, 4 місії. Порівняно з минулим роком кількість зареєстрованих релігійних організацій збільшилась на 10 одиниць, що говорить про демократизацію всіх процесів в краї, покращання різних законодавчих форм реалізації прав та гарантій свободи совісті і віросповідань, а то й насичення релігійної мережі краю [Докаш В.І., Лешан В.Ю. Загальне релігієзнавство: Навчальний посібник. – Ч., 2005. – С. 226]. Зміни в релігійній мережі торкаються не тільки її кількісних показників. Кожна із церков та деномінацій Буковини динамічно переходить на якісно новий рівень функціонування.

До основних факторів утвердження злагоди і миру в краї можна віднести постійне зростання освітнього рівня керівників релігійних організацій та духовенства. Так, 38,7% православних священнослужителів сьогодні мають середню спеціальну та вищу світську і духовну освіту, відповідно в протестантському середовищі цей показник складає 43,1%. Цьому сприяє те, що в області діють 7 зареєстрованих духовних навчальних заклади, де навчається 12 слухачів денної та 1196 заочної форми навчання.

Безперечно, основним фактором позитивних змін, що формують толерантність та терпимість у міжконфесійних відносинах можна вважати функціонування філософсько-теологічного факультету Чернівецького державного університету, де на заочній формі навчання підвищують свій професійний рівень, набувають знань релігієзнавчого характеру керівники різних рівнів управління релігійних організацій області. За весь період роботи цієї структури отримали спеціальність магістра релігієзнавства 7 представників релігійних організацій (з них 6 представників адвентистської церкви і 1 – православної), спеціаліста – 186 (представники православної та адвентистської церков). Сьогодні на заочному відділенні факультету набувають освіту 3 майбутніх маістри (2 представники православної і 1 – адвентистської церков). До того ж дипломи спеціалістів з релігієзнавства отримують 143 представники церков (115 – православної, 16 – адвентистської, 12 – п'ятидесятників). Це (а особливо навчання в одній різноміжконфесійній навчальній групі протягом 5-6 років) суттєво вплине на толерантизацію міжконфесійних відносин у краї.

Значною мірою сприяє міжконфесійному діалогу та формуванню атмосфери злагоди і миру в краї скоординована робота сектору у справах релігій облдержадміністрації, обласної організації УАР та науковців філософсько-теологічного факультету. В тісному співробітництві цих інституцій в 2003-2006 рр. проведено п'ять міжнародних конференцій, в рамках яких проходили «Єдині дні релігійної свободи» із залученням всіх релігійних організацій краю. Сама проблематика конференцій: «Соціальні та духовно-культурні виміри релігійних процесів в Україні» (2003), «Релігія і громадянське суспільство в Україні» (2004), «Релігія і соціальні зміни в сучасному суспільстві» (2005), «Релігія і суспільство: нові преференції» (2006) свідчить про те, що науковці разом із керівниками релігійних організацій розглядають всі питання, які турбують громадян України. Така плідна співпраця дозволяє виробити фахові ком'юніке, резолюції,

концепції та проекти заходів, спрямовані на подальшу демократизацію суспільства, покращанню українського законодавства в сфері свободи совісті.

Певним здобутком такої спільної роботи можна вважати, наприклад, «Звернення учасників Єдиного Дня релігійної свободи» (2003), в якому релігійним організаціям пропонувалось сприяти поширенню принципів релігійної свободи, захищати права громадян України на вільний вибір віросповідання, релігійної та позарелігійної самореалізації. Симптоматично, що у цьому зверненні було запропоновано поширювати в інших регіонах країни досвід Чернівців з проведення Єдиних Днів релігійної свободи [Релігійна панорама. – 2003. – № 4. – С.62-66].

Покращанню міжконфесійних відносин та співробітництва науковців релігійних організацій краю допомагає те, що Єдині Дні релігійної свободи проводяться на базі якоїсь конфесії. Форум, на якому розглядалась роль релігії у процесах національної консолідації українського суспільства, суверенності особи громадянського суспільства, наприклад, було проведено на базі духовного центру Церкви Християн Віри Євангельської (п'ятидесятників) [Релігійна панорама. – 2004. – № 5. – С.61-62]. Відповідно, вже четверта конференція та Єдиний День у квітні 2006р. уже проводились під патронатом архієпископа Чернівецького і Кіцманського Варлаама. Як завжди, окрім пленарних і секційних засідань, були проведені Круглі столи, Трибуна молодих науковців, прямий ефір на Буковинському телебаченні з керівниками релігійних організацій. В прийнятті резолюції, яка була висвітлена в засобах масової інформації, розглядалася низка практичних питань, спрямованих на доопрацювання законодавства, розв'язання проблем духовної освіти, включення богослов'я до переліку спеціальностей, з яких здійснюється підготовка спеціалістів [Релігійна панорама. – 2005. – № 4. – С.66-67].

Чернівецькі форуми, які проводять науковці та керівники релігійних організацій своєрідні тим, що це не тільки обговорення актуальних проблем, але й обмін досвідом. Першу скрипку тут виконує Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ. Так, на п'яту конференцію в 2005 році, присвячену проблемам взаємин релігії і суспільства, було подано біля 100 заявок, які представляли як Україну, так і зарубіжжя. Відділення релігієзнавства зоорганізувало на цей форум буквально науковий десант з провідних вчених: А.Колодного, Л.Филипович, В.Шевченка, В.Єленського, М.Бабія, Г.Кулагіної, О.Недавної, П.Павленка, В.Титаренко, О.Горкуші. Під головуванням Президента УАРС В.Єленського та генерального секретаря цієї громадської організації П.Гануліча в межах «Єдиного Дня релігійної свободи» було проведено організаційне засідання УАРС та обмін досвідом з проблем реалізації принципів релігійної свободи [Релігійна панорама. – 2006. – № 4. – С.66-69].

Підтримувати діалог між конфесіями краю і продовжувати толерантизацію відносин між ними дозволяє постійно діючий семінар, що створений при кафедрі релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету ім. Ю.Федьковича. Його метою якраз і є проведення різноманітних заходів: круглих столів, семінарів, дискусій, які дозволяють інформувати населення та керівництво релігійних організацій про те, як вирішуються ті чи інші питання захисту прав і свобод віруючих. Разом з тим, це і є постійно діюча школа підняття професійного рівня керівництва конфесій. Тільки в червні 2007 року з ініціативи Центру релігійної інформації і свободи УАР, Чернівецьких обласних організацій УАР та УАРС, сектору у справах релігій облдержадміністрації та за підтримки науковців Відділення релігієзнавства і філософсько-теологічного факультету було проведено ряд заходів інформативно-консультативного характеру: зустрічі з лідерами релігійних організацій та відвідування їхніх офісів, храмів, молитовних будинків (старовірів, православних, ХВС, АСД); прямий ефір на місцевому телебаченні, індивідуальні консультації та відповіді на запитання; участь у вирішенні конфліктних ситуацій в релігійно суспільній сфері. Найбільш значимим серед цих подій був круглий стіл «Держава і Церква: буковинський контекст», в якому брали участь 50 представників релігійних організацій, керівництво облдержадміністрації, сектору у справах релігій, відомі вчені і фахівці у сфері державно-церковних відносин. Про сучасний стан і проблеми релігійного життя України учасників проінформував Президент УАР, керівник Відділення релігієзнавства НАНУ професор А.Колодний. Про законодавство України з проблем свободи совісті та перспектив його удосконалення в контексті напрацювань міжнародного співтовариства доповів спеціаліст в галузі права, експерт Інституту релігійної свободи М.Васін. Ним були розглянуті такі актуальні теми як «Земельні питання: державний інтерес і церковна потреба», «Порядок реєстрації релігійних організацій: чи потрібна подвійна реєстрація?» та «Закон про реституцію: теорія і практика повернення церковного майна», що привело до відкритого обговорення та формулювання ряду принципових питань, які слід винести на розгляд уряду та державних інституцій.

Частково зняти назрілі питання покликаний проект, презентований на цьому Круглому столі одним з його координаторів – професором Л.Филипович. УАР та її Чернівецький осередок висловили думку про необхідність проведення моніторингу діяльності державних органів влади у сфері суспільно-релігійних відносин, у зв'язку з чим був запропонований опитальник, поширений серед представників релігійних організацій і влади. Очікується отримати відповіді

на цілий ряд питань, які стосуються відносин Держави і Церкви [Релігійна панорама. – 2007. – № 6. – С.63-67].

Саме при такому конструктивному діалозі між владою і церквою, науковцями і богословами, можливі, на нашу думку, в нинішній ситуації спокій і мир, толерантні відносини між людьми різних віросповідань, різних традицій.

Релігійні організації регіону сьогодні знаходяться на шляху переосмислення своєї ролі у суспільстві, усвідомлюючи своє місце і нове призначення в соціумі, політичному житті. Миряни засуджують (і тут вони єдині) використання церков в політичній передвиборчій боротьбі, фальсифікацію результатів виборів (як президентських, так і парламентських). Під час виборчих кампаній в усіх церквах проводились молебні за чесність і прозорість виборів. Релігійні спільноти поєднано виступають проти протекціонізму органів влади чи лобіювання окремих церков. Вони виступають проти втручання представників влади у свої внутрішні справи.

Ідеї екуменічного характеру пропагують громади харизматичного напрямку. Так, вони ставлять собі за мету «проголошувати та досягти єдності серед християн», «жити і служити Господові так, щоб плід життя і служіння був істотним благословенням для всього народу України».

Релігійні об'єднання поєднали свої зусилля із введенням в навчальні плани шкіл предметів духовно-морального циклу. Цьому було присвячено семінар вчителів духовних та недільних шкіл різних деномінацій краю, який було проведено на базі духовної семінарії ХВС, науково-практичну конференцію на базі приватної школи «Надія», круглих столів в облдержадміністрації та місцевому телебаченні в 2007 році. Тому уже сьогодні понад 13 000 учнів в 50% шкіл краю охоплено вивченням курсу «Основи християнської етики». Планується увести й інші, альтернативні курси.

Поєднання зусиль науковців краю, керівництва релігійних організацій, спроба сумісно вирішувати виникаючі проблеми створили можливості зменшити кількість конфліктогенних релігійних зон із 100 в 1994 році до 10 – в 2007 році.

Певну гармонізацію конфесійних відносин створює соціально-значуща діяльність церков, чий інтерес тут переплітаються. Як показує аналіз, соціальна діяльність Церков здійснюється за двома напрямками: добродійна та освітньо-виховна діяльність.

Перший напрямок здійснювався переважно у таких формах: відпочинок та оздоровлення дітей; допомога малоімущим верствам населення; робота в пенетиційній сфері. Розширюється мережа допомоги малозабезпеченим верствам населення безоплатним харчуванням: УПЦ – 50-и особами; іудеями – 70-и особам; протестантами – 100. Працюють осередки соціальної допомоги для надання комплексу побутових послуг інвалідам, самотнім людям похилого віку.

Зближує релігійні організації як між собою, так і з різноманітними верствами населення такий напрямок роботи як оздоровча. Тільки в 2005-2007 роках було оздоровлено понад 2 тис. дітей обласним об'єднанням ЄХБ; 245 осіб Церквою АСД, 120 – ХВСП; 1000 дітей та 300 сімей харизматичною церквою «Нове життя»; 50 – Римо-Католицькою Церквою.

Фінансову допомогу в розмірі 258 540 грн. надала нужденним в 2005-2006 роках УПЦ МП. На суму 237 000 грн. надала фінансову допомогу малозабезпеченим верствам населення харизматична Церква «Повного Євангелія». Гуманітарна допомога населенню на загальну суму 437 721 грн. надана місією «Єдина надія»; 101 тис. обласним об'єднанням АСД. Щоправда, Церкви краю незадоволені відсутністю підтримки у виконанні гуманітарних проектів з боку державних інституцій.

Понад 140 дітей-сиріт та інвалідів виховуються у дитячому будинку при Свято-Вознесенському монастирі УПЦ МП в с. Банчени Герцаївського району.

При відносній стабільності міжконфесійних відносин в регіоні, тут залишається ряд потенційних збудників конфліктів, які на найближче майбутнє будуть формувати цілу гаму різноманітних протиріч. До них насамперед можна віднести міжправославну напругу: між громадами УПЦ МП і УПЦ КП та двома єпархіями УПЦ КП – Чернівецькою та Чернівецько-Кіцманською.

Негативний конфліктогенний вплив на православний фактор буде йти в регіоні з боку Румунської Православної Церкви, біляцерковних об'єднань «Православний вибір», «Братство Олександра Невського».

Певною мірою залишається протиріччя між традиційними та протестантськими церквами. У суспільній свідомості ще на довгий час залишиться живучим сприйняття протестантів як «сектантів», а нових релігій як «деструктивних культів». Щоб зняти ці проблеми, потрібні спільні зусилля науковців та богословів, ряд проектів, що зінтегрують зусилля церкви і держави в консолідації українського суспільства.

## РЕЛІГІЙНА СИТУАЦІЯ НА ПОЛТАВЩИНІ У КОНТЕКСТІ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ

Загальна суспільно-політична ситуація на Полтавщині засвідчує, що стан міжконфесійних відносин у регіоні загалом спокійний. Взаємовідносини представників релігійних громад між собою розвиваються безконфліктно, проявів дискримінації, нетерпимості, насильства на релігійному ґрунті немає.

Характерною особливістю релігійної ситуації в області є зміцнення громадянської позиції та піднесення ролі релігійних організацій у сфері державно-церковних відносин. Нині не можливо уявити процес реалізації державної політики у цій сфері без участі в ньому духовенства, священнослужителів, віруючих різних віросповідань.

Полтавщина входить до переліку областей з досить високими показниками відтворення мережі релігійних організацій. Разом з тим, аналіз ситуації в релігійній сфері свідчить про зниження темпів росту легалізації релігійних громад протягом останніх років. Якщо у 2004 році статуту зареєструвала 41 релігійна організація, то у 2005 – 22, а в 2006 лише 18. Спостерігається зростання ролі й посилення впливу релігійних організацій в різних сферах суспільного життя області. Така тенденція буде зберігатися ще протягом декількох років. З одного боку, це позитивний фактор в плані утвердження християнських традицій і моралі, а з іншого – посилення боротьби за сфери впливу призводить до напрути у міжконфесійних та внутріньоцерковних відносинах.

Область відзначається конфесійною розмаїтістю (39 конфесій, течій і напрямків). Станом на 1 січня 2007 року на Полтавщині діяло 914 релігійних організацій, з яких дві незареєстровані (896 релігійних громад, 8 управлінь, 2 духовні навчальні заклади, 4 монастирі, 1 братство та 3 місії). Найчисельніші з них – Українська Православна Церква Московського Патріархату – 406 організації (44,4% усієї релігійної мережі), Українська Православна Церква Київського Патріархату – 141 (15,4%), Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів – 76 (8,3%), Українська уніонна конференція церкви Адвентистів сьомого дня – 44 (4,8%) та Всеукраїнський союз церков християн віри євангельської – п'ятидесятників – 42 (4,6%).

Домінуючими загалом залишаються православні конфесії (570 релігійних організацій, або 62,4% від їх загальної кількості). Переважно вони зосереджені у великих містах та районних центрах області.

Серйозних причин, які могли б суттєво вплинути на міжрелігійні відносини в регіоні, призвести до їх загострення, як то міжконфесійна диспропорція в державно-церковних відносинах, порушення прав і свобод віруючих тощо, немає. Релігійна ситуація в області стабільна і прогнозована, вдається уникнути проявів релігійного екстремізму й фанатизму.

Церква як соціальна інституція користується певним рівнем довіри населення регіону. Водночас такого впливу в суспільстві як у Західних областях держави на сьогодні вона ще не має. Лише відзначення великих релігійних свят, освячення новозбудованих храмів збирають масові аудиторії. В інші дні богослужіння відвідує незначна частина населення. Протестантські громади, за винятком декількох, що діють в містах Полтаві та Кременчуці, також малочисельні.

Духовенство та віруючі області постійно беруть участь у представницьких державних та громадських заходах (відзначення Дня Соборності України, Дня Конституції, Дня Незалежності, Дня Перемоги тощо). 8 православних священиків (4 – УПЦ МП, 2 – УПЦ КП, 2-харизмати) є депутатами районних та сільських рад. Настоятель Всіхвятського храму УПЦ МП о.Георгій, секретар епархіального управління УПЦ КП о.Миколай та старший пресвітер Об'єднаних церков Євангельських християн-баптистів області Овсій О.І. є членами координаційної ради з питань запобігання захворюванню на СНІД, яка створена при облдержадміністрації. Єпископ Полтавського обласного управління Української Християнської Євангельської Церкви Беспалов О.В. є членом координаційної ради з питань розвитку і підтримки волонтерського руху при облдержадміністрації, а протоієрей Спаської церкви Полтавської епархії УПЦ МП, голова епархіального відділу із взаємодії зі збройними силами, правоохоронними органами та виправно-трудовими закладами о.Олександр є членом обласної спостережної комісії, яка створена розпорядженням голови ОДА

■ В. Сошин, начальник відділу у справах національностей Полтавської облдержадміністрації.

відповідно до постанови Кабінету Міністрів України «Про затвердження положень про спостережні комісії та піклувальні ради при спеціальних виховних установах».

Діючими в області громадами віруючих усіх церков і конфесій опікуються 710 священнослужителів, 349 із них належать до православного духовенства. Через дефіцит кадрів у православних єпархіях близько третини парафій діють нерегулярно протягом багатьох років. Краще забезпечені священнослужителями протестантські громади.

Для задоволення сакральних потреб релігійні організації мають 548 будівель. Із них 204 типові культові споруди (28 пам'яток архітектури), 344 приміщення, що пристосовані під молитовні будинки. У стадії будівництва 64 храми та молитовні будинки. 225 релігійних громад, які не мають власних культових споруд, орендують приміщення державних установ, організацій та приватних осіб.

За сприяння органів влади, підприємств, фірм, а також окремих підприємців в області продовжувались реставраційні роботи культових споруд, які є пам'ятками архітектури. Це комплекси споруд Мгарського Спасо-Преображенського, Хрестовоздвиженського, Різдва-Богородичного монастирів, Вознесенського, Свято-Покровського, Благовіщенського храмів УПЦ МП та деяких інших. Завершені зовнішні та продовжуються внутрішні роботи по відбудові Свято-Успенського кафедрального собору УПЦ КП у м. Полтаві. Споруджуються нові храми у районних центрах області, які до цього часу не мають типових культових споруд (Глобине, Чорнухи, Шишаки, Нові Санжари, Оржиця) та ряді сіл. Продовжується будівництво Воскресенського кафедрального собору УПЦ МП у м. Полтаві.

На даний час в області практично всі культові споруди, в тому числі й ті, що взяті під охорону державою як пам'ятки архітектури, передані релігійним організаціям, окрім споруд колишньої консисторії та архієрейського будинку Полтавської єпархії, де в даний час розміщується військовий госпіталь Міністерства оборони України.

Національними меншинами та їх релігійними організаціями видається 9 газет. 5 з них засновані єврейськими, 2 мусульманськими по 1 російською та польською мовами. Поряд з російською газети друкуються мовою відповідного етносу.

Для задоволення релігійних потреб меншин в області діє 21 релігійна громада: 12 іудейських, 6 мусульманських, 2 німецькі євангелолютеранські, 1 корейська християнська методична церква.

Важливе значення надається Церквою соціальної роботи. Переважно вона проводиться за двома напрямками – добродійним та освітньо-виховним – і зосереджується в основному на молодіжній аудиторії: у сфері організації молодіжних рухів у школі та армії. Підтвердженням цьому є діяльність при Полтавській єпархії УПЦ МП єпархіальних відділів: по роботі з молоддю, взаємодії зі збройними силами, правоохоронними органами та виправно-трудовими закладами; релігійної освіти, місіонерства та катехизації; православного педагогічного товариства Полтавщини. Велика робота у цьому напрямку також проводиться Православним молодіжним братством на честь Козельщинської ікони Божої Матері та Місіонерською духовною семінарією УПЦ МП м. Комсомольська.

Уже традиційними стали проведення релігійною громадою ХВС «Світло життя» м Полтави заходів до Міжнародного дня захисту дітей (1-го червня) та Дня знань (1-го вересня) розважальних дитячих програм «Мир у всьому світі». Значну увагу приділяють освітньо-виховній роботі й інші протестантські релігійні організації області. Іудейські релігійні громади Хабад Любавич міст Полтави та Кременчука утримують навчально-виховні комплекси.

Добродійна діяльність у регіоні здійснюється переважно в наступних формах: відпочинок та оздоровлення дітей, допомога бідним, допомога дитячим будинкам, будинкам для літніх людей, багатодітним сім'ям, дітям-сиротам, соціально-реабілітаційним центрам, добродійна діяльність у місцях позбавлення волі.

Керуючись Конституцією України, Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації», Указом Президента України від 21.03.2002р. № 279 «Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій», розпорядженням Кабінету Міністрів України від 27 вересня 2002 року № 564-р «Про перспективний план невідкладних заходів щодо остаточного подолання негативних наслідків політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій», іншими нормативними документами облдержадміністрація, місцеві органи виконавчої влади й самоврядування продовжують працювати над реалізацією в області державної політики з питань свободи совісті, проведенням заходів з оптимізації державно-церковних відносин, розв'язанням гострих питань, що виникають на релігійному ґрунті.

## ДІЯЛЬНІСТЬ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ РАДИ ЦЕРКОВ ТА РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ ПІСЛЯ ПОМАРАНЧЕВОЇ РЕВОЛЮЦІЇ.

Події, що увійшли у модерну українську історію під назвою «Помаранчева революція» стали для української інтелектуальної еліти крапкою відліку при аналізі суспільно-політичних реалій та процесів в Україні. Сама «Помаранчева революція» вже стала об'єктом прискіпливого вивчення політологів, соціологів, філософів та істориків, і все ще залишається у полі уваги актуальної аналітики, не зважаючи на те, що її значимість у демократичному розвитку нашої держави була дещо нівельована політиками, в т.ч. й «помаранчевими». Президентські вибори 2004 року в Україні мали безпосередній вплив і на релігійне життя країни і, звичайно, були піддані у цьому контексті досить прискіпливому аналізу і з боку українських релігієзнавців<sup>1</sup>.

Зі свого боку, автор цієї статті пропонує розгляд діяльності Всеукраїнської ради церков та релігійних організацій (ВРЦРО) у «постпомаранчевий період», тобто, фактично, нинішню діяльність цієї міжрелігійної організації. При цьому метою статті є не розкриття та детальний аналіз кожного документа цієї міжрелігійної інституції, а лише прослідкування основних напрямків її діяльності.

Відразу треба з'ясувати, чим відрізняється діяльність ВРЦРО до і після «Помаранчевої революції». Почнемо із того, що ВРЦРО була заснована у грудні 1996 р. за ініціативою держави як консультативно-дорадчий орган і на її діяльність суттєво впливав Державний Комітет України у справах релігій, який виконував фактично певний час функції її секретаріату. Безпосередньо під час виборів Президента України у 2004 р. Держкомрелігій поширив від імені ВРЦРО заяву, в якій громадян України застерігали від вуличних протестів. Під час виборів і після них з'являються інші міжконфесійні організації – Нарада представників християнських церков України (НХЦУ) та Українська міжцерковна рада (УМЦР), які були непідконтрольні Держкомрелігій і, відповідно, поширювали заяви із власними оцінками суспільно-політичних реалій України.

Одразу ж після закінчення виборчого президентського процесу з'являється спільна заява членів ВРЦРО та колеги Держкомрелігій, в якій була присутня пропозиція до законодавців чіткіше виписати норми відповідальності за залучення релігійних організацій у політику. Також окремо було зазначено, що жодна релігійна організація, чий представник підписав заяву, не претендує на привілейоване положення у суспільстві. Під цією заявою стояло 12 підписів представників релігійних організацій та підпис тодішнього Голови Держкомрелігій В.Бондаренка. Проте заява була проігнорована чотирма церквами – Українською Греко-Католицькою Церквою, Римо-Католицькою Церквою, Всеукраїнським Союзом Церков Християн Віри Євангельської (П'ятидесятників) та Українською Лютеранською Церквою. Як потім пояснювали греко-католицький архієпископ Любомир Гузар та лютеранський єпископ В'ячеслав Горпинчук, заява була надто політизованою і декларативною. Цю відмову підписувати документ можна вважати другою (після заснування НХРУ) ластівкою вивільнення релігійних лідерів з-під маніпуляцій уряду. Зазначимо, що у цей час вже було відомо про ліквідацію Держкомрелігій (однією з причин може бути якраз бездіяльність цього органу щодо релігійних організацій, які порушували норми чинного законодавства, що забороняють їм брати активну участь у виборчому процесі та політичній агітації), а відтак релігійні лідери нічим не ризикували. Більше того, позиціонування самостійної роботи ВРЦРО було необхідним, оскільки ліквідація Держкомрелігій не означала скасування «Державного органу України у справах релігій»<sup>2</sup>, бо його існування передбачено діючим українським законодавством. Таким чином, характерною особливістю функціонування ВРЦРО у «постпомаранчевий період» є її спроба звільнення її з-під впливу Держкомрелігій.

За тиждень до указу президента, в якому йдеться про ліквідацію Держкомрелігій (13 квітня 2005 року) відбувається перше засідання ВРЦРО<sup>3</sup> у «постпомаранчевий період».

■ **Олег Кисельов**, кандидат філософських наук, мол. наук. співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

<sup>1</sup> Напр.: Церква і політика: від президентських виборів 2004 до парламентських 2006 року. – К., 2005; Релігійна панорама. Спецвипуск. – К., 2006; Релігійна свобода. – №9. – К., 2005; Релігійна свобода. – №10. – К., 2006 тощо. Багато цікавої аналітики можна знайти також на сайті Релігійно-інформаційної служби України (РІСУ) – [www.risu.org.ua](http://www.risu.org.ua).

<sup>2</sup> Визначення Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», ст. 30.



На засіданні було обговорено проблеми державно-церковних відносин та ухвалено звернення до Президента України, в якому йшлося про розбудову партнерських відносин між релігійними організаціями та державою. Очевидно, що намір змінити модель державно-церковних відносин напряду пов'язаний як із бажанням релігійних діячів звільнитися від впливу органу у справах релігій, так і з його реорганізацію (а не ліквідацією як стало згодом відомо).

Зустріч Президента В.Ющенка із членами ВРЦРО 15 червня 2005 року ймовірно була реакцією на квітневу заяву, оскільки голова країни говорив саме про державну політику у сфері релігії та партнерські відносини між державою та релігійними організаціями. 24 числа того ж місяця відбулося чергове засідання ВРЦРО, на якому було схвалено звернення щодо морального змісту рекламної продукції, подвійної реєстрації статутів релігійних організацій та розвитку державно-церковних відносин на регіональному рівні. Наступне засідання відбулося лише на початку наступного, 2006 року. Не часто проведення засідань ВРЦРО необхідно пов'язувати із діяльністю паралельних міжконфесійних структур – НХЦУ та УМЦР. Остання, за свідченням О. Зайця та Ю. Решетнікова<sup>4</sup>, формувалася саме як альтернатива першим двом.

Робота ВРЦРО у 2006 році почалася із реструктуралізації організації – на засіданні, що пройшло 26 січня, було прийнято Положення про Секретаріат як робочий орган попереднього опрацювання питань, які мають розглядатися на засіданнях ВРЦРО, та про Комісію з питань соціального слухання як консультативно-дорадчий орган, що має шляхом обговорення соціально-значущих питань підготовлювати узгоджену позицію членів ВРЦРО щодо вирішення суспільних проблем. Виділення нових організаційних підрозділів ради (ми вже згадували, що до цього функції секретаріату виконував Держкомрелігій) є свідченням наміру її членів продовжувати роботу цієї міжрелігійної інституції, незважаючи на діяльність альтернативних міжконфесійних рад (усі інші ради, що претендують на статус не регіональних, а загальнонаціональних, є міжхристиянськими інституціями – до них не входять ані мусульмани, ані іудеї).

Маємо констатувати, що ВРЦРО є найбільш авторитетною та репрезентативнішою інституцією. Авторитетною ВРЦРО ми можемо вважати хоча б тому, що саме ця інституція є репрезентантом релігійних організацій у відносинах як з державою, так і з політичною елітою – державні мужі та політики обирають саме ВРЦРО із усієї сукупності наявних рад задля обговорення існуючих у релігійному житті проблем (хоча насправді вони роблять це, скоріше, для особистого піару). Так, із членами ВРЦРО неодноразово зустрічався Президент В.Ющенко, Голова Верховної Ради V скликання О.Мороз, лідер політичного блоку та парламентської фракції БЮТ Ю.Тимошенко, представники фракції БЮТ та представники Партії регіонів. Зазначимо, що засідання ВРЦРО час від часу відвідують представники парламентських політичних партій – «Наша Україна», «БЮТ», «Партія регіонів» та «Комуністична партія України», а також Державного Комітету України у справах національностей та релігій і Секретаріату Президента. Крім того, авторитетність цього органу в очах державних мужів та політиків необхідно пов'язувати із десятирічною діяльністю цієї організації. Репрезентативність ВРЦРО полягає у тому, що релігійні організації, які входять до цієї інституції, представляють 90% усієї релігійної мережі України<sup>5</sup>. Велику роль відіграє також той факт, що до Ради входять мусульмани та іудеї.

Саме високим статусом ВРЦРО у порівнянні із іншими радами треба пояснювати пропозицію Президента В.Ющенка про надання цій раді статусу консультативної (хоча цей статус закріплений і в статуті цієї організації). Крім того, на зустрічі членів ради із Президентом 3 березня 2006 року було підписано Декларацію, в якій йдеться про міжконфесійний мир та злагоду, невикористання релігійного авторитету у передвиборчій агітації. Фактично за змістом ця Декларація повторює прийняту більше ніж за рік Спільну Заяву ВРЦРО із Держкомрелігій, тому досить логічно припустити, що ця Декларація була запропонована Президентом (Секретаріатом Президента або Держдепрелігій) для підписання керівникам релігійних організацій. Нам здається, що тут також можна вести мову про спробу виконавчої влади мати вплив на релігійні організації, хоча рішення про ліквідацію (реорганізацію) Держкомрелігій обґрунтовувалося саме непотрібністю державного конт-

<sup>3</sup> Усю інформацію про діяльність ВРЦРО автор статті взяв з сайту РІСУ, більшість з якої є повідомленнями Інституту релігійної свободи.

<sup>4</sup> Заєць О., Решетніков Ю. Хто є хто у релігійному співтоваристві // [http://www.realis.org/article\\_Resh\\_tovarist.htm](http://www.realis.org/article_Resh_tovarist.htm)

<sup>5</sup> Згідно із даними Держкомнацрелігій на 1 січня 2007 року в Україні діяло 33063 (зареєстрованих і незареєстрованих) релігійних організацій, відповідно релігійні центри, що входять до ВРЦРО, представляють 29769 релігійних організацій.

ролю у релігійній сфері (орган у справах релігій називали «радянським атакізмом»<sup>6</sup>). Можливо Президенту необхідним було засвідчитися у лояльності релігійних лідерів до нього. Виходячи з того, що церква є найбільш авторитетним соціальним інститутом у суспільстві<sup>7</sup>, то ймовірно йдеться і про «легітимацію» Ющенка як Президента в очах віруючих (тим паче, що рейтинг Президента за лише один рік його правління досить відчутно впав).

Наступне засідання ВРЦРО відбулося 2 червня 2006 року. Тоді були прийняті звернення до Президента та до керівників депутатських фракцій у ВР щодо проблемних питань у державно-церковних відносинах; звернення до уряду щодо оподаткування ввезеної в Україну богослужбової літератури та заяву про необхідність поважати релігійні почуття, символи та традиції.

Останній документ, безумовно, пов'язаний із «карикатурним скандалом» на мусульманського пророка Мухаммада. В цьому документі йдеться про повагу до свободи слова, проте водночас зазначається, що вона не є «цінністю сама по собі» – реалізація права на свободу слова має бути пов'язана, згідно з документом, «з повагою до інших, шаную їхніх поглядів і традицій, в тому числі і релігійних». Цікаво порівняти цей документ із Резолюцією ПАРЄ 1510 (2006) «Свобода слова та повага до релігійних вірувань», прийнятий із тієї самої причини, і в якому свобода слова ставиться вище за релігійні почуття. У документі ПАРЄ говориться: «Свобода вираження... не повинна далі обмежуватися із врахуванням зростання чутливості деяких релігійних груп». І далі: «висловлювання з вираженням ненависті щодо тієї чи іншої релігійної групи не є сумісними з основними правами та свободами»<sup>8</sup>. Таким чином свобода слова якраз вважається авторитетною європейською інституцією як «цінність сама по собі», яка однак не має використовуватися для обмеження інших прав і свобод людини, у тому числі свободи віросповідання. У цьому контексті цікаво також відзначити, що в заяві ВРЦРО говориться, що духовні та моральні цінності, які проповідують релігійні організації, суперечать сучасним ліберальним цінностям.

Звернення та заяви щодо поліпшення законодавства у відношенні до релігійних організацій відтепер з'являються постійно. 2 жовтня 2006 релігійні організації-члени ВРЦРО поширили звернення до парламентських політичних сил, законодавчої та виконавчої гілок влади із проханням підтримати законопроект, який надавав релігійним організаціям право на постійне землекористування. Через тиждень – 9 жовтня – ВРЦРО поширила ще одне звернення, де просила підтримати законопроект, який давав би право релігійним організаціям засновувати свої загальноосвітні навчальні заклади. На засіданні, що проходило 24 листопада 2006 року, серед іншого були прийняті звернення до Президента України, прем'єр-міністра України, голови Верховної Ради України та лідерів парламентських фракцій щодо законодавчого забезпечення діяльності Церков і релігійних організацій та звернення до прем'єр-міністра України щодо встановлення тарифів за спожитий газ для релігійних організацій на такому ж рівні як для населення, а також було прийнято відкритий лист до громадськості з приводу ініціатив легалізації так званих одностатевих шлюбів (реєстрації одностатевих партнерств); 13 березня 2007 року релігійні організації виступають на підтримку ще одного законопроекту про відновлення права релігійних організацій на постійне землекористування; 16 березня 2007 року члени ВРЦРО підтримують законопроект про введення мораторію на приватизацію майна культурного призначення (про запровадження мораторію, до речі, йшлося на засіданні Секретаріату ВРЦРО 6 листопада 2006 року); 15 травня 2007 року на засіданні ВРЦРО було також прийнято декларацію, в якій ще раз засуджувалися спроби законодавчо закріпити одностатеві шлюби.

Тут варто відзначити те, що законопроекти, які були підтримані релігійними організаціями, Верховною Радою прийняті не були. Це підтверджує нашу тезу про те, що політики та політичні партії, хоча вони й визнають певний авторитет ВРЦРО, проте, використовують його винятково для піару, для підняття власного іміджу. Серед депутатів Верховної Ради України п'ятого скликання, котрі із розумінням ставляться до проблем релігійних організацій і є фактично лобістами їхніх інтересів, можна назвати лише В. Стретовича, Р. Лук'янука, О. Турчинова, Я. Сухого та О. Бондаря, тобто авторів зазначених вище законопроектів.

<sup>6</sup> Аргументом проти такої номінації є той факт, що орган виконавчої влади у справах релігій існував ще до встановлення радянської влади в Україні. Див.: Владиченко Л.Д. Етапи розвитку державного органу у справах релігій в Україні (XX-XXI ст.) // Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації. – К., 2007. – С. 47-58.

<sup>7</sup> Динаміку довіри до церкви та духовенства // Див.: Панина Н. Социологический мониторинг. Украинское общество 1994-2005: год перелома. – К., 2005. – С. 39.

<sup>8</sup> Релігійна свобода. – 2007. – №11. – С. 146.

Повертаючись до хронологічного викладу діяльності ВРЦРО, зазначимо, що наступним важливим кроком після заяви поважати релігійні почуття, символи та традиції стало Звернення щодо сепаратизму та мовного питання, оприлюдненого 24 липня 2006 р. в одному з інформаційних агентств. У зверненні йшлося про недопустимість використання мовного питання для дестабілізації українського суспільства, а питання сепаратизму представлено як загроза незалежності Українській державі.

У подальшій роботі міжрелігійної ради особливе місце, окрім питання реформування деяких положень українського законодавства, чільне місце займає проблема державно-церковних відносин<sup>10</sup>. Так, 24 листопада 2006 на засідання ВРЦРО було ухвалено звернення до Президента країни з пропозицією утворити при ньому консультативно-дорадчий орган з питань свободи совісті та віросповідання. Крім того, на засідання було прийнято відкритий лист до громадськості щодо проблеми легалізації одностатевих шлюбів. Останній документ було оприлюднено 30 листопада через одне з інформаційних агентств. Ключовою тезою у цьому зверненні є наступне: «Релігійні організації не можуть відсторонено спостерігати за тим, як в українському суспільстві, під виглядом боротьби за права людини й демократію, пропагується терпиме й навіть схвальне ставлення до самого явища одностатевих сексуальних відносин».

До проблеми сексуальних та сімейних стосунків релігійні лідери звернулися і 15 травня 2007 року на черговому засіданні ВРЦРО, на якому було прийнято Декларацію «Про негативне ставлення до явища гомосексуалізму та спроб легалізації так званих одностатевих шлюбів (реєстрації одностатевих партнерств)» та було прийнято рішення розглянути питання про аборт. На цьому ж засіданні було продовжено роботу із реструктуризацією інституції – було ухвалено рішення про утворення робочої групи з питань реституції релігійного майна. Завданням цієї робочої групи було визначено збір та узагальнення інформації щодо секуляризованого церковного майна, пошук шляхів покращення механізмів повернення цього майна, узгодження позицій релігійних організацій у питанні реституції і взаємодія з органами виконавчої влади та міжвідомчими комісіями з цих питань.

23 листопада 2007 р. ВРЦРО заявила про себе, оприлюднивши звернення з приводу 75-річчя Голодомору в Україні та першого засідання депутатів Верховної Ради України VI-го скликання. Не заглиблюючись у змістовний аналіз цих документів, зауважимо, що релігійні організації тут привертають увагу до актуальних та наболілих проблем історії та сьогодення українського народу. Відзначимо також той факт, що у зверненні до народних обранців релігійні лідери відзначають недостатню увагу депутатів Верховної Ради попереднього скликання до актуальних проблем релігійних організацій, хоча, як зазначається у зверненні, більшість українських громадян, а відтак і виборців, є віруючими: «Неувага та нехтування думкою релігійної складової суспільства є проявом недостатньої політичної зрілості, який знаходитиме відповідну оцінку в суспільстві».

11 грудня 2007 року відбулося урочисте відзначання десятиріччя ВРЦРО. До цієї події був знятий документальний фільм про діяльність організації та відкритий веб-сайт ([vrciro.org.ua](http://vrciro.org.ua)).

Активізація роботи ВРЦРО після її вивільнення з-під опіки Держкомрелігій може стати позитивним прикладом для місцевих (міських та обласних) рад церков і релігійних організацій, які були створені з ініціативи державних адміністрацій згідно із розпорядженням Президента В.Ющенка 2005 р. як «консультативно-дорадчі органи». Однак такі ради в значній частині регіонів фактично не функціонують. Прикладом тут може бути Київська рада церков, яка збиралася лише три рази. Натомість успішна діяльність і ВРЦРО, і деяких місцевих рад, які були ініційовані самими церквами, має привести до активізації місцевих міжконфесійних рад в Україні та вивільнення їх із-під державної опіки.

<sup>10</sup> Вважаємо, що поняття «державно-церковні відносини» краще відображає взаємовідносини між державою та релігійними організаціями, аніж «державно-конфесійні відносини», хоча воно й має певне «християноцентричне» навантаження (втім як і релігієзнавчий категоріальний апарат в цілому). Поняття «церква» – у словосполученні «державно-церковні відносини» необхідно сприймати не у богословському розумінні як «Тіло Христове», а у контексті соціології релігії, де ним позначається тип релігійної організації, однією з характеристик якої є відсутність протиставлення себе суспільству та державі. У цьому контексті поняття «церква» може умовно застосовуватися і до релігійних організацій іудеїв та мусульман.

## ІНТЕРНЕТ ЯК ДИСКУСІЙНЕ ПОЛЕ МІЖКОНФЕСІЙНОГО СПІЛКУВАННЯ

Інтернет останніми роками активно освоюється Церквами й релігійними організаціями, зокрема й України, та стає полем гарячих дискусій всіх зацікавлених актуальними проблемами духовного і релігійного-церковного життя. І якщо церковні чи біляцерковні Інтернет-ресурси не обминаються увагою дослідників (в першу чергу – релігієзнавців), то набагато більший Інтернет-простір нецерковних сайтів – громадських, громадсько-політичних – аналізується науковцями далеко рідше. А дарма, адже на таких сайтах (на форумах) також точаться запеклі дискусії з приводу різноманітних подій, дотичних діяльності Церков чи взагалі проблем, пов'язаних з духовним світом людини.

Явище таке, власне, не є оригінальним для України. Радше останнім часом воно стає тут помітнішим і пов'язане із збільшенням вітчизняних Інтернет-користувачів. Інтерес науковців до нього є цілком виправданий та корисний, оскільки в науковий обіг може потрапляти багатий матеріал, який стосується реакцій пересічних українців – віруючих та невіруючих, членів певної Церкви чи невоцерковлених – на ту чи іншу діяльність релігійних спільнот, їх участь в суспільному житті країни. Також можна предметно вивчати зростаючий інтерес українців вже не до формально-звичаєвого спадку, а до реальних духовно-виховних можливостей різних Церков та відповідної особистої перспективи. В різних світських й церковних ЗМІ та мережі інтернет вже з'явилися відповідні дослідження [Клара Гудзик. Справи церковні? // День. – 2004, 10 грудня; О. д-р Святослав Шевчук. Якщо хтось в спокої відстоює правду – це означає, що він є сильний // Агенція релігійної інформації. – 2004. – № 11; Саган О. Церкви України обирають президента // ], стимульовані ширшим розголосом дій Церков під час виборчих баталій в Україні з 2004 року. Однак аналіз змісту обговорення релігійно-церковного фактору в суспільному житті серед дуже цікавої специфічної (і «вдячної») щодо можливої оперативності її вивчення) суспільної групи – досить активної і вже помітно масової в українських теренах інтернетної аудиторії – тільки починається.

Підставою для виділення такого ще мало звіданого поля релігієзнавчих досліджень є той факт, що останніми роками суттєво збільшилася українська інтернет-аудиторія, яка складається з людей суспільно й соціально активних. В оприлюдненій у січні 2005 року інформації на популярному сайті «Обозреватель» констатується, що за підсумками грудня 2004 року аудиторія українського інтернету склала 5 905 465 осіб. Ними є люди, які протягом останніх (на момент виділення) 31 дня грудня заходили в інтернет. У порівнянні з листопадом, число унікальних користувачів сітки збільшилося на 339 598 осіб, або ж на 6,1% [8]. Рекордний, вибуховий приріст інтернетників відбувся під час виборчої президентської кампанії 2004 року (в листопаді – на безпрецедентних 39,36%). Географічно серед українських користувачів продовжують лідирувати столичні мешканці (55,44%), користувачі інших міст мільйонників (Дніпропетровськ, Одеса, Харків, Львів, Донецьк, Запоріжжя) складають 32,16%, а на інші регіони України припадає 12,4% відвідувачів. Отже, майже 6 мільйонів користувачів інтернету – це анклав, вартий аналізу його уявлень про місце й роль релігії та Церкви в суспільному житті.

У даній розвідці спробуємо зробити це щодо частини такого анклаву. Перша його група – відвідувачі церковних сайтів. Вітчизняних церковних сайтів нині налічується понад три сотні [], їх число збільшується щомісяця. Більшість з них мають ті чи інші форми інтерактивного спілкування. Другу групу складають менш численні, але помітні місця зустрічі віруючих різних Церков та українців, які цікавляться церковним життям. Це – тематичні інформаційні сайти, насамперед РІСУ []. Третя, досить велика за кількістю учасників та відвідувань група – це громадські сайти з їх форумами, зокрема такі як «Українська правда» [<http://www.pravda.com.ua>] (дітище світлої пам'яті Гонгадзе), «Майдан» [] (незалежний сайт громадських активістів), сайти національно-демократичних політсил. На цих сайтах часто висвітлюються й жваво обговорюються віруючими різних конфесій та невіруючими (зокрема на форумах) різні події та проблеми, пов'язані з участю церковних чинників у різних подіях суспільного життя, різноманітні аспекти дії релігійно-духовного фактору в повсякденні та у визначних моментах вітчизняної історії, в тому числі й сучасної.

■ **Ольга Недавня**, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

Звичайно, опрацювання всього масиву зазначеної інформації є реальним лише для численного загону науковців (із-за фізичних та часових можливостей), однак і те, що можливо для розгляду кожним зацікавленим дослідником, представляє собою надзвичайно багатий матеріал, який може й має бути використаним при аналізі еволюції уявлень і оцінок українців місця й ролі релігійно-церковних чинників у суспільному й особистому житті.

Цікаво, що подібна тематика присутня на згаданих сайтах всіх трьох груп – у новинах, статтях, замітках, дописах на форумах – майже кожен день, і є на другому місці після суто політичних аспектів, випереджаючи економічні й культурні. Особливо показовим матеріалом для дослідження є саме форуми як місця міжконфесійного та неконфесійного спілкування, де обговорюються тематичні повідомлення і статті сайтів та інших ЗМІ, а також й самі різноманітні, запропоновані читачами питання, так чи інакше пов'язані з окресленими проблемами. Характерно, що найактивнішими у таких обговореннях є читачі й дописувачі не суто церковних або «біляцерковних» сайтів (хоч і на форумах останніх – греко-католицьких [<http://www.risu.org.ua>; ], протестантських, зокрема – харизматичних [], не бракує дискусій). Так, на двох найрейтинговіших сайтах «Українська правда» та «Майдан» щодня полемізується «релігійно-церковна» тематика, тоді як на сайтах церковних «суспільна проблематика» дискутується порівняно менш активно. Щоправда, якраз на окремому Майданівському форумі «Релігія і духовність» активність невелика, а його учасники часто не надто адекватні (заангажовано-категоричні, готові говорити лише стосовно дуже вузького – улюбленого – аспекту теми), що, напевно, й призводить до нечисленних гостьових відвідин тематичних пропозицій («постів» форумів).

Обговорення на церковних форумах, зрозуміло, містить більшість суто релігійних тем. Його поживлення прямо пропорційне до конфесійної різноманітності учасників. Особливо цікавими, втім, є дискусії з актуальних життєвих питань, в яких «обкатуються» точки зору визнавців різних конфесій, відточується цивілізований діалог між ними. А те, що частіше обговорюється на форумах нецерковних, можна звести до двох основних категорій з приблизно рівною зацікавленістю інтернетників: дії Церков як інституцій включно з їх місцевими служителами під час тих чи інших ключових подій в суспільстві (наприклад, під час виборчих компаній), та ті чи інші характеристики та вчинки переважно світських учасників суспільних перепитій, пов'язані з релігійно-церковною сферою (також і сферою духовності, моралі). За рідкісним винятком, участь «нецерковних» відрізняється щирим зацікавленням, великою активністю – і надто малою, поверховою обізнаністю стосовно Церков та релігійних питань взагалі. Диспутанти розмірковують про діяльність різних Церков у порівнянні, запитують та обговорюють певну інформацію, що постає надто корисною для віруючих певних Церков. Вони вчать враховувати (чи хоча б мусять дізнатися) точку зору іноконфесійних та неконфесійних опонентів.

Показово, що зацікавленість роллю Церков в суспільному житті України є досить високою навіть у невіруючих, а активність та позиція віруючих різних Церков як громадян проявляється в Інтернет-дискусіях дуже яскраво. Для прикладу, під час виборчих компаній, надто президентської 2004 року, найпопулярнішими темами обговорень були: дії Української Православної Церкви Московського Патріархату з підтримки та прямої агітації за провладного кандидата (які викликали майже одностайне гаряче обурення, вкрай рідко – нерозуміння), проянуковичівські хресні ходи та «релігійно-церковно» забарвлена діяльність самого В.Ф.Януковича (реакція аналогічна). Схвально оцінювалися звернення Глави Української Греко-Католицької Церкви, спільні виступи керівництва більшості найпомітніших на українських теренах християнських Церков [Жлара Гудзик. Справи церковні? // День. – 2004, 10 грудня. – С. 1-6] на підтримку чесних виборів, демократії, Помаранчевої революції, гуманітарна й духовна допомога представників Церков учасникам революційних подій.

Як правило, різко засуджуються на громадських сайтах й періодичні хрестові ходи братчиків УПЦ МП. Незважаючи на спроби керівництва цієї Церкви відмежовуватися від них, як і на спроби представити учасників маленькою купкою неграмотних екстремістів, на сайтах і форумах, які створені вірними УПЦ МП, відповідні дії братчиків більше захищаються, ніж критикуються [Листи на Майдан: Як храм Божий став агітпунктом за «кримінального» кандидата // <http://maidan.org.ua/static/news/1100560937.html>]. Таке лукавство, звичайно, теж зауважується. А тому, закономірно, найбільш характерною відповіддю на провідну практичну позицію цієї Церкви під час виборчої президентської компанії були заяви інтернетників про те, що «в УПЦ МП ходити більше не буду!» [Звернення керівників християнських Церков України напередодні і після другого туру виборів // Бюллетень релігійної інформації. – 2004. – № 11] та обговорення, якої долі достойна вона надалі та як допомогти здоровим в ній силам [О. д-р Святослав Шевчук. Якщо хтось в спокої відстоює правду – це означає, що він є сильний // Агенція релігійної інформації. – 2004. – № 11].

В подібних випадках віруючі учасники обговорень не лише захищають свою Церкву, але й знайомляться з думкою інших віруючих та невіруючих. Практика спілкування дозволяє побачити проблему очима іншого ближнього, задуматися над нею із врахуванням нової інформації та осмислення іншими людьми. А це може ставати шляхом до більшого порозуміння – міжконфесійного та міжлюдського взагалі.

Звичайно, вивчення думок українських громадян, в тому числі й інтернет-аудиторії, стосовно розглянутої тематики лише починається. Попереду ще багато роботи із з'ясування мотивів тих чи інших точок зору, дослідження поточних «духовних уроків», які виносять всі, хто має пряме чи опосередковане відношення до Церков і їх впливів. Але вже зараз можна констатувати, що в цілому у сфері духовно-релігійної орієнтації та церковних уподобань суспільні потрясіння останніх років принесли очевидну користь: велика кількість віруючих, шукаючих віру та просто небайдужих до духовного життя людей отримали реальну, переконливу інформацію про те, «хто є хто», позбулася застарілих чи й взагалі неадекватних стереотипів, вчаться спілкуватися з найгостріших питань з представниками інших конфесій чи прихильниками інших духовних шляхів. Важливо, щоб дана проблематика була в полі уваги релігієзнавців.

■ О. ДОБРОДУМ

## ПОЛІТКОРЕКТНІСТЬ І МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ДІАЛОГ

Тематика політкоректності та міжрелігійного діалогу є недостатньо розробленою в українському релігієзнавстві. Необхідність застосування принципів політкоректності в міжрелігійному діалозі актуалізувалася в результаті подій 11 вересня 2001 р., вбивства голландського кінорежисера Тео ван Гога 2 листопада 2004 р., карикатурного скандалу внаслідок публікації 30 вересня 2005 р. датською газетою «Юлландс-постен» 12 карикатур на пророка Мухаммеда, погромів 2006 р. у Парижі, а також у зв'язку з перманентними дискусіями на тему абортів, евтаназії, легалізації марихуани, одностатевих шлюбів, жіночої хіротонії, хіджабів, клонування, гей-парадів, викладання еволюційної теорії Дарвіна та «Основ православної культури» у державних школах тощо. Завдання даної статті – з'ясувати, чи сприяє втілення принципів політкоректності міжрелігійному діалогові, означити можливості диверсифікації міжрелігійного діалогу в сучасних умовах.

Політична коректність – лінгвокультурна форма забезпечення толерантності. Вона виражена в позитивній дискримінації меншин згідно з їхнім віросповіданням, статтю, сексуальною орієнтацією, національністю, расою, віком, мовою, станом здоров'я, політичними та іншими поглядами, зовнішнім виглядом, соціальним і майновим станом тощо з метою запобігання еґвеніки, геттоїзації, расизму, націоналізму, ксенофобії, гомофобії, апартеїду, елітаризму, расового квотування, резервацій, негативній дискримінації, сегрегації, шовінізму, радикалізму, нетерпимості тощо. Концептуальною базою політкоректності, серед іншого, є: ідеї Відродження щодо автономізації права й моралі, політики й релігії, положення Нового часу про суспільний договір і теорії розділення влади, концепції громадянського суспільства і правової держави, лібералізм, гуманізм, секуляризм, лаїцизм, фемінізм, антиглобалізм, екологізм, релігії «Нью ейдж», рух хіпі, політична мова, постколоніальний та посттоталітарний дискурс.

Право на критику церкви й релігії, включаючи право на богохульство, було переосмислено західними лібералами й соціалістами через виникнення протиріч і конфліктів у гетерогенному суспільстві – мультирелігійному, мультикультурному, мультиетнічному, мультирасовому, мультимовному.

Лінгвістичний аспект політкоректності, виразно проявлений у спробах легітимації використання неполіткоректних термінів для позначення експансії ісламу. Так, 31 серпня 2006 р., виступаючи в Конгресі США, Джордж Буш відкрито проголосив своїм головним ворогом у світовому масштабі радикальний іслам, головною небезпекою – створення халіфату із числа нині розрізнених мусульманських країн, назвавши ісламських терористів спадкоємцями фашистів, нацистів, комуністів і інших представників тоталітаризму XX століття [Буш назвав ісламських терористов наслідниками нацистов и коммунистов]. Американські консерватори заснували Антиісламофашистський Рух. З 22 по 26 жовтня

■ Ольга Добродум, докторант історичного факультету Одеського Національного університету імені І.І.Мечникова.

2007 р. у більш ніж 200 університетах і коледжах США проводився «Тиждень проти ісламофашизму» з метою привернення уваги до проблеми зв'язку між радикальним ісламом і тероризмом. Однак у ЄС чиновники й дипломати розробляють спеціальний словник, який не ображав би почуттів законослухняних мусульман і міг би використовуватися під час публічних дискусій з питань тероризму й релігійного екстремізму. Знаменним у справі залучення уваги до культури міжрелігійного діалогу стало вручення в РФ журналістської антипремії «Чорне перо», заснованої Союзом Преси Північного Кавказу за найбільший «внесок» у «розпалювання міжнаціональної ворожнечі, насадження ксенофобії й негативних етнічних стереотипів». В 2005 році її лауреатами стали тележурналіст Михайло Леонтєв і редакція газети «Московский комсомолец» [Кожевникова Г. Российские СМИ как инструмент поощрения ксенофобных настроений ].

Для того, щоб послідовно простежити й системно позначити вузли конфліктного застосування принципів політкоректності до міжрелігійного діалогу, наведемо події останніх років, які, на наш погляд, є джерелом ескалації міжрелігійної конфліктогенності. Відразу зауважимо, що дані приклади найбільшою мірою стосуються політкоректних трактувань Біблії, перегляду християнських символів і свят, будучи ілюстрацією політкоректного коректування християнського змісту сучасної цивілізації. На жаль, обмежений обсяг статті унеможливорює розгляд інших аспектів прояву політкоректності. Так, 1998 р. муніципальна рада Бірмінгема (Велика Британія) перейменувала Різдво у Вінтервал (від winter + festival). Різдво в США і Канаді позначається як «зимове свято», Великдень – як «весняне свято».

Починаючи з 2000 р. найпочесніші громадяни США одержують з Білого дому вітання з «Сезоном свят». На листівці зразка 2005 р. замість Богомаляти й волхвів зображені грайливі цуценята й кіт Бушів. Джордж і Лора Буш улаштували в Білому домі святкування юдейської Хануки з кошеризацією президентської кухні. 2002 р. в австралійському штаті Вікторія в деякі дитячі садки було заборонено запрошувати на Різдво Санта-Клауса. Напередодні Різдва 2003 р. було заборонено оздоблювати нью-йоркські школи ілюстраціями з Євангелія. Але, разом з тим, влада Нью-Йорка дозволила використання в школах юдейської й мусульманської символіки до свят Ханука й Їд-аль-Фітр.

2004 р. в американських школах заборонили відзначати Хеллоуїн, тому що «свято мертвих» по-американськи несерйозне і не має жодного відношення до його першоджерела – свята древніх кельтів. Це нібито викликає невдоволення в послідовників релігії Вікка (Wicca). 2004 р. в одній зі шкіл Італії скасували традиційну різдвяну п'єсу, а ім'я «Ісус» у християнському гімні було замінено словом «чеснота». У Віченці було відмінено щорічний конкурс на найкращу різдвяну сценку. 2004 р. у Німеччині для емігрантів було видано путівник. У розділі книги, де йдеться про свято Різдва, Христос взагалі не згадується, у той час як докладно розповідається про Санта-Клауса, подарунки, різдвяну ялинку тощо.

2005 р. напередодні Різдва австрійська поліція вирішила не йти проти традиції й не забороняти жителям виряджатися в одяг диявола й лупцювати перехожих. 2005 р. ялинка в Бостоні (США) стала йменуватися не різдвяною, а просто святковою. 2003 р. адміністрація університету Індіани вирішила демонтувати різдвяну ялинку; аналогічні випадки сталися в штатах Айова й Мічиган. А в штаті Канзас у школу не було допущено Санта-Клауса.

2005 р. у туристському місті Демре було демонтовано скульптуру святого Миколи Чудотворця. На спустіле місце піднято пластикового Санта-Клауса.

У грудні 2005 р. у США 600 тисяч чоловік підписали петицію, у якій проголошується бойкот торговельної мережі Target за те, що в їхній рекламі прописане побажання «Щасливих Свят». Такі ж бойкоти влаштовують й іншим торговельним мережам.

2005 р. у Великій Британії було відредаговано Новий Заповіт, в якому видалили частину I Послання апостола Павла коринфянам про заборону гомосексуалізму і радять як найбільше займатися сексом.

2005 р. історики й педагоги в декількох англомовних країнах розпочали кампанію за вилучення з обороту термінів «В.С.» і «А.Д», які означають «Before Christ» («до Різдва Христового») і «anno Domini» («у рік такий-то від Господа нашого»), запропонувавши замінити їх на «В.С.Е.» – «Before Common Era» («до нашої ери») і «С.Е.» – «Common Era» («нашої ери»). В одному з музеїв Великої Британії замінили аббревіатуру «В.С.» – «Before Christ» («до Різдва Христового») на «В.Р.» – «Before Present» («до сучасності»).

2005 р. у США з композиції пам'ятника правосуддя видалено зображення десяти заповідей Біблії. Національна паркова служба США вирішила видалити бронзові дошки з віршами із псалмів зі стін будинків, розташованих у популярних місцях національного парку Великий каньйон. Натомість адміністрація парку назвала один з туристичних маршрутів «Яскравий янгол», а пам'яткам привласнила імена індуїстських богів.

2006 р. у Німеччині вийшов переклад Біблії, у якому фігурують диякони й дияконихи, про Бога мовиться «Ти» і «Вічність», «Отче наш» замінено на «Отче наш і Матір наша».

2006 р. у більшості лікарень і ряді шкіл австралійського штату Вікторія з метою недопущення «образи нехристиян» уведено заборону на розповсюдження Біблії.

2007 р. Організаційний комітет Олімпіади-2008 у Китаю оголосив перелік заборонених речей в Олімпійському селі. Серед заборонених предметів виявилася і Біблія; спортсменам заборонене носіння релігійних символів і використання релігійних предметів.

Лунають заклики забрати релігійну символіку з національних валют, зокрема, з доларових купюр, на яких є напис «In God we trust» («Віруємо в Бога»). 2007 р. у Франції було визнано протизаконними іграшки, що зображували Санта-Клауса та шоколадки у формі християнських хрестів. У Голландії з різдвяних торжеств вислано Санта-Клауса, оскільки білому святому прислужують темношкірі помічники – чорні від сажі «постачальники подарунків», які «пробираються» у дитячі спальні через коминкові труби. У школах Барселони скасовано різдвяні спектаклі, а в дитячих садках італійського містечка Больцано із святкової програми виключено різдвяні пісні.

У США дискутується питання щодо введення нового свята «Крісмука». Цю назву утворено від назв двох зимових релігійних свят – християнського Різдва й юдейської Хануки. «Крісмука» має святкуватися від початку Хануки і до дня Різдва Христового – 25 грудня. Ідея об'єднання двох свят набула популярності завдяки дитячому телесеріалу, засновник якого Рон Гомпертц вигадав героя свята Crismukkah Man, що з'являється в образі Санта-Клауса з пейзажами.

У США час від часу подаються позови до суду щодо клятви вірності громадянина США через слова «єдина нація під Богом». Верховний суд США ухвалив заборонити молитви перед шкільними футбольними матчами. 1962 р. було заборонено молитви в навчальних приміщеннях, а 1992 р. суд заборонив релігійні заходи на випускних урочистостях. У Новій Зеландії Армія порятунку відмовилася від традиції співу різдвяних пісень. У США правозахисники подали в суд на Санта-Клауса за те, що, коли його запросили в одну зі шкіл, він запитував дітей, що означає «Різдво». Суд в італійському місті ухвалив, що зі стін місцевого дитячого садка мають бути прибрані Розп'яття.

З назви школи Іслінгтона (Велика Британія) веліли вилучити слово Saint – «святий». В Уельсі (Велика Британія) працівникам British Telecom заборонили використовувати словосполучення «християнське ім'я», тобто ім'я, дане при хрещенні. В одній із британських шкіл директор Тіна Джексон заборонила продавати в їдальні великодні булочки, на яких зверху зображено хрест. Стюардесам ряду авіакомпаній не рекомендується носити під час роботи натільний хрест, заборонено носити його так, щоб це було помітно. Так, співробітниця авіакомпанії British Airways Надя Евейда, що надягла хрестик поверх уніформи, була звільнена з роботи.

У школі капеланів ВМС США в Ньюпорті (США) мусульманським, юдейським і католицьким капеланам пропонувалося молитися в ім'я Бога, а не Аллаха, Єгови, Святої Трійці або Діви Марії. Не рекомендується виконувати пісню «Із днем народження», щоб не скривдити «Свідків Єгови».

Таким чином, можна констатувати, що, незважаючи на позитивний задум і миротворчий потенціал доктрини політкоректності, її практичне втілення в цілому не сприяло зниженню модусу міжрелігійного протистояння. Більше того, у багатьох випадках відбулося ініціювання цього процесу, активізація низки конфліктів, спровокованих діяльністю релігійних груп і організацій, релігійних меншин. Девід Грін у книзі «Всі ми – жертви» відзначає, що майже 73% населення можуть бути зараховані до меншин за тими чи іншими ознаками, забезпечуючи цим міноритизацію політики і «дефіцит демократії» [Григорьев М. «Дефіцит демократії» по-євро-американски ].

Політкоректність стає все більш значущим чинником у релігійній політиці, час від часу спричиняючи виразну амбівалентність політичної поведінки. Так, 2005 р. прем'єр-міністр Канади Пол Мартін, вважаючи себе переконаним католиком, у той самий час підтримував легалізацію одностатевих шлюбів у країні. 2007 р. у США дружба між пастором Крейгом Гроссом, засновником антипорнографічного сайту XXXchurch.com і порноактором Роном Джеремі, що знявся більш ніж у 1900 «фільмах для дорослих», призвела до того, що сайт XXXchurch.com став «християнським порносайтом №1», а, відвідуючи різноманітні порноакції, пастор Гросс став роздавати всім бажаючим виданий ним Новий Завіт з написом на обкладинці: «Ісус любить порнозірок» [«Иисус любит порнозвезд». Церковь под знаком XXX ].

Ймовірно, що ми є свідками виникнення нової квазірелігії політкоректності на зразок комунізму з його святими, священним писанням, вселенськими соборами, мощами, хрестовими походами, інквізицією і т.ін. Не випадково у зв'язку з обговоренням релігійної проблематики впровадження доктрини політкоректності в одному асоціативному ряді перебувають: диктатура толерантності, тоталітарна ліберальність, холодна релігійна війна, пострелігія, постхристиянство, контрреконкіста, Євразія (майбутня Європа, де тріумфує іслам і переслідується християнство), п'ята колона (іслам у немусульманських країнах) та ін.



Саме релігійною ксенофобією значною мірою пояснюється успіх європейських праворадикальних політиків, серед яких Пім Фортейн (Нідерланди), Йорг Хайдер (Австрія), Жан-Марі Ле Пен (Франція).

Гадаю сумнівним те, що міжрелігійний діалог у зазначених умовах може бути забезпечено екуменічними зусиллями на зразок того, як голландський католицький священик Тіні Мускенс запропонував всім християнам називати Бога Аллахом, наводячи, як приклад, Індонезію та ряд країн Близького Сходу. Затребуваним є створення в рамках ООН та міжнародних організацій якогось міжрелігійного форуму, міжконфесійної консультативної ради, законодавче оформлення відповідальності за розпалювання міжконфесійної ворожнечі, за ображення релігійних почуттів, перегляд законів, що регулюють взаємини держави з релігією й законів про святотатство. Постає важливим артикулювання та законодавче вирішення табуованої проблеми в здійсненні міжрелігійного діалогу, перешкоджання наростанню латентної маргіналізованої релігійної ксенофобії, забезпечення релігійної грамотності серед чиновників всіх рангів, щоб міжрелігійний діалог міг бути здійснений.

С. ЯТЧЕНКО ■

## ОСОБЛИВОСТІ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ ПРИ ВИРШЕННІ МАЙНОВИХ ПИТАНЬ

Процес повернення культового майна релігійним організаціям в Україні, вилученого у них за радянської доби, триває до цього часу. Як свідчить практика здійснення зазначеного процесу, він досить часто супроводжувався міжконфесійними конфліктами та силовим захопленням окремих культових споруд. Відтак питання повернення державою майна релігійним організаціям залишається актуальним і нині. При цьому суть проблеми полягає, на нашу думку, не в тому, повертати чи не повертати майно релігійним організаціям, а в можливостях врахування при цьому ряду особливих питань, а саме: 1) на майно, що підлягає поверненню, в багатьох випадках мають належні підстави претендувати декілька релігійних організацій; 2) неможливо досягти справедливого вирішення даної проблеми лише за допомогою юридичних процедур, передбачених чинним законодавством; 3) досить значна політизованість суспільства, а в результаті цього й релігійного середовища в Україні ще часто впливає на процеси реституції; 4) ще зберігаються певною мірою між представниками різних конфесій протистояння, яке утворилося на ґрунті доктринальних протиріч протягом декількох століть тощо. Саме на розгляді зазначених основних особливостей міжконфесійного діалогу ми й зосередимо увагу.

Слід нагадати, що майно у релігійних організацій за радянських часів було вилучене під час т. зв. «соціалістичної націоналізації» на основі відповідних декретів радянської влади. Юридичним підґрунтям проведення радянською державою політики націоналізації церковного майна в Україні став Декрет тимчасового робітничо-селянського уряду УСРР від 22 січня 1919 року «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви», яким церковні і релігійні товариства позбавлялися права мати статус юридичної особи та володіти майном, а саме їх майно було оголошене власністю народу [ЦДАВО. – Ф2. – Оп. 1. – Спр. 14, с.50].

Крім даного Декрету, націоналізацію церковного майна в Україні регламентували положення Декретів Ради Народних Комісарів УСРР (надалі РНК) «Про передачу майна монастирських, церковних та інших релігійних установ у відання Народного комісаріату соціального забезпечення» від 17 травня 1919 року та «Про націоналізацію всіх колишніх церковних, монастирських, удільних, міських і поміщицьких земель» від 3 квітня 1920 року. Деяко раніше постановою Народного комісаріату освіти УСРР «Про духовні училища і семінарії» від 15 лютого 1919 року майно духовних навчальних закладів перейшло у відання та на облік Народного комісаріату освіти, а самі заклади перетворені на школи загальноосвітнього характеру. Храми та предмети релігійних обрядів і богослужінь перейшли у відання та на облік місцевих рад депутатів трудящих районного та міського рівня і лише за їх ухвали могли передаватися у користування релігійним товариствам (громадам). Підприємства, які належали церкві, були націоналізовані. [Право власності в Україні. Навч. Посібник. – К., 2000, с.220-221].

■ С. Ятченко, старший викладач кафедри цивільно-правових дисциплін університету економіки та права «КРОК».

Отже, радянська держава внаслідок проведення зазначеної націоналізації стала власником майна, яке належало раніше релігійним організаціям. Слід також зазначити, що отримували у користування вилучене майно на підставі відповідної угоди з державою (в особі місцевих рад) не завжди ті релігійні організації, у яких дане культове майно було вилучене. Зазначені угоди з релігійними організаціями – користувачами даного майна передбачали, що користувач проводитиме ремонт переданого у користування майна, в тому числі й культової будівлі (споруди), за власні кошти. Зрештою, за десятиріччя такого користування новою релігійною організацією – користувачем були вкладені чималі кошти в ремонт, а досить часто і в реконструкцію зазначених культових споруд. У даний час така релігійна організація – фактичний користувач вважає, що саме вона має переважне право на передачу їй у власність культової будівлі (споруди), якою вона користувалася десятки років та вклала в її реконструкцію чималі кошти.

Проте релігійна організація, у якої свого часу було вилучено цю культову будівлю або її правонаступник вважають, що саме їм держава повинна повернути зазначене майно. На цьому ґрунті й виникає майновий спір між зазначеними релігійними організаціями щодо володіння означеною спорудою. Крім того, іноді ускладнює вирішення проблеми повернення культового майна той факт, що декілька релігійних організацій вважають саме себе правонаступниками тієї релігійної організації, у якої було вилучене спірне культове майно.

Заслугує на окреме всебічне дослідження питання вилучення радянською державою майна релігійних організацій після приєднання до УРСР в 1939–40 роках Західних земель України, коли розпочався наступний етап т.зв. «подолання релігії» радянською владою з перенесенням центру уваги саме на ці землі по відпрацьованій вже технології. Ми тут зосередимо увагу лише на окремих аспектах проблеми. Як зазначає О.В.Дзера, «в Західній Україні націоналізація здійснювалась на підставі «Декларації про конфіскацію земель поміщиків, монастирів, великих урядових чиновників» і «Декларації про націоналізацію банків і великої промисловості», прийнятих Українськими Народними Зборами Західної України 27 жовтня 1939 р.» [Дзера О.В. Розвиток права власності в Україні. – К., 1996, с.42]. На нашу думку, це дуже нагадує положення перших декретів радянської влади.

Свою антирелігійну політику в приєднаних землях радянська влада розпочала ще в 1939 році, але масові акції, особливо проти Української Греко-Католицької Церкви (надалі – УГКЦ), набули розмаху лише в післявоєнний період. Цей новий похід проти церкви розпочався з ліквідації структур УГКЦ на зібраному силовими структурами у м. Львові 8–10 березня 1946 року псевдособорі нібито цієї церкви. Аналогічна технологія уже була відпрацьована відносно УАПЦ в 1930 році [Правова ідеологія і право України на етапі становлення тоталітарного режиму (1929–1941). – К., 2001, с.125]. Відповідно до рішення цього собору, УГКЦ припинила свою діяльність шляхом самоліквідації, а її культове майно перейшло у державну власність.

Ставши в такий спосіб власником цих культових споруд, держава значну їх частину передала в користування громадам Російської Православної Церкви, а віруючим – греко-католикам вона запропонувала прийняти православ'я. В результаті цього у Галичині й на Закарпатті з'явився значний прошарок т.зв. «кріптоуніатів», тобто таємних прибічників греко-католицизму, які відвідували тепер вже православні храми [Сленський В.С. Релігія після комунізму. – К., 2002, с.71]. Відтак значною частиною віруючих УГКЦ рішення Львівського собору 1946 року визнане не було, як і передача культових споруд у державну власність.

Слід відзначити, що суттєвим чинником в активізації релігійного життя в Україні стало святкування 1000-ліття введення християнства на Русі. Звернення до релігії набуває масового характеру. Лише в 1988–90 роках кількість релігійних громад в Україні зросла вдвічі. В цей же період особливо гостро постало питання легалізації УГКЦ, яка, перебуваючи у підпіллі, зберегла церковну структуру та власну релігійну традицію. На ситуацію, яка склалась в Західних областях України, радянська влада відреагувала форсованою передачею тільки-но створеним православним громадам пустуючих храмів, щоб блокувати в такий спосіб претензії на них з боку греко-католиків. Про це свідчать відповідні архівні матеріали [Архів МВС України. – Ф 54. – Оп.3. – Спр.93, с.209–210].

Застосування радянською владою старих методів щодо церкви замість вирішення проблеми спровокувало захоплення сотень храмів віруючими в Західних областях України та міжконфесійні конфлікти між православними та греко-католиками. Ці конфлікти часто супроводжувались зіткненнями між віруючими, а часом і побоїщами. Отже, незалежній Україні від колишньої УРСР дісталось чимало проблем, закладених радянською політикою щодо церкви. При цьому переважна більшість конфліктів, які потрібно було врегулювати, мала місце між православними та греко-католиками з приводу володіння та користування культовими спорудами.

У ситуації, коли протягом ряду століть одна й та ж сама культова будівля чи споруда переходила декілька разів від греко-католиків до православних і навпаки, при цьому багатьма віруючими змінювалась їх конфесійна належність, справжнього історичного власника визначити іже не видається можливим, а тому слід вважати претензії як одних, так й інших на культову споруду справедливими. Вони заслуговують на увагу та врахування при вирішенні питання повернення державою культового майна релігійним організаціям.

Серйозним чином ускладнюють релігійну ситуацію в Україні взагалі та й вирішення питання повернення культового майна релігійним організаціям, зокрема, суперечності між українськими православними віруючими щодо здобуття автокефалії, в результаті яких на теренах України виник т.зв. «міжправославний конфлікт». Враховуючи, що зазначені суперечності є переважно внутрішньо-церковними, хоча вони й тісно пов'язані з політикою і мають дуже сильну зовнішню складову, державі, на мою думку, не слід займати позицію жодної із сторін і саме цю сторону вважати правонаступником тієї православної громади, у якої було радянською державою вилучено майно, що підлягає поверненню. Слід вважати, що обидві сторони мають підстави претендувати на повернення культового майна.

Гадаю, що в цій ситуації буде доречним згадати про досвід Естонії. Після розпаду СРСР в цій країні між православними віруючими виникла суперечка щодо підпорядкування Московському чи Константинопольському патріархатам. В цю суперечку в 1993 році втрутилась держава, повернувши все історичне майно Православної церкви лише громадам, які підпорядковувались Константинопольському патріархату, а парафії юрисдикції Московського патріархату не були навіть зареєстровані. Звичайно ж, надання переваг одним та утиски інших не могли призвести до позитивних результатів, а тому в Естонії виник міжправославний конфлікт. Після тривалих суперечок між віруючими та Патріархіями в 2002 році дійшли згоди, що потрібно використати принцип самовизначення громад і в такий спосіб розділитись. В результаті використання такого принципу поділу 52 із 80 парафій відійшли до Константинопольського Патріархату [Полещук В. Православие в Эстонии сегодня: тяжелые времена // <http://www.lichr.ee/rus/statyi/pravos.htm>]. Проте залишались майнові претензії між ними щодо культових споруд. І тут вчасно прийшла на допомогу держава. Згідно підписаної угоди між державою та конфліктуючими сторонами ЕПЦ МП отримала майно, яким фактично користувалась, в довгострокову оренду за символічну плату, а ЕАПЦ КП надана фінансова допомога для проведення ремонтних робіт в 28 церковних комплексах. Спір було вирішено наданням державою певного майна та коштів, а також шляхом захисту інтересів обох конфліктуючих сторін. Отже, слід вирішувати проблему повернення державою культового майна релігійним організаціям та ведення міжконфесійного діалогу, враховуючи таку особливість як визнання претензій на спірне майно не лише однієї, а декількох релігійних організацій.

Другою особливістю міжконфесійного діалогу із даної проблеми можна вважати неможливість досягти справедливого вирішення проблеми лише за допомогою юридичних процедур, передбачених чинним законодавством, без активної участі самих релігійних організацій у прийнятті рішень з даного питання. На нашу думку, вирішувати майнові спори та попереджувати конфлікти на цьому ґрунті треба спільно державі та релігійним організаціям. Для того, щоб ця співпраця була плідною, потрібна добра воля та бажання вести діалог, а не вдаватися лише до правового механізму повернення культового майна релігійним організаціям, запропонованого державними органами.

Слід зауважити, що хоча п.6 Постанови Верховної Ради України від 23 квітня 1991 року, якою введено в дію Закон про свободу совісті та релігійні організації, і передбачає певною мірою порядок передачі релігійним громадам культових будівель, але в ньому відсутній дієвий механізм врегулювання спірних питань за участю релігійних організацій. Не пропонує цього і Указ Президента України від 4 березня 1992 р. «Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового майна». Даний Указ, зокрема, пропонує: 1) визначитись (але це ще не передати), які пам'ятки архітектури можуть бути передані релігійним організаціям; 2) сприяти релігійним організаціям у вибудові культових будівель та протягом 1992-93 років здійснити передачу культових будівель, що використовуються не за призначенням. Як бачимо, про врегулювання майнових спорів між релігійними організаціями навіть не йде мова, хоча на той час в Україні було зареєстровано сотні випадків захоплення храмів громадами віруючих. Через відсутність належного правового механізму повернення культових будівель та належного контролю з боку держави за виконанням місцевими органами влади положень даного Указу, останній так і не був виконаний: «763 таких споруди не повернуто й до кінця визначеного для цього терміну – 1993 р.» [Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози. За ред. П.І.Косухи. – К., 1994, с.65], при тому що третина релігійних організацій на той час не мала культових будівель. Недостатню забезпеченість культовими спорудами можна вважати однією з причин міжконфесійних конфліктів.

На той час держава намагалась вирішити проблему міжконфесійних конфліктів з позиції сили із застосуванням силових структур, а не шляхом діалогу із релігійними організаціями – сторонами конфлікту. Про такий підхід свідчать зміни, внесені Постановою Верховної Ради України від 23 грудня 1993 року до Закону. Тепер за відсутності згоди релігійних громад на почергове користування культовою будівлею і майном, державний орган визначав порядок користування шляхом укладення з кожною громадою окремого договору. Якщо питання буде вирішене так, як визначить державний орган навіть при відсутності згоди, то чого тоді варта сама згода (думка) релігійної організації, про який взаємний діалог може йти мова.

Звичайно, існують різні думки щодо доцільності впровадження у такий спосіб почергового користування культовою будівлею без згоди всіх зацікавлених сторін. Ми вважаємо, що ця правова модель не вирішила проблеми, більше того, іноді саме впровадження почергового користування культовими будівлями сприяло загостренню конфліктів. Група фахівців Держкомрелігій, Генпрокуратури та МВС України за результатами вивчення практики застосування почергового користування культовими спорудами в Івано-Франківській області в 1996 році дійшла висновку, що «саме на ґрунті почерговості богослужінь упродовж зазначеного періоду виникають постійні конфлікти між віруючими УАПЦ та УГКЦ» [2, с.123]. До того ж, дана «поправка дозволяє місцевій держадміністрації маніпулювати громадами віруючих з тією чи іншою метою» [Там само, с.104]. Не дивно, що місцевими органами не було виконано належним чином і Розпорядження Президента України №53/94-рп від 22 червня 1994 р. «Про повернення релігійним організаціям культового майна».

Аналіз релігійної ситуації спонукав державу в 1996 році до пошуку нових підходів у вирішенні релігійних конфліктів, відмови від застосування силових методів. Автор вважає, що саме початок діалогу держави з релігійними організаціями, зокрема: створення в 1996 році Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, підписання в 1997 р. у присутності Президента України Меморандуму християнських конфесій України про несприйняття силових дій у міжконфесійних відносинах, проведення круглих столів за участю представників різних конфесій, сприяв значному зменшенню конфліктів з 448 в 1996 р. до 104 – в 2003 році [Архів МВС України. – Ф 54. – Оп.10– Спр.28. – Т.2, с.143]. За результатами зустрічі Президента України з керівниками релігійних організацій 15 березня 1996 року було підготовлено наказ Фонду державного майна України №602 від 29 травня 1996 року про заборону приватизації культових та некультових споруд, які належали релігійним організаціям.

Слід зазначити, що хоча після цього й зменшилась кількість релігійних конфліктів в Україні, проте вони ще існують і потребують вирішення. Про це ж свідчить і Указ Президента України №279/2002 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», яким створено міжвідомчу комісію для підготовки пропозицій і розробки перспективного плану заходів, спрямованих на відновлення порушених прав церков і релігійних організацій, зокрема на повернення їм колишніх культових будівель, які перебувають у державній власності і використовуються не за призначенням. Не зовсім відповідає вирішенню проблеми, на нашу думку, утворення міжвідомчої комісії, тобто лише з представників державних органів, а не спільної з участю представників релігійних об'єднань.

Слід зазначити, що ще були спроби вирішити дане питання виданням Розпорядження Кабінету Міністрів України №148 від 15 березня 2006 року «Про утворення Міжвідомчої комісії з підготовки пропозицій щодо відновлення прав церков і релігійних організацій, порушених унаслідок проведення тоталітарної політики у минулі часи» та Постанови Кабінету Міністрів України №61 від 24 січня 2007 року «Про утворення Комісії при Кабінеті Міністрів України з питань повернення майна релігійним організаціям». Але, як це видно з пунктів 1 та 10 Положення про Комісію при Кабінеті Міністрів України з питань повернення майна релігійним організаціям, затвердженого цією Постановою, дана Комісія є лише консультативно-дорадчим органом та й рішення, прийняті нею в межах її компетенції, носять рекомендаційний характер (щось на зразок консультативної ради). На нашу думку, це ще одна спроба вирішувати дуже важливе для релігійних організацій питання без участі самих релігійних організацій. Проте слід було б врахувати те, що активне залучення релігійних організацій до вирішення подібних проблем в Угорщині, Словаччині та Естонії дало свої позитивні результати. Необхідно створити міжцерковні, а не міжвідомчі комісії, як це має місце зараз в Україні.

Що ж до третьої особливості – політизованості суспільства, а в результаті й релігійного середовища в Україні, то ця особливість, на нашу думку, не потребує детального розгляду. Звичайно ж, що корені треба шукати в сучасній політиці. Так, ряд авторів першою і головною причиною міжправославного конфлікту називає прагнення політичної еліти Росії втримати Україну в цивілізаційному полі своєї держави, підсилене православно-

візантійською традицією [Курас І.Ф., Рибачук М.Ф., Кирюшко М.І., Фещенко П.І. Релігія і політика в сучасній Україні. – К., 2000, с.207]. В.Єленський справедливо підкреслює, що єпископат і значна частина кліру Російської Православної Церкви обстоює позицію об'єднання східнослов'янських народів у єдиному державному організмі, а також те, що політика керівництва РПЦ є дуже близькою до державної політики Росії [Єленський В.Є. Релігія після комунізму. – К., 2002, с.105]. Слід також врахувати, що хоча в 1990 році Українському екзархату РПЦ Московським Патріархатом і надано самостійність в управлінні, але останній «залишив за собою право затверджувати рішення Синоду Української Православної Церкви, призначати архієреїв, формувати загальноцерковний бюджет тощо» [Шуба О.В. Релігія в етнопольовому розвитку України (політологічний аналіз). – К., 1999, с.211]. Отже, Українська Православна Церква Московського Патріархату, яка є найбільш чисельною в Україні, залишається підпорядкованою РПЦ і не лише канонічно. Її служителі повинні виконувати рішення Архієрейських соборів цієї Церкви, а тому бути провідниками російської політики в Україні.

О.Шуба справедливо звертає увагу на заповлізованість та протекціонізм з боку місцевих органів влади при прийнятті рішень щодо повернення майна релігійним організаціям, пропонуючи для запобігання адмініструванню та порушенням чинного законодавства посадовими особами, прийняттю ними некомпетентних рішень та дій, проводити з ними релігійнонавчання [Там само, с.198-217]. Потрібне вдосконалення чинного законодавства з врегулювання законодавства з цієї сфери відносин, в якому доцільно переважну більшість спірних питань щодо повернення культового майна віднести не до компетенції місцевих органів влади.

Що ж до протистояння між представниками різних конфесій, яке ще, на жаль, певною мірою має місце в Україні як негативна спадщина минулого, то ми підтримуємо думку авторів, які зазначають, що ігнорування принципу рівноправ'я релігій призводить до роз'єднання народів і навіть до релігійних війн і що єдиною формою зближення релігій у наш час є діалог [Рибачук М.Ф., Уткін О.І., Кирюшко М.І. Національне відродження і релігія. – К., 1995, с.23].

Виходячи із вище сказаного, для проведення плідного міжконфесійного діалогу з вирішення питання повернення державою культового майна релігійним організаціям, на нашу думку, необхідно:

- 1) визначити обсяг спірного майна, яке підлягає поверненню релігійним організаціям;
- 2) залишивши, хоча б на певний час, суперечки з доктринальних питань та особистісних політичних переконань, керівництву різних конфесій або їх повноваженим представникам слід сісти за стіл переговорів (увійти до складу міжконфесійних комісій) та вирішити долю культового майна, яке повертається державою, бо без активної участі релігійних організацій дане питання вирішене належним чином бути не може;
- 3) при вирішенні зазначених питань необхідно учасникам такого діалогу проявити добру волю та згадати принцип вирішення спірних питань «вважати один одного вищим за себе», який пропонується в Біблії (Фил. 2, 3).

І. ПАХОМОВ ■

## РОБОТА РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ У МІСЦЯХ ПОЗБАВЛЕННЯ ВОЛІ (міжконфесійні відносини)

Серед основних засобів виправлення засуджених у ст.6 Кримінально-виконавчого кодексу України визначено громадський вплив, під яким розуміють залучення громадських та релігійних організацій до соціально-виховної роботи із засудженими. Стимулювання правослухняної поведінки засуджених здійснюється за допомогою програм диференційованого виховного впливу, однією з яких є програма «Духовне відродження».

На даний час Державний департамент України з питань виконання покарань співпрацює більш ніж з 25 релігійними течіями, які надають допомогу працівникам установ виконання покарань у духовному вихованні засуджених. Переважна більшість з них – христия-

---

■ **І. Пахомов**, викладач циклу психолого-педагогічних дисциплін Білоцерківського училища професійної підготовки працівників кримінально-виконавчої системи України.

янські. Основи віровчення християнства, проникнуті духом милосердя і любові до ближнього, визначили зміст і характер відношення християн до тих, які стали на шлях злочину. Рятуння їх душ, примирення з Богом і суспільством, приведення їх до каяття були покладені нами в основу роботи із в'язнями. Саме каяття визначило головну сутність і назву цієї ідеї [Радов Г. Пенітенціарна ідея: думки на тему. – К., 1997. – 288 с.].

Питання про роботу із засудженими неодноразово розглядалися на Вселенських церковних соборах, але у Середньовіччі увага до проблем засуджених з боку католицького духовенства значно знизилася у зв'язку із введенням інквізиції. Лише у 1541 році у Мілані за ініціативою короля Карла V була створена «Колегія піклувальників про тюрми», в роботі якої брав активну участь міланський кардинал Карл Барромеус.

У 1535 році наказом короля Франції Франца I духовенство зобов'язувалося надавати засудженим духовну підтримку. У 1636 році ченець-бернардинець Мобільйон розробив проєкт влаштування тюрми, розрахованої на пробудження в душах злочинців каяття. Священик Клавдій Бернард також усе життя присвятив турботам про покращення матеріального та морального стану ув'язнених. На базі ідей Мобільйона та Бернарда за ініціативою папи Климента IX у 1725 році був відкритий виправний будинок св. Михаїла для малолітніх злочинців. В 1766 році була побудована тюрма такого типу в Мілані, а в 1722 році за ініціативою графа Віконта Білена – в Генуї. У 1776 році в Філадельфії (США) було засноване перше тюремне товариство за ініціативою ченців-квакерів. Під їх впливом відбувався перегляд ставлення до засуджених, смертна кара застосовувалась лише як винятковий засіб.

У кожному рішенні міжнародних тюремних конгресів (1845 р. – Франкфурт-на-Майні, 1846 р. – Брюссель, 1856 р., 1857 р. – Франкфурт-на-Рейні, 1871 р. – Цинцинаті, 1872 р. – Лондон, 1878 р. – Стокгольм, 1885 р. – Рим, 1890 р. – Санкт-Петербург, 1895 р. – Париж, 1900 р. – Брюссель, 1905 р. – Будапешт, 1911 р. – Вашингтон) зазначалось про необхідність духовного відродження засуджених і співпрацю з релігійними організаціями. До 1917 року в кожній в'язниці чи каторзі Російської імперії був священик, який займався духовним вихованням ув'язнів. Після 1917 року взаємодія установ виконання покарань з релігійними організаціями була припинена і знов розпочалася лише на початку 90-х років м.ст.

Аналіз сучасних нормативно-правових документів, які регламентують взаємодію релігійних організацій з установами виконання покарань, показав, що цей процес здійснюється згідно з Конституцією України, Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації», Кримінально-виконавчим кодексом України, рекомендаціями Державного департаменту України з питань виконання покарань «Про заходи щодо взаємодії з релігійними організаціями з питань їх участі у духовному вихованні осіб, які знаходяться в установах кримінально-виконавчої системи» [Збірник нормативних документів і методичних рекомендацій з питань організації виховної та соціально-психологічної роботи серед осіб, засуджених до позбавлення волі (уклад.: С.Скоков, Ю.Олійник, О.Янчук). – К., 2002. – 312 с.].

У наш час адміністрація установ виконання покарань приділяє значну увагу духовному вихованню засуджених. З цією метою здійснюється співпраця з різними конфесіями і їх організаціями: православними (УПЦ, УПЦ-КП, УАПЦ), католицькими (РКЦ, УГКЦ), протестантськими (баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, Свідки Єгови, харизмати, евангелісти та інші); мусульманськими; іудейськими.

Звітні дані Державного департаменту України з питань виконання покарань свідчать, що, як правило, в кожній установі кримінально-виконавчої системи України (колонії, СІЗО, виправному центрі, ЛТП) побудована і функціонує молитовна кімната, у більшості установ побудовані чи будуються храми або каплиці. Як правило, кожен установу відвідує православний священик (майже скрізь – УПЦ МП, іноді – УПЦ КП або УАПЦ). Представники РКЦ або УГКЦ відвідують кілька установ Західної України. Мусульмани – кілька установ Криму та Донецької області. Іудеї – кілька колоній України. Майже всі установи відвідуються представниками протестантських конфесій, навіть кількох.

З метою вивчення та аналізу особливостей взаємодії релігійних організацій з установами виконання покарань нами з 2004 року проводилося анкетування більш як 300 співробітників соціально-психологічної служби цих установ. Усі опитані зазначили, що їх установи відвідують православні священники та представники протестантських конфесій (баптисти, евангелісти, Свідки Єгови, адвентисти, п'ятидесятники, харизмати та інші). Лише 3% співробітників назвали католицьких та греко-католицьких священників, по 1% – мусульман та іудеїв.

Як правило, установи виконання покарань відвідують дві релігійні організації (81% опитаних), рідше – три (12%). Найчастіше це – православні та протестанти. Переважання саме представників 2-3 релігійних течій, які відвідують колонії, на нашу думку, обумовлено складністю надання приміщень, часу та забезпечення безпеки їх представникам під час роботи із засудженими. Опитані співробітники не пригадували випадків міжконфесійних

конфліктів засуджених, але з метою їх профілактики у більшості установ виконання покарань ці зустрічі здійснюються в різний час у різних приміщеннях (православних, католиків та греко-католиків – у храмах, каплицях та молитовних кімнатах; протестантів – в інших приміщеннях). Найбільш регулярно відвідують засуджених представники протестантських організацій (завжди і скрізь щотижня), рідше здійснюють свою роботу православні, католики та греко-католики (54% – щотижня, 35% – щомісяця), а мусульмани та іудеї – лише кілька разів на рік. Як правило, протестанти відвідують засуджених у зручний для них час (у вихідні та святкові дні), православні, католики та греко-католики – найчастіше у будні дні (76% опитаних), мусульмани та іудеї – нерегулярно. В ході бесід з пасторами протестантських церков, які відвідували засуджених, було з'ясовано, що переважна їх більшість – колишні засуджені, які спеціалізуються саме на тюремному служінні. Майже всі греко-католицькі священники мають свої приходи, а тому не мають змоги відвідувати засуджених у зручний для них час.

Також нас цікавила кількість засуджених, які відвідують заходи релігійних організацій. Опитування показало, що протестанти збирають більше засуджених на свої заходи (42% опитаних – більше 50 засуджених), тоді як православні, католики та греко-католики – дещо менше (68% опитаних – до 10 засуджених), кількість засуджених-мусульман та іудеїв – нестабільна, але незначна. На наш погляд, цьому сприяють саме форми роботи представників цих релігійних організацій. Так, всі опитані зазначили, що протестанти проводять не тільки богослужіння, але й заняття недільної школи, проводять концерти, диспути, вікторини, роздачу літератури та гуманітарної допомоги. Форми роботи інших конфесій дещо бідніші: як правило, тільки богослужіння, зрідка – заняття у недільній школі або бесіди на морально-етичну тематику. Цікаві результати бачення співробітників щодо мотивації відвідування засудженими заходів релігійних організацій. Опитування виявило досить схожу мотивацію відвідування засудженими заходів православних, католиків, греко-католиків, іудеїв та мусульман. Більшість співробітників (56%) назвали релігійні мотиви (зробити крок до спасіння власної душі, взяти участь в обрядах і таїнствах). Серед інших мотивів переважали:

- отримати моральну допомогу, поспілкуватися з одновірцями (36%);
- цікаво та змістовно провести час (29%);
- відвідують церкву, бо це може бути оцінено при визначенні ступеня виправлення (21%);
- більше узнати про релігію, Бога (12%);
- отримати матеріальну допомогу, у тому числі після звільнення (6%).

Опитування працівників щодо мотивації відвідування засудженими заходів, що проводять протестанти, показало зовсім іншу мотивацію. Усі опитані назвали матеріальні мотиви (гуманітарна допомога, подарунки) головними у мотивації відвідування засудженими заходів протестантських конфесій. Релігійні мотиви (спасіння душі, підтримка одновірців) назвали 55% опитаних. Серед інших мотивів переважають: цікаво провести час (39%); дізнатися новини з волі (29%); отримати допомогу після звільнення (21%).

Досить значна доля співробітників (28%) вважають, що деякі релігійні організації негативно впливають на психіку засуджених, серед них: Свідки Єгови (11% опитаних); харизмати (8 %); п'ятидесятники (5 %); адвентисти (3 %);

мусульмани (1 %). З боку православних, католиків, греко-католиків та іудеїв таких випадків співробітники не називали.

Випадків міжконфесійних конфліктів між засудженими співробітниками не пам'ятають. Лише 14% опитаних вважають, що міжконфесійні конфлікти між засудженими можливі (3% – між християнами та мусульманами, 5% між православними та греко-католиками, 6% – між православними УГЦ та УПЦ КП). З метою профілактики міжконфесійних конфліктів у установах здійснюються наступні заходи:

- виділяються окремі приміщення для зустрічі засуджених з представниками різних конфесій і церков;
- зустрічі засуджених з представникам різних релігійних течій здійснюються у різний час;
- з представниками релігійних організацій адміністрацією установ виконання покарань проводяться інструктування з метою роз'яснення нормативно-правових документів, що регламентують взаємодію кримінально-виконавчої системи з релігійними організаціями;
- працівниками соціально-психологічної служби систематично проводяться бесіди із засудженими, що відвідують заходи різних релігійних спільнот, з метою виховання толерантного ставлення до засуджених інших конфесій.

У 2007 році спостерігається підвищення активності УГКЦ у справі тюремного служіння. 27-30.11.2007 р. Так, на базі Білоцерківського училища кримінально-виконавчої системи

України проведений методичний семінар для священнослужителів УГКЦ, які працюють чи будуть працювати із засудженими. Викликає занепокоєння їх бажання проводити богослужіння у православних храмах та каплицях, які функціонують у місцях позбавлення волі. Зрозуміло, що це може викликати різкий протест православних священнослужителів та засуджених. Це питання варто було б спеціально обговорити на засідання Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій.

Також співробітники надали свої рекомендації щодо підвищення ефективності взаємодії з релігійними організаціями. Серед них найчастіше були такі:

- покращити роботу щодо залучення релігійних організацій, які можуть надати установам матеріальну допомогу (58%);
- активізувати роботу православних священників. Вони мали б регулярно проводити богослужіння, заняття із засудженими (41%);
- не допускати до роботи із засудженими релігійні течії, які негативно впливають на їх психіку (32%).

Анкетування співробітників соціально-психологічної служби установ виконання покарань показало, що адміністрація їх значну увагу приділяє залученню різних конфесій до виховної роботи із засудженими. З цією метою здійснюється співпраця з різними релігійними течіями.

## ДЕКЛАРАЦІЯ

о содействии диалогу и взаимопониманию между религиями и цивилизациями,  
принятая на Всемирной конференции, которая состоялась  
26-28 октября 2007 года в Охриде, Республика Македония

Общее благо, справедливость, солидарность и права человека, воплощаемые в добрых словах и делах, освещают наши усилия, направленные на утверждение единства в мире и обеспечение его совершенствования и выживания в соответствии с религиозными и моральными принципами, которыми мы руководствуемся сами и руководствуясь которыми оцениваем других. Религиозное верование должно содействовать утверждению глубоких духовных и моральных ценностей.

Мы подчеркиваем важное значение понимания и исповедования наших соответствующих религий, которые утверждают веру, надежду и любовь между всеми и ко всем. Вместе с тем мы заявляем, что только путем установления широкого сотрудничества между цивилизациями на основе принципов взаимного уважения и почитания мы сможем содействовать созданию необходимых условий для понимания других религий.

В истории человечества было много великих свершений и провалов, взлетов и падений. Религия – это движущая сила, сила, которая все наполняет смыслом, обеспечивает моральные принципы и позитивную направленность.

Мы решительно осуждаем все формы религиозного насилия и любые попытки его оправдания. Мы осуждаем спекуляции на религии и все формы дискриминации и все действия, унижающие человеческое достоинство. Мы призываем приверженцев всех религий следовать в своих действиях принципу взаимности: относиться к другим так же, как мы хотели бы, чтобы относились к нам.

Мы беззаветно преданы делу укрепления и развития диалога между различными религиями, культурами и цивилизациями. В основе всякой религии лежит любовь. Мы осуждаем любое толкование религии, проповедующее террор, поскольку террор и убийство не имеют оправданий. Сознывая, что предрассудки, недоверие и страх порождают терроризм, мы, участники настоящей Конференции, заявляем о своей преданности делу содействия взаимному уважению культур и конфессий.

Мы заявляем, что уважение прав различных этнических и религиозных общин имеет основополагающее значение для содействия взаимному диалогу между различными конфессиями, цивилизациями и культурами. Сознывая, что религиозное и культурное разнообразие должно служить основой для установления сотрудничества и взаимопонимания, мы заявляем, что, решая проблемы небольших религиозных и культурных общин в странах при уважении традиционных ценностей общин большинства, можно предотвратить возникновение многих источников нестабильности как внутри государств, так и между ними.

Образование, как важная основа формирования сильной этнической личности, является главным элементом содействия терпимости, диалогу и взаимопониманию между рели-



гиями и цивилизациями, уважительного отношения к различиям, правам человека и традиционным моральным ценностям. Надлежащее образование служит основным средством для преодоления стереотипов и борьбы с искаженным восприятием различных культур, религий и цивилизаций.

Мы готовы сделать все, чтобы содействовать осознанию необходимости и важности установления взаимных уважительных отношений между религиозными лидерами и верующими. Это следует также понимать как обязательство государств, которые, обеспечивая образование для новых поколений, способствуют утверждению более высоких ценностей цивилизации. Учиться жить вместе – значит воспринимать наши различия как преимущество, а не как недостаток. Мы обязуемся содействовать созданию соответствующей системы образования для нового поколения молодежи, поколения, которое будет исповедовать терпимость и мирное сосуществование, а не ненависть и предрассудки.

Мы всецело приемлем разнообразие религиозных верований, культурных традиций и опыта цивилизаций как неотъемлемый элемент общих человеческих ценностей. Высших или низших цивилизаций, рас, культур и языков не существует.

Современная глобальная среда порождает множество новых трудностей и соблазнов для отдельных граждан, общин и государств. Диалог, взаимопонимание и взаимное уважение свидетельствуют о необходимости мобилизации политических лидеров, духовных лидеров, представителей интеллигенции и всех других социальных партнеров. Таким образом, приверженность диалогу между различными цивилизациями и религиями, – это одновременно и приверженность борьбе с терроризмом и нестабильностью.

Мы подчеркиваем огромное значение расширения прав и возможностей женщин.

Нынешняя всемирная конференция – это важная встреча, которая дает нам возможность осознать действительность, выявить препятствия и найти решения стоящих перед нами проблем. Она служит стимулом для проведения новых встреч и установления контактов на всех уровнях и является для граждан всех стран наглядным подтверждением того, что религиозный мир и религиозная терпимость – это реальность и что все мы должны стремиться сохранять их и впредь.

Мы, участники настоящей Конференции, обращаемся с призывом к организациям системы Организации Объединенных Наций воспользоваться этой инициативой и укрепить свое обязательство по содействию диалогу между религиями, культурами и цивилизациями.

Мы поддерживаем идею создания под эгидой Организации Объединенных Наций руководящего совета по делам религий, который мог бы содействовать развитию диалога между религиями, культурами и цивилизациями.

Декларация о содействии диалогу и взаимопониманию между религиями и цивилизациями будет представлена Генеральной Ассамблее Организации Объединенных Наций, Высокому представителю Генерального секретаря Организации Объединенных Наций по «Альянсу цивилизаций», Совету Европы, Организации по безопасности и сотрудничеству в Европе, Лиге арабских государств, Организации Исламская конференция, Африканскому союзу, Ассоциации государств Юго-Восточной Азии, Организации американских государств, Всемирному совету церквей, Международной организации франкоязычных стран и другим региональным и международным организациям, а также правительствам государств – членом Организации Объединенных Наций.

## РЕЛІГІЗНАВЧІ КОНФЕРЕНЦІЇ 2008

Дата	Назва заходу	Де і хто проводить	Контактна інформація
Лютий 7-10	Актуальні проблеми міжконфесійних відносин на Львівщині	Дрогобич, Борислав, Стрий УБТС, ДрПУ	Володимир Кондор (067)23-070-41 Людмила Филипович (044) 278-51-49 (067) 959-92-81
Лютий 19-20	Освіта і релігія в Україні: пошуки шляхів порозуміння	УАР, Київський педуніверситет ВРЦіРО	Людмила Филипович (044) 278-51-49 (067) 959-92-81
Березень	Релігійні меншини в Україні: стан і прогнози розвитку	Київ, Інститут філософії НАНУ, Українська Асоціація релігієзнавців	ВР ІФ, УАР (044) 279-04-18, 279-48-12, 278-51-49 cerif@ukrlink.ua
Березень 28-29	Українсько - Ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем	Івано-Франківськ, Прикарпатський університет ім. В.Стефаника	Кияк Святослав Романович (0342) 59-60-66 E-mail: kr@pu.if.ua, e_lp@mail.ru
Квітень 14-15	Суспільно-політичні виміри релігійних процесів в Україні	Чернівці, ЧНУ ім.Ю.Федьковича ВР ІФ НАНУ, УАР	Докаш Віталій Іванович (0372) 24-08-81 (067) 769-90-13 E-mail: conf-rel-08@rambler.ru
Квітень 16-17	Богословські читання «Потенціал Церкви та шляхи його реалізації в процесі формування громадянського суспільства»	Чернівці, ЧНУ ім.Ю.Федьковича, філософсько-теологічний факультет	о.Миколай Щербань вул. Коцюбинського, 2, м. Чернівці-12, 58012 (0372) 58-47-29
Травень	Громадські читання «Релігієзнавство vs теологія»	Київ, НаУКМА, Інститут філософії НАН України, УАР Головащенко С.І. Филипович Л.О.	НаУКМА, Сковороди 2, (044) 425-60-11 ВР ІФ НАНУ (044) 279-04-18, 278-51-49 E-mail: cerif@ukrlink.ua
Травень 12-15	Історія релігій в Україні	Львів, Музей історії релігій, Інституту релігієзнавства (О.Недавня)	пл. Музейна 1 Львів 79008 Омельчук Марія Миколаївна (032) 272-91-00 E-mail: religio@ukrpost.ua
Травень 12-16	X Кримська релігієзнавча конференція «Релігія в житті людини і суспільства»	Севастополь, Національний музей «Херсонес Таврійський»	Реєстрація до 10.01.2008 Н.Алексеєнко ChersonesReligio@yandex.ru 99045 Севастополь, ул.Древняя 1, Національний заповідник (0692) 55-02-78
Травень 26-27	Поблема свободи віросповідань в постсоціалістичних країнах	Київ, Інститут філософії НАНУ, Українська Асоціація релігієзнавців (Л.Филипович, М.Бабій)	ВР ІФ, УАР (044) 279-04-18, 279-48-12, 278-51-49 cerif@ukrlink.ua
Червень 2-5	Релігія в житті особи і суспільства	Херсонський державний університет Інститут філософії НАНУ, Українська Асоціація релігієзнавців	Недзельські К.К. і Н.І. (0552) 437-265 Недзельська Юлія (093) 45-77-566

Жовтень	Толерантність міжконференційних відносин	Запоріжжя, Запорізька Державна Інженерна Академія, Церів УАР	Віктор Степанович Калюжний (0612) 60-13-56 Факс: (0612) 12-38-87 E-mail: filos@zgia.zp.ua
Жовтень 30-31	Україна і Ватикан: проблеми освіти	Одеса, УАР, ХДЕУ	Крижанівський Р.О. 65014, Одеса-14, а/я 71, ХГЭУ (048) 711-73-85 E-mail: hgeu.odessa@mail.ru
Листопад	Релігійний досвід і толерантність	Дніпропетровська Фінансова академія, УАР	Мурашкін Михайло Георгійович (0562) 426-439

*Наукове видання*

# РЕЛІГІЙНА СВОБОДА

Науковий щорічник  
№ 12

*Збірник матеріалів  
Всеукраїнської науково-практичної конференції  
«Міжконфесійний діалог як складова становлення  
громадянського суспільства»  
2007 рік*

*Редактори А.Колодний, Г.Попов, Л.Филипович, М.Бабій*

*Комп'ютерний набір (підготовка авторських матеріалів): С.Продивус  
Комп'ютерна верстка, оригінал-макет: ТОВ «Світ Знань»*

**РОЗПОВСЮДЖУЄТЬСЯ БЕЗКОШТОВНО**

Підписано до друку 01.12.2007 р. Формат 60x90 <sup>1</sup>/<sub>8</sub>.  
Папір офсетний №1. Гарнітура Journal. Друк офсетний.  
Ум. друк. акр. 17,5  
Наклад 300 прим.

Видавництво «Світ Знань»  
03150, Київ-150, а/с 428.  
Тел.: 279-04-18;  
e-mail: nardo@rambler.ru