УКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ
Центр релігійної інформації і свободи

ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ імені Г.С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ

КООРДИНАЦІЙНА РАДА З РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
КРАЇН СХІДНОЇ ЄВРОПИ

МІЖНАРОДНИЙ ЦЕНТР ПРАВА І РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
БРИГАМЯНГСЬКОГО УНІВЕСИТЕТУ

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА
НА ПЕРЕХРЕСТІ ЕПОХ, КРАЇН І КУЛЬТУР

Науковий щорічник № 19

КИЇВ - 2016

УДК 2-67
ББК 86.3

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА: НА ПЕРЕХРЕСТІ ЕПОХ, КРАЇН І КУЛЬТУР. Науковий щорічник № 19. За загальною редакцією проф. А.Колодного. – К.: УАР, 2015-2016. – 216 с.

Щорічник укладено із текстів доповідей і повідомлень, надісланих учасниками до оргкомітету міжнародної наукової конференції «Свобода релігії на перехресті епох, країн і культур», проведення якої зініціювали Координаційна ради з питань релігієзнавства країн Східної і Центраельної Європи, Українська Асоціація релігієзнавців, Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. До організації конференції прилучилися Міжнародний центр права і релігієзнавства Університету Бригама Янга (США) та Департамент у справах релігії і національностей Міністерства культури України. Статті подаються в авторській редакції, зарубіжні - на мові їх оригіналу. Вони розміщені в чотирьох розділах щорічника: 1. Свобода совісті в її сутності і різноманітті вираження. 2. Релігійні процеси в різноманітті їх форм і виявів. 3. Конфесійне життя в різноманітті його течій. 4. Правове регулювання релігійної мережі України. Праця може бути значимою для науковців, викладачів релігієзнавчих і правознавчих дисциплін, державних службовців, студентів та аспірантів релігієзнавчих і правознавчих спеціалізацій, усіх, кого цікавлять проблеми свободи буття релігії у світі й Україні.

ISBN 978-617-696-504-6

Редакційна колегія щорічника «Релігійна свобода»:

д.філос.н. А. Колодний (головний редактор), д.філос.н. А. Арістова, к.філос.н. С. Здіорук, д.філос.н. О. Саган, д. істор. н. Р.Сітарчук, д.істор.н. О. Уткін, д.філос.н. Л. Филипович, к. політ. н. А. Юраш, д. філос.н. П. Яроцький.

Редакційну підготовку випуску щорічника № 19 здійснили:

А. Колодний, Л. Филипович, Г.Филипович

Рекомендовано до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (протокол № 14 від 30 серпня 2016 року).

ISBN 978-617-696-504-6

© Координаційна рада з питань релігієзнавства країн Східної і Центральної Європи
© Українська Асоціація релігієзнавців
© Міжнародний Центр права і релігієзнавства Університету Бригама Янга (США)
© Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковроди НАН України
© Автори статей

З М І С Т

Розділ І. СВОБОДА СОВІСТІ В ЇЇ СУТНОСТІ І РІЗНОМАНІТТІ ВИРАЖЕННЯ

Михайло БАБІЙ, Сергій ПРИСУХІН (Київ). Свобода совісті та свобода релігії: релігієзнавчий, теологічний та правознавчий виміри 5

Коул ДЬЮРЕМ (Прово, США). Археологія міжнародних норм релігійної свободи 11

Леонід ВИГОВСЬКИЙ (Хмельницький). Свобода совісті як гарантія функціонування релігійного комплексу 16

Річард ГОРБАНЬ (Косів). Феномен свободи з погляду специфіки національної духовності 23

Оксана ГОРКУША (Київ). Узгодження пропозитивного та належного значення свободи як завдання вітчизняного релігієзнавства. 26

Михайло СИТНИКОВ (Москва, Росія). Замкнуте коло 34

Віктор ОДИНОЧЕНКО (Гомель, Білорусь). Право на свободу совісті в сучасній Білорусі: проблеми здійснення 36

Богдана ТКАЧУК (Львів). Релігійна свобода через призму гострих моральних проблем сучасності: від досвіду до діалогу 39

Юрій КОВАЛЕНКО (Київ). Як із Заповіді зникла свобода і важливо її повернути 42

Гнат МЄРЄНКОВ (Київ). Діалог як форма захисту релігійної свободи 44

Лариса МОІСЕЄНКО (Донецьк). Діалог культур як фактор розвитку цивілізації 46

Едуарх МАРТИНЮК, Олена НИКИТЧЕНКО (Одеса). Конвергентні процеси в сучасному релігійному житті та свобода совісті 49

Сергій ШЕВЧЕНКО (Київ). Специфіка інтерпретації свободи С.К'єркегором в контексті осучаснення християнства 52

Олег ШЕПЕТЯК (Київ). Релігійна терпимість як умова процвітання багаторелігійної держави: історичний приклад Індії епохи Великих Моголів 54

Валентин ДЗЮБЕНКО (Київ). Храмова гора: історія конфронтації та можливості міжконфесійного діалогу 57

Розділ ІІ. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В РІЗНОМАНІТТІ ФОРМ ЇХ ВИЯВУ

Михайло ЧЕРЕНКОВ (Київ). Права людини, «ортодоксія» і «єресь»: філософсько-релігійні рамки інтерпретацій 60

Тетяна ПРОДАН (Львів). Людська гідність та релігійна свобода в контексті постсекулярного діалогу 66

Анатолій КОВАЛЬ (Львів). Націоналізм в контексті християнської релігії 69

Олена МАСКЕВИЧ (Вінниця). Релігія як фактор збереження й трансляції національних і духовних традицій 73

Говард БІДДУЛФ, Лорел БІДДУЛФ (Прово, США). Толерантність нової віри в Україні: дослідження Церкви Ісуса Христа СОД 77

Мар'яна ТАТАРЧУК (Київ). Релігійні меншини України в соціально-культурних і правових аспектах 85

Катерина ЕЛБАКЯН (Москва). Релігійна політика радянської держави через призму становища релігійних меншин (на прикладі Російської Федерації) 88

Алла АРІСТОВА (Київ). Динаміка релігійно-вмотивованого тероризму: глобальні тренди 92

Ярослав ЮВСЕЧКО (Хмельницький). Релігійні організації і суспільні перетворення в Україні: нові вектори взаємовпливів 96

Олексій ТИТАРЕНКО (Київ). Релігійні відносини в контексті суспільних змін та становлення громадянського суспільства 98

Анна СЛУБСЬКА (Чернівці). Громадянська церква та громадянська релігія: 101

український контекст
Ірина БОГАЧЕВСЬКА (Київ). Громадянська релігія в контексті українських і російських політичних реалій 103
Дмитро ВОВК (Харків). Релігійна свобода на тлі україно-російської війни: деякі юридичні аспекти 106
Віта ТИТАРЕНКО (Київ). Плюралізація релігій як наслідок диференціації суспільства в утопіях і реальності 113
Павло ЯМЧУК (Одеса). Філософія християнського консерватизму європейських мислителів XIX-XX ст.ст. в контексті формування сучасної христоцентричної особистості і суспільства 116

Розділ III. КОНФЕСІЙНЕ ЖИТТЯ У РІЗНОМАНІТТІ ЙОГО ТЕЧІЙ

Валентина БОДАК (Дрогобич). Міжконфесійний діалог церков як діалог культур 123
Олександр САГАН (Київ). Релігійна свобода: Московський Патріархат як каталізатор конфлікту ідентичностей у православ'ї України 130
Павло ПАВЛЕНКО (Київ). Гібридна війна на церковному фронті (або «Єдина Помісна Православна Церква» як ферк УПЦ МП) 134
Володимир МОРОЗ (Тернопіль). Убити дракона: постколоніальні виклики для Православної Церкви в Україні 139
Сергій ЗДІОРУК (Київ). Служба військових капеланів України в умовах Вітчизняної війни 2014-2016 років з Російською імперії 142
Петро ЯРОЦЬКИЙ (Київ). Українська Греко-Католицька Церква як об'єкт Східної політики Ватикану в контексті католицько-православних відносин. 147
Людмила ФИЛИПОВИЧ, Анатолій КОЛОДНИЙ (Київ). Релігійна свобода і Церква Ісуса Христа Святих останніх днів: історія і логіка взаємин 157
Алла БОЙКО (Київ). Образ «іншого» та «чужого» в медіа просторі України (на прикладі висвітлення в ЗМІ ЦІХСОД) 164
Андрій ТИЩЕНКО (Дніпро). Вплив харизматичних рухів на соціально - духовну сферу суспільства (на прикладі «Нового покоління») 167
Ольга МАКСИМЕНКО (Київ). Соціальне самопочуття новонавернених мусульман у різних країнах світу 171

Розділ IV. ПРАВОВЕ РЕГУЛЮВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ МЕРЕЖІ УКРАЇНИ

Олег БУЧМА (Київ). Релігія, свобода, держава, право в контексті творення громадянського суспільства в Україні 174
Лариса ВЛАДИЧЕНКО (Київ). Закон України «Про свободу совісті та релігійних вірувань»: нормотворчі зміни до чинної редакції 177
Максим ВАСІН (Київ). Огляд ініціатив у сфері розвитку релігійного законодавства України. 181
Олександр ЗАВАЛІЙ (Київ). Релігійна свобода не для всіх: рідновірський підхід 185
Олег КИСЕЛЬОВ (Київ). Особливості вияву свободи совісті в Україні радянської доби 188
Анатолій КОЛОДНИЙ (Київ). Релігійна мережа України 2015 року в її конфесійному зрізі і проблемах 190
Релігійна мережа України 1992-2015 років: таблиця змін (упорядкували А.КОЛОДНИЙ та Г. ФИЛИПОВИЧ). 204

АВТОРИ СТАТЕЙ «РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ» № 19 (вип. I). 214

Розділ перший
СВОБОДА СОВІСТІ В ЇЇ СУТНОСТІ ТА РІЗНОМАНІТТІ ВИРАЖЕННЯ

1.Михайло БАБІЙ, Сергій ПРИСУХІН. Свобода совісті та свобода релігії: релігієзнавчий, теологічний та правознавчий виміри

Серед проблем релігієзнавчого і теологічного дискурсів в історично-темпоральному аспекті константними у своїй актуальності постають теоретичні й практичні питання, пов'язані зі свободою совісті та свободою релігії. Актуалізація уваги до них вітчизняних і зарубіжних науковців та теологів останніми роками значною мірою обумовлена глобалізаційними процесами, суспільними трансформаціями, прагненням до утвердження вільного, сповненого справедливості життя людей, а також значного загострення проблем формування світоглядно-смислової (в тому числі й релігійної) бази сучасного буття особистості, самовизначення і самореалізація якої у сфері світогляду, моралі і права постають сьогодні необхідними й екстраординарними. Без перебільшення означені проблеми є одними із важливих тем сучасної філософії права, релігієзнавчої та юридичної наук. Сутнісній, концептуальній своєрідності свободи совісті та свободи релігії, їх парадигмальним основам присвячений значний масив наукової, теологічної літератури, спеціальних досліджень.

Свобода совісті, свобода релігії постають основою буття демократичного суспільства, важливою передумовою правової демократії та існування інших прав і свобод людини як особи. У цьому зв'язку варто нагадати слова папи Івана Павла II про те, що «громадянське і суспільне право на свободу релігії (та свободу совісті. — Авт.), торкаючись найглибшої духовної сфери, стає немов би точкою відліку і мірилом інших основних прав»[1].

Свобода совісті, як і важлива складова частина її структури — свобода віросповідання, явище багатопланове, що заторкує різні аспекти суперечливого буття людини. А це, зрозуміло, вимагає розмаїття підходів щодо з'ясування сутнісних характеристик цього феномену і його осмислення в суб'єктивно-екзистенціальному та суб'єктивно-діяльнісному вимірах, у світському й теологічному аспектах. На нашу думку, свобода совісті як категорія соціально-філософського ряду постає однією з найважливіших синтезуючих категорій. Її зміст розкривається через такі субординовані поняття, як толерантність, віротерпимість, свобода світогляду, свобода віросповідання, свобода в релігії, самовизначення і самореалізація.

Як категорія, «свобода совісті» характеризує внутрішню здатність людини осмислювати, оцінювати різні моральні, світоглядні, в тому числі й релігійні, парадигми, вільно без будь-якого примусу робити завізований власною совістю вибір, переводити його ціннісно-смислові параметри в площину своїх переконань, життєвих орієнтирів, а також можливість безперешкодної їх реалізації на основі свого самовизначення.

Найважливішим компонентом, системотвірним елементом свободи («свободи без власного імені») постає індивідуальна свобода в аспекті свободи совісті. Адже без свободи совісті людина — це тільки ланка в ланцюзі природних і соціальних детермінацій: без неї вона не може (що дуже важливо. — Авт.) бути суб'єктом духовної діяльності, тобто володіти духовною суб'єктивністю[2]. Свобода совісті (свобода віросповідання) як особистісна внутрішня інтенція проявляється лише тоді, коли особа здатна зробити світоглядний вибір.

Важливо зазначити, що сучасна парадигма свободи совісті, а також свободи релігії, віддзеркалює багатовіковий розвиток і осмислення цих складних феноменів, драматичної практики реалізації їх принципів у соціальному житті. Парадигма свободи совісті, як і свободи релігії, не є незалежна й самодостатня. Вона постає як наслідок дії (в процесі

[1] Цит. за: Іван Павло II. Покликання і місія мирян. Christifideles laici / Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана Павла II [Текст] — Львів: «Місіонер», 1998. — С. 88.

[2] Див.: Финогенов В. О свободе совести и мировоззренческом детерминизме // За здравый смысл. — 2009. — № 2. — С. 32.

історичного формування) різних чинників об'єктивного і суб'єктивного виміру, має темпоральні межі, підлягає певному вдосконаленню та уточненню. Йдеться про певну обґрунтовану визначеність позицій, концептуальних підходів, узгодженості щодо сутності свободи совісті і свободи релігії, теоретико-методологічні засади дослідження та інтерпретації.

Існують різні парадигмальні модифікації свободи совісті, а звідси - й свободи релігії, як в філософському, так і в морально-правовому тлумаченнях. Хоча при цьому зберігається так зване «парадигмальне ядро», яке властиве для більшості інтерпретацій означених феноменів: філософська, етична, правова, політична, теологічна, релігієзнавча. Останні мають свої специфічні концептуальні засади, свої підходи та обґрунтування. Сьогодні, як свідчить аналіз літератури, переважає правова парадигма свободи совісті та свободи релігії, яка склалася історично й відображає юридично оформлені концепти, що розкривають правові можливості свободи совісті та свободи буття релігій. Такий підхід є не лише важливим компонентом теорії права, а таким, що знайшов своє відображення у відповідних конституційно-правових нормах, законодавчих актах багатьох держав світу та міжнародних документах щодо права на свободу думки, совісті, релігії та переконань.

Проблема суперечливого утвердження свободи совісті в найширшому значенні (насамперед у релігійній та моральній сферах суспільного життя) продовжує бути предметом перманентних дискусій. Останні нерідко породжують скепсис, відтерміновують отримання узагальнених висновків, стають підставою релятивізму, волюнтаризму та суб'єктивізму. Піддається сумніву й сама можливість реалізувати в соціально-етичній та правовій сферах принцип свободи совісті. Як наслідок, правова реальність, зокрема постсоціалістичних держав, втрачає для себе істинний зміст категорії «свобода совісті» та субординованих з нею понять.

Результати теоретичних досліджень змісту категорії «свобода совісті», здійснених у рамках соціальної філософії, філософії права, юридичних наук, християнського богослов'я свідчать, що віднайти змістовні характеристики категорії «свобода совісті» є досить складним завданням. Тому сучасний філософсько-правовий дискурс потребує додаткової аргументації. Постала необхідність зробити певну в теоретичному плані корекцію змісту, структури понять «свобода совісті» та «свобода релігії», внести відповідні поправки в їх парадигму, що визначає їх смислову специфіку, а також певну перспективу подальших досліджень.

Означені нами проблеми свободи совісті, свободи релігії не були позбавлені уваги вітчизняних і зарубіжних учених, богословів, зокрема християнських церков. Накопичено якісно новий теоретичний і емпіричний матеріал, цікаві методологічні підходи в осмисленні феноменів свободи совісті, свободи буття релігій як в Україні, так і за кордоном. У цьому аспекті представляють релігієзнавчий та правовий, філософський інтерес праці вітчизняних і зарубіжних релігієзнавців, філософів, правознавців, які вивчають проблеми, пов'язані зі свободою совісті, зокрема В. Бондаренка, В. Єленського, В. Климова, А. Колодного, С. Бур'янова, А. Пчелінцева, М. Стецкевича, Л. Филипович, О. Сагана, П. Яроцького, Н. Лернера, Т. Ліндхольма, П. Рабіновича та ін. Для нашого дослідження важливим у контексті вищеозначеного постають проблеми концептуальної матриці свободи совісті, свободи релігії, репрезентовані у християнському віровченні, насамперед позицією католицької Церкви, конкретизованої рішеннями Другого Ватиканського Собору (зокрема Декларацією про релігійну свободу «Dignitatis Humanae»), протестантизмі та ісламі.

Відомо, що кожна конфесія має чіткі, всебічно розроблені норми свого буття: етичні, правові; власні концепти справедливості, гідності, прав і свобод особи, у тому числі свободи совісті. Свобода совісті історично склалася як політично-правова категорія, яка традиційно пов'язується зі ставленням людини як особи до релігії. Однак автори вважають, що категорію «свобода совісті» недоцільно зводити лише до сфери релігійного чи секулярного світосприймання, хоча до них вона має саме безпосереднє відношення.

Загалом світоглядна база людини як особи — це складне, інтегроване переплетіння різних суб'єктизованих цінностей, орієнтирів, ідей, ідеалів релігійного чи арелігійного, раціонального, ірраціонального, філософського, політичного та правового змісту. Тому

прив'язка змісту узагальненого поняття до проблем релігійного самовизначення й самореалізації особистості звужує предметне поле її вияву, «деформує» її сутність.

Очевидним є і той факт, що релігія в просторі означеної сфери постає лише як один із важливих її структурних елементів, однак не покриває її. Тому коли ми ведемо мову про проблеми вільного самовизначення і самореалізації людини як особи в релігійній площині, то цей процес ми характеризуємо через поняття «свобода релігії». Це дає можливість стверджувати, що поняття «свобода совісті» і «свобода релігії» тісно взаємопов'язані, однак не є тотожними. Вони співвідносяться як ціле (свобода *совісті*) і частина (*свобода релігії*). Свобода релігії постає як свобода релігійної совісті. Тому, аналізуючи християнський (зокрема католицький) підхід до проблем свободи совісті, варто вести мову про поняття «свобода релігії», «релігійна свобода», «свобода релігійної спільноти», а також і «свобода церкви».

Загалом категорія «свобода совісті» охоплює своїм змістом сферу духовного буття людини, в чому особа вільно самовизначається і самоактуалізується. Якщо коротко, то свобода совісті — це умова і можливість вільного духовного самовизначення особи, спосіб її самореалізації. В філософсько-етичному контексті ця категорія віддзеркалює внутрішню здатність особи осмислювати, оцінювати різні моральні, світоглядні, в тому числі й релігійні, парадигми, вільно, без будь-якого зовнішнього примусу робити завізований власною совістю вибір, переводити їх ціннісно-смислові параметри в площину своїх переконань, життєвих орієнтирів, забезпечуючи можливість безперешкодної їх самореалізації на основі свого самовизначення. В означеній інтерпретації свобода совісті характеризується як специфічно вибіркова й узгоджена активність свідомості, совісті, волі індивіда, спрямованих на його самовизначення у світоглядній сфері щодо необхідних життєво смислових засад його буття. Свободу совісті справедливо розглядають як атрибутивну ознаку особи. Попередньо зазначимо, що категорію «свобода совісті» в католицькому її прочитанні почасти тлумачать як одне з визначальних прав людини: право кожної людини вибирати для себе систему духовних цінностей[3]. Отже, свобода совісті (як аспект вільного самовизначення особи) у сфері конкретного віросповідання постає як свобода релігійної совісті або як свобода віросповідання.

Філософсько-етичний підхід в аналізі проблеми зумовлює необхідність розгляду діалектики взаємозв'язку свободи і совісті, що виключає осягнення філософської суті досліджуваного феномену лише через етимологічний поділ поняття «свободи совісті» на його складові «свобода» і «совість». Свобода і совість мають багато спільного і водночас окремого. Совість нерідко визначають як здатність особи здійснювати моральний самоконтроль, самостійно формулювати для себе моральні обов'язки, вимагати від себе їх виконання і водночас давати критичну самооцінку своїх дій і вчинків. Це також здатність особи до «самовизначення» в діях і вчинках. Останнє лежить в основі поняття «свобода». Однак, маючи спільну природу і спільне предметне поле, кожне з цих понять має свій специфічний зміст, форму прояву, свої оціночні критерії та функції, свої основи.

Свобода совісті не є простим етимологічним поєднанням цих двох понять. Відомо, щоб вивчити ціле, в ньому виокремлюють більш прості складові, і лише потім досліджують ціле. В нашому випадку окремі частини цілого (свобода і совість) за своєю сутністю не дають можливості повного осягнення цього цілого (свободи совісті). Зауважимо у цьому зв'язку, що своєрідність загальнометодологічного підходу до означеної проблеми полягає не просто в механічному поєднанні складових елементів поняття «свободи совісті», а в їх діалектичній взаємодії, із врахуванням того, що загальне завжди виявляє себе в конкретному. Ціле є складнішим за просту суму його структурних компонентів. Унікальність цього цілого (свободи совісті) зумовлена не тільки багатоаспектністю його вияву, а і взаємодії з іншими поняттями і категоріями, зокрема такими, як «свобода думки», «свобода слова», «свобода переконань», а також взаємообумовленості «свободи совісті» і понять, що розкривають її релігієзнавчу сутність: «віротерпимість», «свобода релігії» (свобода релігійної совісті), «свобода віросповідань», «свобода в релігії». Підкреслюючи відносну самостійність

[3] Див.: Католическая энциклопедия. Т. IV. Р—Я. - М.: Изд-во Францисканцев, 2011. — С. 575.

зазначених понять, варто наголосити на неподільній єдності їх як стосовно теоретичного змісту, так і явищ та процесів індивідуального й суспільного буття, які вони відбивають.

Філософська категорія «свобода совісті» виявляє свою сутність і специфічність через єдність внутрішнього і зовнішнього аспектів. Саме тому прояв внутрішнього аспекту свободи совісті через процес самовизначення дає змогу зрозуміти механізм і зміст «набуття внутрішнього духовного досвіду», який, на думку відомого філософа І. О. Ільїна, «відкриває доступ до совісті… Тільки він може вказати людині, що справжнє, головне і найцінніше в житті. Тільки цей внутрішній умовний досвід робить людську істоту воістину людиною, тобто духовною особою… з індивідуальним характером, здатністю до творчості…»[4].

Зміст внутрішнього аспекту свободи совісті (внутрішньої свободи совісті) інтегрує у собі два важливих моменти: це, по-перше, автономність, незалежність, суверенність вільного суб'єкта, що духовно і світоглядно самовизначається, набуває «внутрішнього духовного досвіду» і, по-друге, спрямованість цих дій на саму особу, тобто через самовизначення у сфері духовних, життєво-смислових орієнтирів і цінностей. Автономність суб'єкта свободи, плюралізм цінностей складають важливу умову для вільного вибору. Водночас свобода совісті постає умовою і засобом, можливістю самоствердження, саморозвитку, самовдосконалення людини. В такому контексті самореалізація особи це водночас і спосіб формування життєвої мети, і засіб її досягнення, і результат. Самореалізація потребує відповідних умов, правового забезпечення, певних визначених законом обмежень і самообмеження на особистісному рівні.

Ці два аспекти (внутрішній і зовнішній) свободи совісті у своїй нерозривній єдності і дають змогу осягнути сутнісний зміст цього феномена. Відзначимо, що релігійне самовизначення особи, або свобода у виборі того чи іншого віросповідання, також підпадають під запропоновану дефініцію свободи совісті. Однак у цьому випадку остання постає як свобода релігійної совісті і співвідноситься лише з релігійною сферою надзвичайно широкого предметного поля, духовного, морального і культурного світоглядного буття людини, яке регулюється через право.

Зауважимо, що саме релігієзнавство (така його галузь, як правологія релігії[5]) досліджує (в історичному, юридичному аспектах) проблему прав людини як одну з головних у релігієзнавчому дискурсі, акцентуючи на специфіці конфесійних підходів у розумінні й визначенні шляхів щодо її розв'язання. Концептуальні підходи щодо проблеми свободи совісті й свободи віросповідання мають свої чітко визначені парадигмальні матриці, свої погляди на можливість їх практичної реалізації, передовсім в індивідуальному вимірі.[6] Скажімо, якщо динаміка і сутнісний вияв права на свободу віри, на захист вільного релігійного вибору в західному християнстві концентрується на особі й співвідносяться з останньою, то культура права східних цивілізацій забезпечує конструктивне вирішення означеної проблеми через духовну належність індивіда до групи, колективу, в яких йому релігійно й соціально комфортно. В цьому аспекті релігієзнавство розглядає (в порівнянні) право на свободу релігії в його конфесійній інтерпретації.

Прикладом слугує сучасна позиція Магістеріуму Католицької церкви щодо свободи релігії, викладена в Декларації «Dignitatis Humanae» («Гідності людської», 7 грудня 1965 р.), в якій проголошено, що «людська особа має право на релігійну свободу. А ця свобода є в тому, що всі люди повинні бути вільні від примусу, чи з боку одиниць, чи з боку громадських спільнот і будь-якої людської влади, і то так, щоб у релігійних справах ніхто ані не був змушуваний поступати проти власної совісти, і приватно і публічно, особисто, чи в спілці з іншими, в належних межах... Це право людської особи на релігійну свободу в правному устрою суспільності треба так визнати, щоб стало воно правом громадянським»[7]. Декларація зосереджує увагу на тому, що людина вільно має пізнати і визнати імперативи

[4] Ильин И. А. Путь к очевидности. — М.: Республика, 1993. — С. 47.

[5] Докладніше див.: Бабій М., Присухін С. Юридичне релігієзнавство (правологія релігії): сутність і проблемне поле // Юридична наука. — 2013. — № 8. — С. 84-100.

[6] Докладніше див.: Бабій М.Ю., Присухін С.І. Свобода совісті та свобода релігії: концептуальна матриця Католицької церкви // Юридична наука. — 2013. — №3 - С. 118—128.

[7] Декларація про релігійну свободу «Гідности людської — Dignitatis Humanae» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів, 1996. — С. 376—377.

Божого закону через своє сумління, якого повинна вірно дотримуватися у своїй діяльності, щоб дійти до Бога — своєї остаточної мети. Тому не можна «перешкоджати, щоб (людина. — Авт.) діяла за своїм сумлінням, передовсім же в релігійних справах»[8].

Протестантський погляд на свободу совісті також є чіткий і однозначний, цілком відповідає її світському визначенню: «Свобода совісті включає в себе свободу віросповідання, тобто право бути віруючим чи невіруючим, вибирати чи міняти свою віру. Вона також означає право віруючих створювати релігійні об'єднання»[9]. Протестантські церкви виступають на «захист (юридичний. — Авт.) свободи совісті і релігійної свободи як основного права людини у відповідності до біблійного вчення і міжнародних правових документів»[10].

Віроповчальна парадигма ісламу, а фактично Коран (2:236), визначає, що «немає примусу в релігії» - «Хто хоче нехай вірує, а хто не хоче, нехай не вірує» (18:29). Основу свободи віри іслам бачить у людській совісті. Ісламські теологи (наприклад, Мухаммад аль-Газлі), посилаючись на Коран, Сунну, стверджують, що іслам гарантує «абсолютну свободу віросповідання»[11]. В широкому значенні ісламська концепція прав людини була викладена в «Загальній Ісламській декларації прав людини», прийнятій в Парижі в 1981 р., а також у «Каїрській декларації прав людини в ісламі» (05.08.1990 р.). В цих документах права людини, її свободи визнаються дарунком Аллаха, тому їх дотримання є обов'язковим, відступ від них заборонено.

Чітку позицію щодо принципів свободи релігії висловила й Всесвітня Рада Церков у своїй «Декларації про релігійну свободу» (1948 р.), в якій проголошено, що «право на свободу релігій слід визнавати й гарантувати всім людям, незалежно від їхньої раси, кольору шкіри, статі, мови чи релігії»[12]. В Декларації викладені основні засади свободи релігії, свободи на релігійне самоврядування і право на свободу діяльності релігійних спільнот. Різні релігії по-різному відносяться до питання свободи самовизначення людини у віросповідній сфері.

Попередньо підсумовуючи, зауважимо, що як у вітчизняному, так і в зарубіжному науковому та теологічному дискурсах переважає правова експлікація свободи совісті. Остання зазвичай редукується до поняття «свобода релігії», або частіше — «релігійна свобода», і розглядається через відношення людини до релігії в аспекті її права бути віручою чи невіруючою, агностиком, атеїстом. В правологічному контексті надзвичайно актуальними стають правове визначення понять «свобода совісті», «свобода віросповідання», «свобода релігії», «свобода церкви (релігійних організацій)», «свобода в релігії», співвідношення між цими поняттями, їх структурна і функціональна своєрідність. Наголосимо, що зміст понять «свобода совісті» й «свобода віросповідання» (як подається в багатьох міжнародних документах, законодавчих актах України) не є тотожним, сфери їх соціально-правової актуалізації співпадають лише в релігійній площині, де право на свободу совісті постає як право на свободу релігійної совісті.

Важливим є те, що свобода релігії має внутрішній і зовнішній вияв. Внутрішній вияв свободи віри як свободи релігійного самовизначення не є предметом (об'єктом) правового регулювання. Право не може регулювати сам процес віросповідного вибору. В такому сенсі право постає як формально зовнішнє, воно лише визначає межі, можливості, гарантії зовнішньо-реалізаційного вияву свободи віросповідання. Остання постає як процес матеріалізації релігійного самовизначення через самоствердження особи в системі вибраних релігійних координат. Самореалізація (релігійна) як зовнішній (публічний) вияв свободи віросповідання вимагає певного правового простору, тобто комплексу

---

[8] Там само. — С. 378.

[9] Свобода совісті, права і гідність людини. Позиція протестантських церков (18.12.2003) // Свобода совісті, та віросповідань у контексті міжнародних й українських правових актів чи релігійних документів (витяги) / Упоряд. М.Ю. Бабій. — К., 2006. — С. 153.

[10] Там само.

[11] Див.: Мухаммад аль-Газли. Права человека в исламе [Текст] — М., 2006.

[12] Декларація про релігійну свободу. Документ Всесвітньої Ради Церков // Свобода совісті, та віросповідань у контексті міжнародних й українських правових актів чи релігійних документів. -С.148.

передовсім правових норм, гарантій, які уможливлюють практичне здійснення свободи віри. Саме в цьому правовому полі і відбувається релігійна самореалізація особи.

Інститут свободи совісті, свободи віросповідання в Україні постає як своєрідний континуум конституційних положень, норм, законів, нормативних документів і юридично оформлених механізмів реалізації права на цей вид свободи в її індивідуальному й спільнотному вимірах. Існує потреба аналізувати, вивчати специфіку реальної дії такого роду інститутів в Україні та інших країнах, їх ефективність у забезпеченні принципу свободи совісті, права на релігійну самореалізацію особи, захисту цього права.

Кожна держава має свою специфіку, свої особливості у розв'язанні цих питань, детермінованих історичним, соціально-політичним, конфесійним контекстом, характер відносин між церквою і державою перебуває в постійному вдосконаленні заради їх гармонізації, що можливо лише тоді, коли «церква і влада матимуть внутрішню установку на діалог»[13]. Важливою постає відповідність законодавчого поля різних держав у цій сфері міжнародним правовим документам з проблем свободи думки, совісті, релігії.

Міжнародне співтовариство створило розгалужену й ефективну систему захисту прав людей і свобод, у тому числі й свободи совісті, релігії. На рівні ООН, Ради Європи, ОБСЄ, інших регіональних міжнародних організацій прийнято значну кількість правових документів, які тією чи іншою мірою заторкують основні аспекти забезпечення свободи совісті, релігії, діяльності релігійних організацій. Важливим є той факт, що для означеного виду міжнародних документів характерною рисою стає тенденція до більш детального, системного і повного захисту прав людини на свободу совісті, свободу віросповідання. Аналіз цих документів, рівня їх впливу на формування юридичного поля різних країн щодо забезпечення свободи совісті, думки, релігії, їхнього потенціалу у правовому вимірі, є одним із важливих у правологічному дискурсі.

Враховуючи зазначене вище, слід відзначити, що назвичайно актуальною стає проблема вивчення більше як 50-річного досвіду діяльності Європейського Суду з прав людини та впливу його рішень (в площині прецедентного права) на законодавство різних держав, у тому числі й України, у сфері свободи віросповідання. Не менш важливими у релігійно-правовому дискурсі постають проблеми державо-конфесійних відносин, різних моделей їх вияву, принципів концептуального оформлення законодавчого простору їх функціонування, зокрема й в Україні.

Потребують свого поглибленого релігієзнавчо-правового осмислення значні за своїм об'ємом і важливістю питання практики забезпечення статусу світської держави, рівності всіх релігійних організацій перед законом, свободи їх функціонування в суспільстві, вільного виконання ними своєї місії. Основними елементами процессу законодавчого забезпечення конституційних прав людини у сфері свободи релігії постають передовсім чіткі гарантії їх реалізації, система контролю і нагляду за цим процесом, яка є важливим засобом реалізації свободи релігії в її індивідуальному й спільнотному вимірах.

Узагальнюючи, можемо зазначити, що релігієзнавство (як наука про сутність і закономірності розвитку й функціонування релігії) в межах конкретної правової культури вивчає, аналізує також практику, форми, чинники, що обумовлюють законодавчу необхідність системи реалізації і обмежень права на свободу совісті, свободу релігії, їх нормативну базу, а також юридичну практику санкцій за її порушення, і постає як важлива галузь суспільно-гуманітарного знання, що в теоретичному і практичному вимірах експлікує сукупність відносин, які складаються в процесі функціонування релігії в суспільстві, конфесійні правові традиції, норми, приписи, а також світські закони, нормативні акти, які стосуються публічних аспектів буття релігії, релігійних організацій, їх інститутів, проблеми свободи релігії, свободи церкви і свободи в релігії.

---

[13] Филипович Л. Теорія і практика реалізації права на свободу віросповідань: всеукраїнський та регіональний контексти // Релігійна свобода: свобода буття релігії в сучасному соціумі. Науковий щорічник. — К., 2012—2013. — №№ 17—18. — С. 10.

2. Коул ДЬЮРЕМ. Археология международных норм религиозной свободы

Расширение понимания религиозной свободы. Рассмотрим сначала более детально сам континуум религиозной свободы. Это позволит нам проследить исторические стадии в развитии религиозной свободы. Различные стадии этого развития остаются видимыми как "слои" в современных международно-правовых документах по правам человека. Полный отчет об истории правовой защиты в данной области уводит нас к классическим документам восемнадцатого века, которые выступают в качестве "прародителей" самых последних постановлений о религиозной свободе.

Для целей настоящей работы, однако, фундаментальная "археология" прав на религиозную свободу (и соответствующее значение возможных позиций континуума религиозной свободы) может быть достаточно раскрыта в статье 9 «Европейской конвенции прав человека и основных свобод». Статья 9 идентична статье 18 «Международного пакта о гражданских и политических правах» и соответствует статье 12 Американской «Конвенции по правам человека». В целом она отражает возникающий консенсус в области религиозной свободы. В то же время в статье 9 можно разглядеть наслоения более ранних узких концепций религиозной свободы, которые сложились в ходе исторического развития религиозной свободы до того момента, когда был достигнут современный уровень защиты. Целью данной работы является описание археологии этих последовательно развивающихся концепций религиозной свободы с тем, чтобы можно было более полно оценить масштаб и значение современных постановлений.

Статья 9 гласит: 1.Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком, в богослужении, учении и отправлении религиозных и ритуальных обрядов. 2.Свобода исповедовать свои религию или убеждения подлежит лишь таким ограничениям, которые установлены законом и необходимы в демократическом обществе в интересах общественного спокойствия, охраны общественного порядка, здоровья или нравственности, или для защиты прав и свобод других лиц.

Рассматривая содержание статьи 9, прежде всего следует отметить, что она обращена к каждому. Это одно из основных достижений законодательства о религиозной свободе в XX веке. Названная статья отражает относительно недавнюю универсализацию требований о религиозной свободе. В противоположность более ранним моделям религиозной свободы ее действие распространяется не только на граждан того или иного государства. Ею охвачены и постоянно проживающие иностранцы, и те, кто временно находится в стране. Более того, данное право относится не только к верующим. Со времен Второй мировой войны стали признавать, что право на свободу мысли, совести и религии распространяется на философские мировоззрения (Weltanschauungen) точно так же, как и на более традиционные религиозные ориентации. В итоге, если термин "каждый" может быть истолкован применительно только к физическим лицам, современное толкование имеет в виду защиту прав религиозных ассоциаций как самостоятельных организаций или групп, так как часто религиозную свободу легче всего защитить, признавая права религиозных обществ на автономию.

Таким образом, религиозную свободу стали понимать как универсальную ценность. В последние годы усилились нападки на это понятие, особенно в мусульманских кругах, где нормы религиозной свободы часто воспринимаются как часть наступления западного империализма на исламскую культуру. Остается только наблюдать, сохранится ли эта «универсализация» религиозной свободы как постоянное достижение, своего рода общий фундамент во всех возникающих режимах или уступит давлению национализма (который часто настаивает на том, чтобы религиозная свобода была гарантирована только гражданам) и партикуляризма.

В соответствии с частью 1 ст. 9 можно представить себе максимально ограничительный режим, который разрешает только внутреннюю свободу религии и урезает религиозную свободу до ее неискоренимого психологического минимума: свободы мыслить

и верить до тех пор, пока такая вера абсолютно никаким образом не проявляется. Несмотря на имеющийся в настоящее время взгляд, что даже внутренние мыслительные процессы и вера могут быть повреждены наркотиками и другими современными технологиями, внутренняя свобода религии является сердцевиной религиозной свободы, которую закон просто не может разрушить без принятия чрезвычайных мер. Эта ограниченная концепция религиозной свободы прослеживается в разделении на "веру и действие" в законодательстве США в XIX веке, а ее истоки восходят к мьюлителям XVII и XVIII вв. С современной точки зрения это понятие явно неудовлетворительно. Свободу, к которой относятся с уважением на «архипелаге ГУЛАГ», едва ли можно назвать свободой.

Несколько расширенный вариант религиозной свободы может быть представлен как свобода домашнего очага, тип свободы, доступной сектантам (диссидентам) во времена Реформации и все еще сохраняющийся сегодня в "домашних церквях" при ограничительных режимах, таких как в Китайской Народной Республике". Это сродни внутренней свободе религии, за исключением того, что внутренние верования могут выражаться в стенах своего дома, по крайней мере, до тех пор, пока они не раскрываются за его пределами. Пользуясь терминологией статьи 9, определим такое положение как свободу религии, которую можно осуществить только "тайно" ("в частной жизни"). Конечно, статья 9 представляет намного более широкую защиту, но истоки религиозной свободы все еще видны в некоторых из ее положений.

Тесно связанной с правом на вероисповедание и образ жизни согласно этой вере в глубине души или стенах дома является свобода менять религию или вероисповедание. Эта свобода часто не признавалась, и до настоящего времени переход из ислама в другую веру недопустим во многих мусульманских странах. Большая часть современных правовых систем защищает всеобщее право выбирать и менять религиозные верования, но следы былой непреклонности еще не исчезли. Например, законы о воинской повинности обычно освобождают от военной службы человека, отказывающегося от нее по религиозно-этическим соображениям (или предоставляют возможность альтернативной службы), но эти законы не всегда восприимчивы к перемене религиозной веры, которая происходит в самом начале поступления на военную службу.

Аналогичным образом трудовое законодательство часто позволяет иметь религиозные взгляды при поступлении на работу, но его нормы предусматривают возможности изменения вероисповедания работника или непредвиденного внедрения его религиозных взглядов в работу. Иными словами, несмотря на то, что современные правовые системы теоретически обязаны осуществлять право на свободу менять религию, они часто недостаточно восприимчивы к его реализации на практике.

Очень важно отметить, что, согласно статье 9 и аналогичным положениям других документов по правам человека, свобода религии (включая внутреннюю свободу религии, свободу домашнего очага и вообще свободу иметь вероисповедание и менять его) не может контролироваться государством. Контролироваться могут только проявления религии, но и они — лишь в ограниченных обстоятельствах, обозначенных в части 2 статьи 9. Это более утонченный, выработанный в XX в. вариант разделения на веру и действие.

Следующим положением концепции религиозной свободы, которое содержится в статье 9, является положение о защите свободы богослужения, в действительности самые скромные варианты богослужения совершаются в стенах дома — один верующий может пригласить несколько соседей или друзей присоединиться к нему в богослужении у него дома. В более широком смысле, свобода богослужения может быть истолкована как разрешение совершать групповые обряды в церквях или других зданиях, без позволения каких-либо проявлений веры за пределами таких "частных" домов. Свобода богослужения в более узком смысле распространяет защиту только на действительные богослужения или формальные акты богослужения в противоположность другим формам религиозно мотивированного поведения, таким, например, как посещение больных или организация спортивных программ для молодежи. Достижение права на свободу богослужения даже в таком узком смысле было, конечно, значительным шагом вперед. Чтобы осознать его размеры, нужно только поразмышлять о затруднительном положении верующих при

сталинском режиме, которые могли пойти в церковь, но при этом рисковали потерять свою работу (и возможность получить образование для своих детей). Вообще надо сказать, что модель свободы богослужебных отправлений отражает чрезмерно узкий взгляд на то, чем занимается религия. Для верующих может быть так же важно заниматься благотворительной деятельностью или соблюдать пост и религиозные дни отдыха, как и участвовать в формальных богослужебных обрядах.

Наличие термина "богослужение" в статье 9 явилось значительным, достижением в развитии понятия религиозной свободы. Но понимание статьи 9 в настоящее время далеко продвинулось вперед. Оно исходит из четкого признания того, что право религиозной свободы распространяется как на общественное, так и личное поведение ("на свободу одному или в обществе других"). Частью того, что отличает религиозную свободу, является ее общинный характер. Предоставление права на свободу вероисповедания без защиты общинных связей и структур есть насмешка над истинной религиозной свободой.

Более того. Статья 9 распространяет религиозную свободу за пределы чисто личной сферы на общественные собрания ("свободу…публично или тайно проявлять свои религиозные чувства или верования"). В противоположность такому праву как свобода слова, защита религиозной свободы при любом режиме должна распространяться дальше, на поведение. Описание режимов, которые допускали только внутреннюю религиозную свободу или свободу домашнего очага, вызывает воспоминание о прошлом, когда религиозная свобода ограничивалась ужасными и недопустимыми способами. Таким образом, справедливые системы религиозной свободы защищают публично или тайное выражение религиозной веры.

Статья 9 распространяет религиозную свободу не только на формы простых проявлений религиозных верований и богослужений, но и предусматривает эту свободу в «учении и отправлении религиозных и ритуальных обрядов». Таким образом, индивидуумам и религиозным группам должно быть предоставлено право обучать и внушать свои религиозные идеи способами, которые соответствуют их традициям. Это будет приводить к значительному разветвлению религиозных учреждений, так как многие религии имеют духовные семинарии или теологические учебные заведения для священнослужителей. Вместе с тем, жизненно важно, чтобы религиозные организации и семьи имели право обучать подрастающее поколение и новообращенных или людей, потенциально могущих принять данную веру Независимое право на свободу слова будет защищать многие виды этой деятельности. Однако, понятие религиозной свободы ясно подразумевает защиту институциональных структур, необходимых для осуществления процессов обучения и передачи религиозного наследства и верований. Религиозная свобода также, несомненно, влечет за собой право на сохранение религиозных убеждений — соблюдение диетических правил, религиозных праздников и суббот, участие в церковных службах и ритуалах, отказ от медицинского обслуживания, посвящение в духовный сан, содержание церковных судов, участие в религиозных фестивалях и т.д. Без такого проявления вовне религиозная свобода в значительной степени теряет смысл.

Примечательно, что понятие религиозной свободы, как оно сформулировано в ст. 9 Европейской конвенции и других документах по правам человека, очень широко, но не безгранично. Ст. 9 посвящена, главным образом, религиозным верованиям или глубоким убеждениям. Она не так широка, как свобода вообще, в таких формулировках, как "жизнь, свобода или собственность" в законодательстве Соединенных Штатов, и это одно из общепризнанных явлений жизни современных свободных обществ. Религиозная свобода подчинена общей свободе и получает усиленную защиту, потому что большинство свободных обществ признали особую роль, которую религия играет в жизни отдельных людей и общества в целом. Ст. 9 защищает религиозные проявления, которые необходимы или глубоко и сокровенно связаны с религиозными верованиями, но защищается не обязательно все, что мотивируется или дозволяется религиозной верой.

Большинство вероисповеданий позволяет отдельным лицам выставлять свою кандидатуру на выборах и служить в политических ведомствах, но тот факт, что это разрешено вероисповеданиями, не подразумевает, что данный индивидуум имеет право

религиозной свободы делать это. Если чья-то совесть позволяет предпочесть аборт рождению ребенка, это не означает, что данное лицо исходит при этом из права на религиозную свободу Внешние границы прав на религиозную свободу остаются размытыми, но важно признать, что они есть, иначе существует риск, что основные права на религиозную свободу будут «разбавлены» и потеряют ту усиленную защиту, которую они заслуживают.

Уменьшение допустимых ограничений религиозной свободы. До сих пор мы обсуждали археологию права религиозной свободы, его историческое развитие и современное воплощение в международных документах по правам человека. Однако чтобы полностью понять структуру континуума религиозной свободы, необходимо показать не только расширение права на религиозную свободу но и охарактеризовать методы уменьшения прав государства на ограничение религиозной свободы. Как отмечалось выше, важно помнить, что единственно допустимыми являются ограничения на религиозные проявления, носящие общественный характер. Никакие ограничения на право иметь веру или менять ее недопустимы. И опять наслоения прошлого в развивающейся истории религиозной свободы и методы давления, оказываемые на нее, явно просматриваются в формулировках статьи 9.

История религиозной свободы в период, последовавший за Реформацией, началась с принципа cujus regio eius religio, провозглашенного в связи с закпючением Аугсбургского мира в 1555, и продолжалась в более либеральной форме после заключения Вестфальского мира. В соответствии с этим принципом светская власть получила право вводить господствующую религию, чтобы обеспечить религиозную однородность населения. Приверженцы иной веры могли переехать в дружественные владения или совершать обряды у себя дома, но других возможностей у них почти не было. Иначе говоря, носители светской власти или государство при таком режиме фактически могли осуществлять любые меры по ограничению религиозной свободы и устанавливать прямые запреты на иноверие.

По сравнению с такой широкой свободой действий, возникшее в конце XVIII века требование признания действительности лишь повсеместно принятых ограничений, означало значительный прогресс. Основная идея этого требования состояла в том, что религиозная свобода должна признаваться в пределах, установленных законом, и лишь нейтральные законы, применяемые повсеместно, могут считаться соответствующими ограничительными законами. Знаменитая формулировка, до сих пор сохранившаяся в конституционном законе Германии, гласит: "Каждая религиозная организация должна регулировать и вести свои дела независимо в пределах закона, действительного для всех.

Государство все еще могло свободно вводить любые ограничения для церкви. При этом необходимым условием такого законного принуждения являлось установление ограничений, общих для всех религиозных групп, включая и признанные господствующие группы. Ранние варианты религиозной свободы, провозглашенные в конце XVIII столетия, исходили из того, что ограничение действия закона на религиозную свободу будет адекватно сохранению угрозы для нее.

Эта ограничительная норма закона все еще явно просматривается в категоричности статьи 9: "Свобода исповедовать свои религию или убеждения подлежит лишь таким ограничениям, которые установлены законом...". Европейский Суд по правам человека полагает, что эта норма не просто возвращает нас к внутригосударственному закону но и требует соответствия норме закона, четко изложенной в преамбуле конвенции. Логично, что любой закон, который заведомо устанавливает ограничения для определенной религиозной группы, является реакционным и противоречащим вышеуказанному требованию.

За время, прошедшее с конца XVIII века, по мере того как общественность приобретала все больший опыт в отношении режимов с подлинной религиозной свободой, обострилась чувствительность к некоторым все еще не до конца решенным проблемам. Требования статьи 9 о допустимости лишь тех ограничений, которые необходимы "в интересах общественного спокойствия, охраны общественного порядка, здоровья, нравственности или для защиты прав и свобод других лиц", суммируют все эти проблемы. Под эти категории подпадают разнообразные и весьма важные случаи. Не вдаваясь в их оценку, можно припомнить различные проблемные ситуации; законность требования

иммунизации, позволительность запрета на переливание крови, случаи полигамии среди мормонов в США в XIX веке, современные проблемы с "наркотическими" церквями, исцеление верой или жертвоприношения людей и животных и т. д. Можно прийти к различным выводам относительно того, где должна проходить граница религиозной свободы, но я не знаю такого общества, в котором не признавалась бы необходимость какого-то ее ограничения.

Нетрудно понять, что перечень допустимых оснований для ограничения религиозной свободы, приведенный в статье 9, столь обширен, что способен оправдать вмешательство в дела религии почти так же, как принцип cujus regio (по сути дела, при желании ограничить религиозную свободу в ч. 2 ст. 9 можно найти одно или несколько соответствующих ограничений). Если норма закона дает некоторую уверенность в том, что со стороны правительства не будет злоупотреблений, действительность показывает, что этого недостаточно для гарантии значительной религиозной свободы. Многие самые суровые религиозные преследования двух последних столетий проводились под прикрытием общепринятых и нейтральных законов. Для этого необходимо лишь принять закон, который бы запрещал гражданам участие в деятельности, отвечающей интересам только одной религиозной группы, и тогда получается, что этот закон, соответствуя правовым нормам, в то же время покушается на религиозную свободу Примечательно, что часто это случается не из-за преднамеренного предубеждения против отдельной религиозной группы, а вследствие того, что законодатель не осознает нелагоприятного воздействия закона на менее распространенную рели-гиозную группу.

Из-за такого дефекта в общепринятой норме закона большинство прогрессивных систем ввели дополнительные меры, сдерживающие правительственные ограничения в области религиозной свободы. В ст 9. установлено, что свобода исповедовать свои религию и убеждения подлежит только «таким ограничениям..., которые необходимы в демократическом обществе в интересах общественного спокойствия». Европейский Суд по правам человека в Страсбурге дал этому толкование, согласно которому ограничение религиозной свободы должно быть мотивировано "насущной общественной необходимостью" и быть "соразмерно законно преследуемой цели. Соответственно, на это ограничение можно ссылаться как на необходимость или соразмерное требование. В условиях, когда договаривающиеся государства придерживаются определенной системы понятий при применении ограничений на религию на своих территориях, покушение на свободу религии не должно превышать необходимых пределов. При этом принудительные средства следует применять в наименьшей степени. Это соответствует требованию, давно получившему признание в юриспруденции США (и повторно введенному Актом о восстановлении религиозной свободы). Согласно этому требованию, нарушения религиозной свободы могут быть в какой-то мере оправданы, только если они вызваны "вынужденными государственными интересами" и если они не могут быть достигнуты с меньшими ограничениями.

Если мы хотим, чтобы религиозная свобода имела подлинное практическое значение в важных случаях, такое требование жизненно необходимо для любого закона (или другого государственного акта). Неспособность настоять на этом конституционном требовании означает что большинство, подлежащее норме законного ограничения, может фактически по своему желанию аннулировать требования религиозной свободы меньшинств. Более того, если нет необходимости или соразмерного требования, чиновникам и бюрократам более низкого уровня легко утвердить свою линию поведения, так как общие правила, которые не учитывают религиозные нужды, не оставляют религиозным группам никакого выхода. Слишком поздно для мировой истории довольствоваться защитой религиозной свободы, которая допускает такого рода нарушения.

Здесь стоит указать на две последние тенденции. Первая — это событие, которое я расцениваю как трагическое ниспровержение конституционного закона в США. В 1990 г. в деле Employment Division *V.* Smith Верховный Суд США заявил, что религиозная свобода должна отступить перед всеобщим нейтральным законом. В действительности Верховный Суд повернул время вспять к тому дню, когда только норма закона не допустила чрезмерных

ограничений религиозной свободы, проигнорировав почти двухсотлетнюю историю. Это решение вызвало громкие протесты, приведшие к тому что недавно Конгресс принял Акт о восстановлении религиозной свободы (АВРС), который окажет воздействие на введение более четких норм пересмотра судебных дел, связанных с нарушениями религиозной свободы в США. Этот акт, конечно, может быть отменен последующими постановлениями Конгресса, но, согласно Конституции США, он, по меньшей мере, будет гарантировать положение, при котором законы и другие действия государства должны будут пройти обязательную государственную проверку. Кроме того, в таких актах должно содержаться четкое указание о том, что они осуществляют защиту религиозной свободы, предусмотренную АВРС. Однако это будет нелегко по политическим соображениям.

В этой связи необходимо высказать следующее предостережение. В Восточной и Центральной Европе, в странах на территории бывшего Советского Союза и других странах мира возникает тенденция принимать новые нормы в отношении религиозной свободы, "подлежащей согласию с законом". Такие формулировки, по-видимому преобладают в гражданской юрисдикции более чем где-либо еще. из-за слабой поддержки с исключениями, состряпанными с судейской ловкостью, и из-за инстинктивного ощущения, что религиозные общества обязаны быть в согласии "с законом, действительным для всех". Если в этом ощущении и есть значительная доля истины, то важно помнить, что для религиозной свободы нужно соответствующее разрешение, особенно там, где могут быть исключения без нанесения чрезмерного ущерба социальным нуждам и где эти нужды могут быть удовлетворены другими способами. Одно последнее замечание относительно Американского соглашения по правам человека. Статья 12(3) этого соглашения в основном сходна со статьей 9(2) Европейского Соглашения о запрете на ограничения проявлений религиозной свободы. Однако в формулировках имеется тонкое различие. Статья 12(3) гласит, что свобода в проявлении религиозных чувств "может подлежать лишь ограничениям, предписанным законами и необходимым для охраны общественного спокойствия, порядка, здоровья, нравственности или прав и свобод других". Опущена фраза "необходимые в демократическом обществе". Конечно, существует множество вещей, которые не являются необходимыми, если не имеется в виду демократическое общество. Надеемся, что Американское соглашение найдет применение в демократическом обществе, так, чтобы имеющееся в нем отличие относительно основного ограничения по нарушениям религиозной свободы не было фактическим ограничением.

3. Леонід ВИГОВСЬКИЙ. Свобода совісті як гарантія функціонування релігійного комплексу в Україні

Актуальність розгляду даної проблеми визначається тим, що в умовах незалежності України основні принципи свободи совісті отримали своє реальне конституційне забезпечення. Це сприяло зверненню уваги значної частини населення країни до світоглядно-духовних аспектів власного і суспільного життя, що об’єктивно зумовило суттєві зміни у релігійній сфері як у кількісному, так і в якісному вимірах. За таких умов релігія та її інституалізовані форми стали виконувати суттєву роль у житті українського суспільства, оскільки виступають важливим фактором соціальної взаємодії людей, зумовлюють їх соціальну поведінку, певною мірою визначають координати подальшого суспільного і особистісного розвитку.

Цьому також слугує соціальна реабілітація релігії у свідомості пересічного громадянина, формування у суспільній думці позитивного ставлення до неї як до важливого елементу системи духовного життя. До цього варто додати й те, що і в самому релігійному комплексі під впливом формування нового соціального світогляду, який в центр ставить людину, відбувається суперечливий процес витіснення, заміни традиційної світоглядної парадигми.

Проте, на жаль, такий процес одночасно зумовив в Україні сплеск міжконфесійних непорозумінь і суперечок. Їх причиною (в більшості випадків) були ускладнення реституції

церковної власності і майна, а також регіоналізація та політизація конфесійного середовища. Цьому (певною мірою) слугувала і недосконаліть чинного українського законодавства щодо свободи совісті та релігії.

Перед собою ми поставили мету розглянути в цій статті свободу совісті як конституційно-правову основу функціонування релігійного комплексу в Україні, а також дати аналіз тих причин, що зумовлюють проблеми і суперечності правового регулювання відносин як між державою і церквами, так і між самими релігійними організаціями й інституціями.

До основних завдань свого дослідження відносимо: аналіз сучасного стану реалізації основних положень свободи совісті в правовому полі України; виявлення причин суперечностей у сфері забезпечення права на свободу совісті та діяльності церкви (релігійних організацій) в державі, які потребують подальшого удосконалення.

Варто зазначити, що проблема конституційного забезпечення і, відповідно, правової регламентації функціонування релігійного комплексу в суспільстві, механізм її реалізації завжди був в центрі уваги науковців і практиків. Зокрема, це питання в тому чи іншому контексті було об'єктом дослідження українських релігієзнавців М. Бабія, В. Бондаренка, С. Здіорука, В. Єленського, В. Климова, А. Колодного, О. Сагана, Л. Филипович та ін. Тому в даному контексті є сенс проаналізувати стан реалізації основних положень Конституції України, які зумовили правове поле для функціонування і розвитку Церков і релігійних організацій в державі.

Проблема свободи совісті у сучасному суспільствознавстві, релігієзнавчій та юридичній літературі є досить актуальною темою, оскільки має очевидне теоретичне і практичне значення. Загальновідомо, що свобода совісті у широкому розумінні полягає у праві громадян сповідати будь-яку релігію або не сповідати ніякої, відправляти релігійні культи або додержуватися атеїстичного світогляду. Сама свобода совісті є важливим складовим елементом свободи людини в суспільстві. Тому вона є важливим світоглядним, морально-етичним і правовим принципом існування особистості в соціумі.

Загалом, категорія "свобода совісті" має багато аспектів розгляду. В даному випадку увага насамперед акцентується на конституційно-правовому змісті принципу свободи совісті та його реалізації в Україні. Іншими словами, мається на увазі сукупність правових норм і реальних гарантій, що регулюють і визначають розвиток суспільних відносин в країні, які пов´язані з релігійним феноменом.

З розпадом радянської тоталітарної системи та набуттям Україною державної незалежності основні принципи свободи совісті нарешті отримали реальну можливість їх втілення в життя. Через це набув розвитку процес так званого "відродження релігії". Його розвиток об'єктивно зумовив кількісні і якісні зміни у самому конфесійному середовищі. Про це, зокрема, свідчить не тільки розширення інституційної мережі релігійних об'єднань, а й їх якісний розвиток.

Конституція України, прийнята п'ятою сесією Верховної Ради України 28 червня 1996 р., Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" (1991) закріпили демократичні параметри державно-церковних відносин, принципи свободи совісті (свободи релігії, свободи церкви) в державі. З прийняттям Конституції України, подальшим приведенням у відповідність до її норм і положень інших законодавчих актів, що стосуються проблеми свободи совісті, практично створену правову базу, необхідну для забезпечення повноцінного функціонування релігій та їхніх організацій в країні. А це дозволяє людині вільно самовизначитися у сфері реалізації в духовній сфері буття. У своїй сукупності законодавство України, що регулює всі правовідносини, пов'язані з свободою совісті, постає як цілісна система нормативних актів, які містять норми різних галузей права: адміністративного, цивільного, кримінального тощо.

Стаття 35 Конституції закріплює право кожної людини, яка проживає на території України (а не тільки для її громадян) на "свободу світогляду і віросповідання". Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи й ритуальні обряди, вести релігійну діяльність.

Здійснення права на свободу світогляду й віросповідання (свободу совісті) може бути обмежено, за Конституцією, лише законом в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я й моральності населення або захисту прав і свобод інших людей. Принциповим є положення Конституції України про те, що церква й релігійні організації відокремлені від держави. Тому будь-яка релігія не може бути визнана державною, цебто як обов'язкова.

Також не допускається як обмеження прав з релігійних мотивів, так і звільнення від громадських обов'язків за цими мотивами. Тому жодна громадянин не може бути увільненим від обов'язків перед державою або відмовитися від виконання законів через релігійні переконання. Так, у випадку несприйняття віруючою людиною військової служби передбачається заміна її альтернативною (невійськовою) службою (ст.35).

Очевидно, що здійснення конкретних кроків в процесі приведення державно-церковних відносин в Україні до вимог демократичного суспільства, створення відповідної законодавчої бази, що на практиці гарантує реалізацію права на свободу совісті будь кого із громадян, створення реальних умов вільного функціонування релігійних організацій та інституцій зумовили розвиток процесу, який у засобах масової інформації, наукових працях був охарактеризований як “релігійне відродження”. Про це, передусім, свідчить різке зростання кількості релігійних організацій, числа віруючих, розширення конфесійного спектру. Так, за офіційними даними Державного департаменту у справах релігій та національностей Мінкультури України в державі на 1 січня 2016 року релігійна мережа була представлена 35709 релігійними організаціями. Зростання в минулих п’яти роках становило: в 2014 р. – 0,9%, в 2013 р. – 0,6%, в 2012 р. – 1,4%, в 2011 р. – 1,8%, в 2010 р. –1,9%. Загалом, за період незалежності Україна (за 25 років) таке зростання в цілому становить 2,9 рази.

Зрозуміло, що Церква одночасно є не тільки складовою частиною відносин з державою, але має свої особливі стосунки з іншими структурами суспільства. Через те, що релігія насамперед є явищем соціальним, то вона постійно безпосередньо чи опосередковано взаємодіє із структурними елементами всього суспільного організму. Її зв’язки із соціумом, зокрема його різними підсистемами, на практиці мають не статичний, а динамічний характер, тобто такий, які постійно під впливом певних чинників видозмінюються як в часовому, так і просторовому вимірах.

Варто зазначити, що системи суспільно-релігійних відносин, яка утверджується в сучасній Україні, об’єктивно притаманний ряд особливостей. Серед них потрібно перш за все виокремити наступні: наявну широку деідеологізацію державної політики в царині релігійно-церковного життя; суттєвий лібералізм конституційно-правової бази щодо свободи совісті і діяльності релігійних організацій та інституцій в Україні; перманентну регіоналізацію конфесійного простору; кризовий стан православ’я в країні; наявність симптомів поглиблення процесу клерикалізації багатьох структурних елементів нашого суспільства. При цьому маємо факт їх взаємного впливу. За певних умов окреслені ознаки й характеристики можуть накладатися одна одну, часто тим самим підсилюючи одна одну або ж навпаки - послабляючи одна одну, що в підсумку зумовлює доволі неоднозначний вимір релігійної ситуації в державі А це тому, що поряд з позитивними зрушеннями мають місце і негативні проблеми, які все-таки доведеться вирішувати в обов’язковому контексті просування нашої держави європейським шляхом.

Загальновідомо, що деідеологізація державної політики України в царині релігійно-церковного життя розпочалася на початку 90-х років минулого століття. Здобувши державну незалежність, Україна, як і більшість європейських постсоціалістичних країн, засвідчила свою рішучість покінчити з тоталітарним минулим і стати на шлях демократичного розвитку. У досить короткі терміни монополізм комуністичної ідеології, з характерним для неї, м’яко кажучи, зневажливим ставленням до всього релігійного, був поступово замінений поміркованим підходом держави до релігії і Церкви. В його основу були покладені цінності, підтримані й утверджені світовими демократіями. Насамперед мова йде про реальні конституційні гарантії щодо рівності всіх громадян перед законом поза їх конфесійною належністю, утвердження в суспільну свідомість принципів свободи совісті і віросповідань, чітка визначеність меж релігійної свободи тільки через посередництво закону, проголошена взаємоповага між державними інституціями та релігійними об’єднаннями тощо.

Разом з тим, за умов транзитного стану нашого суспільства, раптова хвиля релігійного піднесення, різке насичення й перенасичення релігійного простору різноманітними деномінаціями, напрямками і течіями не тільки зумовили відчутний хаос в самому соціумі, але й породили його і в конфесійному сегменті. Через об'єктивні й суб'єктивні чинники своєчасно не вдалося виробити надійні соціальні, духовні, правові та інші механізми протидії виникненню та функціонуванню деструктивних та псевдодуховних віросповідних течій. З іншого боку, далася взнаки невідповідність між зростаючими потребами самих релігійних інституцій та реальними можливостями держави у їх вирішенні та задоволенні. "Релігійне відродження, - слушно зазначає в цьому контексті С. Здіорук, – породило безліч проблем, пов'язаних із нормалізацією релігійного життя, державно-церковних та міжконфесійних відносин, зокрема подоланням гострих і болючих міжцерковних конфліктів" [4. - С. 433].

Тому потрібно об'єктивно визнати, що засади конфліктності у релігійному середовищі були закладені ще в перші роки незалежності України. Якраз тоді й актуалізувалися основні лінії міжконфесійного протистояння, які, в подальшому набували вираження то затухаючих тенденцій, а то й навпаки - посилюючих. На жаль, вони й сьогодні наявні у суспільному житті, більше того - стали суттєвим негативним чинником в процесі консолідації української нації.

При цьому варто наголосити, що Конституції України у цій сфері за своїм гуманістичним пафосом та практично відсутністю обмежувальних санкцій, мабуть, немає жодного аналогу на європейському континенті. Так, декларуючи принцип жорсткого відокремлення церкви від держави, вона проголошує автономність обох інституцій, рівність між собою всіх без винятку конфесій, надає їм широкі можливості для реалізації власних інтересів, не закріплює за жодною з них будь-яких привілеїв. Сам по собі факт у цілому узгоджується з демократичними цінностями українського суспільства, однак він не може, на жаль, гармонізуватися з українською культурно-історичною традицією. Адже остання, як відомо, формувалася під визначальним впливом, принаймні, двох потужних релігійних потоків – православного і греко-католицького. Водночас, на відміну від Європейських держав, ні Конституція України, ні Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" не відображають їх заслуг у справі визвольної боротьби українського народу, у процесі національного державотворення.

Основна причина такого стану полягає саме в тому, що Україна у свій час запозичила, на жаль, не європейську, а американську правову модель облаштування конфесійного простору. "Вживаючи термін "модель" для такої специфічної сфери суспільного буття, якою є державно-церковні відносини, – зазначає В. Климов, – матимемо на увазі, по-перше, логіко-правовий аналог реальної системи державно-церковних відносин в Україні, по-друге, суспільно-правову систему, що є результатом як саморозвитку, так і засвоєння світового досвіду врегулювання відносин між інституціями держави та релігійно-церковних організацій" [5. - С. 376].

Зрозуміло, що вибір такої правової моделі регулювання державно-церковних взаємин відобразив романтизм та ідеалізм, які охопили українське суспільство відразу після розпаду радянського тоталітарного суспільства. На той час, в силу ряду обставин, для більшості громадян України взірцем свободи і демократії були саме США, які на світовій арені демонстрували своє прихильне ставлення до нашої молодої держави та підтримували реформаторський курс її тогочасного уряду. Звичайно, тут також зіграла економічна роль цієї країни у світі та життєвий рівень її громадян. Звідси й прагнення швидше "американізувати" українську дійсність, що насправді призвело до швидкого наповнення релігійного середовища нашої країни неокультами перш за все американського походження. При цьому характерна для Західної Європи ієрархізація конфесійної карти була проігнорована тодішньою українською владою, американський досвід критично не переосмислювався і не співвідносився з наявними українськими реаліями, з нашою історією. Як показала подальша практика, в цьому питанні була допущена нами суттєва методологічна помилка.

Перш за все, це пояснюється тим, що, на відміну від Європи, громадяни США ніколи не стикалися в реальному житті з фактом домінування якоїсь однієї чи кількох релігійних

традицій. Процес релігієтворення у них відбувався на зовсім інших світоглядно-методологічних засадах, ніж у Старому світі. Це пояснюється тим, що на північноамериканський континент, як відомо, перебиралися в першу чергу представники тих конфесій, котрі зазнавали переслідувань і гонінь в Європі. Саме вони брали безпосередню участь у творенні американської нації, яка відтак відразу ж зароджувалася як нація поліконфесійна. Звідси й традиційна повага до всіх наявних в суспільстві конфесій.

В Україні спостерігається протилежна ситуація, оскільки в ній свого часу домінувала така світова конфесія як православ'я. Для багатьох її жителів саме вона сприймалася як автохтонна. Всі ж інші конфесії розглядалися як занесені, чужі за духом, а тому відношення до них у частини населення часто було навіть ворожим. Згадаймо, наприклад, що в минулому відношення православних до католиків часто мало фатальний характер. Але вказана специфіка була проігнорована під час вибору правової моделі регулювання державно-церковних відносин. Тому й не дивно, що пряма екстраполяція американського досліду на національні терени не дала бажаного ефекту. Більш того, наділення релігійних інституцій широкими правами на практиці вилилось у підміну принципу свободи свавіллям певних конфесій, ознаки якого прослідковуються, зокрема в політизації релігійного середовища, а також його комерціалізації, численних порушеннях чинного законодавства з боку церков і релігійних організацій, наростанні їхніх (не завжди справедливих) претензій до держави, неформальній підтримці тими чи іншими віросповідними напрямами місцевих органів влади за відповідні дивіденди політичного чи матеріального характеру тощо. На жаль, в цьому плані можна навести досить багато прикладів з будь-якого регіону України.

Як переконливо свідчить практика, реалізація основоположних конституційних засад свободи совісті в наший державі створила реальні умови для поновлення діяльності зокрема УГКЦ, а також мусульманських осередків. А відтак, водночас виникли й набрали обертів майнові претензії конфесій і релігійних спільнот однієї до іншої, відродилася давня неприязнь одне до одного за колишню зневагу та протидію. Більше того, одна гілка православ'я України продовжує підпорядковуватися Московському Патріархатові. Звідси й категорична відмова УПЦ МП поновити соціальну й історичну справедливість та повернути майно виявленим законним власникам. Адже, як загальновідомо, частина цього майна у свій час незаконно була реквізована, зокрема в УГКЦ. Неврегульованість майнових відносин об'єктивно нагнітає напругу не тільки у православно-греко-католицьких, але й у православно-мусульманських відносинах.

Тому потрібно об'єктивно визнати, що засади конфліктності у релігійному середовищі певним чином були закладені ще в перші роки незалежності України. Але особливої гостроти їм надало втручання іноземних церков, які актуалізували основні лінії міжконфесійного протистояння. В подальшому воно набувало виразу то затухаючих тенденцій, а то й навпаки - посилюючих. На жаль, вони й сьогодні наявні у суспільному житті, більше того, стали суттєвим негативним чинником в процесі консолідації української нації. Релігієзнавець А. Колодний слушно звертає увагу на те, що "міжконфесійна ворожнеча в Україні була спровокована зовні для того, щоб дестабілізувати, зрештою, у нас політичну ситуацію, подати нашу країну в очах світової громадськості як недемократичну" [7. - С. 305-306]. Варто наголосити на тому, що переважна більшість європейських країн, визнаючи право громадян на свободу віросповідання, з повагою ставлячись до релігійних об'єднань, водночас прагне обмежити їхню активність певними правовими межами, тобто визначає для них прийнятні для суспільства різновиди релігійної діяльності. Водночас, порушення конфесіями власних повноважень викликає неминучу імплікацію покарання у порядку, передбаченому відповідною законодавчою нормою. В цьому контексті в Європі не існує винятків для жодного суб'єкту соціальної дії. Таким чином, європейський соціум заклав чіткий правовий захист від притаманного сутнісній природі церкви диктату.

На жаль, в Україні, яка сповідує цінності світського гуманізму, спостерігається дещо інша, часто парадоксальна картина. Нині маємо викладання християнської етики у школах, переведення земель та будівель у приватну власність церков, підтримку релігійних свят на державному рівні, легітимацію релігійними догмами класової, гендерної нерівностей тощо.

Аналіз релігійної діяльності багатьох конфесій показує, що самочинство церковних організацій на українських теренах перетворюється в буденне явище. Протиправні діяння деяких церков стають все масштабнішими, а адекватна реакція з боку правоохоронних органів практично відсутня. Це, зрозуміло, сприяє посиленню агресивності частини духовенства. Особливо "войовничий запал" конфесій проявляється під час вирішення майнових питань. Для прикладу, всім відомі дії ченців Лаври із самовільного захоплення приміщень Києво-Печерського заповідника. В такий спосіб в 2000-2003 роках ними було відібрано 10 корпусів. Проте, незважаючи на відверте порушення закону (в даному випадку з боку УПЦ МП) правоохоронні органи зайняли позицію стороннього спостерігача, воліючи не втручатися в конфлікт. Подібне потурання, звичайно, на руку деяким релігійним об'єднанням, насамперед промосковської УПЦ, які втратили відчуття грані між дозволеним і забороненим.

Аналогічна ситуація має місце, зокрема, і в сфері освіти. Попри те, що Конституція України (ст. 35), Закони України "Про освіту" (ст. ст. 5, 7, 8) й "Про свободу совісті та релігійні організації" (ст. ст. 5, 6) однозначно закріплюють світський характер навчально-виховного процесу в нашій державі, релігійні громади всілякими способами намагаються вввести викладання основ релігії як у загальноосвітніх, так і вищих навчальних закладах. У державних школах окремих регіонів діти вже давно вивчають такі предмети, як "Закон Божий" чи "Християнська етика". І можна собі лише уявити, яке відношення, наприклад, до незалежності України нав'язуватиметься учням, де заняття будуть вести священники УПЦ МП. Адже маємо приклади, коли деякі з них демонстративно відмовлялися здійснити обряд відспівування українських воїнів, які загинули в АТО. При цьому вони це роблять, як справедливо наголошує знаний релігієзнавець А.М. Колодний, "в храмах не лише на окупованих територіях, а навіть і на вільних українських землях, що зумовлює з'яву внутріобщинних конфліктів, конфліктів кліру і мирян …" [6. - С. 322].

Варто наголосити, що у відносинах між державою і церквою нині існують певні проблеми, які не отримали відповідного законодавчого розв'язання. Так, до прикладу, необхідно усунути наявну колізію між Законом України „Про свободу совісті та релігійні організації" та Законом України „Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб-підприємців" у частині подвійної реєстрації релігійних організацій як юридичних осіб. Також необхідно законодавчо визнати релігійні організації суб'єктами права заснування дошкільних, загальноосвітніх і вищих навчальних закладів, законодавчо передбачити можливість державного ліцензування та акредитації духовних (релігійних) навчальних закладів, забезпечити рівність у соціальних правах викладачів і студентів духовних навчальних закладів з викладачами і студентами державних і приватних навчальних закладів.

Потребують свого розв'язання й інші питання, зокрема землекористування релігійними організаціями, оренди ними об'єктів нерухомості державної та комунальної власності тощо. Вочевидь є необхідним законодавче забезпечення процесу повернення релігійним організаціям колишнього церковного майна і термінове встановлення заборони на приватизацію чи інше відчуження майна культового призначення, що перебуває у державній та комунальній власності.

Також необхідністю є розробка механізмів державного сприяння соціальній і благодійній діяльності релігійних організацій, опрацювання механізмів співпраці відповідних державних органів і служб з релігійними організаціями у звершенні соціальної та благодійної діяльності.

Конкретні кроки, здійснені в напрямі нормалізації державно-церковних відносин в Україні, створення законодавчої бази, що гарантує практичну реалізацію права на свободу совісті, свободу віросповідань, реальні умови вільного функціонування релігійних організацій, можливості повноцінного виконання притаманної їм місії, сприяли розвитку релігійного життя, розширенню палітри традиційних і нетрадиційних конфесій, релігійних груп, напрямів, значного зростання кількості релігійних громад, їх активності, підвищенню їх ролі в духовному розвиту українського соціуму [11. – С. 156].

Без сумніву, що за умов подальшого розгортання в Україні діяльності нових конфесій (не завжди християнського напряму) і, відповідно, посилення серед них конкурентної

боротьби за вплив на віруючих зумовлює (в багатьох випадках) гостре протистояння між ними. А це потребує, з одного боку, адекватного конституційно-правового регулювання відносин між самою українською державою та релігійними організаціями, а з іншого – вирішення проблеми законодавчого регулювання відносин між самими релігійними інституціями й організаціями. Оскільки це є перш за все похідним від прийнятої в Конституції України моделі державно-церковних взаємин, то за таких умов актуалізується питання пошуку та запровадження в життя саме такої моделі, яка б дозволила досягнути справедливого вирішення означених відносин. Базовий Закон України "Про свободу совісті та діяльність релігійних організацій", прийнятий ще в 1991 році, має демократичний характер, у цілому відповідає нормам міжнародного права у сфері забезпечення права на свободу совісті та відіграв важливу роль у нормалізації державно-конфесійних відносин в Україні. Водночас, протягом часу, що минув від моменту прийняття цього Закону, у ставленні суспільства до релігії і Церкви, в церковно-релігійній ситуації, у міжконфесійних та державно-конфесійних відносинах, у розвитку українського суспільства загалом сталися значні зміни. Новий етап суспільного розвитку, пов'язаний із формуванням громадянського суспільства та правової держави в Україні потребує нових концептуальних засад державно-конфесійних відносин.

Зберігається тенденція, початок якій поклав Закон "Про свободу совісті та релігійні організації", зводити конституційне право громадян на свободу совісті виключно до свободи віросповідання. На практиці не завжди дотримуються такі конституційні принципи, як відокремлення церкви від держави і школи від церкви, рівність релігій і релігійних об'єднань, рівність прав віруючих і невіруючих.

Зрозуміло, що це зумовлює політизацію діяльності релігійних організацій, певну клерикалізацію державних інститутів і громадських організацій в інтересах певних політичних партій, а також до підміни інтересів віруючих громадян інтересами існуючої церковної бюрократії. Звідси і випливає особлива важливість подальшого удосконалення законодавчої бази щодо самих церковно-державних відносин.

Таким чином, подальший розвиток суспільства, пов'язаний із формуванням громадянського суспільства та правової держави в Україні потребує нових концептуальних засад і в царині державно-конфесійних відносин. У їх формуванні своє вагоме слово повинні сказати як громадянське суспільство, так і міжконфесійні консультативні структури, зокрема Всеукраїнська рада Церков і релігійних організацій та інші групові конфесійні об'єднання.

Щодо діалогу та дискусій з приводу внесення необхідних змін до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", то вони повинні:

– забезпечити відповідно до вимог Конституції України, Конвенції про захист прав людини і основоположних свобод, інших міжнародних договорів, реалізацію в повному обсязі кожним громадянином права на свободу совісті, світогляду та віросповідання, а також рівність усіх перед законом, незалежно від світогляду і віросповідання;

– визначити та окреслити права та обов'язки держави й релігійних організацій у сфері свободи совісті, віросповідання та релігійної діяльності, а також (що дуже важливо) визначити конкретну відповідальність за їх порушення;

– запобігати виникненню конфліктів на ґрунті світогляду чи віросповідання.

Джерела

1. Бабій М. Державно-конфесійні відносини в Україні: проблемні питання практичної реалізації // Українське релігієзнавство. – 2007. – № 44.
2. Закони України про свободу совісті та релігійні організації // Свобода совісті та віросповідань у контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів (витяги). – К., 2006.
3. Про внесення доповнень і змін до Закону Української РСР «Про свободу совісті та релігійні організації»: Закон України від 23.12.1993 № 3795-XII. — Законодавча база ВРУ: www.rada.gov.ua
4. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI ст. – К., 2006.
5. Климов В. Формування і особливості української моделі державно-церковних відносин // Релігія і Церква років незалежності України. Монографія. – Київ-Дрогобич, 2003.
6. Колодний А.М. Майдан як осереддя Української громадянської релігії //Українське релігієзнавство. – 2015. – № 74-75.
7. Колодний А. Толерантність відносин як риса української поліконфесійності // Українське релігієзнавство. – 2007. – № 44.

8. Конституція України від 28.06.1996 №254к/96-ВР //Відомості Верховної Ради України (ВВР). - 1996. - № 30. - С. 141. (остання редакція від 20.04.2015).
9. Проект нового закону про свободу совісті недосконалий. [Електронний ресурс]. - Режим доступу: http://www.kreshatic.kiev.ua/
10. Свобода совісті та віросповідань в Україні. [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://www.president.gov.ua/19895.html

4. Річард ГОРБАНЬ. Феномен свободи з погляду специфіки національної духовності

У листопаді 2013 року, перед початком Майдану, вирішальною інтенцією якого стала оборона людської і національної гідності, професор А. Колодний висловив думку про те, що провідникам і керівникам українського народу не завжди вистачало знання й історичного бачення шляхів цілеспрямування до державної незалежності нації. У цьому контексті український релігієзнавець зазначив: «Історія філософії того чи іншого народу – це ще не історія філософських систем, створених його мислячими репрезентами. Таку історію української філософії ще слід досліджувати, писати. Це потребує вироблення спеціальних методик, глибокого знання специфіки національної духовності» [Колодний А. Володимир Олексюк – філософ-богослов з українською душею // Українське релігієзнавство. – 2013. – № 68. – С. 240–241]. Так напередодні українсько-російської війни, в якій сьогодні виборюється незалежність нашої держави, перед вітчизняними вченими було поставлене завдання щодо пошуків нових підходів у вибудові адекватної наукової картини розвитку філософської думки в Україні. Зрозуміло, що така картина є стратегічним чинником державотворення, оскільки має впливати на формування національної ідеї та державної ідеології, сприяти вихованню української еліти.

Сучасна ситуація, що пов'язана із захистом національної гідності і державної незалежності, змусила нас замислитися над складними шляхами філософсько-релігійного напрямку, в якому право на свободу обумовлене гідністю особи, та розглянути долю східноєвропейського християнського персоналізму, як запропонував професор А. Колодний, з позиції специфіки національної духовності українців і поляків, що протягом тривалого історичного періоду позиціонували себе як «народ без держави».

Філософський і релігійний світогляди виступають сутнісними складовими світогляду нації. Вони виражають її головні інтенції у сфері державотворення, продукують визначальні ідеї та теоретичні засади цього процесу. На їх підставі формується унікальна, автентична й повноцінна національна модель державоустрою, формулюється її гуманістичний зміст. Важливим критерієм оцінки гуманістичної сутності держави, її демократичності, як зауважує М. Бабій, виступає рівень реалізації свободи совісті, свободи релігії в їх суб'єктивно-екзистенційному і суспільно-інституалізованому вимірах [Бабій М. Свобода совісті: сутність і структура // Релігійна свобода. – 2000. – № 4. – С. 6].

Досліджуючи «Декларацію про релігійну свободу», прийняту II Ватиканським собором, релігієзнавець П. Яроцький чітко сформулював головну тезу цього епохального документа – «Гідність людини – основа релігійної свободи» [Яроцький П. Релігійний плюралізм – основа свободи совісті // Релігійна свобода. – 2000. – № 4. – С. 20]. Розкривши зміст цього твердження, вчений зазначив, що підставою релігійної свободи, як з боку Об'явлення, так і розумового сприйняття, Собор Католицької Церкви вважає гідність людської свободи. П. Яроцький звертає увагу на те, що декларація «Про релігійну свободу» була підготовлена фактично зусиллями однієї людини - Кароля Войтили (Папи Івана Павла II), філософсько-теологічна думка якого включала таку проблематику, як формування антропологічної концепції, суб'єктивність і динамізм людини, самовизначення особистості, актуалізація цінності людської особистості, теологічний персоналізм, історія спасіння й особистість. Принципи релігійної свободи були сформульовані на засадах теологічного персоналізму К. Войтили, представленого польським мислителем «не в категоріях неотомістської метафізики, а мовою філософії екзистенціалізму і феноменології»

[Яроцький П. Філософія людини як особистості в рефлексіях Кароля Войтили (Папи Івана Павла ІІ) та сучасні спроби її перегляду // Україн. релігієзнавство. – 2011. – № 57. – С. 40].

Як бачимо, поняття релігійної свободи було задекларованe та введене в церковно-правову площину на концептуальному ґрунті філософської антропології, екзистенціалізму та персоналізму – найважливіших напрямів філософії людини XX – XXI століття. Сформулювалося ж воно в річищі польського персоналізму, репрезентованого насамперед працями В. Ґраната, К. Войтили та Ч. Бартніка. Представники цієї течії були особливо занепокоєні загально філософською тенденцією зведення людської особи до категорії об'єкта і запропонували поставити особу в центрі історичних процесів, повернути їй статус суб'єкта і зробити відправною точкою будь-яких роздумів над дійсністю. Своє завдання вони вбачали у створенні системного персоналізму, в якому людська особа має стати головним об'єктом філософських і богословських роздумів. Особливу роль у вирішенні поставлених завдань зіграли такі поняття як «гідність» і «свобода».

Так В. Ґранат, розрізняючи особу (субсистентне буття) і особовість (комплекс психосоматичних рис), вказує на особу як на те, що творить основу гідності людини [Granat W. Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej. – Poznań, 1985. – S. 570]. При цьому велику вагу філософ приписує суспільному аспекту людської особи, взаємозв'язку між власним «Я» та іншими (спільнотою).

К. Войтила, пізніше Папа Іван Павло ІІ – перший слов'янський Глава Ватикану, розглядає феномен людської особи як центр усієї дійсності, стверджуючи, що «Розумна природа (людини) не має самостійного існування як природа, а субсистує в особі. Тому особа є самобутнім суб'єктом існування та дії, що неможливо приписати самій розумній природі як такій» [Wojtyła K. Personalizm tomistyczny // Znak. – 1961. – № 13. – S. 666]. Іншим феноменом, поряд з розумною природою людини, що робить її суб'єктом, виступає свобода. На думку філософа, особа виявляється специфічним суб'єктом, який є закоріненим у дійсності індивідуальним і винятковим увінчанням усіх явищ духовного характеру, передусім тому, що розумність і свобода конкретизуються в особі – стають властивостями конкретного буття, що існує та діє на рівні природи, яка відзначається такими властивостями. Очевидно, що «свобода» виступає визначальною категорією в теорії особистості К. Войтили, яка повертає особі статус суб'єкта і розглядається мислителем як залежність від власного «Я», що входить в активність людини, визначає її, робить її можливою.

Головний внесок у розбудову системного персоналізму зробив Ч. Бартнік, який став творцем реалістичної універсальної версії цього філософського напряму, засновником люблінської школи персоналізму. Свою концепцію Ч. Бартнік створює виходячи з переконання, що в межах персоналізму необхідно будувати інтегральне, синтетичне й абсолютне бачення людської особи, точкою опертя в такій філософській системі має стати реальність. Філософ протиставляє реалістичний універсальний персоналізм іншим персоналістським системам: ідеалістичній, матеріалістичній і навіть томістичній, оскільки у своїй основі вони заперечують реальність буття особи, зводячи її до суто теоретичної площини. У ключі цієї концепції він пропонує наступне визначення особи: «Особа – це „Я", що реально субсистує в дійсності» [Bartnik Cz. St. Personalizm uniwersalistyczny // RT. – 2002. – № 59. – Z. 2. – S. 79]. Це означає, що особа субсистує як «хтось», тобто її слід розглядати як «когось», хто існує в дійсності. Ця особлива субсистенція власного «Я» відкрита до взаємодії з іншими «Я» та світом істот, речей, предметів. Оскільки від субстанції, яка має статичну, пасивну основу, субсистенція відрізняється своєю внутрішньою напруженістю та динамічністю, витлумачуючи особу через поняття «субсистенція», Бартнік насамперед акцентує її активне начало і її гідність як незалежної сутності в собі. В інтерпретації польського мислителя особа виступає вищою екзистенційною категорією, вона виростає з буття, сама творить досконале буття, а тому є основою, серцевиною, віссю, центром, ключем і сенсом буття, позбавленого особовості. Персоналістичне вчення Бартніка містить структуру людської особи, обумовлену її основними проявами у світі, що включає існування, розум як пізнання на фізичному рівні і як пізнання на внутрішньому рівні, волю як аспект прагнення і як аспект дії, свободу, любов.

Зміст усіх складових докладно розглянуто нами в монографії, присвяченій Ч. Бартніку [Горбань Р. Реалістичний універсальний персоналізм Чеслава Станіслава Бартніка. Монографія. – К: Білий Тигр, 2016. – 484 с.].

Основу цієї структури становить свобода, яка в особовому бутті стосується особи всеціло, тому в персоналістичній концепції Ч. Бартніка утверджується онтологічний вимір свободи як особове буття свободи та вільне буття особи. Актуалізовану екзистенціалізмом проблему вибору польський мислитель переносить у християнську площину протистояння добра і зла. Людина завдяки розуму має здатність розрізняти добро і зло і не має формальних обмежень стосовно їх вибору. Чим глибше і повніше людина пізнає правду, добро і закони об'єктивної дійсності, тим більш свідомою та вільною вона стає. У цьому контексті свобода полягає не в незалежності від об'єктивної правди і добра, а в здатності робити вибір із врахуванням пізнаної правди і добра. Свобода взаємопов'язана з відповідальністю, що постає як здатність робити адекватний до ситуації вибір, передбачаючи його наслідки. Між свободою і відповідальністю існує прямо пропорційна залежність: чим більше свободи, тим більше відповідальності. Відтак відповідальність виступає мірою свободи. Свобода у всій своїй повноті виявляється в кожному акті чи дії особи. Матеріальний світ отримує свою наповненість і сенс завдяки трансформаційним можливостям людської особи, коли вона формує себе, стає собою, творить себе, що можливо завдяки онтологічній свободі, яка дає особі змогу перерости себе, вийти за межі емпіричної природи людини, часу і простору. У кожній особі свобода отримує власний прояв, рамки і спосіб реалізації. Таким чином, у вимірі особи свобода постає як можливість позитивної реалізації себе в індивідуальному і суспільному аспектах. Принципово важливою частиною персоналістичного вчення Ч. Бартніка є теологія історії, в контексті якої історія людства інтерпретується філософом як реалізація людської особи в екзистенційній площині [Bartnik Cz. St.Teologia historii.-Lublin, 1999. -S. 44].

У XX столітті на теренах Польщі було створено повноцінну послідовну персоналістичну систему, пов'язану насамперед з католицьким християнським персоналізмом, головні осередки якого розташовані в академічних центрах Кракова, Любліна і Варшави. Закорінений у національній культурі та базовій цінності польського менталітету – католицизмі, польський персоналізм як філософсько-релігійний світогляд поставав з глибокого розуміння специфіки національної духовності та був інспірований феноменом народу без держави, який, не маючи змоги отримати підтвердження державної тотожності, мусив завзято боронити свою суверенність, мову, традиційну культуру. Історична пам'ять про велику минувшину виступала чинником, який болісно підривав національне почуття гідності й вартості свого місця в Європі.

У цьому культурно-історичному контексті в національній самосвідомості поляків поняття свобода, гідність, історія набували особливого сакрального значення. Сьогодні Польща не тільки подарувала Ватикану найпрогресивнішого з понтифіків, а є однією з найбільш перспективних європейських країн.

Висвітлюючи в ряді статей персоналізм як філософію і як ідеологію, В. Сабадуха подає ґрунтовний аналіз формування й розвитку ідей персоналізму у світовій та українській філософській і соціально-політичній думці. Дослідник послідовно й аргументовано доводить: 1) персоналізм є філософією вдосконалення людини, яка, з одного боку, увібрала в себе християнські цінності, а з іншого – узагальнила потребу особи в самореалізації [Сабадуха В. Ідеї персоналізму в українській філософській і соціально-політичній думці // Вісник Національного авіаційного університету. Сер.: Філософія. Культурологія. – 2013. – № 2. – С. 66]; 2) ідеологія персоналізму синтезує найкращі надбання лібералізму й консерватизму і є суспільною свідомістю, спрямованою на розвиток сутнісних сил людини та системою соціально-культурних поглядів, побудованою на християнських цінностях і новітніх надбаннях людського інтелекту [Сабадуха В. Персоналізм як українська державна ідеологія // Психологія і суспільство. – 2013. – № 1 (51). – С. 27–28].

Історичний досвід Польщі засвідчує правильність цих висновків. Проте В. Сабадуха розглядає персоналізм як державну ідеологію, що має стати ефективною на теренах сучасної України. Усі положення, викладені науковцем у 2013, за рік до Майдану й українсько-

російської війни, сьогодні звучать ще більш переконливо. Єдине з чим не можемо погодитися, виходячи з потреби «глибокого знання специфіки національної духовності», – це винесення за дужки українського культурного контексту філософії М. Бердяєва, адже врешті-решт маємо відповісти на питання, яке поставив національний геній, звертаючись до нас тоді ще ненароджених, «Що ми?.. Чиї сини? Яких батьків?». Це провокативне питання змушує нас взяти до уваги той факт, що Кароль Войтила був народжений і вихований українською жінкою греко-католицького віросповідання Емілією Качоровською, яка навчила його української мови [Степовик Д. Українське коріння Івана Павла ІІ // Проект «Українці в світі». – http://www.ukrainians-world.org.ua/about/45/49/117]. Це не просто факт біографії першого слов'янського Папи, а науковий аргумент етнопсихології і когнітивної лінгвістики, котрий свідчить про те, що мати, яка навчає сина рідної мови, закладає основи національної свідомості та національного світогляду – те, що В. Гумбольдт назвав «народним духом», який передається разом з мовою.

Наведемо ще один науковий аргумент - тепер зі сфери етнорелігії: мати, закладаючи підґрунтя релігійної свідомості, навчає дитину спілкуватися з Богом у той спосіб, у який була навчена у своїй родині. У цьому контексті маємо визнати, що персоналізм у філософську культуру ХХ століття був уведений представниками київського екзистенціалізму (назву цієї школи чомусь прийнято брати в лапки) – двома «російськими» філософами, які ні генетично, ні духовно не пов'язані з Росією. Обидва народилися в Києві (Л. Шестов – у єврейській хасидській родині, М. Бердяєв – в українсько-польсько-французько-татарській), виховувалися в київському середовищі, навчалися в Київському університеті, у Києві відбувалося і становлення філософсько-релігійного світогляду. І якщо, зважаючи на приналежність Л. Шестова до хасидського кола, його філософію слід розглядати в контексті єврейської культури (адже зазначене коло не випускає нікого, хто потрапив у поле його тяжіння за фактом свого народження), то уважне прочитання «Самопізнання» (філософської біографії) М. Бердяєва змушує дослідників його персоналізму замислитись над українськими джерелами бердяєвської філософсько-релігійної думки, починаючи з назви цього твору, яка чітко вказує на сковородинський кордо центризм. Докладно про це ми пишемо у низці своїх праць, а саме: Горбань Р. Ознаки української етнопсихології екзистенціалізму Миколи Бердяєва та його релігійно-філософської концепції серця як духовного центру особистості // Чернівецький університет. Збірник наукових праць. – Вип. 706/707. Філософія. – Чернівці, 2014. – С. 196–202 та Горбань Р. Етнорелігійний контекст активно-творчої есхатології, комюнаторного персоналізму та концепції культурної творчості Миколи Бердяєва // Мультиверсум. Філософський альманах. Збірник наукових праць. – Вип. 1 (129). – К., 2014. – С. 99–111].

Отже, якщо польський персоналізм постав на підґрунті католицизму як однієї з основних цінностей національної свідомості і був інспірований історичною пам'яттю народу без держави, яка згенерувала в національному менталітеті поляків «wolność» як поєднання історичної долі нації з долею індивіда, то, маючи не менш драматичну історію й обтяжені історичною пам'яттю про славу Гетьманщини й Січі, українці, як «народ без держави», подарували світові одного з найвидатніших персоналістів, але, цінуючи понад усе свободу, надто повільно впізнають у ньому себе.

5. Оксана ГОРКУША. Узгодження пропозитивного та належного значення свободи як завдання вітчизняного академічного релігієзнавства

Вітчизняне академічне релігієзнавство, щонайперше представлене Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України, останніх 25 років систематично займається теоретичним осмисленням та постійним аналізом емпіричних даних про функціонування релігії в історії та сьогоденні України у різних сферах суспільної дійсності. Сучасна Україна, як транзитне суспільство, що перебуває в процесі становлення нової суспільно-політичної форми дійсності з її особливим образом суспільної свідомості, соціального устрою, правової та політичної системи, економіки та їх відповідним

забезпеченням належними традиціями, світоглядними моделями і нормами поведінки, безумовно потребує адекватного системного аналізу наявної суспільно-світоглядної ситуації з наступним виділенням ключових чинників формування її майбутнього та врахування тих небезпек й ризиків, яким варто було б запобігти, чи тих сприятливих факторів, що ефективно впливають на оздоровлення суспільства та укріплення України як держави – гідного суб'єкта глобальної політики.

Одним із значимих чинників формування майбутнього України, особливо у суспільно-світоглядній сфері, є безумовно релігія. Тому вітчизняне академічне релігієзнавство є надзвичайно цінною й практично зорієнтованою галуззю гуманітаристики, що робить свій внесок в розвиток України, не лише поповнюючи скарбницю української пам'яті, інтелектуального надбання чи культури, але й продукуючи адекватні моделі ситуативних зрізів релігійної ситуації, розкриваючи механізми функціонування релігійних суб'єктів у суспільному бутті, межі й можливості, форми й методи їхнього впливу на суспільну дійсність. Усе це є теоретичним інструментарієм для розуміння наявної ситуації в державі (зокрема, світоглядної) й має прогностично-регулятивний потенціал для виходу із суспільно-історичної кризи й формування сприятливого майбутнього України. Для регулювання державно-церковних та суспільно-релігійних відносин вкрай важливо зрозуміти, яким чином можна узгодити наявну ситуацію, скажімо, в суспільно-світоглядній сфері та нормативно-правових умовах, з пропонованими релігійними парадигмами й артикульованими церковними інституціями векторами зростання людської свідомості.

Одним із векторів зростання свідомості людини та розвитку світогляду в суспільному чи особистісному масштабі є вектор свободи. Й вітчизняне академічне релігієзнавство детально відслідковує цю тематику ось уже впродовж більше 20 років[14]. Саме світоглядна функція релігії, що по-суті є ключовою у її впливі на дійсність, визначає і спрямування її суспільно-регулятивного функціонування, і особливості побудови державно-церковних та конфесійно-суспільних відносин залежно від конкретних культурно-історичних обставин, правових, політичних умов.

Історичний характер релігійного світоглядного знання був провідною темою дослідження українських радянських релігієзнавців[15]. Він ґрунтовно осмислений такими видатними вітчизняними релігієзнавцями, як Б.Лобовик[16] та А.Колодний[17]. Ще раніше цим питанням цікавився філософ релігії М.Боголюбов. У їхніх працях детально проаналізовано, як та чи інша релігійна система відображає уявлення про історичний процес людства загалом та в конкретних його етнокультурно-історичних варіантах, які механізми застосовуються для вписування в цю загальну історичну модель конкретних подій, використовуються методи їх пояснення та адаптації. Крім іншого А.Колодний прослідкував, як та чи інша історична доба переакцентовує певне релігійне віровчення, актуалізовуючи його окрему світоглядну парадигму. Такі світоглядні трансформації ми спостерігаємо на історії християнства, що, маючи потребу задовольняти конкретні історично-культурні запити віруючих, видозмінювалось і саме у своїх віроповчальних настановах та їх витлумаченні. То ж маємо підстави говорити про християнство премодерну, модерну, постмодерну[18]. І, як бачимо, історія переосмислення християнського віровчення чи, краще сказати, його переакцентуація та переінтерпретація згідно із контекстуальними вимогами, не закінчилась, а продовжується у зв'язку із новими суспільно-історичними обставинами, зокрема і кризовими явищами

[14] Науковий щорічних "Релігійна Свобода" виходить систематично з 1996 року. Видрукувано 18 чисел. Провідна тематика: Свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми; Церква в Україні: уроки минулого проблеми сьогодення; Функціонування релігії в умовах свободи її буття; Взаємини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти; Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій в Україні; Міжконфесійні відносини у їх сутності і виявах в Україні; Свобода релігії і демократія – старі і нові виклики; Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти; Теоретичні і практичні виміри оптимізації міжконфесійних відносин. Тощо.

[15] Дулуман Є.К. Релігія як соціально-історичний феномен – К.:Наукова думка, 1974.- 249с.

[16] Лобовик Б. Первісні релігійні вірування: особливості, час, умови формування // Колодний А. Історіософія релігії. – К., 2013.- С.96-101.

[17] Колодний А. Історіософія релігії. – К., 2013. - С. 61-160.

[18] Там само.- С.133-160.

сучасної України. І релігійний світогляд має велике суспільне значення, адже не лише адаптується до певних суспільно-культурних обставин, але й безпосередньо впливає на суспільно-історичний розвиток, пропонуючи віруючим конкретні програми життєдіяльності. Як підсумовує щодо світоглядної ролі релігії Л.Филипович, "релігія постає як особливий вид світогляду і світовідчуття, як своєрідна й специфічна система поглядів на світ в цілому і на місце в ньому людини, а також як певна сукупність ідеалів і переконань, як ідеологія, що зумовлює поведінку й спосіб життя віруючої людини, впливає на буття соціуму"[19].

Якими є передумови такого впливу? Ту чи іншу змістовно-смислову наповненість свідомості (набір когнітивних ідентифікаторів) легітимізують безпосередні свідомісні переживання. Чуттєва зануреність суб'єкта у конкретну подію актуалізує певну систему світорозуміння, вмикає певний механізм світосприйняття, впливає на світовідчуття. Свідомість людини "переживає" світ безпосереднім досвідом першої особи крізь призму певної індивідуально засвоєної (традиційно запропонованої та конвенційно визначеної) системи світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння, зрештою, використовуючи, актуалізуючи чи креативуючи певну світоглядну модель. ***Свідомість*** релігійної людини "переживає" світ у ситуації "зустрічі з Богом" – тобто, ніби не самотужки, а в присутності метафізичного суб'єкта світосприйняття, який, водночас, "переживає" і світ, і людину (індивідуального суб'єкта), вбудовану в цей світ, у своєму безпосередньому свідомісному досвіді.

Свідомісний релігійний досвід є основою релігійної суспільної свідомості, її необхідною передумовою. На свідомісно-досвідну природу релігії та релігійний досвід як підставу релігійної свідомості вказує й український релігієзнавець А.Колодний20. Очевидно, що мова йде саме про специфічний стан свідомості, у якому релігійна людина усвідомлює себе і світ. Зважаючи, що будь-яку релігійну систему характеризує віра в трансцендентне, "особливістю релігії є й те, що вона виступає як засіб позалогічного освоєння людиною своєї причетності до процесів, які відбуваються у всесвіті, зазнають впливу якихось вищих сил, що не піддаються логічному аналізу". Релігія є "засобом самовизначення людини в світі, усвідомлення нею своєї богоподібності"[21]. Тож релігійна людина самоідентифікується посередництвом суб'єктно-діалогічного співвіднесення із надприродним. Саме у співвіднесенні з цим надприродним (Богом) релігійна людина й визначає своє місце у світі, конкретних суспільно-історичних обставинах, спосіб життєдіяльності та взаємодії з іншими. Для визначення свого суб'єктного ставлення до наявних життєвих умов і напрямку докладання зусиль до їх поліпшення релігійна людина використовує релігійно обґрунтовану систему ціннісних категорій.

Свобода є тією ціннісною категорію, що, з одного боку, визначає ступінь освоєння людиною (індивідом, спільнотою, суспільством загалом) її буттєвого простору, а з іншого – провокує наступний розвиток в напрямку пристосування-опанування-перетворення-створення нових рівнів такого. Можна без перебільшення сказати, що ідея свободи є світоглядним ресурсним мотиваційним джерелом для суспільного й особистісного розвитку людини. Поняття свободи зазвичай розглядають у дуальності значень свободи від / свободи для[22]. Однак, з нашої точки зору, мова йде про різні рівні розуміння ідеї свободи – на першому зосереджено увагу на свободі як прагненні до "звільнення від гнітючих обставин", у другому – на свободі свідомого суб'єкта до "активної дії з метою створення більш сприятливих обставин". То ж в принципі ідея свободи пов'язана із прагненням людини до опанування її життям. Зрештою можна говорити, що поняття свободи визначається на шкалі її зростання від повної відсутності до абсолютності. Умовно фіксовані етапи такого зростання (кроки збільшення свободи суб'єкта) означимо: 1) пристосування; 2) звільнення; 3) опанування; 4) створення. Простіше кажучи, зростання свободи відбувається на векторі

[19] Филипович Л.О. Методологічні засади експертної діяльності: досвід українських релігієзнавців // Практична філософія. - 2014. - № 3. - С.25.

[20] Колодний А. Предмет релігієзнавства як гуманітарної науки. // Дисциплінарне релігієзнавство. Колективна монографія. - К., 2009.- С.4-8.

[21] Там само.

[22] Для прикладу: Свобода: сучасні виміри та альтернативи. Колективна монографія. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – С.4 і далі.

від повного поневолення людини обставинами (відсутність самочинного суб'єкта), через пристосування до таких (з'ява самосвідомості індивіда), освоєння досяжного простору й наявних ресурсів (визначення індивіда як самобутнього суб'єкта), опанування цими ресурсами як матеріалом (самочинний діяльний суб'єкт - господар, що контролює ситуацію) та створення з них нового (творець, що довільно визначає образ свого світу). Образно – це шлях ідентифікації суб'єкта від раба (чи частини цілого) до самочинного творця. Ідея свободи пронизує собою усі світоглядні виміри суспільної чи особистісної свідомості: онтологічний, метафізичний, екзистенційний, гносеологічний тощо.

Як базова категорія, що притаманна ідентичності суб'єкта свідомості, ідея свободи виражається в культурі, стає нормуючим принципом суспільного співжиття. Тому загальне – суспільне чи спільнотне (конвенційне) - контекстуальне формулювання адекватної певному культурно-історичному розвитку людства (людських спільнот) ідеї свободи ми знаходимо в мистецтві, культурі, традиції, нормах, праві, релігії, державоустрої, політиці, економіці, виробництві, технологіях, методологіях, відносинах тощо – тобто в усіх сферах суспільного життя.

Контекстуальне артикулювання свободи в найрізноманітніших сферах суспільного життя дає нам уявлення про засвоєний зміст цього поняття тією чи іншою людською спільнотою та про пріоритетний характер побудови відносин суб'єкта свідомості - з 1) природою 2) суспільством й 3) іншими суб'єктами. Водночас контекстуально висловлене значення поняття свободи відображає і ступінь освоєння людиною чи людською спільнотою оточуючого середовища та світу її буття. Безумовно, розуміння свободи неодмінно пов'язане з відповідальністю індивіда. Якщо раб чи частина мають лише функціональне призначення щодо цілого, то й відповідальність їхня знаходиться в межах функціональної ефективності перед цілим. Вона співмірна з відповідальністю клітини чи органу перед організмом і є мінімальною, адже клітина чи орган не є відповідальними суб'єктами, а лише засобами чи знаряддям для виживання організму. Тож їхньою свободою (як і буттям загалом) можна знехтувати, бо вони не є річчю для себе чи, тим більше, самобутнім і самоцінним суб'єктом, а лише річчю чи засобом для іншого. Натомість самочинний самосвідомий суб'єкт має відповідальність за власні дії перед іншим самочинним самосвідомим суб'єктом, з яким він взаємодіє у спільній ситуації та єдиному світі, за ефективні наслідки такої взаємодії (індивідуальна відповідальність в межах використаної свободи). А ось творець несе повну відповідальність за долю свого витвору, щонайперше перед собою (повна персональна відповідальність).

Загалом історію розвитку людства можна подати як схематизовану історію вивільнення з-під гніту непереборних обставин та здобуття людиною свободи. Якщо економіка, технології і суспільний устрій вказують нам на засвоєний (опанований) рівень свободи суспільною свідомістю, традиції та право – на нормативний (належний) її рівень засвоєння для певної спільноти, то релігія, культура (разом з наукою, зокрема й гуманітаристикою) та мистецтво також містять вказівку на горизонт (бажаний, пропозитивний) розуміння свободи в середовищі спільноти. Тож спираючись на їхній аналіз можна спрогнозувати й напрямок розвитку людства загалом, окремих спільнот та особистостей зокрема. Водночас, для налагодження адекватної комунікації між різними дієвими суб'єктами та організації їхньої зацікавленої взаємодії з метою ефективного суспільного розвитку конкретних людських спільнот, вкрай необхідним є узгодження цих рівнів розуміння свободи.

Якщо порівняти онтогенез особистості з розвитком людської культури, то можна виділити певні етапи звільнення й прослідкувати перехідні кризові моменти, означені ініціацією (в даному разі - усвідомленням нових глибин священного та співвіднесення з ними) як перехід на вищий щабель розвитку чи опанування буттєвого простору людини, що супроводжуються збільшенням свободи суб'єкта та відповідно збільшенням покладеної спільнотою на нього відповідальності. Це пов'язано із засвоєнням та перетворенням на матеріал певного життєвого ресурсу, який раніше видавався недосяжним для використання й опанування людиною. А от священне – в релігійному дискурсі – завжди було володарем цього ресурсу й мало свободу щодо нездоланої гнітючої межі людських можливостей та

причини невільності. Так на етапі опанування людиною природного ресурсу (природи як середовища та власної природи як недосконалого організму) боги виявлялись силами й духами цієї природи, вони контролювали ситуацію у природній сфері, керували її змінами. На етапі опанування суспільно-організаційного ресурсу – боги виявлялись суспільними й історичними силами й таким чином впливали (пропозитивно й модельно) на суспільний устрій та історичні процеси. На етапі опанування людиною технологічного ресурсу Бог набирав образу годинникаря, що розумно керує механізмом світу. На етапі опанування світу як системної взаємодії найрізноманітніших елементів, Бог виявився позасистемним спостерігачем та творцем, що знає про найпотаємніші закутки й нюанси функціонування цієї системи та може впливати як на окремі елементи, так і корегувати механізм відносин між ними, гармонізуючи таким чином їх взаємодію. Свобода Бога виражається методологічно у його атрибуції творця чи господаря як володіння ресурсом-матеріалом та здатність контролювати ситуацію, довільно впливати та змінювати її згідно з власною волею. Це в онтологічній площині. Подібне поглиблення розуміння священного та свободи як атрибуції Бога прослідковуємо в процесі розвитку людської свідомості також в площині суспільній, екзистенційній та метафізичній.

Зрештою Бог, наділений атрибуцією абсолютної свободи, є володарем того найціннішого ресурсу, який прагне опанувати людина – життя. Тому віруючі у міжсуб'єктній диспозиції Людина-Бог отримують доступ до цього ресурсу, що стає додатковим оптимізуючим фактором їхньої життєдіяльності. В міжособистісній взаємодії з Богом – господарем та джерелом життя - індивідуальний суб'єкт свідомості – людина - черпає свободу щодо будь-яких найгнітючиших обставин конкретної ситуації, звільняється від безвиході остаточної смерті. Віруючий у своїй свідомості здобуває свободу через віру в Бога, вихід у понадконтекстуальність із темпорально, просторово та умовно обмеженого контексту, можливість здолати свою природну невільність.

Зауважимо, що артикуляція ідеї свободи в різних сферах суспільного буття не рівнозначна. Кризові перехідні моменти пов'язані з необхідністю узгодити засвоєне, належне та пропозитивне значення свободи в певному дійсному локусі. З іншого ж боку, свобода, як ціннісна базова категорія по-різному засвоюється різними суб'єктами навіть у спільному буттєвому контексті. Очевидно це пов'язано не лише з особливістю соціалізації особистості, загальноконтекстуальними умовами та її індивідуальним життєвим досвідом, але й із її специфічними здатностями та схильностями до засвоєння артикульованого в єдиній системі когнітивних ідентифікаторів (система світоглядних координат) горизонту буття.

Спершу людина (людство) вивільняється з природного організму в окремішнього суб'єкта. Потім людина виділяється з людського колективу як індивід, а сили й духи природи набувають імена (виокремлюються). Окремі старійшини беруть на себе відповідальність керувати людськими колективами, а сивочолі Боги очолюють ієрархію божеств, що управляє світом. Діяльна роль відповідальної особистості, що має свободу діяти згідно з розумом посилюється для нормування життя спільнот - виникає право, а Бог стає законодавцем. Формальне право урівнює у свободі усіх індивідів як потенційно відповідальних самочинних суб'єктів – людина отримує можливість бути гідним для висловлення своєї точки зору суб'єктом з перспективою врахування такої у формулюванні "загальної користі". Таким був рух зростання розуміння свободи особи в суспільних відносинах, що артикулюється традицією, правом, суспільним устроєм та проявляється в механізмах міжособистісної взаємодії. Однак кожна окрема особа може зупинитись в своєму зростанні розуміння особистісної свободи чи на рівні дитячості (пристосування), чи на рівні підлітковості (звільнення). Дорости до стану особистісної дорослості означає взяти на себе відповідальність не лише за свої вчинки та їх наслідки перед законом чи традицією, але й за спільноту та наслідки дії законів чи традицій перед сучасниками (опанування). Етап же мудрості передбачає відповідальність за життєдіяльність людства чи спільноти і перед минулим та майбутнім, перед природою та суспільством, перед собою та іншими, перед історією та Богом, адже їхній інтерес у наслідках життєдіяльності теж має бути застереженим. Критерієм ефективного використання свободи особистості на етапі мудрості (господаря) є застереження інтересів самого життя.

У релігійному дискурсі Бог і є гарантом інтересів не окремих індивідів, спільнот чи людства загалом, а самого життя. Тому від комунікативної взаємодії з ним найбільше свободи черпають саме ті особистості, що приймають точку зору не себе як окремого індивіда, трагічно обмеженого конкретними життєвими обставинами, але себе як особистості, що хоч і обмежена незборимими конкретними життєвими обставинами, але діє в таких за своєю свободою вибору згідно з Божою волею як самочинний представник інтересів життя. У такій міжособистісній комунікації вони не лише отримують доступ до Божої свободи щодо безвихідної ситуації, але й добровільно беруть на себе персональну відповідальність за збереження та примноження Богом створеного життя у цьому конкретному локусі дійсності.

Таким чином, релігійне розуміння свободи неодмінно поєднане з особистісною відповідальністю – більша відповідальність свідчить про більшу зрілість особистості, а відтак й готовність персони до доцільного користування свободою.

Звісно, ідея свободи особистості притаманна й секулярному дискурсу, який власне і спирається на неї як фундаментальну ціннісну категорію. Та секулярний світогляд вилучає метафізичного суб'єкта із свідомісного досвіду особистості як зайве гіпотетичне припущення, що спотворює світосприйняття. Бог з точки зору секулярного світогляду постає не джерелом чи критерієм людської свободи, а обмежувачем, від якого людині варто звільнитись. Власне секуляризація і започатковувалась як процес вивільнення людини та спільнот з-під тотального контролю церковними інституціями та релігійними ідеологіями. Безумовно, світоглядна секуляризація значною мірою є необхідним процесом верифікації світоглядних цінностей, їх перевіркою на "справжність", ефективність й адекватність в історично та культурно трансформованому супільному контексті. Пустотілі світоглядні ідоли повинні знищуватись в процесі їх критичної деконструкції, від них має систематично очищатись суспільна свідомість саме для того, щоб людське суспільство керувалось справжніми духовними цінностями й сенсами, сакральне не підмінялось профанним, життєнеобхідне не нищилось споживацько-утилітарним.

Насправді ж, як показав культурно-історичний досвід минулого століття, вищі духовні людські цінності не можуть бути десакралізованими без знищення цінності самої людини з її правом на життя, свободу вибору й гідність бути відповідальним суб'єктом творення майбутнього. Та іспит секуляризацією можуть не витримати й певні релігійні інституції, якщо справжні сакральні цінності підмінюються у них земними ідолами конкретного історично-ідеологічного (політичного) походження. Тоді такі релігійні інституції стають внутрішньо секуляризованими, провідниками земних ідеологем, носіями політичних ідеологій, зрештою - знаряддям секуляризму.

Послідовний жорсткий секуляризм є найнебезпечнішою ідеологією людства, адже спочатку, відсепаровуючи різні форми суспільної свідомості від самої людської свідомості, різні стратегії освоєння й перетворення світу від самого світу й суб'єкта функціонального впливу, різні сфери життєдіяльності від самої людини, а потім, редукційно підміняючи цінності окремими оцінками, ідеали – їх пласкими зрізами-ідолами а сенси – їх приватним особливим витлумаченням, зрештою - заперечує й надприродне вкорінення людини та сакральну цінність її життя. Людина, в його розумінні, стає лише знаряддям для здобуття влади, комфорту, безвідповідальним споживачем усього довкола. Людина тоді не має власної (природно даної та надприродно засвідченої) цінності, але може такою себе наділити самовільно. І людська сваволя стає провідною методологією керування світом. Послідовний секуляризм веде до відкинення не лише релігійності та надприродного виміру дійсності, але й, як наслідок, самих смисложиттєвих основ людини.

Постсекуляризм - це такий етап самопереосмилення людства (людських спільнот), який настає після зневіри в ідеологію секуляризму і характеризується вмотивованим пошуком духовних сакральних засад людського життя та метафізично-екзистенційних ціннісно-смислових орієнтирів життєдіяльності. Власне українська Революція Гідності продемонструвала, що суспільство, яке сформувалось у спротиві агресивному секуляризму (у формі комуністично-атеїстичної ідеології), звільнення вбачає в утвердженні людської

гідності бути вільною особистістю, яка має непересічну цінність (за релігійного тлумачення - адже наділена такою самим Богом).

Постсекулярна доба настала і в країнах Західної Європи, адже "й утопія добробуту, який дає технологічне суспільство зі все новішими своїми пропозиціями, по суті не задовольняє людину, бо вона – скоріше чи пізніше – бачить, що це не те, чого вона в дійсності жадає"[23]. І хоч "людина ще не вийшла зі стану одурманення, але її вертіння та розчарування ставлять питання сенсу життя і стремління не залишають її в спокої. Вона далі думає, глибше шукає, все більш жадає. Вона не стоїть на місці, вона ще далеко не дійшла, але починає дивитись далі. Саме тут виявляється дія Бога, що не залишає людину напризволяще сліпій долі"[24].

Тож сьогодні людина, можливо як ніколи раніше, потребує і оновленої сакралізації екзистенційних цінностей, що передбачає узгодження засвоєного, належного та пропозитивного їх визначення, переосмислення духовних орієнтирів життєдіяльності, обрію надприродно окресленого, сутнісно бажаного. Це не просто необхідність реабілітації авторитету та традицій, але й розважно-помірковане, зокрема й релігієзнавче, переосмислення таких у дійсних контекстуальних обставинах, обережна, методологічно вивірена, але й достатньо критична їх реконструкція.

Щодо дійснісного Європейського контексту, застосуємо термін умовна "зона комфорту". Під "зоною комфорту" маємо на увазі такий контекст суспільних подій, у яких особистісна свідомість не потрапляє у значну турбулентність через постійну тривалу загрозу особистому життю й середньому добробуту, тобто людина почувається відносно комфортно і її суспільна діяльність не визначається безпосередньо інстинктом виживання (особистісного чи суспільного) і не загострюється необхідністю задоволення найелементарніших життєвих потреб. Тут людина може собі дозволити "вести себе пристойно": вона почувається достатньо вільною у межах запропонованого чарунку, а суспільний устрій, система влади, сформульовані права не загрожують індивідуальній гідності. Такі умови притаманні політично й економічно стабільним суспільствам, що не зазнають гострої зовнішньої агресії чи внутрішніх руйнівних криз. Зрозуміло, що такий стан завжди буде відносним і його відносність визначатиметься багатьма зовнішніми чи внутрішніми, глобальними, локальними чи індивідуальними політичними чи економічними факторами, що можуть мати закономірний чи випадковий характер.

Водночас у "зоні комфорту" ціннісна мотивація стає неважливою. Вона втрачає внутрішні джерела свого натхнення, бо ж сакральні цінності під дією секуляризації стають "не зовсім пристойними" й локалізуються у приватному житті особи, поступово остаточно вимиваючись із публічної сфери. Власне і про десекуляризацію в сучасному європейському культурному контексті ми можемо говорити швидше як про потребу повернути духовне натхнення й ціннісну мотивацію – заново вмотивувати тих, хто втрачає внутрішню мотивацію до саморозвитку й креативування через стабільне, врівноважене, забезпечене тривале життя у "зоні комфорту".

Натомість до української дійсності неможливо застосувати термін "зона комфорту". В історичній ретроспекції нам важко пригадати час, коли Україна перебувала в "зоні комфорту". Тривалий період вона була полігоном змагань різних суб'єктів глобальної історії за ресурси. З метою перетворити Україну лише на територію з ресурсами в межах імперських утворень використовувались методики як фізичного витіснення чи винищення українців (зокрема й голодомор), так і викорінення із свідомості українців культурно-сакральних цінностей, на яких базувалась їх самобутність й національна ідентичність.

Найзаповзятіше за цю справу бралась Російська Імперія та Радянський Союз. Політика змішання населення, планомірна деукраїнізація (мовна, культурна, історична) й агресивна секуляризація (репресії й боротьба з церквами, щонайперше тими, які були репрезентантами Київської Духовної традиції, та тими, що дистанціювали віруючих від панівної тоталітарної ідеології, повне підпорядкування контрольованих радянськими спецслужбами церков) на тлі суцільної всебічної пропаганди призвело до появи так званої

[23] Ортинський Іван. Християнство в його виявах і сьогочасних проблемах. Вибрані твори.- К., 2014. - С. 631.
[24] Там само.

“радянської людини”, ідентичність якої спиралась на переписану радянськими міфотворцями згідно з панівною ідеологією (історичний матеріалізм) історію (набір базових кліше: “Кієв – мать городов русскіх” – колиска трьох братніх народів, з яких найстарший брат – російський народ, є великим народом, що розбудував Росію та врятував братні народи, об’єднавши та захистивши їх від експлуатації в єдиному Радянському Союзі – найдосконалішому, наймогутнішому державному утворенні зі столицею - Москва). Ідеальний образ “радянської людини” – російськомовний атеїст-трудар, який не має потреби в релігії (бо то є опіум для народу) чи приватній власності, позбавлений “хибних” ідентичностей (що є лише “засобами поневолення”: релігійної, національної), звільнений від усіх видів експлуатації (духовної, економічної, політичної, зокрема і націонал-буржуазії), що отримує задоволення від праці на загальне благо й має повне забезпечення усіх своїх потреб найкращою й найсправедливішою у світі державою – Радянським Союзом.

Характерною особливістю світогляду “радянської людини” є те, що її земною батьківщиною (єдиномислимим контекстом життя) постулювався Радянський Союз, духовний горизонт обмежувався ідеєю розвиненого комунізму, досягти якого можна було лише слідуючи науковому комунізму радянського взірця (контекстуально обмежена ідеологема), мовою належного формулювання системи світогляду була російська. Жодних альтернатив не передбачалось, бо ж вони спростовувались як експлуататорські ідеології чи знаряддя пригноблення людини. Однак таке специфічне “вивільнення” від будь-яких історичних, культурних, національних, релігійних чи політичних ідентичностей, крім запропонованих панівною ідеологією Радянського союзу, мало на меті перетворити людину в ефективного функціонера цієї державної машини (зробити її гвинтиком для механізму, функціонально доцільним елементом системи), звільнивши попередньо від особистісної точки зору та права вибору на свою індивідуальність чи особисту відповідальність за майбутнє. Колективна - знеособлена відповідальність (а насправді – системна доцільність) радянської людини, утверджувана як норма суспільного співжиття, робить людину безвідповідальною перш за все перед собою і щонайперше за себе. Й водночас позбавляє права вибору “свого” світу, можливості започаткувати, утвердити й розбудувати “свій” світ відповідально перед предками, сучасниками, нащадками (“мертвими, живими й ненародженими”), перед природою та Богом.

Натомість різні види ідентичності, що вкорінюють людину в різні виміри дійсності (релігійна, духовна, культурна, національна, історична, політична тощо), роблять особистість персонально відповідальною в кожному цьому вимірі за свою дію чи вибір й насправді вільною самосвідомістю, яка усвідомлює своє місце у світі й обирає відповідально майбутнє (своє, свого народу, свого світу), розширюють горизонт світобачення й сфери опанування дійсності людиною. Але вони потребують фундаментальних сакральних цінностей (релігійних, духовних, національних, культурних, традиційно-історичних), в які вкорінена особистісна свідомість, з яких живиться її діяльна мотивація, випливає наснага до цілеспрямованої дії. У шкалі релігійних цінностей людське життя та його атрибутивна характеристика - свобода совісті - є непорушними цінностями, але не самі собою і не у визначених певною світоглядною системою межах та характеристиках, а внаслідок причетності до Божественного, надприродного походження. Саме це Божественне чи надприродне наділяє ціннісним статусом людину і, підкреслюючи право та обов’язок на свободу совісті, робить її гідною Бога. “За цінності не вбивають, за них віддають життя”, – говорять віруючі українські християни, мусульмани, іудеї, які сьогодні добре знають, що життя людини набуває своєї цінності у причетності до вищих (духовних) вимірів дійсності. І свобода та воля людини є атрибуцією гідності особистості не самі собою, а лише внаслідок того місця, яке займає людина у світовій системі, відцентрованій точкою зору Трансцендентного суб’єкта, Творця та законодавця світу. Світогляд віруючих фундаментально вкорінений у ті духовні цінності, що надихають людину брати на себе відповідальність за розбудову майбутнього, ставати частиною креативної сили світу, діяти як діти Божі, на яких покладено місію доглядати й розбудовувати успадковану Батьківщину. Україна сьогодні перебуває у ситуації “епіцентру дійсності”, де започатковується майбутнє. Діяльними суб’єктами формування цього майбутнього і є вільні самочинні ціннісно

вмотивовані особистості, що беруть на себе відповідальність за збереження життя – життя України, її народу в історичному плані та перед обличчям сучасників, нащадків і Бога.

Вітчизняне академічне релігієзнавство, що здолало власний етап секуляризму та звільнилось від необхідності прислуговуватись імперській ідеології чи обслуговувати інтерпретативні потреби якоїсь окремої групи приватних інтересів, застосовуючи набуте знання та вироблений методологічний інструментарій, може не лише проаналізувати наявну суспільно-світоглядну кризу в державі, але й змоделювати найефективніші шляхи її здолання керуючись інтересами не окремих суб'єктів державно-церковних чи конфесійно-суспільних відносин, а майбутнього України загалом. Крім іншого, саме вітчизняні релігієзнавці можуть адекватно узгодити засвоєне у суспільному житті, нормативно-належне та запропоноване релігійними парадигмами розуміння свободи в сучасній подійній ситуації України ("епіцентр дійсності"), в яку безпосередньо занурені й вони. І їхній інтерес в позитивному результаті вирішення такого завдання, є не лише професійного, але й громадянського спрямування - як відповідальних свідомих суб'єктів, присутніх в самому "епіцентрі дійсності", де формується майбутнє України.

6. Михаил СИТНИКОВ. Замкнутый круг

О том, что религиозный фактор играет практически во всех регионах планеты все большую и большую роль, напоминать банально. В последние годы мы наблюдаем развитие этого явления по нарастающей в самых разных проявлениях – от «исламистского радикализма», идеологически цементирующего сетевые структуры террористов, до гораздо более мягкого использования различных религиозных структур и их персоналий в сугубо политических целях.

В результате нетрудно заметить, что пресловутый «религиозный фактор» заключается всего лишь в «употреблении» исторического авторитета и сакрального статуса религий в своих целях, по существу, всеми, кто стремится к обретению или сохранению своей власти. При этом важно отметить, что речь здесь идет практически о всех традиционных религиях и конфессиях, среди которых в нашем, евроазиатском регионе – от Атлантики до Тихого океана, - преобладают авраамические.

Исключить из этого ряда используемых в «утилитарных» целях религий можно разве что самые крошечные на общем фоне вероисповедные сообщества, которые представляют собой так называемые «новые религии» или «новые религиозные движения» (НРД).

Можно предположить, что последователям «нью-эйдж», саентологам, различным неоязычникам, как и их старшим коллегам по членству в рядах НРД – мормонам или Свидетелям Иеговы и другим так «не повезло» с использованием их в качестве «религиозного фактора» лишь по двум причинам. Первая – это сравнительная малочисленность, вторая – несравнимо более высокая сосредоточенность религиозных сообществ на, собственно, религиозной жизни. Тогда как обеспечиваются эти обстоятельства фактором совершенно сторонним и от них никак не зависимым, а именно - жесткой оппозицией к «новым религиям» со стороны так называемых «традиционных религий». Ну и, разумеется, со стороны «употребляющих» последних в качестве «религиозного фактора» властных администраций большинства государств.

Все это существует на фоне широко декларируемой в условиях современной цивилизации свободы совести и, в частности, такой ее составляющей, как «свобода выбора и исповедания любой религии, или не исповедания никакой».

Строго говоря, сама категория свободы вероисповедания в настоящее время, как и многие десятилетия тому назад, находится лишь в процессе попытки ее реализации в жизни социума.

Предваряющая осознание ценности «свободы вероисповедания» религиозная «толерантность» существует в нашей цивилизации несколько дольше. Ее укоренение в традициях разных культур связано не столько с эволюцией осознанного гуманизма, сколько с принятием некоего общественного договора, основанного на нормах действующего

законодательства. Терпимость с уважением к праву иноверия на существование, например, в определенной мере присутствовала даже в жестких условиях религиозной политики в эпоху Российской империи: было признаваемое государством и населением иноверие, но о «религиозной свободе» в нынешнем ее понимании[25] и речи быть не могло. При этом переход из любого вероисповедания в государственное православие поощрялся, тогда как переход из православия в иную веру являлся уголовно наказуемым.

В этом отношении, ситуация в Российской империи принципиально не отличалась от ситуации, например, в Испании 14-17 вв., где наряду с набирающей силу инквизицией, присутствовали евреи и мусульмане. Даже в условиях инквизиции в этой бурлящей тогда стране присутствовали элементы пресловутой «толерантности» - терпимости к существованию еврейских религиозных сообществ, члены которых не подлежали никаким претензиям со стороны инквизиторов. Переход из еврейства в христианство приветствовался и даже поощрялся королевским домом дарованием невообращенным высоких должностей, в том числе в церкви. Но обратный процесс влек за собой жестокие наказания со стороны инквизиции и власти. Что касается понятия религиозной свободы, то его ни в каком виде просто не существовало – ни в средневековой Испании, ни (до 1905 года) в Российской империи.

Сегодня это понятие существует в виде доступных для осознания формулировок соответствующих положений Всеобщей декларации прав человека, Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод и Международного пакта о гражданских и политических правах. Однако, и существование ясных формулировок понятия «религиозной свободы», и осознание миллионами людей оптимальности уже сегодня именно такого условия для установления регламента межрелигиозных отношений не могут считаться гарантией без неукоснительной реализации этого принципа в жизнь. Увы, но в этом плане (повторюсь) человечество находится лишь в начале этого процесса. В каких-то государствах чуть впереди, а в каких-то – в большей или меньшей степени имеем отставание. При этом, принцип, если так можно выразиться «административного саботажа» в отношении оптимизации межрелигиозного климата в условиях поликонфессиональных обществ разных стран остается по существу тем же, что в упомянутые периоды истории Испании и России. Разве что, не полыхают костры.

Масштабное исследование природы и технологий создания препятствий реализации религиозной свободы в разных странах требует совершенно иного формата. При этом, даже пример хорошо известной сегодня ситуации в России может рассматриваться здесь лишь «пунктирно».

Системные преследования новых религиозных движений (НРД), немалого количества христианских протестантских церквей, избираемых произвольно мусульманских сообществ или православных общин, не входящих в юрисдикцию РПЦ МП, осуществляются в стране с помощью антикультистских активистов, государственного чиновничества, правоохранительных органов, учреждений судебной системы. Это происходит с демонстративными нарушениями норм действующего законодательства и Конституции РФ при соответствующей поддержке со стороны государственных СМИ, в частности, федеральных каналов телевидения[26]. Для обоснования претензий к намеченным для ликвидации религиозным сообществам и организациям используются, например, подбросы религиозной литературы, внесенной в известный «список Минюста»[27]* (практика преследований Свидетелей Иеговы); неквалифицированные либо заведомо требуемые и не

---

[25] "Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов". Ст.18 Всеобщей декларации прав человека URL http://www.un.org/ru/universal-declaration-human-rights/index.html

[26] В Петербурге прошла конференция «Религия на общественной арене: проблема дискриминации по религиозному признаку»/URL// http://www.sova-center.ru/religion/news/authorities/religion-general/2016/04/d34420/

[27] Набирает обороты новая тактика преследования Свидетелей Иеговы/URL// http://www.jw-russia.org/videos/new-tactics/index.htm

соответствующие фактам «экспертные заключения», на которые опирается суд[28] (судебный процесс о ликвидации «Саентологической церкви Москвы»); произвольные действия местных властей по ликвидации религиозных организаций по надуманным предлогам[29] («Православная организация в честь иконы Божией Матери «Державная» в Туле) и т.д.

В настоящий момент наиболее жестко выглядит попрание прав верующих на свободу вероисповедания на примере упомянутых Свидетелей Иеговы, которых сотрудники ОМОН прямо во время богослужения начали класть на пол и пинать[30], как могло бы происходить это с оказывающими сопротивление уголовными преступниками.

Разумеется, говорить о реализации принципов религиозной свободы при наличии обратной системной тенденции в подобных условиях не приходится. Зато нынешняя ситуация в нею в России все отчетливей напоминает ситуацию со свободой совести и религией в советский период ее истории, когда Конституция СССР с ее гарантиями, что «Гражданам СССР гарантируется свобода совести, то есть право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду. Возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается»[31] (ст.52), существовала в полном отрыве от действительности, как бы сама по себе

7. Виктор ОДИНОЧЕНКО. Право на свободу совести в современной Беларуси: проблема осуществления

Прежде всего отметим, что наши рассуждения будут иметь проблемный характер. В обстановке радикальной трансформации современного белорусского общества и сложностей, которые при этом возникают, важно проанализировать сами механизмы осуществления права на свободу совести. Следует подчеркнуть как актуальность этой проблемы для нашего общества, так и ее новизну.

Для современной Беларуси характерно оставшееся от недавнего прошлого такое отношение к государству, когда на него возлагают надежды на решение всех имеющихся проблем. Опыт показывает, что в нашем обществе утрачено само понимание того, что такое права человека и зачем они. И сейчас у значительной части населения Беларуси отсутствует как понимание своих прав, так и опыт по их осуществлению. Люди считают, что государство должно обеспечить нормальный уровень благосостояния, но идея о том, что человек имеет право на взгляды, отличные от официальных, может состоять в оппозиционных партиях, критиковать власть, во-первых, является новой, а во-вторых, не согласуется с характером общественно-политической ситуации в стране.

Проблему с реализацией прав человека создает и распространенное в современном обществе поверхнотное понимание последних. Понятиям *права человека*, *человеческое достоинство, свобода, равенство* и т.д. приписывается безусловно положительное значение. Попытки выяснить, каков смысл этих понятий и насколько обозначаемые ими ценности значимы для нашего общества, зачастую воспринимаются как свидетельство антилиберальной и антидемократической позиции. Поэтому проблема, на наш взгляд, состоит в том, что очень часто многие понятия, несущие в себе положительный общественный смысл, используются в нашем обществе декларативно, без осознания их конкретного содержания, и это не приводит к реальным изменениям. Считается, что права – это совокупность требований, которые индивид может предъявить обществу. Таким образом,

---

[28] Верховный суд России признал законным решение о ликвидации Саентологической церкви Москвы/URL// http://www.sova-center.ru/religion/news/harassment/refusal/2016/06/d34930/

[29] В Тульской области «Православная организация в честь иконы Божией Матери „Державная“» (последователи свящ. Василия Новикова) признаны экстрем истской организацией/URL// http://www.sova-center.ru/religion/news/harassment/refusal/2016/07/d35086/

[30] Сотрудники полиции и ФСБ сорвали богослужение Свидетелей Иеговы в Петрозаводске/URL// http://www.sova-center.ru/religion/news/harassment/intervention/2016/07/d35111/

[31] Конституция СССР (ред1977)/URL// http://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1977/red_1977/5478732/chapter/7/#block_700

человек занимает потребительскую позицию, что вызывает в ответ негативную реакцию. Между тем в своем истинном значении права человека – это совокупность не требований, но способов поведения, через которые человек себя осуществляет.

Как показывает опыт, очень легко работать в области защиты прав человека с верующими, поскольку они понимают, что это такое. Сам характер права на свободу совести предполагает, что человек имеет не только экономические или социальные потребности, но также потребности в осуществлении себя как человека, своих взглядов, убеждений, идеалов. Поэтому в случае защиты этих прав люди требуют не улучшить свое экономической или социальное положение, но признать их право на человеческое достоинство. Кроме того, как правило верующие готовы отстаивать свои права и идти для этого на определенные жертвы. Вдохновляющим примером в этом для христиан является традиция мученичества за веру, в том числе и во времена недавних тоталитарных режимов. Значение имеет и то, что верующие в нашей стране имеют опыт отстаивания своих взглядов. Причем, этот опыт не всегда носит негативный характер. Во всех конфессиях люди старшего возраста рассказывают о том, как им удавалось противостоять атеистической политике. Поэтому и в современной Беларуси, когда репрессии отсутствуют, религиозные организации не боятся вступать в конфронтацию с государственными органами для осуществления своих прав.

Для общественной жизни современной Беларуси важно осознание того, что свобода совести предполагает не только *наличие* у человека тех или иных религиозных или антирелигиозных убеждений, но и возможность эти убеждения *реализовать* в своей жизни. Именно вопрос осуществления убеждений является основным в праве на свободу совести: те или иные взгляды человека являются его личным делом, и никто не может запретить иметь любые убеждения, даже самые невероятные. Это не поддается правовому регулированию, однако человек должен иметь возможность строить свое поведение в соответствии со своими взглядами, и только так может быть реализована свобода совести.

В белорусском законодательстве проблеме необходимости соблюдения прав человека уделяется очень большое внимание, в том числе и в отношении права на свободу совести. В Конституции Беларуси записано: «Религии и вероисповедания равны перед законом» (Ст. 16, Ч.1), «Каждый имеет право самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов, не запрещенных законом» (Ст. 31).

О праве на свободу совести граждан Беларуси говорит также закон «О свободе совести и религиозных организациях»: «Каждый имеет право на свободу выбора атеистических или религиозных убеждений, а именно: самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой» (Ст. 4), «Каждый имеет право свободно выбирать, иметь, менять, выражать и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов, не запрещенных законом. Никто не обязан сообщать о своем отношении к религии, и не может подвергаться какому-либо принуждению при определении своего отношения к религии, к исповеданию той или иной религии, к участию или неучастию в деятельности религиозных организаций» (Ст. 5, Ч.1, 2), «Граждане равны перед законом независимо от их отношения к религии. В официальных документах отношение гражданина к религии не указывается, кроме случаев, когда этого желает сам гражданин. Воспрепятствование осуществлению прав на свободу совести и вероисповедания, а также установление каких-либо преимуществ либо ограничений прав граждан в зависимости от их отношения к религии не допускаются и преследуются по закону» (Ст. 7, Ч. 1-3).

Таким образом, в Беларуси в принципе сформирована правовая база для обеспечения права на свободу совести.

Тем не менее, говоря о механизмах осуществления права на свободу совести в современной Беларуси, следует учитывать специфику общественно-политической жизни в стране. Если говорить коротко и упрощенно, она заключается в том, что государство, как и в

Советском Союзе, стремится контролировать все сферы общественной жизни. Это проявляется как в белорусском законодательстве, так и в реальной политике по отношению к религиозным организациям.

Мы приведем примеры, которые, на наш взгляд, являются наиболее характерными. В Конституции Беларуси имеется противоречие между первой и второй частью статьи 16: «Религии и вероисповедания равны перед законом» и «Взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа». Во второй части фактически провозглашается неравное отношение к религиям со стороны государства, обусловленное их влиянием на формирование «духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа». Кроме того, непонятно, кто будет определять степень этого влияния.

Беларусь – традиционно поликонфессиональное государство. Поэтому вопрос о влиянии крайне сложен, и, кроме того, его обсуждение в настоящее время способно породить ненужную, на наш взгляд, полемику между представителями различных религиозных направлений

Ярким примером стремления государства контролировать религиозную сферу является статья 16 Закона о свободе совести, согласно которой, «Религиозные организации подлежат **обязательной** государственной регистрации». Религиозная деятельность без государственной регистрации запрещена. За это предусмотрена ответственность по статье 193^1 Уголовного кодекса□: «Организация деятельности, либо участие в деятельности политической партии, иного общественного объединения, религиозной организации или фонда, в отношении которых существует вступившее в законную силу решение уполномоченного государственного органа об их ликвидации или приостановке их деятельности, а равно организация деятельности либо участие в деятельности политической партии, иного общественного объединения, религиозной организации или фонда, не прошедших в установленном порядке государственную регистрацию, -- наказывается штрафом или арестом на срок до шести месяцев или лишением свободы на срок до двух лет». Эта статья Уголовного кодекса является объектом жесткой критики со стороны правозащитных организаций, как в Беларуси, так и за ее пределами.

Тем не менее, следует отметить, что стремление контролировать религиозную жизнь в стране сочетается у белорусских властей с нежеланием вступать в конфликты с религиозными организациями, прежде всего с теми, которые существуют на нашей территории давно и имеют многочисленных последователей. Поэтому некоторые статьи белорусского законодательства, регулирующие религиозную жизнь в стране, используются избирательно.

На наш взгляд, для осуществления права на свободу совести в современной Беларуси должно произойти изменение в понимании природы прав человека. Это те права, которые присущи человеку как таковому. Они не даются государством, оно их только должно выполнять. Причем, на наш взгляд наиболее актуально это осмысление не столько со стороны государственных служащих, сколько со стороны самих граждан. Следует учитывать, что власти Беларуси всячески подчеркивают социальный характер государства. Ведется последовательная и жесткая борьба с коррупцией, оказывается помощь социально незащищенным слоям, от чиновников требуют внимательного отношения к обращениям граждан. И улучшения в этом плане работы государственного аппарата, на наш взгляд, очевидны. Но задача состоит в том, чтобы у самих людей выработать понимание их собственных прав, которые они имеют по соотношению к государству. Механизмом этого является, на наш взгляд, развитие общественной жизни.

Наш собственный опыт показывает, что в современной Беларуси улучшаются условия для осуществления права на свободу совести. Однако происходит это в условиях стремления государства контролировать все сферы общественной жизни. Очевидно, что радикальные изменения в области осуществления права на свободу совести произойдут в связи с изменениями политической ситуации в стране. Однако, учитывая то, что в сегодняшних условиях религиозная сфера Беларуси не имеет механизмов саморегулирования, при

исчезновении государственного контроля может возникнуть рассогласованность в ее функционировании.

8. Богдана ТКАЧУК. Релігійна свобода через призму моральних проблем сучасності: від досвіду та діалогу

В епоху глобалізації гострим питанням на зламі тисячоліття стала проблема релігійних конфліктів, тероризму, воєн, боротьба за права та свободу. Дослідник-журналіст з питань тероризму П. Тейлор підкреслює, що визнання реальності є передумовою завершення конфлікту [9, с.15]. Таке ставлення необхідне для сучасності, тому що саме воно може дати відповіді на всі гострі виклики та вирішити дилеми, а чи ж хоча б вийти на шлях їх вирішення.

Цивілізація XXI століття стикається з викликами, що стосуються цінності життя, важливості та аксіологічного наповнення віри та традицій. Вони проявляються у формах тероризму, локальних воєн, проблем переселенців, дискримінації. Релігія та свобода, як ключові та центральні виміри такої ситуації окреслюють актуальну проблематику сьогодення. Це два світи сучасності в площині традиція і свобода. Терористичні атаки зумовлені різними причинами, що стосуються політики, релігії, соціального устрою, здійснюються радикальними мусульманами у формі джихаду – священної війни проти невірних. Ми спостерігаємо за проблемою переселенців до Європи зі Сходу, з гарячих точок до більш спокійного забезпеченого світу західної культури. Це період зіткнення не тільки цивілізацій, але й зіткнення релігій.

Сучасний французький мислитель П. Брюкнер підкреслює, що в нашу епоху християнство та іслам – дві імперіалізовані релігії, які впевнені, що лише вони володіють істиною й готові спасти людей навіть всупереч їхнім бажанням: мечем, вогнищем, аутодафе [2, с. 44]. Далі філософ наголошує, що католицька церква може також в минулій своїй історії бути поміченою у вбивствах в ім'я любові та істинної віри Ісуса Христа. Водночас також можна закинути поблажливе ставлення Ватикану до Третього рейху [2, с. 45]. Але тут влучно зауважив Е. Конан на тому, що якщо християнство було певний час кривавим та вбивчим, відступаючи від своїх текстів, то натомість іслам був таким, наближаючись до своїх текстів. Тому наразі прихильники мирного ісламу пропонують реформувати Коран, звільнивши своє священне письмо від сур, що насичені витлумаченням необхідності насильства проти невірних [2, с.47]. Але ми спостерігаємо де факто, що прихильників радикального ісламу можливо й не так багато, але саме вони найяскравіше виявляють свою деструктивну діяльність на території Західного світу. І саме це більше врізається в пам'ять, а відтак збільшує ворожі настрої щодо мусульман.

Професорка ісламознавства Г. Кремер наголошує, що автентичним й обов'язковими за нинішніх життєвих умов мають бути лише слова і вчинки Могаммада та його сучасників у VII столітті н.е. в обмеженій області між Меккою та Мединою, а не те, що люди вважають за бажане сьогодні й на величезних світових територіях, бо це дратує навіть мусульманських інтелектуалів, які міцно тримаються за ісламське підґрунтя своїх переконань і не таким сприймають іслам [8, с. 510]. На такому етапі розвитку подій важливим є налагодження необхідності діалогу між віруючими, які не поступаються своїми традиціями, та новим поколінням, яке здатне мислити ширше і бачити корінь проблеми.

Релігія і свобода мають свої закони: релігія шукає обґрунтування в заповідях із святих книг, а свобода - захисту в юриспруденції. В правознавстві існує дефініція «свобода віросповідання», тобто ширше – свобода релігії. Звернемось до *Конвенції про захист прав людини та основоположних свобод* від 1950 року, яка ратифікована Україною у 1997 році, де в Статті 10 закріплено: «Кожен має право на свободу думки, совісті та релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання»[6]. До прикладу у Конституції України чітко вказано в Статті 35 на те, що «кожен має право на свободу світогляду і віросповідання… Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова» [7]. Отже, законодавством закріплено, що в Україні існує релігійна свобода на засадах толерантності,

які виходять із контексту зазначеного. Тим не менше, у школах існує такий обов'язковий, місцями факультативний, предмет до вивчення як «Християнська етика». Виклик полягає в тому, що традиційна християнська система виховання українців все одно переважає над законом, втілюється в життя несвідомо, порушуючи статтю Конституції України та ратифіковану нею Конвенцію. Такий предмет доречно може бути замінений «Історією релігій», що дозволить учням як правило з різноконфесійних сімей дізнатись про існування інших релігій, їхні особливості моралі та права, завбачить загрозу виникнення бар'єру стереотипізації.

На рівні законодавчому, яким регулюється уся сфера життя людини в сучасному світі, надаючи їй права та захищаючи її свободу, передбачаються міри толерантного співіснування релігій. Проте не кожного разу традиція та релігія узгоджують усі парадигми різнобічного мислення та може підтримати мирний стан речей, зокерема коли постають питання політичного характеру. Ілюстративним прикладом такої ситуації може стати нещодавна хресна хода на честь хрещення Київської Русі, стосовно якої Блаженніший Любомир зауважує, що хресні ходи проголосила і організовує Українська Православна Церква (Московського патріархату), а Московський патріархат поблагословив агресію Росії на Україну; і задається актуальним питанням, чи вони справді моляться, за що вони моляться? А також висловлює думку, що не можна одночасно молитись за мир та бити кулаком по носі [1]. Там, де релігія переходить у сферу політики, перетікаючи із добровільного світогляду у догму та імперативність, вона втрачає свою святість та усе своє сакральне значення, перетворюється на інструмент захоплення влади, впливу на суспільство, підмінюючи істині поняття, наштовхуючи на конфлікт.

Французький постмодерніст Ж. Деріда задавав європейській філософії питання: хіба не можна тероризувати, не вбиваючи [2, с. 22]. Підтвердженням цьому служить феномен сучасної гібридної війни, яка між двома світовими релігіями реалізується завдяки пропаганді, яка вбиває не миттєво, але вкорінюється в свідомість і здатна поширюватись, як вірус. Пропаганда - це зброя масового враження. На це звертає увагу вітчизняна дослідниця Т. Ярошенко, розкриваючи проблемну площину гібридної війни через поняття «сугестії» як прихованої форми зла/насильства в значеннях дії поневолення через насадження, нав'язування чужих, нездорових для нашого єства бажань, ідей, думок, переконань, що йдуть всупереч нашій природі [11, с. 253]. Скрите насильство як раз і знаходить свою реалізацію через пропагандистську кампанію, що створює ангажовану ворожість, позбавляє можливості до самостійного об'єктивного мислення, знищує доступ до альтернативних джерел інформації, підносячи та прославляючи свої здобутки над іншими. Зброєю пропагандистської інформації руйнується довіра та комунікація між людьми різних релігійних вірувань, створюється межа стереотипізації. Відбувається терор свідомості XXI століття, де людськість та її моральне єство-чуття знищують зсередини. Ці проблеми можна назвати взаємодоповнюючими та взаємопов'язаними, які не можуть вирішуватись та долатись окремо одна від одної. В конфліктній ситуації, яка так гостро піддає нігілістичному знеціненню розуміння цінності життя, варто зосередитися на важливих речах, що нас поєднують, як людство.

Традиційна стереотипізація молодого українського населення, виходячи з контексту, може бути горизонтом конфлікту. Якщо висловлюватись метафорично, то, не знаючи суть та корінь причини хвороби, неможливо подолати її або боротись з нею. Підтвердження думки знаходимо у дослідженнях, що були проведені доктором історичних наук А. Киридон, де результатами опитувань було визнання того факту, що ми маємо два рівні реальності: з одного боку зазначається фіксація певних релігійних преференцій і цінностей; а, з іншого боку, ми бачимо, що в своїй повсякденній діяльності студентство, керуючись практицизмом і можливістю альтернативи і плюралізму, демонструє формування «номінальних віруючих», тобто «виконує-бо-так-вимагає-традиція».

Також найчастіше дослідники пояснювали обрану конфесійну приналежність етнокультурними мотивами, коли конфесія повністю асоціюється з національною культурою і національним способом життя [5, с.7]. Тобто українська молодь здійснює свій вибір конфесії несвідомо, проблемою в чому є низький рівень освіченості у цій сфері. Більшість

респондентів віддали преференції вивчення «Історії світових релігій». Можна впевнено наголосити, що інтенція до вивчення такого предмету очевидна і є відповіддю на актуальні та гострі проблеми сьогодення. За наявністю критичного мислення стосовно сучасних реалій нове покоління постійно повинне все піддавати сумніву та шукати істину самостійно. Інша справа, що традиція все ж переважає над правом користуватись своєю свободою. Розвиток ситуації в такому контексті може спричиняти конфлікти, непорозуміння та негативну стереотипізацію.

Український журналіст-дослідник М. Буткевич також звертає на це увагу і наголошує, що без негативних стереотипів напади на ґрунті ненависті неможливі, судження в негативній стереотипізації роблять не щодо особи з її чеснотами, переконаннями й цінностями, - а виключно до цілої групи [3, с. 31]. М. Вівьорка, один із найвидатніших інтелектуалів сучасної Франції, підкреслює ще раз, що теракт як такий, це коли один представник класу, народу, громади, здійснює насильницькі дії, в той час коли інші представники не надавали йому таких повноважень, а відтак і не можуть нести за це відповідальність [4, с. 29]. Адже те, що скоєне релігійною організацією, не означає, що всі представники цієї релігії так чинять або будуть чинити. Такі події сіють тривогу та недовіру серед людей.

Можна сформулювати гостру проблему: чи існує війна богів за істинність та першість, якщо Олімп на сьогодні всього лише географічна точка? Такі запитання формулюють відповідь, де причиною непогоджень, конфліктів, расистських закидів та насильства є породження людського розуму. Реалії подій у світі стверджують, що викликом є питання: чи можливий діалог між обома сторонами і як його налагодити? І у цьому випадку зосередженість на спільному розумінні та прагненні до суспільного блага в поєднанні з етикою ненасилля можуть дати новий погляд на проблему релігійної свободи у світі.

Таким чином, в контексті гострих проблем сучасності варто наголосити, що важливим є критичне мислення сучасної людини, подолання стереотипізації, захист прав і свобод на засадах толерантного співжиття кожного елементу соціокультурного універсуму. Релігійна свобода в межах сучасних дилем є однією із найактуальніших проблем, яка потребує обговорення та конструктивного діалогу, з метою пошуку та обговорень спільних цінностей. Рівність та сакральна значущість життя усього в культурному макрокосмосі, має стати непорушним правилом усіх і кожного. Політика розлогого та толерантного діалогу сприятиме порозумінню різних світів, поглядів, націй, передбачатиме усі прогалини в комунікації.

Д ж е р е л а

1. Блаженніший Любомир. Не можна одночасно молитись за мир та бити кулаком по носі [Електронний ресурс]. - Режим доступу: http://catholicnews.org.ua/blazhennishiy-lyubomir-ne-mozhna-odnochasno-molitisya-za-mir-i-biti-kulakom-po-nosi
2. Брюкнер П. Тиранія каяття. – К.: Темпора, 2013.
3. Буткевич М. «Іншування» стереотипи і мова ворожнечі// Як писати про культуру? Збірник есеїв і лекцій. – К., 2015.
4. Вівьорка М. Після Бостона: парадокси тероризму // Україн. тиждень. -2013.- № 22 (290).- С. 29.
5. Киридон А. Н. Религиозность в мировоззрении студенческой молодежи Украины [Електронний ресурс]. - Режим доступу: http://mgutupenza.ru/mni/ content/files/%D0%9A%D0%98%D0% A0%D0% 98%D0% 94%D0%9E%D%D0%A3%D0%BA% D1%80% D0%B8%D0%BD%D0%B0%20.pdf
6. Конвенції про захист прав людини та основоположних свобод [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon5.rada.gov. ua/laws/show/995_004
7. Конституція України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80
8. Кремер Г. Суперечка цінностей: міркування про сучасний ісламський дискурс // Культурні цінності Європи. За ред. Г. Йоаса та К. Вігандта. – К.: Дух і Літера, 2014.
9. Тейлор П. Розмови з терористами. Моя подорож від ІРА до Аль-Каїди. – К.: «Темпора», 2014.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: Изд-во АСТ, 2003.
11. Ярошенко Т. Сугестія в соціокультурному дискурсі сучасної доби: етичні аспекти // Філософія діалогу й порозуміння в побудові європейської та світової спільнот.– Львів, 2016.

9. Юрій (Георгій) КОВАЛЕНКО. Як із заповіді зникла свобода і чому важливо її повернути

21 листопада 2014 року, у річницю початку подій на Майдані, автор цієї статті був запрошений до участі в громадській Ініціативі "21 листопада" (http://2111.org.ua). До складу об'єднання увійшли майже чотири десятки відомих представників української науки, мистецтва, підприємців, релігійних та громадських діячів, представників різних національностей і конфесій, які фактично репрезентують народ України у всьому його різноманітті.

Ініціатива "21 листопада" поставила собі за мету пропагувати в Україні європейські цінності та втілювати тенденції Революції Гідності до колективного лідерства. Тому було вирішено не створювати єдиний текст спільної Декларації, а запропонувати кожному з учасників написати власний окремий текст щодо цінностей Свободи, Гідності, Демократії та Чесної праці. Таким чином мала вийти колективна "мозаїчна" Декларація.

Автор цієї статті створив текст, в якому виводив цінність Свободи з першої Заповіді Декалогу:

"Бог дарував людям Свободу ще в Раю і підтвердив це на Синаї в першій же Заповіді: «Я Господь, Бог твій, що вивів тебе… з дому рабства». Відтак Бог вважає нас гідними свободи і поважає нашу волю. Тому свобода має бути цінністю для кожної віруючої людини. При цьому ми маємо не тільки відстоювати і захищати власну свободу і незалежність, але й бути гарантами і захисниками свободи і гідності іншої або інакшої людини" (http://2111.ua/?participants=protoiyerey-georgiy-kovalenko).

Щоб не помилитися в цитаті, автор взяв Катехізис, виданий Українською Православною Церквою, один з розділів якого присвячений 10 Заповідям, які Мойсей отримав на Синаї (Православний катехізис. Основи християнського віровчення. – К., 2012). Яке ж було здивування, коли з'ясувалося, що з цитування Першої Заповіді головною віровчительною книжкою для православних українців, випарувався увесь пафос Свободи. У викладі Катехізиса Перша Заповідь звучить так: "Я, Господь Бог твій. Нехай не буде в тебе інших богів, крім Мене" [Там само. - С. 250, 259]. Від виведення з рабства не лишилося навіть трьох крапок, хоча текст приводиться як пряма цитата Святого Письма.

Невідповідність тексту Катихизису і Святого Письма зацікавила автора і він вирішив подивитися інші джерела й побачив, що у 17 столітті Київський митрополит Петро (Могила), чиє ім'я носить Києво-Могилянська Академія, у своєму Катехизмі цитує Першу Заповідь без скорочень: "Первая заповедь... есть сія: Аз есмь Господь Бог твой, изведый тя от земли Египетскія, от дому работы. Да не будут тебе бози иніи разве Мене» [Православное вероисповедание Кафолической и Апостольской Церкви (1662 г.). - М., 1900].

Скорочення тексту Першої Заповіді з'являється у класичному для Російської Православної Церкви Катехизисі митрополита Московського Філарета (Дроздова) [Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церекви…- М., 1913]. Саме за цією книжечкою вивчали Божі Заповіді в Російській Імперії та Радянському Союзі. Саме цей текст був взятий за основу і сучасними українськими богословами при створенні Катихизиса Української Православної Церкви. Тож можемо зробити висновок, що нагадування народові про виведення з рабства зникло десь між Київським митрополитом часів Гетьманщини і митрополитом Московським часів Російської Імперії.

Тому тлумачення автором цієї статті Першої Заповіді можна вважати некласичним для імперського Православ'я, але біблійним і близьким для нащадків козацького роду, які виборюють свободу та в чергове намагаються вийти з рабства. Бог нагадує, що Він той, хто виводить з рабства. Він той, хто дає Свободу. Він нагадує народові, що людина створена свободною і до Свободи покликана. В цьому сенсі можна сказати, що Десять Заповідей – це дороговказ до Свободи і технологія побудови вільного суспільства вільних людей.

Можливо саме тому, коли автор погодився взяти участь у написанні "Катехизму Українця XXI століття" [Романенко Володимир, Коваленко Георгій. Катехизм Українця XXI

століття К., 2016]. У розділі “Віра” він закцентував увагу в тому числі і на релігійній свободі так:

“4. ВІРА. *Яка віра в Українців?*

Більшість Українців вірують у Єдиного Бога і є релігійними людьми. Але всі Українці мають вірити в Україну та її майбутнє.

Чи обов’язкова релігійна віра для Українця?

Ні. Україна є світською державою, і кожен Українець, згідно з Конституцією, може сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної.

Які релігії поширені серед Українців?

Більшість Українців є християнами. Утім як за часів Володимирового Хрещення у X ст., так і донині в Україні є юдеї та мусульмани.

Серед Українців-християн переважають православні. Також значною спільнотою є греко-католики, які колись були православними, а в XVI ст. увійшли в спілку/союз (унію) з римо-католиками, які також представлені в Україні. Серед протестантів найбільшими є громади баптистів і п’ятидесятників. Є серед Українців і ті, хто сповідує інші старовинні релігії, а також новітні релігійні культи. Є й Українці, які не сповідують жодної релігії або не визначилися зі своєю релігійною належністю.

Які стосунки між Українцями різних релігій і конфесій?

Українці завжди поважали віру, свята і святині одне одного. Ще на козацьких знаменах, а потім і на гербах українських міст поряд зображували релігійні символи християнства, юдаїзму та ісламу.

Міжконфесійні конфлікти і розділення між Українцями виникали тоді, коли релігію намагалися використовувати для зовнішнього впливу. Наприклад, унія в Україні виникла під час спроб полонізації, а розділення у православ’ї стали реакцією на русифікацію. Однак Українці схильні до міжконфесійного миру, і міжрелігійні суперечки не призводять до непримиренного поділу Українського народу.

Як релігії єднають Українців?

Усі Українці – віруючі й невіруючі, представники різних релігій і конфесій – є дітьми однієї України. Віруючі Українці разом і кожен у своїй релігійній спільноті моляться за Україну та її Народ.

Духовним гімном і спільною молитвою усіх віруючих Українців є піснеспів «Боже Великий Єдиний, нам Україну храни».

Як світська Українська держава ставиться до віри Українців?

У преамбулі Конституції України говориться про «відповідальність перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішнім та прийдешніми поколіннями» іпроголошується, що кожен Українець «має право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність» (стаття 35).

Українська держава і суспільство засудили політику войовничого атеїзму та гонінь щодо віруючих і церков з боку радянського богоборчого тоталітарного режиму в XX ст.

Церкви, держава і суспільство співпрацюють заради спільного добра Українців. Віряни Українці є повноправними громадянами держави і членами суспільства” [Там само. – С. 25-27].

А додатком до “Катехизму Українця XXI століття” стали “Заповіді для українців по-Божому”, де Свобода згадується як у державно-суспільному, так і у релігійному контекстах:

“2. Українці – це вільний народ, який поважає волю інших народів, захищає власну волю, свободу і незалежність своєї Держави.

...

4. Українці різних релігій і конфесій поважають віру, свята і святині один одного, спільно святкують День Незалежності України і разом моляться за єдину Україну” [Там само. – С. 86].

Зважаючи на все вищевикладене, для віруючих українців і богословів різних релігій і конфесій є важливим повернення до богословського дискурсу ствердження релігійної цінності Свободи та поваги до свободи світогляду і віросповідання.

10. Гнат МЄРЄНКОВ. Діалог як форма захисту релігійної свободи

Значення діалогу — як міжконфесійного, так і між релігійними спільнотами, з одного боку, та урядами або громадськістю з іншого — важко переоцінити. Недооцінити ж значно легше, враховуючи, що не завжди такий діалог призводить до швидких та видимих результатів. Тим більш, що механізми, що роблять діалог однією з форм укріплення релігійної свободи, не завжди лежать на поверхні.

На нашу ж думку, діалог, незалежно від швидкості його результатів, навіть якщо він має локальні завдання, неодмінно пов'язаний з глобальною цінністю релігійної свободи та впливає на її зміцнення. Так, можна погодитися з сучасним автором афоризмів В. Синявським в тому, що «абсурд — безглуздий діалог правди з нерозумінням». Але чи так вже безглуздо свідчити про правду навіть у тих випадках, коли нас чекає нерозуміння? У Євангеліях є багато прикладів, коли слова Ісуса Христа не переконували його сучасників-опонентів, але водночас вони надихнули багатьох його послідовників на захист вічних цінностей, даних Богом прав і свобод, що мало свої наслідки протягом всієї історії.

Серед цих свобод однією із найважливіших є релігійна. «Апостоли розповсюджували Євангеліє духовними методами й засуджували застосування плотської зброї. Триста років церква наслідувала їх приклад, і виступала за свободу совісті», — наголошує німецько-американський протестантський історик церкви і богослов Філіп Шафф [История христианской церкви. Том VII. Современное христианство. Реформация в Германии. - С. 41]. Говорячи ж про Реформацію, Філіп Шафф підкреслює, що саме священство всіх християн, якого стали дотримуватися протестанти за зразком апостольської церкви, є джерелом релігійної та громадянської свободи, яка процвітає в більшості протестантських країн. «Релігійна свобода породжує свободу громадянську. Загальне священство християн законним чином проголошує їх загальну царськість незалежно від того, живуть вони в монархії чи в республіці» [Там само.- С. 23].

Отже, і сам принцип діалогу є суто євангельським, він випливає з рівності людей перед Богом та з рівності вірян перед Христом — на відміну від елітарної ієрархії, яка вдається до монологу й потребує лише пасивного послуху.

У сучасному ж світі відстоювання релігійної свободи через діалог набуває особливої актуальності, виходячи з тих викликів, з якими стикаються релігійні спільноти і, зокрема, християни. Так, на зустрічі з представниками Асоціації журналістів, видавців і мовців «Новомедіа» в Києві в лютому 2016 року керівник відділу релігійної свободи організації Mission Eurasia, правозахисник і публіцист Влад Кусакін (Чикаго, штат Іллінойс) наголосив: «Ми довго шукали механізм зміцнення релігійної свободи. Є два підходи до цього питання. Один зветься **«shame and blame»** («ганьбити і звинувачувати»), другий — **«engagement»** (діалог)» [Тут і далі — цитується за публікацією Валентина Озерова на порталі Credo.Ru. ИНТЕРВЬЮ: Американский правозащитник-протестант Влад Кусакин о христианской мотивации защиты гонимых и ситуации в Казахстане. Часть первая. О диалоге как форме защиты религиозной свободы, примирении после войны в Украине и роли РПЦ МП. Часть вторая].

Перший підхід, за словами правозахисника, використовувався після вступу в силу Всесвітньої Декларації Прав Людини, після ряду міжнародних угод, в тому числі й Гельсінських угод 1975 року. Допоки працювали міжнародні договори, порушення прав людини, в тому числі й права на свободу віросповідання, каралося певними санкціями проти тієї країни, яка їх порушувала. Не був винятком навіть СРСР, який приховував факти таких порушень саме через можливість подібних санкцій.

«Після 11 вересня 2001 року ситуація змінилася, — каже В. Кусакін. — Тому що Сполучені Штати, які завжди гарантували виконання цих договорів, самі були поставлені в

ситуацію, коли змушені були порушити відповідні позиції. У тому числі і в релігійній свободі, коли був прийнятий "Патріотичний акт"… Внаслідок цього сьогодні практично неможливо говорити з країною про порушення нею прав віруючих, тому що кожна країна робить це під прикриттям боротьби з тероризмом».

Відтак в наш час концепція «shame and blame» втрачає дієвість і відходить на другий план. За словами В.Кусакіна, правозахисники, які сьогодні аналізують свою діяльність і шукають ефективних методів, схиляються до діалогової форми роботи зі зміцнення релігійної свободи.

Ефективність методу діалогу на пострадянському просторі прагне довести АРОК — Асоціація релігійних об'єднань Казахстану. Так, ситуація з релігійною свободою в цій країні залишається дуже непростою (ми пам'ятаємо про засудженого на 7 років адвентиста, про обшуки в церкві «Нове життя» та ін.), але принаймні фонди, засновані в Казахстані за допомогою сумнозвісного російського «сектознавця» Олександра Дворкіна, які в ЗМІ нагнітали ненависть до тих, хто, на їхню думку, належав до «тоталітарних сект», відступилися від євангельських церков саме завдяки діалогу з державою.

Створення діалогу, налагодження відносин стає якщо й не настільки ефективною, як нам би хотілося, формою захисту релігійної свободи, проте в багатьох випадках це єдина можливість щось зрушити з місця. Українці мають чудові приклади діалогових майданчиків (зокрема, ВРЦіРО), але вони зазнали й розчарувань від результатів тих діалогів, які проводилися за участю представників церков чи релігійних організацій.

Два роки тому, у квітні 2014 року в Єрусалимі пройшла зустріч протестантських лідерів України і Росії, метою якої було подолати те роз'єднання між християнами, яке вже гостро відчувалося на підставі ставлення до українських подій. Тоді розчарованими у результатах діалогу були обидві сторони через абсолютно різні підходи до аналізу обговорюваних явищ [Див. Лункін Роман. «Российские протестанты и Украина: испытание патриотизмом»]. Протестантський експерт, доктор філософських наук Михайло Черенков виніс вердикт: «Діалог неможливий… Зрозуміло, що це ніякий не діалог» ["После Майдана началась новая эпоха для церкви". Интервью с Михаилом Черенковым. Портал "Христианский мегаполис", 08/04/2014].

Трохи кращою виявилася ситуація на зустрічі українських та російських релігійних лідерів в Осло за посередництва Норвезького Біблійного товариства, яка відбулась з 9 -11 вересня того ж року. Виконавчий директор ІРС Максим Васін цитував одного з українських делегатів: "Цей результат більше, ніж ми очікували, але менше того, чого потрібно було досягти духовним лідерам обох країн заради миру". [«Встреча религиозных лидеров в Осло: диалог вместо пропаганды». Блог Максима Васіна. 2014/10/916].

Хоча першочерговим завданням подібних зустрічей є пошук порозуміння в міжнародному церковному братстві, одним з центральних питань є свобода совісті (достатньо згадати масштаби переслідувань за релігійною ознакою на Донбасі). Але чи можливе взагалі в такій ситуації порозуміння й примирення, коли сторони не отримують адекватної інформації про те, що відбувається по той чи інший бік конфлікту, або й навіть не зацікавлені в цьому?

Досвід організації Mission Eurasia з проведення діалогів, який вона має в Центральній Азії, надихнув її до створення миротворчого проекту в Україні, в межах якого відбувався б діалог, принаймні, між російськими та українськими євангельськими християнами. Ідея виникла в червні 2014 року, коли Mission Eurasia зібрала євангельських лідерів у Стамбулі.

Влад Кусакін зазначає: «Ми поставили собі за мету створити такий проект на рівні євангельського співтовариства. З надією, що він переросте в більш широкомасштабний проект. Ми створюємо майданчик, де могли б зустрітися ті євангельські лідери, які в якийсь момент відмовилися спілкуватися один з одним».

Як повідомляв сайт «Новости христианского мира» (НХМ) у лютому 2016 року «дванадцять лідерів християнських громад з багатьох регіонів Росії, а так само й 16 лідерів з різних областей України приїхали в Слов'янськ (Східна Україна) для зустрічі, спілкування та спільного проходження миротворчого семінару. На семінарі також були присутні

представник Асоціації Релігійних Об'єднань Казахстану і представник УПЦ МП» [«Лидеры из России и Украины провели семинар в Славянске». НХМ, 23 фев. 2016].

Цей семінар був п'ятим з миротворчої серії, розпочатої в червні 2014 року Mission Eurasia і її глобальними партнерами, і розрахованої мінімум на п'ять років.

Одна з суттєвих особливостей цієї зустрічі була в тому, що її учасники не тільки досліджували миротворчі принципи в теорії, але й взяли участь у гуманітарному служінні тим, хто проживає на лінії фронту. Росіяни разом з українцями роздавали хліб прямо на вулицях постраждалих населених пунктів. Як зазначає НХМ, при цьому «багато міфів і сформовані через пропаганду стереотипи про поточний конфлікті були зруйновані. Були намічені шляхи спільної роботи щодо примирення, відновлення взаємин і гуманітарного служіння в найбільш постраждалих районах України».

Як каже сам Влад Кусакін, «ідея була пов'язана з моїм особистим переконанням, що, побувавши там, людина вже не зможе оцінювати ситуацію так, як вона її сприймала раніше… У 2015 році ми привезли до Слов'янська перших людей з Росії. Після семінару їздили разом з волонтерськими групами в міста Мар'їнку та Красногорівку Донецької області, в інші поселення. Один російський брат зустрівся з тими служителями, які організовують там церкви. Каже: "Я пастор більше двадцяти років, але я вперше в житті зустрів "божевільних заради Христа"».

Для росіян це було дуже глибоке емоційне потрясіння — побачити ситуацію як вона є насправді, почути людей, які там живуть, почути своїх українських братів по вірі. За задумом організаторів, семінар, який відкриває інструменти миротворчості та відновлення взаємин, повинен закріпити те емоційне потрясіння, яке вже є в його учасників. Принципи миротворчості учасники можуть потім застосовувати у своїх громадах, до яких вони потім повертаються, як росіяни, так і українці, а також лідери з Середньої Азії.

Порівнювати результати цих діалогів і тих, що проводилися між лідерами українських та російських церков у 2014 році в Єрусалимі та Осло треба, враховуючи одну обставину: у діалогах на майданчиках, організованих Mission Eurasia, більшість учасників з Росії є служителями, лідерами, але не найвищим церковним керівництвом. Бо зрозуміло, що керівникам великих церковних об'єднань, які є медійними особами й контактують з державними структурами, набагато важче висловити якусь думку, якщо вона буде відрізнятись від того, що від них очікують. Проте, діалог з лідерами порівняно невеликих громад теж має сенс. Адже пошук правди, а з нею і релігійної свободи не завжди «спускається» згори, а може бути й низовою ініціативою. В історії протестантизму так і було: коли деякою мірою вичерпала себе Реформація згори, тобто, підтримана лідерами держав, почалася Реформація знизу, від простих громадян.

Сам Влад Кусакін, говорячи про результати діалогів миротворчої серії Mission Eurasia в Україні, схильний до реалістичної оцінки (порівняно невеликий масштаб), але в той же час позитивної, яка випливає з обіцянки, даної Богом пророку Єремії: «як здобудеш дорогоцінне з нікчемного, будеш як уста Мої» (Єр.15: 19). «Організований нами діалог — це і є процес вилучення дорогоцінного з нікчемного. Це процес реальної зміни мислення учасників зустрічей», — підсумовує правозахисник.

На нашу думку, ініціатива Mission Eurasia, а також ті особливості, які пов'язані з безпосередньою участю обох сторін в гуманітарному служінні нужденним, може бути гарним прикладом для будь-якої організації, будь-якої церкви, яка застосовує принцип діалогу для порозуміння, в намаганні зупинити збройний конфлікт, а також для захисту релігійної свободи. Українські християни можуть дати напрям у своєму суспільстві для розвитку цієї думки й показати, на яких засадах це ґрунтується.

11. Лариса МОІСЕЄНКО. Діалог культур як фактор розвитку цивілізацій

Перспективи ведення культурного діалогу завжди вважалися досягненням цивілізації. Оскільки на початку розвитку людства міжплем'янне спілкування відбувалося за принципом родоплем'яного ізоляціонізму, що відіграв вирішальну роль у становленні первісного

суспільства [1]. Сьогодні ж вважається, що культурна ізоляція може привести до загибелі певної цивілізації.

Діалог культур – термін, що отримав широке розповсюдження в XX столітті. Найчастіше його розуміння полягає у взаємовпливі, проникненні чи відштовхуванні різних історичних чи сучасних культур як форми їх конфесійного чи політичного співіснування [2]. Насправді ж зміст терміну значно складніший, оскільки сам культурний діалог здатен виступати як фактор зняття напруги, примирення та попередження конфліктів, а за умови активної взаємодії рівноправних суб'єктів діалог культур може створити атмосферу довіри та взаємоповаги [3]. Тобто взаємодія культур завжди вважалася найбільш сприятливою умовою розвитку мультикультурних спільнот. Відсутність же діалогу, конфлікт культур є фактором, що ускладнює взаємодію між представниками різних культур та має обмежений характер.

Характер та напрямки розвитку культурного діалогу на сучасному етапі визначаються інтеграційними та глобалізаційними процесами. Але особливо активно проблеми культурного діалогу обговорюють під час виникнення міжетнічних чи міжконфесійних конфліктів.

Так, на сучасному етапі активно розробляються питання межі, можливості та умови здійснення культурного діалогу, відбувається аналіз джерел та трансформаційних процесів діалогу культур. В Україні питання діалогу культур набули актуальності у зв'язку з конфліктом на Сході України. Проблема полягає в тому, що чим довше триває конфлікт, тим більше дослідників схиляється до думки про неможливість здійснення культурного діалогу. В ході обговорень та дискусій стало зрозумілим, що в основі конфлікту лежить, перш за все, конфлікт культур, навіть цивілізацій.

Але, на жаль, досьогодні в країні не вироблено єдиної офіційної стратегії з організації культурного діалогу з українцями, що залишилися на окупованих територіях. Дещо краще розроблена стратегія культурного діалогу з українцями, що проживають в зоні АТО. Найбільш активно в даному напрямку діють неурядові та релігійні організації. При цьому результативність їх дій залежить і від підтримки місцевих органів влади.

Так, наприклад, за останні півроку в прикордонному місті Покровську Донецької області за підтримки громадських активістів були проведені кілька важливих заходів, спрямованих на створення платформи для культурного діалогу та співпраці: у травні 2016 року - Дні Європи, в яких взяли участь школярі, студенти Красноармійського індустріального інституту та Донецького національного технічного університету, активісти, делегати з Євросоюзу (координатор проектів ОБСЄ в Україні посол Вайдотас Верба, генеральний консул Німеччини Вольфганг Мессінгер і менеджер з комунікацій Представництва ЄС в Україні Мартті Лутсар) [4].

Першого липня 2016 року стартував фестиваль «З країни в Україну», метою якого було зміцнення та культурний розвиток української культури в містах Півдня та Сходу України [5]. В INTERNET - газеті Тиждень.ua, фестиваль був названий «культурною інтервенцією у малі міста Донбасу» [6].

5-8 липня 2016 року з метою культурного обміну активісти міста були запрошені керівником Донецької обласної військово-цивільної адміністрації Павлом Жебрівським на всеукраїнський фольклорний фестиваль «Купальські роси» на Житомирщину [7]. Ці заходи, в яких брали участь представники різних регіонів України, мають велике значення для консолідації українців.

Що стосується «культурної інтервенції» щодо окупованих територій, то її здійснення відбувається доволі слабко і з низькою результативністю. Причиною такого стану речей є невизначеність уряду та й громадськості у ставленні до українців, що проживають на окупованих територіях в Донбасі та Криму та відсутності єдиної урядової стратегії з цих питань.

Крім того, ситуація ускладнюється доволі агресивною проросійською ідеологічною політикою, що проводиться на окупованих територіях і засиллям інформативного простору російськими ЗМІ. Відтак створюється основа не для культурного діалогу, а для конфлікту культур. На окупованих територіях, як і на території Росії: активно підтримується ностальгія

за радянським минулим та ідея відродження СРСР; акцентується увага на штучності держав, що входили до складу СРСР та отримали незалежність на початку 90-х років ХХ ст.; відбувається критика світоглядних позицій Заходу; підтримуються ідеї, що Україна є частиною православної цивілізації, невід'ємною складовою «східнослов'янського ядра», що може існувати виключно в тісному союзі з Москвою; наголошується на тому, що націоналізм є згубним явищем, результатом чужорідної урядової інтриги, створеної з метою нашкодити Москві. Всі ці твердження знаходять нерозуміння і навіть відторгнення в українців, що своє подальше майбутнє пов'язують із повним розривом із радянським минулим та курсом на європейську інтеграцію.

Крім того ситуація підсилюються і релігійним фактором, незрозумілою для більшості українців позицією УПЦ МП [8]. Релігійна складова виступає важливою складовою культурного діалогу. Тим більше, що міжконфесійні відносини все частіше переходять до категорії стратегічних геополітичних проблем, вимагають більш чіткого та глибокого вивчення та міжнародно- правового врегулювання [9].

Конфесійна карта України відрізняється не тільки яскравістю, а й складним зв'язком етнічного та конфесійного факторів. Ця ситуація не є унікальною в світовій та історичній практиці. Вона склалася історично під впливом різних політичних й економічних факторів. Не останню роль тут зіграли також і духовні пошуки віруючих.

Аналіз стану та тенденцій розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні дає підстави стверджувати, що за двадцятип'ятирічний період існування незалежної України швидкими темпами зросла кількість протестантських та неорелігійних організацій, водночас збереглося історично-притаманне домінування православ'я [10].

Релігійне життя України продовжує розвиватися в загальній структурі суспільного життя і під впливом соціально-економічних та політичних процесів. Українська нація знаходиться - як свідомо, так і підсвідомо - в пошуках тих духовних орієнтирів, які могли б зняти соціально-психологічну напругу в суспільстві. І вже ні в кого не викликає сумнівів теза, що релігія є важливим складовим духовної культури.

Традиційно конфесійна ситуація значно різниться, якщо аналізувати її за регіонами України. В межах одного регіону чи навіть району можемо помітити значну різницю у співвідношенні конфесій та віруючих. Наведемо тут аналіз конфесійної карти лиш Покровського (кол. Красноармійського району) Донецької області.

Так, за офіційними даними райдержадміністрації в сільській місцевості цього району Донецької області зареєстровано 18 релігійних громад, з них одна - УПЦ КП, одна – релігійна громада «Християнська церква «Світло світу», одна – «Церква Євангельських Християн-Баптистів», 15 – УПЦ МП. Тобто село традиційно залишається прихильним до УПЦ МП, хоч загалом не можна сказати про високий відсоток воцерковлених в цих селах. Так, наприклад, у великому селі Гродівка (що нараховує біля 2 тисяч мешканців) в середньому в храмі під час святкової недільної літургії можна нарахувати не більше 20 осіб разом із церковним хором.

Одночасно тільки в одному маленькому місті Мирнограді (трохи більше 50 тис. мешканців) зареєстровано 21 релігійна громада. Таблиця релігійної мережі організації міста станом на 2016 рік виглядає так: 1) УПЦ МП -6 громад. 2) УПЦ КП – 1. 3) УГКЦ – 1. 4)Церква Євангельських християн-баптистів – 2. 5) Церква християнської віри євангельської «Джерело життя» - 1. 6) Церква християнської віри євангельської «Церква Божа в пророцтвах «Слово віри» -1. 7) Церква християнської віри євангельської «Любов Христа» -1. 8) Громада мусульман -1. 9) Християнська Церква «Світло Сходу» - 1. 10) Громада євангельських християн «Церква Христа Спасителя» - 1. 11) Свідки Єгови – 1. 12) Церква євангельських християн-баптистів «Відродження» -1.

25 березня 2016 року була проведена V регіональна наукова конференція «Невідомі сторінки історії Димитрова», яка була присвячена історії релігії в регіоні. До участі у конференції були запрошені представники релігійних громад міста. Зголосилися та прийняли участь 16 громад. Спікери говорили про історію появи своїх громад, толерантність та необхідність встановлення діалогу між представниками різних релігійних течій.

Як бачимо, традиційно УПЦ МП продовжує домінувати в сільській місцевості, в малих містах доволі активно працюють протестантські релігійні організації.

Отже, діалог культур це складний процес за своєю структурою, умовами здійснення, значенням, змістовним рівнем тощо. Він знаходиться під впливом різних факторів і перш за все - від культурних та релігійних відмінностей, що мають глибокі коріння. Важливою компонентою словосполучення діалог культур є культура, яка під час збройного конфлікту в Україні перетворилася на головну складову збереження ідентифікації нації. Не менш важливим фактором в умовах конфлікту постає і релігійний фактор[11].

Умовами конструктивного культурного діалогу є: наявність рівноправних суб'єктів діалогу; перевага внутрішніх зв'язків над зовнішніми в структурі взаємозв'язків між суб'єктами активної взаємодії; пріоритет загальнолюдських цінностей; висока культура суспільства, здатного творчо сприймати іншу культуру; наявність потреби у діалозі; бажання партнерів виробити спільну нову культурну парадигму. Крім того, необхідне бажання та воля всіх учасників до пошуку взаємопорозуміння.

Д ж е р е л а

1. Шейко В.М. Генеза та еволюція діалогу культур у цивілізаційному глобалізаційному світі [Електронний ресурс] / - Режим доступу: http://www.ic.ac.kharkov.ua/RIO/kultura33/04.pdf
2. Новая философская энциклопедия [Електронний ресурс]. - Режим доступу: http://iphras.ru/elib/0958.html.
3. Кокшаров Н.В. Взаимодействие культур: диалог культур [Електронний ресурс]. / Н.В. Кокшаров - Режим доступу: http://credonew.ru/content/view/352/28/
4. https://www.facebook.com/krayna.ukraina/
5. http://orbita.dn.ua/den-evropy-v-krasnoarmejske-v-tsentre-goroda-razvernuli-flag-evropy.html
6. http://tyzhden.ua/Society/168974
7. http://vgolos.zt.ua/yak-u-nemyryntsyah-svyatkuvaly-kupalski-rosy-foto.html
8. Банах В. Нові російські словьянофіли та євразійці 90-х років. Релігійний аспект.//Історія релігій в Україні. Кн. 2. - Львів : Логос, 2016 . – С. 138- 145.
9. Шевцов В.М. Диалог мировых религий как важнейшее условие обеспечения национальной безопасности [Електронний ресурс]. / - Режим доступу: http://cyberleninka.ru/article/n/dialog-mirovyh-religiy-kak-vazhneyshee-uslovie-obespecheniya-natsionalnoy-bezopasnosti
10. Дані Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України [Електронний ресурс]. - Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics /ukr2016/63055/
11. Келеберда Н.Г. Диалог религий в культурном контексте культур [Електронний ресурс]. / - Режим доступу: http://www.journal-nio.com/index.php?option=com_ content&view= article&id =442&Itemid=88

12. Едуард МАРТИНЮК та Олена НИКИТЧЕНКО. Конвергентні процеси в сучасному релігійному житті та свобода совісті

У світі, де сучасні аналітики впевнено стверджують, що кількість терористичних актів та їх жертв буде лише зростати, ознака того, що за більшістю цих людських трагедій криється релігійна вмотивованість злодіїв, мабуть не зовсім зручно вести розмову про речі, що знедавна вважались більш-менш сталими – про конвергентні процеси у релігійному житті сучасності. Але іншого засобу подолання релігійних розбіжностей аніж шлях взаємопорозуміння між учасниками будь якого конфлікту, особливо такого, що набув антагоністичного рівня, людство ще не створило.

Підсумовуючи головні тенденції розвою релігійного життя другої половини XX – початку XXI століть (актуалізація есхатології та соціальних концепцій, американізація, інклюзивізм, віртуалізація, глобалізація, діалог, екуменічний рух, егосинтонізація, екзотерізація, консюмерізм, модернізм і постмодернізм, нові релігії, паксізація, приватизація, сучасний релігійній плюралізм, раціоналізація культових дій, ревівалізм, секуляризація, синкретизм, сцієнтизм, уніфікація екстеріоризації, толерантність, фемінізація, фундаменталізм, харизматизація – перелік їх тут не є вичерпним) в їх взаємозв'язку зі станом свободи совісті, можна сказати: по-перше, що всі вони одностайно впливали на процеси відтворення свободи віри, чи не віри, а по-друге, самі відтворювались під впливом здійснення свободи думки.

У цій статті ми спробуємо констатувати цей взаємовплив лише на деяких конвергентних процесах релігійного життя за період, що розглядається, які свідчать про те, що можливості подолання людством міжрелігійної конфронтації ще не втрачено. Хоча ми розуміємо, що акселерація сучасного життя може покінчити досить швидко як з кожною тенденцією, яка нині вимальовується, а також те, що в будь-який момент можуть з'явитись більш вагомі риси розвою соціуму, як то, наприклад, передбаченне трансгуманізмом постання транслюдини через декілька десятиріч, чому дають знаки сучасні технології. Це, мабуть, один з найважливіших прогнозів. Але якщо він відбудеться, то всі ті проблеми, якими людство переймається всю історію свого існування будуть не просто вирішенні, а й втратять всілякий сенс. Тобто, людство взагалі і досягло свого сучасного стану, коли виходило за межі проблем попереднього розвою. І хоча попередні форми відтворення підтримують домінантні напрямки сучасного розвою чи протистоять йому, але ж таким чином присутні у ньому, то створення транслюдини - це буде настільки якісний злам усіх попередніх типів суспільного устрою, що мають справу із совістю як такою, що може станеться щось таке, що зараз передбачити аж ніяк не можливо. Вигадувати з цього приводу можна, але тут у нас про це йдеться ще й тому, що віртуалізація, як конвергентний процес у сучасному релігійному житті, має до цього не такого вже далекого майбутнього пряме відношення. Вона змінює уявлення про світ, про зміст і сенс людського існування, хоча б тим, що вже зараз подвоює світи, як, наприклад, у «Pokémon Go», У тій додатковій реальності вже зараз байдуже, хто слідкує за покемонами (у нашому випадку - віруюча чи невіруюча людина, чи до якої релігії і як вона ставиться, вже зараз не має особливої значущості місце знаходження покемона (сакральне чи профане). І це лише початок масового переходу в додаткову реальність. А потім ця додаткова дійсність набуде рис потойбічного життя, паралельних світів та інших уявлень, що досі мали лише ірреальний вимір. З найбільш розвинених засобів комунікації світові мережі вже зараз стали загальносвітовим нагробком усіх користувачів кожному з тих, які надали про себе будь-яку інформацію. Вже зараз кожен може скласти у цій мережі епітафію про себе, що ніколи не згине, поки буде жити хоч один користувач. Відтак від безсмертя до нагробка - над тим хто не підпадає під «воскресіння» усіх, як бажав того М. Фьодоров. Мабуть можна згадати про Кюв'є, який колись казав, що, маючи лише одну кістку, можна створити портрет страченого ящера. Важливіше для людини її духовне відтворення. Скільки для цього знадобиться інформації, то зараз можна лише гадати.

Однак, ці ще досить гіпотетичні погляди на вплив віртуалізації (а до того ж і нано - та інших технологій) на можливі радикальні зміни у сфері відтворення свободи совісті, зовсім не заперечують необхідності вирішувати її сучасні проблеми, безумовно спираючись на досвід, що накопичило людство у цій галузі свого поступу. Як вже неодноразово підкреслювалось, віртуалізація: 1) дає можливість кожній релігії існувати он-лайн; 2) в самій мережі з'являються новітні релігійні утворення (які в свою чергу можуть вийти в офлайн, як то сталося, наприклад, з «Макаронним монстром»; 3) кожному користувачеві надається можливість бути в спілкуванні і в Інтернеті з будь-якою вірою, чи невір'ям – зрозуміло, що у такому вигляді як тут сформульовано – це, власне кажучи і є втілення свободи совісті за межами будь-яких умов, окрім прямого втручання правоохоронних чи то недемократичних режимів. Таким чином, можна було б сказати, що за Г. Гегелем Абсолютна ідея «свободи совісті» знайшла сама себе і не потребує в наступному жодного розвою. Але, як ми вже вище зауважили, до абсолютної ідеї свободи совісті користувачам мережі, принаймні в окремих країнах (з найбільших - Китай та Росія) ще далеко. Але мабуть саме існування віртуальної реальності надає можливості кожній релігійній організації у самовиявленні на теренах всесвітньої павутини, що дозволяє навіть самим незначним з точки зору кількості прихильників релігійних організацій мати доступ у всіх можливих Інтернет форматах кожного з користувачів мережі – це той конвергентний процес в сучасному релігійному житті світу, який ми назвали «уніфікацією екстеріоризації». За цією назвою криється ще одна сучасна риса свободи совісті – рівність доступу кожному релігійному напрямку та віруючій чи то невіруючій людині сповідувати та поширювати свої погляди у різній комунікативній площині (зрозуміло, що знову йдеться лише про демократично налаштовані суспільства).

Є конвергентні процеси, що свідчать про радикальні зміни в осмисленні самої можливості поєднання віруючих людства. Перш за все, йдеться про «вельтізацію» (від нім. *die Welt* – світ). Нами запропоновано цей термін, щоб запобігти термінологічній плутанині, яка виникла у сучасному суспільствознавстві взагалі і в релігієзнавстві зокрема при визначенні сучасного явища, яке можна коротко описати як бажання, прагнення та потяг вірних різних деномінацій, духовних практик та віруючих за межами релігійних напрямків, а також і деяких невіруючих до поєднання в якусь одну організацію, переважно релігійну, чи таку, до лав якої мали б змогу приєднатись усі бажаючі, незалежно від їх ставлення до релігійної традиції чи новітніх релігійних утворень. Зараз це явище визначається як «релігійний синкретизм», чи то «суперекуменізм», чи то «плюротеїзм», чи то щось інше. Всі ці поняття мають, безумовно, відношення до явища, яке описане вище, але ж асоціюються, принаймні, саме з тим, що у новому об'єднанні бажають залишити у минулому.

Така ж доля в понятійному сенсі чекала і на термін «зростання інклюзівізму», що характеризує, за висновком його творця Пауля Хакера, лише універсальний характер індійської думки Незважаючи на це застереження видатного німецького індолога, нині цей термін набув змісту, який характеризує саме конвергентний процес релігійного життя світу. Йдеться про явище, коли якесь центральне уявлення чужої релігійної чи світоглядної групи (організації, напрямку тощо) ідентифікується, збігається з тим, чи іншим центральним уявленням групи, до якої належить людина наочно чи ні. Наголошення на цій ідентичності свідчить про підлеглість чи поступовість засвоєних уявлень, хоч сам чужий нічого для цього не зробив. Йдеться про гнучку інтелектуальну полеміку, в якій спрямування проти чужого світосприйняття супроводжується визнанням його важливіших понять чи навіть найважливішого поняття.

Однак, в сучасному науковому та теологічному середовищі (принаймні в християнському) термін «інклюзивізм» вже може за своїм розумінням мати і таке значення як «плюралізм», «толерантність» і навіть «релятивізм» - понять що, на наш погляд, мають у сучасному релігієзнавстві дуже насичений власний зміст.

Ще однією з сучасних умов втілення свободи совісті є сучасний «релігійний плюралізм». Що казати за увесь світ, коли в Україні та множинність релігійних напрямків, що склалася в країні наприкінці XX століття, вже не раз характеризувалася як одна із запорук того, що ця свобода в ній існує. Чому «сучасний релігійний плюралізм» розглядається як конвергентний процес, відповідь треба шукати і в тому, що і зараз з'являються новітні релігійні утворення, духовні практики. Цей процес не минає багатьох традиційних релігійних течій.

І насамкінець, лише на рівні тези треба виокремлювати особливу роль релігієзнавчих штудій і практик у відтворенні конвергентних процесів в сучасному релігійному житті. Принаймні в Україні творча діяльність Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України позитивно впливає на міжрелігійні та міжконфесійні відносини в країні, сприяє дотриманню законодавства про свободу совісті всіма учасниками її втілення у незалежній державі.

Більш детальніший розгляд конвергентних та дивергентних процесів сучасного життя можна знайти в наших працях: Мартинюк Е. Конвергентні процеси у релігійному житті другої половини XX століття // *Наука і релігія: Проблеми діалогу.* Одеський національний університет ім. І.І. Мечникова. - Одеса: АО „БАХВА". -2002. – С. 43-48; Мартинюк Е., Никитченко О. Конвергентні та дивергентні процеси в релігійному житті світу та України // *Конвергентні та дивергентні процеси в релігійному житті світу та України.*– Одеса: ФОП «Фрідман О.С.». - 2012 . - С. 76-85; Мартинюк Е., Никитченко О. Вельтізація як конвергентний процес сучасного релігійного життя // Evropsky Filozoficky a Historicky diskurz. - Svazek 2; 2. vydání. – 2016 – С.63-69; Мартинюк Е., Никитченко О. Зростання інклюзівізму як конвергентний процес сучасного релігійного життя. //Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Історія. Філософія. Політологія. Вип. №11. - Одеса: Фенікс, 2016. - С.83-91; Никитченко О. Екуменічний рух у сучасній Україні //Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2016. - *№ 10.* - С.102-106.

13. Сергій ШЕВЧЕНКО. Специфіка інтерпретації свободи С. К'єркеґором в контексті осучаснення християнства

Екзистенціально-гуманістична психологія започаткувала традицію креативної трансформації класично-екзистенціалістських ідей у практиці їхнього залучення й застосування в психології та психотерапії. Джерелом цих якісних змін в психології XX та початку XXI століть і стала, зокрема, багатогранна творчість та ідеї С. К'єркеґора. Його релігійна антропологія була вкорінена не лише в християнську теологію, але й у психологію. Але психологія стає у нього не засобом поблажливості до маленької нерозумної людини, а способом показати їй таке, чого вона раніше про себе не знала. Всупереч природничо-науковій психології того часу, його метод не ставив меж людині, тому що виходив з того, що обрій її сподівань в принципі нескінченний і призначення кожної людини – стати в один рівень з ним. "С. К'єркеґорова основна ідея полягає в тому, – пише М. Б'єргсо, – що людину слід розуміти як відношення: постійне ставлення щодо себе, свого оточення і до Бога. Це є найбільш вдале визначення нерозривної тріади основної екзистенційної проблеми, …, яка визначає К'єркеґорове мислення в цілому" [3].

Сьогодні важливо наголосити й на тому, по відношенню до основних питань у релігійній гносеології С. К'єркеґор був одним з тих мислителів, які намагались допомогти нам знайти оптимальний шлях поміж догматизмом і скептицизмом. С. К'єркеґор знав так само добре, як і будь-який постмодерністський мислитель, що ми не вічні, історично приречені істоти. Що наші особистості формуються не тільки розумом, але нашими пристрастями, він був добре обізнаний щодо гріховності людей та їхнього способу бунтувати проти Бога, себе і нашого світу. "Тим не менш, – зауважує С. Еванс, – незважаючи на ці коґнітивні обмеження, які роблять неможливою для нас думку про те, що ми коли-небудь досягнемо "ідеї з нізвідки" або побачимо світ з позиції вічності, С. К'єркеґор не сумнівається, що є істина, яка може бути відомою, тому світ дійсно, визначається з позиції Бога" [5. – С. 330].

Ані від етики, яка тільки визначає міру добра і зла, ані від світу жодних настанов, що ж все-таки краще (віра чи безвір'я, свобода чи несвобода і т.д), як стверджував це Великий Данець, відповіді ми не отримаємо. І те й інше може виявитися однаково добрим, одначе у "Філософських крихтах" С. К'єркеґор вимагав від християнства ясності, здатної звільнити людську істоту. Така ясність звільняє від помилок і невпевненості (те чи не те я вибрав), і тільки така ясність (або ж релігійна "істина"), на його думку, й може скласти міцну основу для віри. Філософ при цьому характеризував віру як "парадокс, що внутрішньо вищий, ніж об'єктивне".

Інтелект і раціоналістичне мислення, відірване від ціннісного виміру існування, – це також, на його думку, один з можливих шляхів занедбання власного "Я", той шлях, яким люди подеколи також уникають реалізації свого духовного призначення й поклику власного єства до автентичної екзистенції. Крім цього, С. К'єркеґор вважав, що інтелект і мислення – це той основний шлях, за допомогою якого люди зазвичай уникають власної самості, автентичної екзистенції. У той час як екзистенція – справжнє людське існування, яке виявляє сутність кожної конкретної людини, – абсолютно незбагненна і недоступна ніяким логічним, раціональним і іншим методам пізнання, і ні роздуми про екзистенцію, ні інтуїція, ні осяяння, ні натхнення не дозволяють проникнути в таємницю екзистенції, глибини людського існування, на думку мислителя, стають прозорими лише для тих (їх С. К'єркеґор називає "винятком з універсального" [4. – С. 60]), хто ризикує зануритися в них з головою або ж волею долі потрапляє на крайні точки людського буття, туди, де справжня свобода стає реальністю, а не ефемерною ілюзією.

Свобода для С. К'єркеґора, у свою чергу, не є ані вибором, ані вірою, ані каяттям; вона не є жодним з тих специфічних типів дії, які означають конкретний життєвий рух людини у її ставленні до себе як певної можливості і необхідності; вона є владою, яка й уможливлює духовне піднесення та самореалізацію людської сутності індивіда на різних стадіях його існування. Тому й абстрактній об'єктивності етичного мислення протиставляв С. К'єркеґор пристрасну суб'єктивність духовного індивіда.

Для розкриття цього гранично суб'єктивістського і ірраціоналістичного уявлення про свободу С. К'єркеґор використовує образ біблійного персонажа Іова, який є, на думку філософа, типовим виключенням з універсального.

Тема свободи і вибору, закладена С. К'єркеґором, стала найважливішою для екзистенціалістів. Всі вони вважають, що особи, радикально вільні, і що вони повинні зробити свідомий справжній вибір. Значення вибору в нашому житті величезне і більшість екзистенціалістів, заперечуючи існування об'єктивних цінностей та відкидаючи нігілізм як наслідок радикальної свободи, доводять, що вільна людина повинна нести відповідальність за свободу, яка завжди передбачає вибір, а тому і завдання людини полягає у створенні цінностей. І це стало фундаментальною турботою, насамперед, екзистенціальних релігійних мислителів, для яких релігія виступає передумовою етики. Виходячи із цього С. К'єркеґор інтерпретує і людське існування.

Існувати – це в якомусь сенсі питання практики, яку С. К'єркеґор розуміє, як він каже, "на грецький манер", тобто не як виробництво, а як діяння, метою якого є діючий. Для того, хто існує, вважає філософ, існування являє найвищий інтерес" [1]. Співзвучно своїй епосі, що заявляла про "матеріальні інтереси", коли етика все виразніше набувала економічного характеру, С. К'єркеґор нагадував, що до речей першої необхідності відноситься вміння розпізнати власне добро.

С. К'єркеґор у пошуку існування як цінності, стверджував, що таким може бути тільки існування внутрішнє, існування в собі. Він бачив завдання суб'єктивності у демонстрації своєї особистості у своєму ж існуванні. І у цьому сенсі С. К'єркеґор стверджував, що філософія сама є існуванням.

Сучасні дослідники по-різному розуміють та інтерпретують цю частину змісту ідейної спадщини С.К'єркеґора. Висловлюючи позицію "свідка істини", пишуть деякі з них, С. К'єркеґор пропонує творчі концептуальні інструменти для подолання мирського. Він формулює і захищає для християнської громади "позицію опозиції", яку саме співтовариство може і не визнавати, однак це бачення християнського існування як "свідка істини" відкриває для своїх читачів засоби для розвитку особистих чеснот – терпіння, мужності і віри, надії і любові. Без пристрасті, віри, на думку мислителя, етика не може існувати самостійно. Навіть етичні претензії на універсальність не можуть на законних підставах зберегтись, оскільки екстремальні екзистенційні ситуації виходять далеко за межі етики і не завжди підпадають під етичні категорії чесності та щирості. "Таким чином, здається, – підсумовує Дж. Голомб, – що перший сучасний філософ автентичності готовий залучити нас до серйозного зіткнення між цією справжністю та етикою [6. – С.41].

Згідно з С. К'єркеґором, "сфера існування" кожної людини має свою власну систему цінностей. Рух назустріч до віри, на його глибоке переконання, у кожному конкретному випадку й повинен бути здійснений без будь-яких керівних мета-принципів, в ірраціональному "стрибкові" вільного вибору. С. К'єркеґор торував шлях до справжньої релігійної віри, але для нього вона була не "конкретним асигнуванням" або "абсолютною істиною", а лише особистісною пристрасною прихильністю. "У цьому, – підкреслює Дж. Голомб, – і полягає основна різниця між К'єркегоровою екзистенціальною діалектикою автентичності та гегелівською діалектикою Абсолютного Духа, людиною живої пристрасті та абстрактного розуму" [6. – С. 34].

Суспільство, історія, тобто, загальне, як це відомо, протиставлялося С. К'єркеґором індивідуальному буттю людини, керованому глибинно-внутрішніми поривами віри, які роблять його недосяжним для будь-якої тоталізації, дегуманізаційних та руйнівних процесів, що відбуваються у світі. Єдина "тотальність", яку визнавав сферою життєдайності особистості С. К'єркеґор – це її власне єднання з Богом як творцем людини, світу і моралі.

Бог для С. К'єркеґора функціонував як певний інтеріоризований стандарт міри, у співвідношенні з яким індивід може розуміти своє Я. Бог не спрямовує наш вибір, але залишає світу шанс повернутися до нас кращою стороною. Те, що Бог і є таким шансом, який завжди нам залишає можливість побачити його таким, здавалося у його час майже єретичною думкою, а вона, за С. К'єркеґором, і була показником єдиного правильного богослов'я. "Багато з тих, хто прочитали його, – стверджував у свій час Р. Нойхаус , – щоби

відчути трепет молодіжного протесту проти встановлених істеблішментом способів мислити і жити, а потім відкинули вбік, перейшовши до того, що прийнято називати дорослими обов'язками, вчинили не вірно. Гадаю, це дуже серйозна помилка. С. К'єркеґор потрібен молодим, але не менше він потрібен і дорослим, які осягнули ту мудрість, що наші пізнання вкрай недосконалі і неповні перед обличчям абсолюту, і готові займатися, нехай навіть заново, дисципліною довжиною в життя – вправами у християнстві" [2].

Таким чином, ми бачимо надзвичайний ступінь актуальності ідей С. К'єркеґора і у наш час. Теологія і філософія С. К'єркеґора, й зокрема його екзистенціально-теологічна аксіологія, залишається актуальною й затребуваною у наш час, адже може допомогти нам і визначити, й отримати хоча б якийсь варіант духовності на шляху самореалізації у нашій культурній ситуації, вона може збільшити обсяг розуміння багатьох неоднозначних аспектів нашої сучасної свідомості, прояснити особливості нашого християнського життя, може допомогти пробуджувати в нас почуття іронії до самих себе, яка приходить від сприйняття менш сучасної до більш вічної перспективи – перспективи, у якій наша любов до Бога, наша вдячність до Христа і наша турбота про наших сусідів буде мати можливість зростання. Становлення та всебічний розвиток інформаційного суспільства продовжує спричиняти розлад етичних і релігійних уявлень, "духовну порожнечу", що власне і передбачав мислитель у своїх працях. В глобалізованому світі відбувається переосмислення його ідей, які у XX столітті стали передумовою для виникнення класичного екзистенціалізму, заклали нові світоглядні основи (які мали та матимуть тривале значення) для розвитку екзистенціальної психології, екзистенціальної теології, екзистенціальної аксіології, екзистенціальної етики та інших постекзистенціалістських культурологічних синтезів у XXI столітті. Його прагнення до осучаснення християнства, заклики торувати шлях "крізь себе" в напрямку до "осучаснення себе з Христом" мають стати етичним та духовним орієнтиром і у новій "реформації християнства" та пошуку "справжньої віри" в наш час.

Д ж е р е л а

1. Керкегор С. Философские крохи. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
2. Нойхаус Р. Д. Кьеркегор для взрослых [пер. А. Плисецкой] // [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.firstthings.com/ftissues/ft0410/articles/neuhaus.htm
3. Bjergso M. O. Kierkegaards deiktische Theologie. Gottesverhaltnis und Religiositat in den erbaulichen Reden [Aus dem Dänischen übersetzt von Krista-Maria und Hermann Deuser]. – Berlin-NewYork.: Verlag by Walter de Gruyter GmbH&Co. KG, 2009.
4. Elrod J. W. Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works. – Princeton, N.J.: Priceton University Press, 1975. – Pp. x + 271.
5. Evans S. Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays. – Waco: Baylor University Press, 2006.
6. Golomb J. In Search of Authenticity. From Kierkegaard to Camus. – London and New York.: Taylor & Francis e-Library, 2005.

14. Олег ШЕПЕТЯК. Релігійна терпимість як умова процвітання багаторелігійної держави: історичний приклад Індії епохи Великих Моголів

У 1175 році, Газнський султан Мухаммед Гурі завоював Індію, розпочавши нову епоху її історії. У 1206 році Мухаммед Гурі помер, а його воєначальник Кутб уд-Дин проголосив себе правителем Делі, заснувавши Делійський султанат, який проіснував 320 років і в якому змінились п'ять династій.

Влада султанату повністю складалася з мусульман, які приїхали до Індії з інших азіатських країн. Вони, в більшості, не втручалися в життя індійців та їхню релігійність. Однак по всій території Делійського султанату виникали нові мистецькі, особливо архітектурні витвори. Мусульмани будували мечеті і мінарети, намагаючись зробити їх величнішими аніж індуські храми [1. Asher C.B. Architecture of Mughal India. – Oxford University Press, 1995].

Проте релігійне розмежування населення однієї країни не могло тривати вічно. З часом почались мусульмансько-індуські сутички. Мусульмани, проповідуючи строгий монотеїзм, почали гостро критикувати не чітко оформлені догматичні уявлення індуїзму. Не

меншої критики зазнавала кастова система. До того ж, індуси, які належали до нижчих каст, побачили в ісламі можливість звільнитися від кастового ярма.

Поряд із протистояннями ісламу та індуїзму, індійський геній здійснив спроби синтезувати два релігійні світогляди. Найцікавішою з таких спроб стала деномінація Каріба, мусульманського ремісника в Індії. Основою вчення Каріба (1440-1518) стало індуське поняття бгакті (висока любов до Бога). Ця містика любові лягла в основу його кредо: "Бог – єдиний, незважаючи на те, чи ми Йому поклоняємось як Аллаху, чи як Рамі… Бог індусів перебуває в Бендаресі, Бог мусульман – в Мецці; але Він, який сотворив світ, живе не в рукотворному місті. Він – Єдиний Отець і індуса, і мусульманина"[Таммита-Дельгода С. Индия. История страны. – Санкт-Петербург: Мидгард, 2010]. Ідеї Каріба вплинули на подальші синкретичні релігійні концепції, зокрема на сикхізм.

Період процвітання мусульманської Індії тривав майже чотири століття (1526-1707), коли субконтинентом правила династія Великих Моголів [Behr H.-G. Die Moguln. Macht und Pracht der indischen Kaiser von 1369-1857. – Wien, Düsseldorf: Econ, 1979]. Ім'я "могол" вказував на походження цієї династії зі Середньої Азії та їхній зв'язок із монголами. Засновник династії Захіреддін Мухаммед Бабур (1483-1530) був нащадком Чингізхана і Тамерлана. Він відомий як дослідник музики, військової справи тощо. Збірка поезій Бабура "Диван" принесла йому світову славу поета. Своє життя описав сам Бабур у своєму щоденнику [Babur Nama. Journal of Emperor Babur. – London: Penguin Books, 2006]. Бабур був законним спадкоємцем трону невеликого князівства Самарканду, який він втратив унаслідок узурпації незаконним правителем. Молодість Бабура пройшла в постійних намаганнях повернути свій трон. Тривалий час він очолював невеликий військовий загін, який заробляв на життя розбоями. У 1504 році Бабур зміг захопити владу в афганському місті Кабулі, в якому він створив маленьке царство. А далі – тріумф за тріумфом: зміцнення влади, розширення кордонів, успішні війни і зрештою перший похід на Індію в 1517 році. На весні 1526 року Бабур здійснив масштабний похід на Індію, де, стоячи на чолі двадцятип'ятитисячної армії, він стикнувся зі стотисячним військом Ібрагіма Лоді, останнього делійського султаном з династії Лоді. Мудра тактика Бабура принесла йому перемогу в цьому нерівному бою. Після Бабура трон успадкував його син Гумаюн (1530-1556), який був змушений знести тягар неорганізованості країни. Гумаюн запам'ятався наступниками як творча особистість, яка вміла цінувати і підтримувати мистецтво. У 1540 році Гумаюн після поразки у міжусобній боротьбі місцевої знаті був змушений тікати з країни. Повну владу він повернув аж у 1555 році за підтримки перського царя, але в нього вже не було ані часу, ані сил, щоби згуртувати імперію. Цю місію виконав його син – геній індійської політики Джелаль-ад-Дін Мухаммад Акбар (1542-1605) [Habib I. Akbar and His India. – New Delhi: Oxford University Press, 1997].

Акбар вступив на трон у тринадцятилітньому віці. Йому довелося присвятити немало сил для усунення конкурентів, які зазіхали на його законні владу і титул. У вісімнадцятилітньому віці Акбар уже міцно володів країною, яка на той час охоплювала більшу половину Індії. Його вабили також південні території та вихід до Аравії. Прагнення розширити кордони країни втягли його у війни, які були дуже успішними.

Однак основу слави Акбара склали не завоювання, а його релігійна і культурна діяльність. Імператор чудово розумів, що в його країні зосереджені дві потужні сили - індуїзм та іслам, жодна з яких неспроможна зайняти домінантне становище, але вони обидві втягнуті в постійні протистояння. Його попередники – Бабур і Гумаюн – опиралися на підтримку князів, однак така підтримка була нестабільною. Акбар прагнув опертися на підтримку народу, але для цього він мусив вирішити релігійні протистояння. Якщо в період мусульманського вторгнення в Індію мусульманами були виключно чужинці-завойовники, то в часи Акбара іслам сповідувала велика частина індійців.

Все це стимулювало Акбара до будівництва нових принципів релігійної політики, якими він випередив свій час. Його політика основувалась на принципах релігійної терпимості. Найвищим її виявом стала відміна двох податків, які пригнічували індусів: податок на паломництва, який становив значні надходження у бюджет, оскільки індуси масово здійснювали прощі, та джизья, тобто подушний податок, який сплачували всі

немусульмани. Він однаково ставився до всіх релігій та їх підтримував, будував мусульманські мечеті, індуські храми та буддійські монастирі, сприяв розвитку творчості представників усіх релігій, вважав себе покровителем усіх, хто населяв Індію. Ці кроки призвели до зміни налаштування індусів: якщо Бабур був для них окупантом, то Акбар став повноправним правителем, який користувався підтримкою представників різних деномінацій, хоч сам офіційно залишався мусульманином.

Сьогодні неможливо сказати, чи релігійна політика Акбара визначалась тільки державницьким міркуванням. Якщо й так, то суто політична мудрість керувала його діями недовго. Акбар був не тільки політиком, адміністратором і полководцем. Він був передовсім глибоким мислителем і духовною людиною, яка осмислювала філософське підґрунтя своїх дій та щиро шукала Бога. Акбар не знищував іновірців, а намагався їх зрозуміти; прагнув не стільки навчити когось своїх релігійних переконань, скільки навчитися від інших. Він розумів, що різні народи по-різному шукають Бога; проте якщо хтось іде до Бога своїм шляхом, то це не означає, що він не осягне мети [[Sarkar J. History of Aurangzib: Based on original sources. – Calcutta: Sarkar & Sons, 1919].

З метою спростування думки, що якась із релігій є вродженою людині, Акбар, щоб виключити факт навчанню певній релігії своїх дітей, наказав обез'язичити молодих мамок. Діти росли за однакових умов, спілкуючись лише між собою. При цьому всі вони однаково реагували на появу служителів різних конфесій.

Результатом розміркувань Акбара щодо природи релігії став специфічний сформований ним релігійний феномен, якому мало уваги присвячують дослідники, який однак заслуговує на глибокий аналіз. Йдеться про дін-і-іллахі (божественна віра) [Choudhury R., Lal M. The Din-i-Ilahi or The religion of Akbar. – New Delhi: Oriental Reprint, 1997]. Акбар заснував молитовний дім, у якому він проводив багато часу в розмовах із богословами різних релігій: мусульманами, індусами, буддистами, зороастрійцями, християнами і юдеями. Ці розмови переконали його в тому, що всі релігії сповідують Єдиного Бога, але трактують його по-різному. У 1581 році Акбар поклав початок дін-і-іллахі, яка не стала релігією, а радше богословською концепцією.

Центром дін-і-іллахі стало поняття "акбар", яке не тільки відповідало його власному імені, а й використовувалося в мусульманському релігійному привітанні та молитовному гаслі. "Аллах акбар" означає "Слава Аллаху". Проте Акбар трактував його інакше – "Бог є акбар". Цим він виражав переконання, що людське знання про Бога обмежується тільки його славою, тобто його проявами у світі. "Акбар" Акбара тотожний юдейській шехіні, полінезійській мані, шумерському ме, аркадському не, еламітському кітен тощо. В уявленнях Акбара знайшли місце також і культи різних релігій, і навіть сакрально-етичні норми. Так, він запалював вічний вогонь, як це робили зороастрійці, забороняв у палаці їсти яловичину, як індуси, вбивати тварин, як джайни, та інше. Повна релігійна терпимість і навіть синкретизм поєдналися з культом самого Акбара. Він вважав себе пророком, який через тисячоліття після Мухаммеда закликав очистити іслам та інші релігії від багатолітніх нашарувань. Дін-і-іллахі зник зі смертю Акбара, залишивши після себе вічне послання імператора-пророка.

Старання Акбара привели до поєднання спадків двох величних культур світу – індуської та мусульманської. Результатом цього поєднання стало високе мистецтво, яке впродовж віків захоплює багатьох. Завдяки специфічному індусько-мусульманському мистецтву XVII століття стало часом блискучих досягнень культури Індії. Після смерті Акбара його справу продовжив його син Джагангір (1605-1627) та внук Шах Джахан I (1627-1658), які не тільки розширили кордони імперії та удосконалили управління, а й підняли культуру і мистецтво Індії на новий рівень. Серед численних архітектурних шедеврів, створених в Індії у XVII столітті, особливе місце займають мавзолеї. Найвеличнішими мавзолеями-мечетями Індії [1] стали гробниця Гумаюна в Делі, споруджена у 1562-1570 роках, гробниця Акбара, споруджена в 1613 році в місті Агра. Але найвизначнішим шедевром Індії став Мавзолей Тадж-Махал [6. Koch E. The Complete Taj Mahal and the Riverfront Gardens of Agra. – Thames & Hudson, 2006].

Історія Великих Моголів – це історія злету і падіння індусько-мусульманського культурного синтезу. Величезна імперія, яка стала місцем для розвитку різних релігійних деномінацій, зуміла створити платформу для міжрелігійного порозуміння. Вершиною цього діалогу стала унікальна синкретична богословська концепція Акбара дін-і-іллахі. Принципи релігійної толерантності та з'єднання цивілізаційних надбань світових релігій, закладені Акбаром, дали поштовх для розвитку виняткової культури, зокрема мистецтва, яка увібрала в себе найкращі здобутки різних традицій, що перетнулися на субконтиненті. Релігійна терпимість стала підставою політичної та культурної величі Індії XVII століття, окресливши її самобутнє обличчя. Як тільки принципи рівноправності релігій були знівельованими, а домінантною аксіомою індійського державного управління став мусульманський ексклюзивізм, неминучим став культурний та політичний спад країни, падіння в минулому величної династії та узалежнення її від нових завойовників.

15. Валентин ДЗЮБЕНКО. Храмова гора: історія конфронтації та можливості міжконфесійного діалогу

Храмова гора є одним з центральних факторів, що зумовлює загострення та продовження арабо-ізраїльського конфлікту, саме його релігійну площину. Дослідження історії конфронтації навколо Храмової гори має допомогти глибшому розумінню конфлікту та в майбутньому підвести до нових шляхів його вирішення.

Храмова гора (івр. Хар а-Баіт або Хар а-Морія, араб. Аль-Харам аш-Шаріф) - це без перебільшення головне святе місце для іудеїв, а також одна з ключових точок для всіх авраамічних релігійних традицій. На Храмовій горі знаходиться скеля, яку євреї називають Евен а-Штія (Наріжний камінь, Камінь заснування), а палестинці – аль-Сахра (скеля). Саме на цю скелю Бог нібито встановив весь світ на третій день вого творіння. До неї батько євреїв та арабів Авраам прийшов зі своїм сином, щоб принести його в жертву, але Бог в останній момент зупинив його. Тут спав Яків, онук Авраама, та бачив свій сон. Це місце купив цар Давид в євусея Аравни, щоб поставити там жертовник Богу Ізраїлю [2: -С. 538].

На цій горі син Давида Соломон пізніше побудував Перший Храм. Проте він був зруйнований царем Вавилону Навуходоносором II в 586 р. до н.е. (422 р. до н.е. згідно з традиційною єврейською хронологією). Через 70 років на цьому ж місці було побудовано Другий Храм, який також було зруйновано в 70 р. н.е. римськими військами начолі з Титом. Згідно з іудейською традицією обидва Храми було зруйновано в один і той же день 9-го ава (цей місяць припадає на липень-серпень). Тіша бе-ав – національний день трауру єврейського народу, який супроводжується повним утриманням від їжі та води, розваг, інтимних стосунків та ін.

Згідно з іудейськими пророками на цьому ж місці має бути побудований Третій Храм, що пов’язується з очікуваним приходом Месії.

Після подій 70 р. н.е. Храмова гора перебувала в запустінні, але євреї все одно приходили туди для молитви (інколи навіть таємно). Західна стіна, яка вціліла після руйнування Другого Храму, сьогодні відома як Стіна плачу Вона стала місцем молитви.

Сьогодні на Храмовій горі знаходяться ісламські святині: Мечеть Аль-Акса (араб. *Дальня мечеть)*, збудована халіфом Умаром (декілька разів реконструювалася), та Куббат ас-Сахра – Купол Скелі, який побудував халіф Абд аль-Малік, і в якому знаходиться Камінь заснування. Ісламська традиція пов’язує це місце з подіями, які описуються в Корані: «Слава Тому, хто переніс уночі раба Свого з Мечеті Забороненої до Мечеті Віддаленої задля того, щоб показати йому частину знамень Наших. Ми благословили околиці її, і Він – Всечуючий, Всевидячий! (17:1)» [3: С. 410].

В даній статті ми закцентуємо увагу на подіях, що відбувались в XX столітті і пов’язані із Храмовою горою.

Після Першої світової війни Лігою Націй було прийнято рішення, що Палестина переходить під мандат Великобританії. Британська адміністрація вводить спеціальний орган, який відповідає за Храмову гору (вакф або Ісламська рада). Ця рада існує й сьогодні.

В результаті Війни за незалежність 1948 року Храмова гора та Східний Єрусалим опинились під контролем Йорданії. Під час цієї війни Храмова гора не грала особливої ролі в арабо-ізраїльському конфлікті. Король Йорданії Абдалла піклувався про захист Аль-Харам аш-Шаріф від потенційного нападу з боку євреїв, але прем'єр-міністр Ізраїлю Давид Бен-Гуріон не ініціював жодних військових операцій з метою взяти під контроль Східний Єрусалим та Храмову гору [5: С. 64]. З цього часу і до 1967 р. євреї на Храмову гору та до Західної стіни не допускалися, незважаючи на договір про перемир'я, який закликав до вільного доступу до всіх святинь.

Переломний момент в стосунках арабів і євреїв щодо Храмової гори відбувся в 1967 р. В ході Шестиденної війни 1967 р. Ізраїль взяв під свій контроль Східний Єрусалим разом з Храмовою горою. «Проте, Ізраїль передав контроль над Храмовою горою Йорданському вакфу. З тих пір ізраїльські уряди багато разів відкидали прохання мусульманських лідерів, в основному палестинців, на суверенітет над Східним Єрусалимом і Храмовою горою. Уряд Ізраїлю проголосив їх «спірними» місцями» [5: С. 60-61]. Євреям було дозволено відвідувати Храмову гору, але було заборонено молитись на ній. Головний рабинат Ізраїлю заборонив іудеям перебувати на території гори, аргументуючи це галахічними постановами.

Після того, як Ізраїль заволодів Храмовою горою та Східним Єрусалимом, і без того напружені стосунки з палестинцями та навколишніми арабськими країнами погіршилися. «Шалено реагуючи на ізраїльську окупацію Аль-Харам аш-Шаріф, Східного Єрусалиму й інших арабських територій, багато мусульманських політичних та релігійних лідерів закликали до джихаду (священної війни) і «звільнення» цих місць. Періодично мусульмани використовували насильство проти ізраїльських і єврейських цілей,спричиняючи серйозні кровопролиття, руйнування»[5:С. 6].

Консервативні та радикальні кола мусульман відчули певний відчай після подій 1967 р., що ще більше поглибило їх прихильність до Аль-Харам аш-Шаріф, та бажання звільнити свою святиню шляхом *священої війни* проти своїх ворогів [5: С. 65].

Серед певної частини єврейської спільноти так само посилились радикальні настрої, які виражались, наприклад, в ідеї підриву ісламських святинь на Храмовій горі для будівництва Третього Храму [5: С. 65]. В 1984 році Ієгуда Еціон був заарештований і засуджений до 7 років ув'язнення за підготовку підриву мечетей на Храмовій горі.

Ізраїльське суспільство розділилось: одні підтримували рабинів, які заборонили відвідування Храмової гори через галахічні приписи та велику ймовірність провокування таким чином мусульман на радикальні дії; інші ж – вважали нинішній контроль над горою номінальним, тому стояли на позиції необхідності повернення повного контролю, руйнування мечетей на Храмовій горі та побудову Третього Храму. Траплялись випадки, коли невелика група ізраїльської молоді починала вигукувати в мусульманському районі Єрусалиму різноманітні гасла на кшталт: «Храм буде відбудовано, мечеті спалено», «Смерть арабам», «Мухаммад мертвий» [4].

Існує думка, що відвідування Аріелем Шароном Храмової гори в супроводі декількох сотень військових у вересні 2000 року було сприйняте палестинцями як провокація, яка стала останньою краплею в надзвичайно напружених стосунках між палестинцями і євреями й спричинило початок Другої палестинської інтифади, більше відомої як «Інтифада Аль-Акси», яка тривала 5 років і забрала життя тисяч палестинців та євреїв, військових і мирних жителів.

Аль-Акса стала символом спротиву та головною метою для великої кількості організацій, деякі з яких в багатьох країнах світу визнані як терористичні: єгипетська «Ансар Байт аль-Макдіс», палестинські «Бригади мучеників Аль-Акси», ХАМАС (телеканал яких називається «Аль-Акса») та ін. [5: С. 67]. Але вирішення цього питання відбувалось не лише в площині силових методів та бойових дій, а й за столом переговорів. Так, в 2000 році відбулись перемовини у Кемп-Девіді, на яких Організація визволення Палестини (ОВП), керівником якої тривалий час був Ясір Арафат, зажадала повного контролю над Храмовою горою та Східним Єрусалимом, але прийняла пропозицію тодішнього президента США Білла Клінтона, згідно з якою Східний Єрусалим розділявся між Ізраїлем і Палестиною: палестинці отримали б контроль над Храмовою горою, а євреї – Західну стіну і ділянку нижче гори, а

також єврейський квартал Старого міста. Тодішній прем'єр-міністр Ізраїлю Егуд Барак спочатку погодився на цей варіант, але через півроку на переговорах в Табі змінив своє рішення, погодившись тільки на спеціальний режим для святих місць, обравши за краще йорданську роль в питанні Храмової гори [5: С. 68].

Після цих переговорів пропонувався ряд інших. При цьому ініціаторами виступали як араби, так і деякі ізраїльські політики, а також треті сторони. Проте до якихось конкретних рішень або договорів справа не доходила.

Натомість існує певний позаполітичний вимір діалогу між мусульманською та іудейською спільнотами, який проводиться на рівні висловлювань рабинів або ісламських діячів, які направлені проти розпалення конфлікту. Існують різного роду громадські організації, діяльність яких зорієнтована на покращення стосунків між конфліктуючими сторонами, як, наприклад, єврейська програма «Місце зустрічі», яка в основному займається освітньою діяльністю серед євреїв, але має проект по створенню передумов для розвитку взаєморозуміння між арабами та євреями. Вони організовують спільні екскурсії до арабських сіл, єврейських поселень та значних історичних пам'яток; проводять семінари на кшталт «Сіонізм та іслам», теми доповідей яких «Погляд на конфлікт з палестинської сторони», «Євреї та араби проти паркану»; читають курс лекцій «Як євреєю зрозуміти іслам» [1].

Цікавою та незвичною, але такою, що заслуговує на висвітлення, є стаття релігійного оглядача мусульманського телеканалу А9 в Туреччині Синем Тезьяпар, яка пише: «Будучи віруючою мусульманкою, мені дуже приємно бачити, як євреї моляться єдиному Богові, де б вони це не робили, в тому числі – на Храмовій горі. І як віруюча мусульманка, я була б щаслива побачити Храм Соломона відбудованим заново. [...] і так повинно бути з кожним істинним мусульманином»; «Відновлення Храму Соломона не має на увазі шкоди нашим святиням. [...] Не слід боятися за святині, бо мечеть Аль-Акса і Золотий Купол будуть стояти до останніх днів і ніхто не зможе нашкодити їм, сам Бог захищає їх. Є досить місця навколо мечетей, і місце там зручне для будівництва. Так що Храм може бути побудований поруч з Куббат ас-Сахра, злегка в стороні від Масджид аль-Акса [6]. Подібні заяви можна зустріти не дуже часто, але вони демонструють нам, що діалог можливий і він є.

Велика кількість арабів та євреїв визнають, що Єрусалим, а з ним і Храмова гора, це ключ до миру. В той же час це і ключ до війни та ненависті, адже кожен необачний крок, дія, вислів може спровокувати черговий виток конфлікту. Дослідження арабо-ізраїльських стосунків має допомогти знайти ті точки взаєморозуміння, які, якщо й не вирішать всіх гострих питань, то об'єднають сторони за столом мирних переговорів.

Д ж е р е л а

1. Евреи и арабы в Израиле – развитие взаимоотношений [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.mesto.org.il/2010-10-11-19-05-31/2010-10-10-07-13-10/disc-ta-arkhiv/1132-jewsarabsproject

2. Шамир И. Сосна и олива. – М.: Ультра.Культура, 2004.

3. Якубович М.М. Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою. – Центр короля Фагда з друку Преславного Сувою, Медина, 2012.

4. Kashti O. Is It Too Late to Clean Israel's Education System of Its Racism? [Електронний ресурс] / Kashti O. – Режим доступу: http://www.haaretz.com/israel-news/.premium-1.603454

5. Ma'oz M. The Role of the Temple Mount / Al-Haram Al-Sharif in the Deterioration of Muslim-Jewish Relations / M. Ma'oz // Approaching Religion, volume 4, number 2. – Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2014. – P. 60-70.

6. Tezyapar S. A New Muslim Vision: Rebuilding Solomon's Temple Together [Електронний ресурс] / S. Tezyapar. – Режим доступу: http://www.jewishpress.com/ indepth/ opinions/a-new-muslim-vision-rebuilding-solomons-temple-together/2013/03/12/

Розділ другий
РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В РІЗНОМАНІТТІ ЇХ ФОРМ ТА ВИЯВІВ

1. Михайло ЧЕРЕНКОВ. Права людини, «ортодоксія» і «єресь»: філософсько-релігійні рамки інтерпретацій.

Постсекулярність активізовує роль релігій у проблематизації та переосмисленні, здавалося б, непорушних основ, осьових ідей, ключових концептів модерну, в тому числі й «прав людини». Варто звернути увагу, що релігійні лідери й богослови оцінюють «права людини» не тільки зовнішньо – як політичну теорію, ідеологію чи навіть окрему релігію, але щоразу частіше ставлять питання про внутрішній зв'язок християнства і «прав людини», який може набувати форм як «ортодоксії», так і «єресі». Увага до цього зв'язку, його форм і трактувань загострюється тією мірою, наскільки відвертішими стають прояви претензій постсекулярних версій релігійності на власне розуміння прав людини і наскільки слабшими стають загальні, універсальні, трансцендентні основи. Цікаво простежити, як на прикладі християнства змінюються «єретичні» й «ортодоксальні» розуміння прав людини, як змінюється співвідношення цих розумінь, і зрештою, як змінюються межі «єретичного» й «ортодоксального» в самому християнстві – у його політично-правовому і філософсько-релігійному аспектах.

Впродовж останніх років тема прав людини якось непомітно закріпилася за релігією. І навряд чи правозахисники зможуть знайти надійніше підґрунтя. Документи ніхто не читає, а якщо й читають, то не виконують. Щобільше, в межах православної цивілізації вже не працюють посилання на загальні правила і права. Щось подібне, навіть у радикальніший формі, відбувається і в ісламі, тобто в межах тих територій і культур, де іслам претендує на повноту впливу, нівелюючи державу, закон і право.

Певною мірою узагальнюючи, можна сказати, що критика прав людини як «глобальної єресі» стала однією з найбільш запеклих антиглобалістських стратегій.

Глобальні дискусії про «глобальну єресь». Тема прав людини в контексті кризи демократії та «лібералізму» стала постійною і ключовою для православного порядку денного. Зовсім недавно з цього приводу резонансно висловився патріарх РПЦ Кирило: «Сьогодні ми говоримо про глобальну єресь людинопоклонництва, нового ідолопоклонства, яке вилучає Бога з людського життя. Саме на подолання цієї єресі сучасності, наслідками якої можуть бути апокаліптичні події, Церква повинна скеровувати силу свого захисту, свого слова, своєї думки» [5].

На думку патріарха, саме західні рухи Відродження і Реформації підготували торжество людини і її прав, під знаком якого розгортався проект модерну. Саме тоді «почалося революційне вигнання Бога з людського життя, з життя суспільства […], і цей рух спочатку охопив Західну Європу, Америку, а потім і Росію. Сьогодні з новою і новою силою, вже у масштабах цілої планети, розвивається ця ідея життя без Бога. І ми бачимо, яких зусиль докладають у багатьох країнах, щоб затвердити законом право будь-якого вибору людини, в тому числі й найбільш гріховного, що суперечить слову Божому, поняттю святості, поняттю Бога» [5].

Подібні тези дипломатам РПЦ вдалося вписати і до спільної декларації, прийнятої за підсумками зустрічі з Папою Римським Франциском, що відбулася 12 лютого 2016 року в Гавані: «Водночас, ми стурбовані ситуацією в багатьох країнах, в яких християни дедалі частіше зустрічаються з обмеженнями релігійної свободи. Джерелом занепокоєння є для нас актуальне обмеження прав християн, та навіть їх дискримінація, коли деякі політичні сили, керуючись ідеологією секуляризму, часто агресивного, намагаються відсунути їх за борт громадського життя. Процес європейської інтеграції, який розпочався після сторіч кровопролитних конфліктів, був сприйнятий багатьма з надією, як запорука миру й безпеки. Однак, заохочуємо залишатися чуйними супроти інтеграції, яка не шануватиме релігійної ідентичності» [8].

Особливе занепокоєння ієрархів викликає тема сексуальних меншин і доля традиційної сім'ї: «Ми стурбовані кризою сім'ї в багатьох країнах. Нас засмучує, що інші форми співжиття вже поставлені на той самий рівень, як цей союз, у той час, як поняття батьківства й материнства, як особливого покликання чоловіки й жінки у подружжі, освячене біблійною традицією, витісняється з громадської свідомості» [8].

Декларація завершується закликом до православно-католицького консервативного альянсу проти надмірно вільної сучасності: «Католики й православні покликані по-братньому співпрацювати у звіщенні Доброї Новини спасіння, разом свідчити моральну гідність та справжню свободу людської особи, «щоб світ увірував» (Ів 17: 21). Цей світ, в якому поступово зникають духовні основи людського життя, очікує від нас сильного свідчення в усіх сферах особистого й суспільного життя» [8].

Попри занепокоєність «секуляризмом» і кризою «традиції», ієрархи багато говорили про порушення релігійних прав християнських меншин на Близькому Сході. Про біженців-іновірців і загальні, фундаментальні права людини не було сказано жодного слова. Прикметно, що спільна декларація того ж Франциска і глав інших православних церков (Вселенського Патріарха Варфоломея й Архієпископа Афінського і всієї Греції Ієроніма) мала інший характер. Тут увага була сфокусована не на власних інтересах, а на спільних правах і турботі про біженців у цілому: «Ми зустрілися, щоб висловити нашу глибоку стурбованість трагічним становищем численних біженців […]. Світова думка не може ігнорувати колосальну гуманітарну кризу, викликану поширенням насильства й збройних конфліктів, переслідуваннями та виселенням релігійних та етнічних меншин, викоріненням родин з їхніх домівок, наругою над людською гідністю, порушенням фундаментальних прав і свобод людини. Захищаючи фундаментальні людські права біженців, шукачів притулку, мігрантів і багатьох інших осіб маргіналізованих осіб у наших суспільствах, прагнемо виконати місію служіння Церков світові» [6].

Відмінність підходів є очевидною: у першому – акцентовано на власних, у цьому випадку «православних» потребах та інтересах, а також на правах релігійних традицій; у другому – на «фундаментальних правах людини».

Виникає питання: а якою ж є взаємодія прав релігійних традицій (і «прав людини», вписаних у ці традиції) і «фундаментальних прав людини» (тобто таких прав, які можуть осмислюватися спільними для людей найрізноманітніших традицій).

Як стверджує український православний богослов Кирило (Говорун), перші християнські апологети були правозахисниками, оскільки відкрито протистояли римському імперському тоталітаризму, відстоювали свободу совісті, апелювали до закону, права, здорового глузду як до певних універсалій: «Безумовно, ранні апологети невтомно підкреслювали універсальність християнства і його максимальну близькість до кожної людини. З іншого боку, його справжня універсальність могла втілюватися лише в умовах вибору, в тому числі вибору не на користь християнства. Отже, християнство не тільки не пригнічувало такі принципові аспекти теорії прав людини, як цінність індивідуального людського буття, свобода совісті і право на власні переконання, але саме завдяки християнству їх почали розуміти як самодостатні цінності; християнство посилило те, що антична філософія і право тільки окреслювали» [3].

В епоху модерну секуляризм привласнив «права людини», внаслідок чого «права людини» стали каменем спотикання і яблуком розбрату для секуляристів і християн-фундаменталістів: «Одні, здійснюючи випади проти Церкви і посилаючись на права людини, не розуміють, що якби не християнська Церква, то, ймовірно, вони взагалі не могли б апелювати до цієї категорії. Другі ж бачать, що інша сторона використовує права людини для випадів на християнство, тому готові цілковито викорінити їх. В результаті одні перетворюють права людини на фетиш, а інші – на пекельне поріддя. Ми, на мій погляд, не можемо виступати апологетами тієї інтерпретації прав людини, яка використовується для нав'язування різним країнам визначеної форми суспільно-політичного укладу. З іншого боку, ми не можемо й відкидати права людини чи принаймні недооцінювати їх лише тому, що хтось ними зловживає для досягнення власних політичних цілей. Особливо небезпечно

робити це там, де історично існували тенденції недооцінювати значення людської особистості і самого життя людини» [3].

Уважно реконструюючи історичну долю «прав людини», богослов робить простий, але важливий висновок: «На мій погляд, це окреслена область світобачення, яка в наш час великою мірою втратила свою християнську ідентичність. Наше завдання – не боротися проти цієї теорії, а повернути їй первинний християнський характер» [3].

Цікаво, що цього ж року, нібито в контексті суперечки з «миротворчими» тезами Говоруна (і думками всіх інших представників «демократичної платформи» в РПЦ) чи навіть гучного спростування, з'явилися «Основи вчення Російської Православної Церкви про гідність, свободу і права людини», в яких «права людини» були не реконструйовані, а деконструйовані.

У Преамбулі документу зазначено, що «в сучасному світі значного поширення зазнало переконання, що інститут прав людини сам по собі може найкраще сприяти розвиткові людської особистості та організації суспільства. Водночас, разом із посиланням на захист прав людини на практиці часто реалізовуються такі погляди, які докорінно суперечать християнському вченню. У цій ситуації Церква, беручи за основу Святе Письмо і Священне Передання, покликана нагадати основні постулати християнського вчення про людину й оцінити теорію її прав та їх втілення у життя» [4].

Далі послідовно розглядаються «православні» поправки до розуміння гідності, свободи і прав: «У східній християнській традиції поняття «гідність» має насамперед моральне значення […], традиція Церкви більше говорить про негідність людини, зумовлену гріхом, аніж про її гідність»; «залежно від самовизначення вільної особистості образ Божий у людині може затьмарюватися або виявлятися з більшою силою. При цьому природна гідність стає щодалі більш явною в житті окремої особистості або стирається в ній гріхом […] Визнаючи цінність свободи вибору, Церква стверджує, що свобода неминуче зникає, коли вибір робиться на користь зла. […] І сьогодні людство може стати на той самий шлях, якщо такі безперечно гріховні явища, як аборт, самогубство, розпуста, збочення, руйнування сім'ї, культ грубощів і насильства не отримуватимуть належну моральну оцінку й виправдовуватимуться, спираючись на спотворене розуміння свободи людини». «Слабкість інституту прав людини — в тому, що він, захищаючи свободу вибору (αὐτεξουσίον), дедалі менше враховує моральний вимір життя і свободу від гріха (ἐλευθερία)» [4].

Таким чином, «права людини» проголошуються вторинними, похідними від морального вибору. А також зовсім не фундаментальними, а відносними. «Уявлення про права людини пройшли довгий шлях історичної еволюції і вже тому не можуть бути абсолютизованими в нинішньому їхньому розумінні» [4].

І взагалі, духовні люди перебувають понад усіма цими «правами»: «Права людини не можуть бути вищими за цінності духовного світу. Християнин ставить свою віру в Бога і своє спілкування з Ним вище за власне земне життя. Тому неприпустимим і небезпечним є тлумачення прав людини як вищих та універсальних основ суспільного життя, яким повинні підпорядковуватися релігійні погляди й практика» [4], тобто у православному монастирі свій власний устав, і з уставом «загальнолюдським» сюди не заходять.

Всі «права людини» повинні підпорядковуватися традиції, колективу і державі. Тут головним є не право, а Правда. Духовна, не правова традиція – найвищий стандарт: «Оскільки права людини не є Божественним установленням, то вони не повинні суперечити Одкровенню Божому. Для більшої частини християнського світу поряд з ідеєю особистої свободи не менш важливою є категорія віровчительної та моральної традиції, з якою людина повинна узгоджувати свою свободу. Для багатьох людей, які живуть у різних країнах світу, не стільки секуляризовані стандарти прав людини, як віровчення і традиції мають вищий авторитет у суспільному житті та міжособистісних стосунках» [4].

Разом із цим усім духовна традиція виявляється дуже навіть політичною: «Права людини не повинні суперечити любові до Вітчизни. Не випадково православна традиція підносить патріотизм до слів Самого Христа Спасителя: Немає більше від тієї любові, як хто душу свою покладе за друзів своїх (Ін. 15:13). Індивідуальні права людини не можуть протиставлятися цінностям та інтересам Вітчизни, громади, сім'ї» [4].

Прикметно, що в контексті, який окреслений домінантою колективно-державних прав, «право на життя» трактується двозначно: евтаназія як вибір людини заборонена, але смертна кара як вибір держави – цілком виправдана. В останньому випадку Російська ПЦ готова «печалуватися», але не сперечатися: «Визнаючи, що смертна кара була прийнятною у старозавітні часи, а вказівок щодо необхідності її скасування «немає ні у Святому Письмі Нового Завіту, ні в Переданні та історичній спадщині Православної Церкви», не можна не згадати про те, що «Церква часто брала на себе обов'язок печалування про засуджених на страту, просячи для них милості та пом'якшення покарання» [4].

В цілому, «в історії народів, якими опікувалася Російська Православна Церква, склалося плідне уявлення про необхідність співпраці влади й суспільства» [4], а тому всі індивідуальні права повинні підкорятися волі цих двох «співробітників», аж до правового нігілізму і прямої теократії: «утвердження юридичного принципу свободи совісті свідчить про втрату суспільством релігійних цілей і цінностей» (ОСК, III, 6). Часом свобода совісті трактується як вимога релігійної нейтральності або індиферентності держави й суспільства. Це є неприйнятним для Церкви, яка, поважаючи свободу вибору, покликана свідчити про Істину, яку вона зберігає, і викривати хибні погляди (Див.: 1 Тим. 3:15)» [4].

Отже, «Основи вчення…» виражають правовий нігілізм від імені «православної» симфонії держави і Церкви, традиції та колективу, «моральності» та «духовності». Тим самим Російська ПЦ демонстративно відмовляється визнати фундаментальний та універсальний характер «прав людини», називаючи їх єрессю, західною ідеологією, секуляризмом та іншими «небогоугодними» ворожими винаходами.

Зрештою, дивно, що в назві документу «правам людини» все-таки знайшли місце, до того ж і без лапок. Адже документ не тільки оскаржує трактування прав людини, але по суті заперечує право цих «прав» на існування, заперечує «людину» як таку, цілковито підпорядковуючи її традиції, колективу, державі.

І цей тренд стає глобальним. Ось свіжий приклад того, як колективне може домінувати над індивідуальним, знищуючи його. Популярна ташкентська газета «Даракчі» публікує статтю «Що приховують альтернативні віровчення?», у якій закликає до «пильності» щодо протестантів-п'ятидесятників і криштаїтів. У статті є слова про свободу і права, але тільки в їх колективному розумінні: «Серйозну увагу звертаємо на свободу віровизання, захист прав і свобод віруючих… Наша країна – це одна велика дружна сім'я, у якій немає місця смуті, місіонерству, прозелітизму» [9]. Тобто ціле суспільство – сім'я, чужим і самотнім тут не місце. У всіх одне прізвище, як і релігія.

Зовсім інший підхід, який, замість того, щоб деконструювати, реконструює, зустрічаємо у патріарха Варфоломія. Він часто використовує вираз «фундаментальні права людини». Варто зауважити, що патріарх є за сумісництвом віце-президентом Товариства канонічного права Східних церков. У 1997 році патріарх Варфоломій був нагороджений Золотою медаллю Конгресу США за зусилля щодо захисту релігійної свободи і прав людини. Відповідно до його розуміння, «права людини – це не винахід Просвітництва: вони належать до самої сутності релігії, невіддільної від понять релігійної свободи й толерантності» [1. - С. 242].

Погляди двох патріархів відображають нові демаркації «єресі» й «ортодоксії» на прикладі «прав людини». Як пророкував у своїй статті 2011 року (задовго до «русской весны» 2014 року) Юрій Чорноморець, ці суперечності є посутніми і приховують загрози для майбутнього: «Патріарх Кирил вважає, що вчення про права людини з'явилося під впливом язичницького антропоцентризму Ренесансу, протестантського богослов'я та юдейської філософської думки, а остаточно сформувалося в епоху Просвітництва. Але патріарх Кирило знаходить можливість виправдати особливі права людей традиційного суспільства, істинних православних та істинних росіян. Ця концепція фактично зумовлює ризикований висновок, що боговподібнені мають більше прав, ніж ті, хто відмовився йти дорогою духовного розвитку» [10].

Православний богослов фактично звинувачує патріарха в єресі: «Методологічно неправильно говорити, що християнин, який осягнув вищу свободу, має якісь особливі права людини, що відрізняються від звичайних прав. Зауважимо, що духовна свобода, якою

обдарований богоподібний християнин чи святий, не має стосунку до прав людини. Права людини – це категорія природного порядку речей, як і свобода вибору. А святість і духовна свобода – це категорії надприродного порядку. Не може бути законів чи декларацій про вищу свободу. Тому прийнятий на Архієрейському Соборі РПЦ 2008 року документ хибний за своїм замислом» [10].

У результаті свого аналізу внутрішньоправославних дискусій про «права людини» Юрій Чорноморець робить два висновки: етичний і богословський. Етичний висновок має характер заклику і застереження: «Отже, чим більше ми є християнами, тим більше ми повинні поважати права інших людей, а не думати про їх обмеження чи про свої особливі права. Щобільше, особиста святість чи традиційна чеснотливість народу не можуть стати основою для обов'язку виховувати суспільство відповідно до своїх цінностей, нав'язувати власні традиційні норми моралі як обов'язкові для законодавчого закріплення. Августин, Тома, Володимир Соловйов неодноразово довели: цивілізація любові може існувати тільки як надбудова правової держави, у якій забезпечені й захищені права людини. Без цього фундаменту будь-яка спроба побудувати цивілізацію любові завершується винятково тоталітаризмом» [10].

Для богословського висновку характерним є викриття «єресі» та вказівка на норматив: «Вимога зберегти особливі цивілізації в епоху глобалізації виглядає не породженням православного віровчення чи богослов'я Церкви, а ідеологією, що заперечує законність багатоманітності в суспільстві. Соціальна концепція РПЦ 2008-2010 років з її виправданням обмежень прав людини, критикою Заходу і вченням про «русский мир» має альтернативу в соціальному вченні патріарха Варфоломія. Останнє не тільки прямо випливає з Біблії та святоотцівського вчення, але й визнане всім православ'ям» [10].

Таким чином, позиція Російської ПЦ відповідає глобальному тренду, але з позиції загальнохристиянської традиції може бути названа «єрессю»; «права людини» підкріплені соціальним вчення Вселенського Православ'я і потребують не деконструкції, а реконструкції.

Внутрішньоукраїнські дискусії. Глобальні дискусії про «права людини» не обминули й Україну рівно настільки, наскільки вона прагне вписатися у глобальні чи принаймні загальноєвропейські процеси. Відповідно, суспільство і релігійні спільноти сприймають «права людини» як частину програм глобалізації та євроінтеграції.

Навіть цілком прозахідні католицькі єпископи наважилися заявити про небезпеку «нового ідеологічного поневолення нашого народу», яку передбачає право на нетрадиційні форми сім'ї: «Від появи перших людей подружжя завжди означало союз між чоловіком і жінкою. Таке розуміння закорінене в природному законі і доповнене біблійним об'явленням. Таке розуміння − що статева тотожність походить від Творця, а не є вибором людини − єднає у вірі та переконаннях не лише всі християнські конфесії, а і юдеїв та мусульман. Нас переконують, що йдеться лише про можливість вибору якогось виду власної поведінки з цілого спектру так званих сексуальних орієнтацій. У руслі цих ідей у багатьох державах, на жаль, уже реалізовується підміна понять як у правовому полі, так і в системах виховання, нівелюється вся повнота поваги до людської статевості. Ми рішуче викриваємо перші спроби впровадження гендерної ідеології, термінологія якої імплементується в українське законодавство, як це було, наприклад, із нещодавніми змінами до *Кодексу законів про працю*» [7].

Як бачимо, тут критика нових «прав людини» здійснюється з позиції важливіших, фундаментальних прав. Право на зміну статі, на гру статей, на соціальну інженерію оскаржують не через заперечення індивідуальних прав, але через посилання на таїнство особи, на її первинну цілісність, на святість життя, статі та сім'ї.

Консервативною та водночас проєвропейською залишається позиція патріарха УПЦ Київського Патріархату Філарета. Відповідаючи на звинувачення у дискримінаційній та антиєвропейській лінії своєї Церкви, він заявив про те, що християн змушують в угоду ідеології відмовитися від непорушних моральних принципів (як це раніше було в СРСР): «Не варто під гаслами боротьби за права людини знову повертатися до подібних тоталітарних методів тиску на Церкву. Всім відомо, що Київський Патріархат послідовно підтримував і

підтримує європейську інтеграцію України [...] І саме тому, що Україна це Європа, ми вважаємо, що наш народ має не менше право, ніж інші народи, зберігати у європейській родині самобутність, дотримуватися традиційних духовних і культурних цінностей» [2].

Тут захист релігійних спільнот відбувається не через заперечення загальнолюдських і європейських цінностей, а якраз через звернення до них, саме – до фундаментальної цінності багатоманітності та християнських цивілізаційних основ.

Очевидними є відмінності у розумінні «прав людини» і у способі аргументувати ці розуміння. У той час, коли фундаменталісти критикують і заперечують, помірковано консервативні богослови і священнослужителі критикують і корегують, поглиблюють і доповнюють.

Філософські питання й узагальнення. Незважаючи на те, що основні бої за «права людини» розгортаються на церковно-богословській території, філософія не може залишатися осторонь і задовольнятися університетськими Круглими столами.

У ситуації з правами людини ми бачимо, як конфлікт «ортодоксії» та «єресі» виходить у політично-правовий простір. Нас чекає запекла боротьба за зміст і межі «ортодоксії», за право на її політичну коректуру.

Богословські та філософські інтерпретації накладаються – як два дискурси і дві рамки, у яких вони формуються і які вони формують. Тим самим вони створюють простір різноманітності і можливості для мирного діалогу. У богословській рамці завжди є можливість говорити про права людини і як про християнську «ортодоксальну» ідею, і як про християнську ж «єретичну» думку. У філософсько-релігійній рамці вміщено і трансценденталістське, універсалістське, загальне розуміння прав людини, і, одночасно, культурно-історичне, тобто умовне, регіональне, тимчасове.

На жаль, на цей простір багатоманітності (ідей, традицій, тлумачень) чикає небезпека. «Ортодоксія» прагне домінувати і спрощувати всю складність розуміння і життєвої практики. Водночас майже кожна «єресь» скерована до того, щоб змістити ортодоксію, щоб субдомінанту перетворити на домінанту. Утримати різнодумання і саму гетерогенність спільного життєвого і культурного простору – складне і непопулярне завдання, адже «проект мультикультуралізму» майже завершений, кордони всередині Європи ось-ось знову закриються, а хаос на південних та східних околицях буде тільки посилюватися. У цих умовах «права людини» будуть підпорядковані інтересам національної безпеки або домінантних метанарацій, які охоронятимуть цю безпеку.

Логіки політичного і релігійного розвитку сходяться на тому, що «права людини» невдовзі справді стануть «єрессю» з огляду на те, що більшість релігійно-політичних спільнот будуть апелювати до власного, внутрішньо зумовленого розуміння прав.

Якою ж буде поведінка філософів, точніше спільноти філософів? Чи візьмуть вони на себе невдячну роль захисників «прав людини» як своєрідної «ортодоксії» – вже не богословської, але принаймні філософської? Чи знайде патріарх Кирило опонентів серед богословів чи філософів? Як ці два цехи відреагують на нову форму «ортодоксії» наших днів – нерозбірливу за змістом, але вкрай агресивну щодо спільного, загальнолюдського, абсолютного (а ще більше – щодо іншого і чужого), тобто всього того, що може послужити зовнішнім каноном, мірилом, стандартом?

Чи вдасться богословам і філософам відновити конструктивний діалог, розуміючи відносність інтерпретацій не тільки прав людини, але також і «ортодоксії» та «єресі», трансдендентального і культурно-історичного? Чи зможуть вони знайти спільний ґрунт і спільну мову в умовах посилення термінологічної та методологічної невизначеності? Чи вдасться уникнути війни принаймні в межах власних дискурсів?

І наостанок. Якщо в нашому постсекулярному світі знову звучать звинувачення в «єресі» й ми на порозі відкриття нового сезону полювання на єретиків та відьом, то як нас усім утриматися від насильства у думках, словах і вчинках? Що повинні запропонувати і здійснити філософи, щоб філософський формат дискусій про «права людини», який виключає насильство, зацікавив релігійні спільноти?

Д ж е р е л а

1. Варфоломей, патриарх. Приобщение к таинству. Православие в современном мире. - М.: Эксмо, 2008. – 368 с.
2. Заява Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета 17.04.2016. – Електронний ресурс. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option= com_content&view=article&id=1622%3A1 &catid=50%3Azv&Itemid=78&lang=uk
3. Кирилл (Говорун). Права человека: теология, идеология или политтехнология? 20.05.2016.– Електрон. ресурс.– Режим доступу: http://www.bogoslov.ru/ text/277587.html
4. Основи вчення Російської Православної Церкви про гідність, свободу і права людини 12.05.2016. – Електронний ресурс. – Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1208006.html
5. Патриарх Кирилл призвал к защите веры от "глобальной ереси человекопоклонничества" 27.05.2016. – Електронний ресурс. – Режим доступу: http://www.interfax.ru/russia/499346
6. Спільна Декларація Глав Католицької Церкви і Константинопольської та Елладської Православних Церков 27.05.2016. – Електронний ресурс.Режим доступу: http://news.ugcc.ua /news /spilna_ deklatsiya _glav_katolitskoi _tserkvi_i_konstantinopolskoi_ta_elladskoi_pravoslavnih_tserkov_76494.html
7. Спільна Декларація католицьких єпископів України з приводу небезпеки нового ідеологічного поневолення нашого народу 23.05.2016. – Електронний ресурс. Режим доступу:http:// news. ugcc. Ua/ documents/spilna_deklaratsiya_katolitskih_iepiskopiv_ukraini_z_privodu_nebezpeki_novogo_ideologichnogo_ponevolennya_nashogo_narodu_75531.html
8. Спільна декларація Папи Франциска і Кирила, Патріарха Московського і всієї Русі 25.05.2016. – Електрон. ресурс. – Режим доступу: http://uk.radiovaticana.va1208124
9. Что скрывается за альтернативными вероучениями? // Даракчи. - 2016. №20 (980). – С. 3.
10. Юрий Черноморец. Христианский консерватизм патриарха Варфоломея и фундаментализм патриарха Кирилла: существенные противоречия и угрозы для будущего 27.05.2016. – Електронний ресурс. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/analytic/40214/

2. Тетяна ПРОДАН. Людська гідність та релігійна свобода в контексті постсекулярного діалогу.

За останні декілька років, особливо після подій Євромайдану, які одержали назву Революції гідності. питання людської гідності активно обговорюється в різних соціокультурних контекстах. В сучасному науковому дискурсі питання людської гідності втілюється у численних концепціях на межі права, етики, релігії та політики. Поворотним моментом у розуміння та значенні людської гідності як егалітарного концепту стала Всезагальна декларація прав людини (1948), як наслідок жахливого історичного досвіду після двох світових воєн.

Незважаючи на програмні документи світських та релігійних інституцій щодо визнання та захисту людської гідності в контексті спільного добробуту, сучасний глобальний світ потерпає від конфліктів на основі різних релігійних світорозумінь. З нагоди цього постають питання: Чи доцільно в такому разі вести мову про право на релігійну свободу як соціальне право, тобто в межах конкретної держави? Чи не загрожує така політика «доброзичливої нейтральності» традиційним цінностям певної спільноти? «Доброзичливу нейтральність» в даному контексті, на нашу думку, слід розуміти (за визначенням її І. Габріелем) як стан, коли «всі віросповідання визнаються конкретною державою та отримують підтримку на основі і у відповідності до їх чисельності і що релігійним спільнотам водночас дозволяється відігравати активну роль в публічному житті» [Gabriel I. Religions and Religious freedom: Bridging the Gap the Posistion and Experience of the Roman Catholic Church // Religions, Society and State in Dialogue. - 2013. – P. 103]. Окрім того, навіть в межах конкретної держави із відносно зрівноваженою ситуацією між конфесіями, з'являється критика на адресу Католицької церкви та її соціального вчення, яке змінило перспективу Божої благодаті на інтереси та добробут в секулярному світі. Подібні питання є закономірними в результаті діалогу між Церквою та Державою, віруючими та невіруючими, між конфесіями та деномінаціями. Те, що цей діалог відбувається, як мінімум, в Західній культурній традиції та політико-правовій сфері, засвідчується існуванням права на релігійну свободу, яке закріплене у конституційному праві Європейських держав, програмних документах міжнародних неурядових та релігійних організацій. Критика в такому разі допомагає переосмислити та виявити слабкі сторони протилежних позицій. Створення

публічного дискурсу може лише сприяти у досягненні порозуміння між різними світорозумінням.

До діалогу різних (зокрема секулярних та релігійних) світоглядів спричинились дві модерні тенденції: становлення секулярних держав та індивідуального права на релігійну свободу. Постсекулярний діалог можна розглядати як його наступну трансформацію.

Підчас обговорення проекту Декларації прав людини на одному із засідань Національної комісії ЮНЕСКО пролунав сумнів щодо того, чи всі, зокрема прибічники опозиційних ідеології, погодяться із переліком прав. Усі учасники погодились із правами, але на умовах, що ніхто не запитає їх чому. Жак Марітен у вступі до симпозіуму ЮНЕСКО, присвяченому правам, ще в 1948 році наголосив: «Це «чому» є місцем, де починається дискусія» [Maritain J. Introduction in Human rights: Comments and interpretations, symposium edited by UNESCO. - 1948]. Людська гідність постала тим чинником, який може узгодити різні аргументи щодо реалізації прав людини. Людська гідність в дискурсі прав людини посідає сутнісну складову ліберальної демократії як принцип автономії особи. На основі людської гідності обґрунтовуються права людини як моральні права із наслідком вимагати ці права автономним суб'єктом, який протиставляє себе або суспільству, або державі, або іншому індивіду.

Соціальна доктрина Католицької церкви також включилась в дискурс прав людини. В Декларації про релігійну свободу («Dignitatis Humanae», 1965), Другий Ватиканський Собор визнає, що людська особа має право на релігійну свободу (п. 2), усі люди повинні бути вільні від примусу на предмет релігії (п. 2, 4), право на релігійну свободу ґрунтується в самій гідності людської особи (п. 2) та повинно стати громадянським правом (п. 2). Релігійна свобода громадян повинна забезпечуватись урядом за посередництва закону (п. 6, 7).

Ще до Декларації «Dignitatis Humanae», в Католицькій церкві були артикульовані питання свободи совісті, зокрема, в енцикліці «Мир на землі» («Pacem in terries», 1963) йдеться про право людини поклонятись Богу згідно мірила власної совісті (п. 14). Тим не менше видається, що питання свободи совісті та релігійної свободи є відмінними, особливо що стосується їх практичних наслідків. Як зазначає І. Габріель, суттєвим моментом у питанні свободи совісті є те, що це передусім стосується внутрішньої сфери індивіда. Свобода совісті є сутнісним для цілісності індивіда як особистості, гідність якої, полягає у вільному слідуванні найбільш сокровенним переконанням [Gabriel I. Та ж праця. - P. 110]. Релігійна свобода як громадянське право – це інша, відмінна від етичної, політико-правова перспектива, яка гарантується державою в тих випадках, коли індивід має релігійні переконання відмінні від державної релігії. Власне, свобода совісті пов'язана із фактом наявності державної релігії, яка, маючи певні привілеї, постає гарантом спільної віри громадян і основою спільного морального стандарту в домодерні часи [Та ж прпавця. - P. 110]. Певні нюанси у відмінності свободи совісті та релігійної свободи в дискурсі прав людини стосуються їх практичного аспекту. Яким чином буде реалізоване відповідне право з боку політичної інституції як гаранта цього права - чи у спосіб утримання від насильницьких дій та надання певного захисту, а чи ж у спосіб турботи про людину, вживаючи при цьому відповідні заходи. В першому випадку права розуміються як негативні, оскільки для їх здійснення інші мають утримуватись від певних дій, та слугують захисту індивідуальних свобод. В другому, права – як позитивні або соціальні права, «які конституюють і водночас конкретизують ідею справедливості», «становлять не менш важливу, ніж ліберальні свободи, складову прав людини» [Ломанн Г. Вступ // Філософія прав людини. – Київ: Ніка-Центр, 2008. – С. 22]. Відтак, різниться перспектива значущості прав чи в бік автономії суб'єкта та примату індивідуальної свободи, а чи ж в бік суспільного добробуту та вимоги справедливості.

Слід зазначити, що при цьому йдеться про дві екстреми, які потрібні для виявлення слабких моментів кожної підчас обґрунтування прав людини та їх значущості для спільноти в цілому. Кожний вид прав, поряд із негативною складовою, містить позитивну. Відтак, можемо припустити, що свобода совісті радше належить до класу ліберальних свобод, тоді як релігійна свобода до соціальних прав. В Декларації «Dignitatis Humanae» (1965) зазначається, що церкви, релігійні спільноти та держава уповноважені, кожна у свій спосіб,

діяти в перспективі спільного добробуту (п. 6), який розуміється як певні соціальні умови, за яких людина зможе досягнути своєї досконалості.

Католицьке соціальне вчення, ґрунтуючись на фундаментальній християнській ідеї створення людини за образом та подобою Божою (*imago Dei*), що є конститутивним в концепті людської гідності, інтегрувалось у правове поле дискурсу прав людини державного рівня заради спільного добробуту. Орієнтація на суспільну перспективу не виключає індивідуальної, яка ґрунтується на ідеї людської гідності.

Результатом взаємодії Церкви та секулярної держави, іншими словами - діалогу між віруючими та невіруючими, стала поява, за визначенням С. Пінкерса, «секулярного християнства». «Секулярне християнство» постало як феномен тлумачення відкритості світові, проголошений Другим Ватиканським Собором, «як перехід від Церкви, яка обороняється і бореться з ворожим світом», «до Церкви, яка намагається вести діалог зі світом і починає з прислуховування до нього через визнання цінностей, яких він прагне: свободи, справедливості, науки і техніки, філософських ідей, іншими словами – усього того, що допомагає будувати модерний світ» [Цит. за: Пінкерс Т. Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія. – Київ: Дух і Літера, 2013. – С. 277]. Перетлумачення та переосмислення релігійних істин, спроба віднайти Бога не поза світом, а у самому світі людей, у служінні людини, це є те, що обертає «секулярне християнство» у антропоцентричний гуманізм [Там само. - С. 278]. Т. Пінкерс називає «секулярне християнство» гуманістичним етапом віри, істина чого полягає «в узгодженні між, з одного боку, Божественними обітницями, а з іншого - бажаннями, цінностями, очікуваннями, наявними у людині й світі» [Там само.- С. 282]. Тому, на думку теолога, є вагомі підстави віддати належне «гуманістичному етапу віри», всупереч «сюрнатуралізмові», який послабив та майже розірвав зв'язки між людською природою та порядком благодаті.

Зміщення християнської моралі у горизонтальну площину не залишається поза критикою з обох перспектив - релігійної та секулярної. Зокрема, це стосується питання обґрунтування релігійної свободи на основі людської гідності. Людська гідність, як вираз автономії волі суб'єкта, з одного боку, є джерелом морального судження, а з іншого - в правовій площині, стосується власного вибору способу життя. Потенційно це редукую релігію до абстрактного зразка індивідуальної здатності на самовизначення на ринку виборів [Harrison J. A Communion in Good Living: Human Dignity and Religious Liberty beyond the Overlapping Consensus // Understanding Human Dignity. – The British Academy, 2013. – P. 465]. Йдеться про певні загрози з боку політико-правової перспективи для релігійної свободи, коли свобода совісті та релігійна свобода зливаються. Відтак, релігійна свобода, що наявна на основі автономії, або ще гостріше - зредукована до автономії вибору, нічим не відрізняється від інших виборів, які формують життя конкретної особи. Це загрожує втратити певний горизонт значущості або в суспільній перспективі, або ж в трансцендентній перспективі, яка втілює прагнення та пошук універсальної істини й стосується іншого рівня комунікації - між людиною та Богом.

Критика права на релігійну свободу як редукції до автономії може по різному сприйматись в Європейських країнах та на ґрунті посткомуністичних країн. В першому варіанті питання права на релігійну свободу випереджає у своєму розвитку досвід посткомуністичних спільнот, бо ж Європейські держави вже мають практичний досвід реалізації прав людини. В українському досвіді, так само як і в будь-якому іншому досвіді посткомуністичних держав, тяжіння до автономії, можливо є більш домінуючим за сучасних умов. З іншого боку, масовий протест 2013 – 2014 років в Україні, який отримав назву Революція Гідності, своїм підґрунтям мав власне моральний аспект прав людини проти існуючого позитивного права. Роль релігії в даному разі була певним регулятором для стримування негуманної поведінки серед протестувальників. Іншим релігійним аспектом була віра в істинність власного вибору, що мотивувало людей на екстраординарні дії та слугувало основою об'єднання в протестний рух, спонукало вийти за межі своєї шкарлупи.

Відтак, переведення питання релігійної свободи та свободи совісті в правову площину, хоча й має на меті захист людської гідності, може інструменталізувати ідею прав людини, людської гідності та релігійної свободи. Людина може не почути внутрішній голос

власного покликання. В цьому контексті перетинаються два види мотивації - раціональна та ірраціональна, що постійно буде тримати в динаміці та напруженні будь-яке рішення щодо співвідношення людської гідності, свободи совісті та релігійної свободи як соціального права чи індивідуального. Подібні питання формують постсекулярний діалог, який започаткували в енедалекому минулому кардинал Йозеф Ратцінгер та філософ Юрген Хабермас як дискусію між віруючим та невіруючим. Якщо суспільство погоджується з тим, що люди рівні у своїй гідності, тоді, на думку Ю. Габермаса, «світоглядна нейтральність державної влади, яка гарантує рівні етичні свободи кожному громадянину, несумісна з політичним розповсюдженням секулярного світогляду на всіх людей» [Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М., 2006. – С. 75]. Від секулярної свідомості, наголошує філософ, «потрібне усвідомлення меж просвітництва» як плата за володіння негативною релігійною свободою [Там само.- С. 76]. Діалог між вірою та раціо може відбуватись на основі взаємної готовності до навчання (в Ю. Габермаса - як взаємодоповнюючий процес навчання та рефлексивна видозміна релігійного та світського менталітету, в Й. Ратцингера - як корелятивність розуму та віри, розуму та релігії, які покликані до взаємного очищення та освячення, які потребують одне одного і повинні це визнати) [Там само. - С.70,105-106]. Посилаючись на Й. Ратцингера, наголосимо на тому, що не існує такої раціональної, етичної або релігійної формули, з якою погодиться весь світ і яка може слугувати його основою. Але в діалозі, який в своїй основі дотримується ідеї рівної людської гідності, є більше шансів виробити певний консенсус в певних історичних умовах. Розуміння рівності людської гідності, цевизнання відмінності, свободи совісті в більш широкому розумінні, яке не можливе, за виразом Ч. Тейлора, без «горизонту значущості», у цьому випадку спільного горизонту [Тейлор Ч. Етика автентичності. – К: Дух і літера, 2013. – С. 48].

3. Анатолій КОВАЛЬ. Націоналізм у контексті християнської релігії

Коли згадується термін “націоналізм”, то у людей з різним політико-соціальним досвідом виникають відповідно різні конотації, що охоплюють досить широкий спектр. Для когось націоналізм є позитивним і практичним явищем соціальної свідомості, проявляючи який людина самостверджується як громадянин і член нації. Для іншого (напевне більш знайомого з історією націоналізму та політичних спекуляцій на ньому) націоналізм є проявом нетерпимості та обмеженості мислення. Такий дуалістичний діапазон значень націоналізму як терміну визнають майже всі автори досліджень на цю тематику. Історія цього явища дозволяє саме так широко дивитись на націоналізм.

Нація (лат. natio - народ) – це соціально-етнічна спільність людей, що склалась історично на основі спільної етнічної долі, спільної мови, особливостей культури та (часто) проживання на спільній території.

Націоналізм у даному дослідженні буде розглядатись як явище людської свідомості, як асоціювання - свідоме чи підсвідоме - людиною себе з певною нацією, народом. Такий націоналізм часто виступає тією об’єднуючою силою, яка не дає розпастись народу у часи політичних, воєнних та інших змін чи конфліктів.

Націоналізм часто обґрунтовується *національною ідеєю*. Ця ідея найчастіше базується на спільній історії народу, на його історичній пам’яті, на психічному відчутті приналежності до своєї нації та її історії, іноді ще й на спільності мови та інших асоціативних факторів.

Отже, коротко оглянувши поняття націоналізму як соціально-політичного явища, перейдемо до розгляду націоналізму юдейського у 1-му столітті н. е. Цей тип націоналізму є важливим контекстом, який потрібно вивчити, щоб зрозуміти національні ідеї (чи їх відсутність) перших християн, оскільки останні формувались саме у юдейських соціально-політичних реаліях.

Юдейський націоналізм. Поглянувши загально на історію єврейського народу, можна прослідкувати розвиток його національної самосвідомості та її характер. Коріння національної окремішності виявлятися через розповіді про покликання Авраама, про

обіцянку Божу зробити його окремим великим народом. Національна незалежність Ізраїлю політично оформляється з часу знакової події - "виходу євреїв з Єгипту". Саме ці ключові історії є тим маяком, до якого звертаються євреї у складні часи свого національного існування.

Читаючи книги Старого Завіту, євреїв однозначно можна назвати націоналістами (в сенсі підвищеної уваги до свого національного питання). Всю свою історію вони будували на цьому світогляді. Їх Священні Писання просочені духом винятковості юдеїв з-поміж інших народів. Таку позицію ілюструють приписи Мойсея щодо етнічної чистоти, історія захоплення Палестини за часів Ісуса Навина і супроводжуюча націоналістична риторика, також яскравою ілюстрацією такої національної винятковості є історія про Неємію та Єздру, за часів яких юдеї повинні були зректись своїх дружин та дітей, які належали до іншої національності (Єзд. 9:3; Неєм. 13:25).

Варто зазначити, що юдейський націоналізм носить суто релігійний характер. Юдеї завжди прагнули політичної незалежності не просто через високий рівень усвідомленості необхідності свободи, але в основному задля того, щоб ніхто не заважав їм служити їх богу Єгові, адже вони вважали свою релігію виняткової і єдино істинною. Щодо культурного інтернаціоналізму юдеїв, то вони були байдужі до цього, як і в принципі всі народності того часу. Юдеї нічим не вирізнялись з-поміж інших культур того історичного часу у своїй герметичності (можливо, були ще більш закриті, аніж інші). Розповсюджувати свою релігію чи культуру серед інших народів вони не мали наміру. Головне для них було те, щоб ніхто не зазіхав на їх національну незалежність і вони могли у мирі і спокої служити своєму Богові та насолоджуватись землею, яку (як вони вірили) їм подарував їх Бог.

Однак у книзі пророка Ісаї міститься цікавий текст, який наштовхує нас на менш категоричні судження щодо національно-релігійного ригоризму юдеїв. Ось цей текст: "*І Він сказав: Того мало, щоб був Ти Мені за раба, щоб відновити племена Якова, щоб вернути врятованих Ізраїля, але Я вчиню Тебе світлом народів, щоб був Ти спасінням Моїм аж до краю землі*!" (Іс. 49:6). З контексту стає очевидно, що мова йде про Ізраїльський народ, який, за словами автора, повинен був стати не лише ізольованим у своїй землі "рабом" Божим, але і "світлом народів", тобто поширював свій релігійно-духовний вплив поза межі свого народу і своєї території.

Про що нам говорить цей текст, який вирізняється з-поміж інших національно направлених текстів СЗ своєю інтернаціональністю? Він говорить про зміну та розвиток національної свідомості євреїв періоду Другого храму, тобто після того, як євреї побували у Вавилонському полоні та ознайомились з чужим побутом та культурою (адже даний текст входить до писань Второісаї, який жив і писав у 6 ст. до н.е., в період полону [4;]). Сам текст згадує дві націоналістичні парадигми, першу більш герметичну ("*Того мало, щоб був Ти Мені за раба, щоб відновити племена Якова*") і другу, ліберальну та відкриту ("*але Я вчиню Тебе світлом народів, щоб був Ти спасінням Моїм аж до краю землі*").

Як було згадано, Єздра та Неємія (юдейські діячі того ж періоду) закликали виганяти чужих громадян з-поміж юдейських переселенців. Очевидно не всі в той час були згодні з Второісаєю щодо лібералізації національного питання. Тим не менше, пророк відображав відповідні нові настрої юдеїв періоду Другого храму, які розвивались разом з тогочасною світовою культурою.

Цим текстом і цією інтенцією до зміни юдейської парадигми з національної на інтернаціональну користувались потім християни, які й досі тлумачать приведений текст Второісаї як пророцтво про Ісуса Христа, який і є виконанням цих слів пророка. Навіть у сучасних християнських перекладах Біблії особа, яка повинна бути "світлом народів" прописана з великої літери. Відтак мається на увазі вже не Ізраїль, а саме Христос. Отже, християни стали продовжувачами Второісаї у лібералізації та трансформації юдейської релігії та виходу її поза межі Палестини, однак вже у іншій формі - формі християнства. Але це сталось також не відразу: пройшов певний час, аж поки християни розгорнули свою діяльність поміж інших народностей. Як Ісус, так і апостоли спочатку позиціонували свою нову релігійну парадигму як суто юдейську, про що свідчать конкретні тексти вже Нового Завіту.

Християнство і націоналізм. Християнство виникло у 1 ст. н. є. в юдейському середовищі у Палестині, яка на той час була підконтрольна Римській імперії. В учасників цього нового релігійного руху, як і у інших громадян, була своя позиція щодо національного статусу народу Ізраїля, яка була сформована історією цього народу, його менталітетом і сучасними їм політичними обставинами. Як пише Алан Сторкі, ідея національного визволення юдеїв з-під римської влади давно і глибоко засіла у свідомості сучасників Ісуса і чітко прослідковується в Євангеліях. Зилоти, тодішні юдейські націоналісти, активно діяли в той період і мали своїх прихильників серед простого люду, що не дивно, адже юдеї постійно жили в очікуванні Божого звільнення, постійно зростали їх месіанські надії тощо. Підтвердженням наявності таких сподівань є слова учнів Ісуса після його смерті: "*А ми сподівались були, що Це Той, що має Ізраїля визволити."* (Лк. 24:21). Очевидно, що мова йде про політичне звільнення Ізраїлю з-під римської влади.

Тепер звернемось до християнської проповіді (звістки, керигми), яка відображена у текстах НЗ та прослідкуємо шлях усвідомлення християнством себе як інтернаціональної релігії. Християнство звично вважається релігією не прив'язаною до конкретної культури чи народності. Протягом свого існування та розвитку воно успішно адаптовувалось до різних історичних умов та різних культур. Тим не менше, християнство виникло як відгалуження конкретної національної релігії – юдаїзму, і спочатку не було позбавлене рис юдейського націоналістичного світогляду у своїй стратегії та у богослов'ї.

За часів земної діяльності Ісуса відбулись дві події, зафіксовані авторами Євангелій, які показують, що спочатку християнство було дещо обмежене у своїй проповіді юдейським релігійним світоглядом. Перша – це зустріч Ісуса з самарянською жінкою біля колодязя і сказані Ним дещо туманні слова про "спасіння від юдеїв": "*Ви вклоняєтесь тому, чого ви не знаєте, ми вклоняємось тому, що знаємо, бо спасіння від юдеїв."* (Ів. 4:22). Ці туманні слова Ісуса по-різному тлумачаться прихильниками теорії інтернаціональності християнства, але очевидним тут є наголос Ісуса на юдейські (національні) коріння проповідуваної ним релігії. Наступним свідченням юдаїстського нахилу проповіді Ісуса є ситуація з жінкою хананеянкою, яка просила його про зцілення дочки і якій Ісус спершу двічі відмовив у її проханні, але згодом допоміг: "*…А Він їй не казав ані слова. Тоді учні Його, підійшовши, благали Його та казали: Відпусти її, бо кричить услід за нами! А Він відповів і сказав: Я посланий тільки до овечок загинулих дому Ізраїлевого…А вона, підійшовши, уклонилась Йому та й сказала: Господи, допоможи мені! А Він відповів і сказав: Не годиться взяти хліб у дітей, і кинути щенятам…"* (Мт. 15:23-26). Тут Ісус чітко дає зрозуміти, що він зосереджує свою увагу лише на юдейському народі і не планує витрачати час на проповідь чи допомогу представникам інших національностей. Знову ж таки, представники інтернаціональної концепції християнства можуть протлумачити цей випадок не як ілюстрацію Ісусового юдаїстського світогляду, але як сплановану стратегію, яка передбачає проповідь християнства іншим народам учнями та послідовниками, вже після смерті і воскресіння Ісуса. Такі тлумачення - справа богослов'я та віри, а не очевидних висновків із процитованого тексту. Все, що ми хочемо сказати цими прикладами – це те, що спочатку християнство розвивалось усередині юдаїзму та володіло слідами юдейського світогляду.

Найяскравішою ілюстрацією того, що християнство на початку свого існування усвідомлювалось його ж послідовниками як продовження суто юдейської релігії є ситуація з Корнилієм, яка записана у Діях Апостолів. Після того, як "язичники" (не юдеї) почали говорити "іншими мовами" внаслідок проповіді Петра, деякі колеги апостола почали дивуватись цьому і протестувати. Ситуація ясно дає зрозуміти, що перші послідовники Ісуса - юдеї, були дуже здивовані тим, що покаяння дане і поганам. Але вони швидко змирились з цим і вже у діяльності апостола Павла можна в повноті побачити інтернаціональність християнської проповіді.

Варто звернути увагу на проблему історичного узгодження приведеної вище ситуації зі словами Ісуса під час вознесіння, а саме: "*Тож ідіть, і навчіть всі народи, христячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа…"* (Мт. 28:19). Як зазначає німецький богослов Давид Штраус, цих слів не міг сказати Ісус, тому що вже незабаром (Дії Апостолів 10) учні Ісуса дуже дивуються щодо покаяння римлянина (не юдея) Корнилія. Якби вони знали про повеління Ісуса проповідувати всім народам, пише Штраус, то не були б такі здивовані і не сперечалися б з Петром щодо прийнятності вступу в християнство язичника [14].

Незалежно від того, чи це сказав сам Ісус, а чи ж ці слова приписали йому його учні вже після усвідомлення інтернаціональності своєї нової віри, це євангельське напучування залишається найяскавішим свідченням всеохопності християнства.

Апостол Павло, як найяскавіший представник "язичницького християнства", вже не сумнівається у тому, що погани на рівні з юдеями входять у Царство Боже і у всіх них є відповідно рівне право на спасіння перед Богом. Він пише, що "…*нема ані геллена, ані юдея, обрізання та необрізання, варвара, скита, раба, вільного, але все та в усьому Христос*!" (Кол. 3:11).

Висновки. Ісус, апостоли та послідовники Ісуса успадкували вікові націоналістичні тенденції юдаїзму і спочатку вони знайшли відображення у проповіді християнства. Однак вже у 1-му столітті, у руслі лібералізації юдаїзму (та, можливо, розвитку Римської імперської інтернаціональної політики і культури) християни відкинули такий герметичний напрям руху своєї релігії (дослідники так і називають раннє християнство - юдеохристиянство) та почали проголошувати інтернаціональність християнської звістки. В цій ідеї, до речі, християни всіх часів знаходили чи не основну втіху для нових адептів, адже тепер спасіння пропонується не лише "вибраному" народу, а й всім бажаючим по всьому світу, незалежено від статусу, достатку чи родовитості реципієнта.

Сучасне позиціонування християнства дійшло піку своєї інтернаціональності, а точніше "наднаціональності". Дехто з дослідників чітко розмежовує християнство як суто духовний феномен і націю, як людське, земне утворення. Наприклад, архимандрит Рафаїл Карелин пише, що "*національність, культура, цивілізація – це земні категорії, категорії ж вічності – це дух*" [9. - С. 309]; "*нація не може відректись від Бога - від Бога може відректись особистість"* (з чим могли б посперечатись деякі автори СЗ) [9. - С. 310]. Тим не менше, автор зазначає, що християнство, будучи зовсім чужим по своїй природі до національності, не руйнує поняття нації, але одухотворяє її. Далі він проголошує твердження, під яким, мабуть, підписались би більшість християн: "*Церква не національна – Церква наднаціональна*" [9. - С. 311].

Варто пам'ятати, що не завжди інтернаціональність християнства сприймалась так позитивно, як тепер. Римляни й юдеї 1-го століття вважали таку позицію негативною, адже в той час у повазі були саме національні релігії, тому що останні не прагнули "навернути" представників інших народів і релігій у свою віру. Таким чином, зміна релігії вважалась зрадою своїй історії, своєму народу, адже в той час релігія була більш тісно вплетена у соціально-політичний світогляд людей, аніж тепер. Тому можна говорити навіть про своєрідну толерантність тогочасних людей до чужих релігій. Тепер інтернаціональність релігії сприймається як щось позитивне (принаймні в західному світі), як прогрес релігійного світогляду, який дає рівні права всім людям для участі в духовному житті, незалежно від національності і т. д.

Д ж е р е л а

1. Барменская декларация. – Доступний з: < http://www.reformed.org.ua/2/36/>.
2. Гарнак Адольф "Церковь и государство до образования государственной церкви". – Доступний з: <http://scibook.net/bogoslovie-teologiya/germanskaya-myisl-kontsa-xix-nachala-religii.html>.
3. Дахній А. Й. Нариси історії західної філософії 19-20 ст. – ЛНУ ім. Івана Франка, 2015.
4. Мень Александр Исагогика. – Доступний з: <https://www.bible-center.ru/book/isagogika/002/002/000>
5. Бонхёффер БонхМетаксас Эрик Дитрих. . Праведник мира против Третьего Рейха. – М., 2012.
6. Нибур Ричард. Христос и общество.– Новосибирск, 1999.
7. Обушний М. І. та ін. Політологія: довідник. – К., 2004.
8. Пупар Поль. Церковь и культура: заметки о пастырстве разума. – М., 1993.
9. Рафаил (Карелин), архимандрит. Христианство и модернизм. – М., 1999.
10. Суспільно-політична думка: словник-довідник. – Львів, 2008 .
11. Сторки Алан. Иисус и политика: противостояние властей. – Черкассы, 2008.
12. Толстой Лев Николаевич В чем моя вера. – Доступний з: <http://royallib.com/book/tolstoy_lev/v_chem_moya_vera.html>
13. Філософія політики: короткий енциклопедичний словник. – К., 2002.
14. Штраус Давид. Жизнь Иисуса. – Доступний з: http://royallib.com/book/shtraus_david/gizn_iisusa.html

4. Олена МАСКЕВИЧ. Релігія як фактор збереження й трансляції національних та сімейних традицій.

В умовах, коли постала гостра необхідність відродження солідарності розколотого українського суспільства, його згуртованості, яких неможливо досягти без загальноприйнятих цілей, духовно-моральних цінностей, цікаво звернутись до релігії як універсального духовного явища суспільства та як фактору, що протягом багатьох століть суттєво впливав на збереження української нації, її традицій та моральних орієнтирів. Аналізуючи традиції вітчизняного осмислення релігії як духовної основи національного буття, професор Л. Филипович зазначає: «Вся історія і сучасне життя України демонструють визначальність саме етнічних і релігійних чинників в її бутті. Саме тому тема «релігійне і національне» завжди була пріоритетною в процесі ідентифікації українця і української нації» [6]. На думку багатьох сучасних українських вчених, Україна сьогодні, як ніколи, потребує самоідентифікувати себе не тільки в межах суто територіального характеру, а насамперед позначити себе у просторі інших держав як окрема нація.

Пошук сучасних культурних, духовних настанов та моральних домінант в українському суспільстві неможливий без відродження українських традицій, поява та збереження яких тісно пов'язані з релігією. Проблеми взаємозв'язку релігії із соціальними процесами займалися А. Колодний, Л. Филипович, В. Єленський, В. Бондаренко, Л. Рязанова, В. Лубський, С. Вовканич, В.Титаренко та інші. Із закордонних вчених можна виділити М. Вебера, Г. Зіммеля, В.Зомбарта, Т.Парсонса, У. Бека, Н. Еліаса, Е. Гіденса. Незважаючи на те, що подібні питання ґрунтовно розкриті в працях вищезгаданих авторів, публікацій про вплив релігії на збереження саме національних та сімейних традицій українського суспільства є дуже мало. Тому дослідження цих питань залишається актуальним і в наш час.

Традиція (від лат. traditio – передача) - це елементи культури, що передаються від покоління до покоління і зберігаються протягом тривалого часу. Традиції тією чи іншою мірою і в тих чи інших формах присутні в будь-якому суспільстві й практично в усіх сферах культури у вигляді уявлень, обрядів, звичок і навичок практичної і громадської діяльності, що передаються з покоління в покоління, які виступають одним із регуляторів суспільних відносин [2]. В статусі традиції виступають цінності, норми, зразки поведінки, ідеї, суспільні встановлення, смаки, погляди.

Традиції адаптуються до реалій сучасного життя, але залишається їх основне призначення - вони служать як для зміцнення зв'язків між людьми однієї нації, так й як для зміцнення сімейних і родинних зв'язків та відносин, Сім'я, в свою чергу, сприяє передачі таких якостей людини, як любов, доброта, співчуття, взаємодопомога, взаємопорозуміння, відповідальність, емоційна чуйність, вдячність, безкорисливість, повага до старших.

З одного боку, сліпе поклоніння традиціям породжує консерватизм та панування стереотипів, проте, з другого боку, зневажливе ставлення до соціальної спадщини призводить до порушення наступності в розвитку суспільства та культури, до втрати цінних досягнень суспільства. Таким чином, особливо важливе значення мають традиції при збереженні нації, яку іноді визначають як єдність минулих, сучасних та майбутніх поколінь. «Сукупність традицій складає специфіку етноса, служить своєрідною матрицею для відтворення етнічної культури» [3. - С. 38]. Радянський науковець С.Арутюнов зазначає, що традиції та звичаї виконують спільні для них соціальні функції: вони виступають засобом стабілізації затверджених в конкретному суспільстві відносин; здійснюють відтворення цих відношень в житті нових поколінь [1. - С. 97-99].

Національні традиції є відносно стійкими культурним комплексами, які охоплюють всіх членів нації та виражають зв'язок між минулим та теперішнім, служать засобом передачі новим поколінням елементів духовної культури (сукупність людського досвіду, цінностей, відносин, форм поведінки), володіють високим потенціалом при вихованні, а відтак і забезпечують національну спадковість, наступність.

Сімейні традиції української сучасної культури мають важливе значення, проте питання, що пов'язані з їх висвітленням, до сьогоднішнього часу не знайшли широкого

розгляду в науковій літературі, а тому залишаються недостатньо вивченими. Традиції, які притаманні інституту сім'ї протягом усього періоду його існування, були зумовлені різними факторами. Вони поділяються на власні традиції окремих сімей, які складаються з елементів національної культури, культури регіону, етнічної та конфесійної приналежності, внутрішньої культури та ціннісної свідомості індивідів.

Сьогодні актуальним є створення не тільки тих традицій, що відповідають зміненим об'єктивним умовам, але й відродження національних та сімейних традицій, які в контексті процесу національного відродження будуть мати важливе значення для об'єднання українського суспільства.

Взаємодія національного та релігійного факторів відіграє важливу роль в сімейно-побутових відносинах. Виступаючи носієм національного та релігійного факторів, сім'я та побут залишаються тією суспільною сферою, в якій найбільш чітко проявляються етнічні та конфесійні риси. Як справедливо зауважив литовський науковець Мінкявічус Я.В., сім'я є «об'єктивною та вельми стійкою основою взаємодії національного та релігійного факторів» [4. - С. 137].

Нам думається, що сьогодні послаблено зв'язок між релігією та сім'єю як соціальними інститутами, але, водночас, можна констатувати посилення ролі релігійних організацій у суспільному житті, зростання їх соціальної активності та поширення масштабів їх практичної діяльності.

П.Сорокін зазначав, що історично посилення ролі релігійного впливу збігається з переломними етапами суспільного розвитку, з періодами ломки старого укладу життя і народження нового, духовними кризами як суспільного масштабу, так і на особистісному рівні, викликаними втратою звичних ціннісних орієнтацій. Такий період в своєму розвитку переживає зараз українське суспільство. Ця ситуація породжує попит на релігію, підсилює соціальні очікування, звернені до релігійних організацій.

Цікаво проаналізувати те, яким чином в умовах сучасних реалій релігія здатна впливати на традиції українського народу, що вона зберігає в національній та сімейній сферах, а що – ні? які відгуки має діяльність релігійних організацій в контексті окресленої тематики?

Протягом останніх десятиліть в українському суспільстві спостерігається значне посилення інтересу до релігії не тільки в найрізноманітніших соціальних стратах, а й в сім'ї, де значне місце мають культурні традиції. В умовах пострадянської ломки життєвих, сімейних устоїв і принципів, моральних орієнтирів, політичних і економічних структур, люди тягнуться до того, що залишилося незруйнованим - національної та релігійної самобутності.

Релігія протягом багатьох століть була пов'язана з багатьма етнічними спільнотами. Вона певною мірою накладала відбиток на побут, погляди та культуру народів. В свідомості певної частини людей національні традиції та звичаї не відокремлюються від релігійних традицій та вірувань. Це пояснюється тим, що релігійні обряди здавна супроводжували всі важливі події в житті людини – від народження до смерті. Протягом століть вони переплелись з побутовими, народними звичаями, тому, як здається, вони є невіддільні.

Вплив релігії на національні та сімейні традиції необхідно розглядати, звераючись до історичного розвитку релігії на території України та в українському суспільстві, оскільки з розвитком моралі та духовних цінностей було сформовано основні засади суспільного життя, які підтримувались традиціями. В такий спосіб можна проаналізувати основні тенденції створення та існування національних та сімейних традицій українців.

Вихідним етапом релігійного процесу в Україні було язичництво. Етнічно забарвлене українське язичництво, охопило широкий спектр вірувань народу з найдавніших часів: уособлення природи, віра в духів, культ предків, тотемізм, магія, чаклунство, знахарство та ін. З часом язичницькі обряди тісно переплелись з християнською релігією та увійшли в життя людей, проте християнська традиція надала їм власне тлумачення та зміст. Нові обряди охоплювали всі сфери людської діяльності та сільського господарства. Важливе місце серед них займали ті, що супроводжували важливі моменти людського життя та були пов'язані з народженням (хрещення, наречення імені), весіллям (сватання, викуп нареченої,

заручини), смертю (поховання, відспівування, поминки). Деякі з обрядів збереглися і в наш час, але втратили свій первинний зміст.

Дослідники культурно-побутових особливостей, матеріальної та духовної культури українського народу виділяють найхарактерніші для нього риси. Серед них значне місце має гостинність. З одного боку, вона виступає значним компонентом життя, а з другого - частиною світосприйняття, вірувань та обрядів. Ця традиція сягає корінням у дохристиянський період слов'янства, однак православ'я надало їй морально-релігійного спрямування.

З прийняттям християнства основну роль у формуванні традицій українського суспільства перебирає на себе церква. Поява нової віри, сприяла виникненню бгатьох традицій, зокрема й тих, що стосувались сімейного життя. Якщо у ранніх слов'ян сім'я створювалась на домовленостях та супроводжувалась святкуваннями згідно обрядів, та традицій, то у християнстві сім'я вже створюється на основі церковного шлюбу, який є нерозривним союзом між чоловіком та жінкою.

Міцність родинних зв'язків дозволяла розвивати суспільні, етичні, культурні відносини між громадами. Для виховного впливу християнська релігія почала використовувати власні засоби: богослужіння і обряди, причастя, проповідь, сповідь, благословення та відпущення гріхів. Серед покаральних засобів - прокляття, позбавлення благословення, анафема.

Єдиним кодексом морально-етичної поведінки стали основні церковні догми та Закони Божі, які поступово вкорінювались в основу суспільної поведінки. Це сприяло орієнтуванню основних обрядів та традицій на сім'ю, дім, та родину.

Християнство створило потужний культ Богородиці, який, з одного боку, звеличує жінку як матір, а з іншого - закріпило провідну роль чоловіка в суспільному та сімейному житті. Протягом століть Церквою здійснювався вплив на світогляд та поведінку українців, а пропагування та впровадження норм та цінностей, які відповідали патріархальній християнській доктрині, підтримувало цю традицію.

В християнській сімейній традиції чоловік визнається єдиним головою сім'ї. Його обов'язки полягають насамперед в тому, щоб бути її духовним головою. Він має нести відповідальність за долю сім'ї, бути її захисником, піклуватись про кожного члена сім'ї.

Дружині в сім'ї належить друге місце. Вона повинна бути чистою та цнотливою. Жінка заручена з чоловіком для народження дітей, допомоги йому та спілкування, ведення домашнього господарства. Жінка зобов'язана бути вірною і слухняною, в усьому покірною. Новий Завіт гласить: «Жінки нехай коряться своїм чоловікам, як Господові, бо чоловік – голова жінки, як і Христос – голова Церкви, свого тіла, якого він спаситель. А як Церква кориться Христові, так у всьому й жінки – своїм чоловікам» (Еф.5:22-24). Моральний православний канон жіночої поведінки наголошує на важливості послуху, терпіння, сумирності, мовчання, байдужості до зовнішності, працьовитості, вірності, богобоязливості. Саме це виховувало в жінок соціальну пасивність [5. - С. 63-64].

Християнська культура асоціювала жінку винятково з домашньою сферою, родиною. Церква акцентувала увагу на репродуктивній функції жінки, на її нижчому соціальному статусі порівняно з чоловіком.

Народна мораль також тлумачила жінку як істоту, що не є повноцінною в духовно моральному сенсі, таку, що потребує чоловічого керування. Це виявилось в особливих ритуалах і регламентації поведінки жінок у храмі, які й до наших днів збереглись. Серед них особливим для жінок є ритуал очищення перед тим, як увійти в храм, право стояти окремо і позаду від чоловіків, вимоги – покривати в храмі голову, дівчат при хрещенні не заносити за церковний престол тощо.

Кожна релігія має два образи жінки: з одного боку, уявлення про Жінку, як символ, який є втіленням основних цінностей, що викладені у віровченні, а з другого - уявлення про земну жінку разом із чітко регламентованими приписами її поведінки у звичайному житті.

Незважаючи на існування культу Богородиці, відзначення цілої низки церковних свят на честь Божої Матері, участь жінок у релігійних практиках була обмеженою, оскільки вони не мали права бути головними виконавцями церковних ритуалів та церемоній. І це при тому,

що саме жіноцтво завжди складало основну та активну частину церковних громад. З врахуванням цього і в сучасному суспільстві діяльність релігійних організацій більшою мірою зорієнтована до жінок і дітей.

Попри те, що роль та місце жінки в українському суспільстві регламентувалась Церквою та була другорядною, традиційне ставлення до жінки в Україні має свій особливий прояв. У суспільній свідомості їй належить вагома роль у формуванні, функціонуванні та розвитку шлюбно-сімейних відносин. Тому коли мова заходить про жінку, одразу спрацьовує культурологічний стереотип: вона - продовжувачка роду, мати, берегиня домашнього вогнища. Значна частина українців переконані в тому, що українська жінка завжди користувалась особливою повагою і пошаною, була наділена рівними правами й можливостями поряд з чоловіками.

Сьогодні розвиток суспільного життя сприяє змінам та оновленню традицій в цілому. Застарілі традиції відмирають, створюються водночас нові, які найбільш повно виражають інтереси населення та відповідають вимогам часу. Однак християнське розуміння сім'ї, місця чоловіка та жінки в ній, розподіл обов'язків між ними залишається традиційним. Це пояснюється тим, що практично в усіх релігіях сім'я розглядається як джерело існування людини. Церквою сім'я розглядається як основоположний початок у визначенні релігійної приналежності, формуванні релігійного світогляду та збереженні релігійних традицій. Тому в наш час, як і раніше, релігійні організації, в першу чергу, зацікавлені у збереженні та зміцненні власних позицій в сфері сімейно-шлюбних відносин.

Усвідомлюючи кризове становище, яким характеризуються сучасне українське суспільство та яке несе загрозу збереженню цілісності української нації, християнська Церква прагне долучитись до процесу покращення ситуації. Її діяльність здійснюється за допомогою релігійних організацій та її представників. Кожна конфесія має свої прояви впливу, які відрізняються за характером і можливостями.

Релігія завжди була найважливішим механізмом інтеграції спільнот, легітимації існуючого порядку, джерелом колективної ідентичності. Саме релігія спочатку визначала ментальність того чи іншого народу, його ставлення до світу. В сучасних умовах релігії належить вагома роль в процесі духовного відродження української нації, збереження її національних і сімейних традицій. На даному етапі розвитку українського суспільства вплив релігії має певний позитивний прояв. Однак ступінь цього впливу за сучасних умов недостатній для подолання кризового стану сучасного українського суспільства. Впровадження різноманітних заходів, що пропонуються Церквами, на наш погляд, в багатьох випадках мають декларативний характер, як й значна кількість програм та проектів з боку державних організацій. Саме тому вони не здатні суттєво впливати на збереження та трансляцію національних та сімейних традицій в умовах сьогодення. Для значної частини населення України є важливим дотримання релігійних, зокрема християнських, традицій в сімено-побутовій сфері. Щодо відновлення зв'язку між релігією та сім'єю, то остання, зазвичай, звертається до релігійних організацій, коли справа стосується оформлення релігійних обрядів, пов'язаних з подіями сімейного життя: весіллям, народженням дитини, хрещенням, похованням померлих родичів. Отже, в цілому взаємозв'язок релігії та сім'ї виявляється ослабленим та хитким, оскільки зміни, що відбулися в сучасному інституті сім'ї та релігії значним чином вплинули на відносини між ними. В процесі збереження національних і сімейних традицій та для покращення загальної ситуації необхідно, щоб релігійне відродження охопило більшу частину населення та мало реальний, а не формальний характер.

Д ж е р е л а

1. Арутюнов С. А. Обычай, ритуал, традиция//Совет. этнография. -1981-№ 2.-С.97-99.

2. Вікіпедія/[Електрон.ресурс]. – Режим доступу: https://uk.wikipedia. org/wiki/ Традиція.

3. Иванова Ю. В. Етнос: социокультурная динамика и традиции //Социальная философия. – М., 2000. – С. 38.

4. Мінкявічус Я.В. Католицизм и нация. – М., 1971. – С.215.

5. Пушкарева Н.Л. Семья, женщина и сексуальная этика в православии и католицизме: перспективы сравнительного похода // Этнографическое обозрение. – 1995. - №3. – С. 63-64.

6. Филипович Л.О. Традиції вітчизняного осмислення релігії як духовної основи національного буття/ [Електрон.ресурс]. - Режим доступу: http://papers.univ.kiev.ua/13/ Main/articles/fylypovych-l-o-national-understanding-of-religion-as-a-spiritual-basi_22552.pdf

5. Howard L. BIDDULPH, Laurel C. BIDDULPH. Toleration of new Faith in Ukraine: a Study of the Churh of Jesus Christ of Latter-day Saints

***Howard L. Biddulph**:* This study briefly presents our personal observations of how a religious faith new to Ukraine has sought and obtained legitimate standing in the Ukrainian state. We are both American members of that faith—The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (LDS Church) -- who now reside in Ukraine.

Twenty-five years ago, on July 1, 1991, I began a three-year mission in Kyiv to preside in Ukraine over the religious denomination, The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (hereafter cited as LDS Church), which was just being introduced to the country. I was accompanied on this mission by my wife, Colleen C. Biddulph (since deceased).

On several occasions prior to 1991, I had visited Ukraine, Russia, and some other republics in the USSR as a research and teaching scholar of Soviet politics. This was done over a more than thirty- year career which began at Indiana University and Rutgers University in the United States, and concluded at the University of Victoria in Canada. I served for six years as Chair of the Political Science faculty at Victoria, and then became an Emeritus Professor at retirement in 1991.

Colleen and I returned to the United States in July 1994 after overseeing the initial stages of organization, registration, and early rapid growth of the LDS Church in post-Soviet Ukraine. We returned frequently to Ukraine during the years 1999-2004 as coordinators of an agreement of cooperation between Brigham Young University (BYU) in the United States and the Institute of International Relations of the Ukrainian National Shevchenko University (UNSU) in Kyiv. We hosted Ukrainian graduate students at BYU, and annually taught BYU Study Abroad students for semester-long programs in Kyiv. We also taught Ukrainian students in Kyiv, and presented papers at various scholarly conferences throughout Ukraine. We returned to Kyiv during the entire month of August, 2010, for the celebration of the erection of the Ukrainian LDS Temple.

After Colleen's death, I married Laurel Backman Riddle (now known as Laurel C. Biddulph), an attorney (Juris Doctorate). Laurel and I are currently residing in Kyiv in accordance with an agreement of cooperation between the Religious Studies Department of the Skovorada Philosophy Institute of the Ukrainian Academy of Sciences and the International Center for Law and Religious Studies of the J. Reuben Clark Law School at BYU.

Part One: Basic Concepts of Religious Toleration. The litmus test of religious freedom in a society is its treatment of religious minorities (Durham: 1995; Biddulph: 1996b, 59). Religious toleration denotes the official recognition or sufferance by the state of the rights of individuals or groups to hold nontraditional or dissenting religious beliefs and to manifest them in religious practice. It is possible for a minority religion to achieve official toleration and yet to experience considerable intolerance within society, and conversely for a nonconformist denomination to find significant social acceptance without achieving recognition or sufferance by the state.

Governments respond to nontraditional religious confessions in five ways: (1) by legislation (such as an act of Parliament or an amendment to the same); (2)executive reinterpretation of legislation, legal registration of a sect or rejection of the same; (3) law enforcement actions,(such as arresting or detaining participants, opening or closing premises for religious worship); (4) judicial response, (for example, court decisions, charges brought in behalf of, or against religious participants); (5) responses at provincial or local levels of government, which might vary from the national level (Homer and Uzzell:1998; Biddulph, 2016: 2-3).

It is useful to distinguish three possible perspectives of state policy toward non-traditional denominations. The first perspective may be designated as "non- toleration," inasmuch as official recognition and registration are withheld, and religious participants are denied the right to publically manifest their beliefs. Second, "limited toleration," denotes the granting of legal recognition and official registration by the state, but adherents are allowed significantly reduced rights to publicly manifest their beliefs (such as to engage in evangelical work) in comparison to the

predominant traditional churches. Third, "full toleration" is the granting of the complete right to publicly manifest the sect's teachings as well as to enjoy official legal standing (Biddulph, 2016: 2-4).

Individual officials and other political actors may find their personal convictions to be at odds with official legislation on religious freedom, leading them to apply or interpret the law variously. Therefore, the establishment of religious freedom will depend not only upon the legislative enactment of appropriate legal safeguards, but also upon the emergence of a broad "culture of toleration" in which there is wide acceptance of pluralism, heterodoxy, and the autonomy of religious confessions.(Biddulph, 1999: 11).

Part II: Stages in the Ukrainian State Toleration of the LDS Church.

1. *State Toleration of Religion in the Last Days of Gorbachev's USSR.*

Colleen and I arrived in Kyiv during the last months of Gorbachev's *Perestroika* and *Glasnost'* reforms. *Perestroika* stimulated a new spiritual awakening, because it unleashed many new opportunities for autonomous association, a phenomenon which political scientists and sociologists identify as the emergence of civil society, one of the prerequisites of genuine democracy (Shils, 1991: 3-20; Rigby, 1991: 107-22; Fish, 1995; Biddulph, 2000: 4-5).

In Kyiv and other cities I met a number of educated and professional people as well as other citizens who had begun to investigate various religions: three branches of Eastern Orthodoxy, both Greek and Roman Catholicism, a number of Protestant denominations, the LDS (Mormon) Church, Judaism, Islam, and a variety of Asian sects. The world headquarters of the LDS Church in Salt Lake City, Utah forwarded to me several hundred letters from citizens throughout Ukraine which requested Mormon missionaries and church literature to be sent to them (Biddulph, 1996a: ch 2). Foreign missionaries were able to respond to this outpouring of requests after "The Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations" was adopted by the USSR Supreme Soviet in 1990, which legalized missionary service (Ramet: 1993; Biddulph 1996a: 61-63). I endeavored to answer all of the letters addressed to the LDS Church and to send each some church literature, but with only a few missionaries available in the beginning, personal visits had to be confined initially to the greater metropolitan area of Kyiv.

"The Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations" established no state church, but proclaimed the equality of all faiths. Freedom of conscience expressly included the right to change religions and to teach religion to one's children. The new law guaranteed an unrestricted right to engage in missionary and charitable work, provide religious education, to publish and disseminate religious literature, and to use the media for religious purposes. The right to own property for religious purposes was guaranteed, as well as to conduct open international relations in religious affairs (Ramet: 1993; Biddulph, 1996a: 61-63). In short, this principal enactment of the Gorbachev era took a decidedly "full toleration" perspective towards religious freedom.

President Gorbachev held a meeting of reconciliation with Patriarch Pimen and five prelates of the Russian Orthodox Patriarchate in Moscow during 1988, and also with Pope John Paul II in the Vatican in 1989. These meetings led to the rehabilitation of the Russian Orthodox Church and the Greek Catholic (Uniate) Church.

During the final two years of the USSR, 1990-1991, the Supreme Soviets of the Russian and Ukrainian Republics enacted similar statutes to the USSR legislation: Orthodox Church-Kyiv Patriarchate was established, the Autocephalic Ukrainian Orthodox Church was rehabilitated, and parishes or congregations of a variety of Christian, Jewish, Islamic, Asian, and other faiths were registered.

A branch of the LDS Church was registered in Leningrad in 1990, and the LDS Russian National Association was approved by the Russian Ministry of Justice and announced by Vice President Rutskoi in 1991 (Biddulph, 2000: 8-9). The Kyiv Branch of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (LDS Church) was organized in April 1991, with 40 members, on the same month in which "The Law on the Freedom of Conscience and Religious Organizations" was approved by the *Verkhovna* Rada (the Ukrainian Parliament). The Kyiv Branch of The LDS Church was officially registered by the Kyiv City Soviet on September 9, 1991, at midnight, in response to a petition I made to Viktor Cherinko, a deputy of the Soviet, who introduced it to the Assembly (Ibid., 10). Two days later, Elder Boyd K. Packer and Elder Dallin H. Oaks, both of the Quorum of

Twelve Apostles, and Dennis B. Neuenschwander, of the Seventy, arrived in Kyiv to officially dedicate Ukraine to the Lord Jesus Christ. I was asked to conduct this service at the statue of Volodymyr the Great.

2. *The Post-Soviet Continuation of "Full Toleration," (1991-1993).*

Newly independent Ukraine and the RSFSR inherited the "full toleration" religious policies of the Gorbachev era, and initially continued them under the provisions of each Republic's version of "The Law on the Freedom of Conscience and Religious Organizations." This legislation, combined with official registration of a number of faiths new to Ukraine, resulted temporarily in a cordial relationship between Ukrainian officials and representatives of these nontraditional confessions.

Such friendly "full toleration" policies combined with the demand created by the remarkable spiritual awakening spreading among the citizenry, resulted in a veritable onslaught of foreign missionaries arriving in Ukraine and other republics of the former USSR during the period, 1990-1993. Protestant evangelists and Jehovah's Witnesses conducted mass rallies in stadiums with campaign style media blitzes unlike anything Ukrainians or Russians had previously experienced. Roman Catholic and Lutheran missionaries came in large numbers, as well as representatives of the Reverend Moon's Unification Church, Scientologist disciples of Ron Hubbard, Hare Krishnas, Sunni, Sufi, and Shiite Muslims, Buddhists, Hindus, Rastafarians, and apocalyptic emissaries of the Japanese Aum Association, Chimnoy and Rerikh Movement, as well as more indigenous groups such as Orthodox 'Old Believers' and 'The White Brotherhood' (Beloe Bratstvo) (Biddulph: 2000, 10).

As with the representatives of other confessions, the quantity of Mormon missionaries grew significantly during the years, 1991-1993. There were eight full-time missionaries in Kyiv in June 1991. By July 1, 1993, these numbers had grown to 140 in Ukraine, one-half of which were assigned to the new mission just beginning in Eastern Ukraine, named the Ukraine Donetsk Mission, and the remainder retained in the Ukraine Kyiv Mission (ibid. 10-11).

The number of baptized converts to Mormonism also grew rapidly. From a single branch of 40 members in mid-1991, the church membership In Kyiv by mid-1993 had grown to approximately 1,800 baptized converts organized into sixteen branches. Each branch was presided over by a local Ukrainian Branch President, and the sixteen branches were divided into three districts directed by local Ukrainian District Presidents. Each local leader was encouraged to assign every active adult member of the Church to a specific calling involving service to others. There were almost as many unbaptized investigators attending church services in each branch as the number of baptized converts.

In March, 1992, we received approval to go to Donetsk. On March 18, four missionaries arrived by train in this hub city of the Donbas Coal Basin. They immediately met with and were welcomed by local government officials, including the State Council for Religious Affairs (CRA), establishing a cordial relationship. By July 1, 1993, when the Ukraine Donetsk Mission was created, there were six new small branches, four in the City of Donetsk, one in nearby Gorlovka and one in Makayevka, for a total of approximately 350 baptized converts. Local officers were directing all branch activities. Official registration for the LDS Church was applied for in November 1992, and was granted by the governments of Donetsk and Gorlovka in May 1993. The leadership of the Donetsk City Government offered the LDS Church a beautiful site for a future large chapel to be erected, which the Church gratefully accepted (Biddulph 1996a:63-64).

Four missionaries opened the City of Kharkov (the second largest city in Ukraine) at the end of September 1992. Nine months later on July 1, 1993, there were seven new small branches with a total of 350 baptized converts and all directed by local Ukrainian Branch Presidents under the direction of a Ukrainian Kharkov District President. Official registration of the LDS Church in Kharkov was rejected in 1993, as Ukrainian religious policy toward new sects was already changing fundamentally. After Kharkov had been assigned to the new mission based in Donetsk, a court case supported the Church's application for registration against the State Council for Religious Affairs (CRA) and success was achieved (ibid., 64).

3. *Restrictive Legislation and "Limited Toleration" in Ukraine (1993-1995).*

The dramatic rise of religious movements new to the people of the former Soviet Republics, supported by an unprecedented foreign missionary force, was bound to produce a major negative response from the predominant traditional confessions. The political power of Russian and Ukrainian Orthodoxy, in turn, generated negative state responses to the newer religious movements, which would have a significant effect on the work of LDS missionaries.

The predominant Orthodox Churches of both the Moscow and Kyiv Patriarchates viewed the missionary work of the indigenous and foreign based nontraditional confessions as a direct attack and competition with them for the souls of their own flocks, in spite of the fact that only 30 % of former Soviet citizens considered themselves to be even nominal believers in 1990 (Filipovych, 1999: 3). Metropolitan Kirill of Smolensk and Kaliningrad (the second most prominent Russian Orthodox cleric of that time) accused both the Catholic and the nontraditional faiths of being "*spiritual colonizers who by fair means or foul try to tear the people away from the church"* (Witte, 1998: 5).

Patriarch Aleksii II responded in a similar accusation: *It is our obligation to battle for people's souls by all legal means available. We must react to the continuing intensive proselyting activity by Catholic circles and various Protestant groups ...to the growing activity of sects, including those of a totalitarian nature . . . for it is largely our own brothers and sisters who fall victim to these sects"* (ibid., 1).

Natan Lerner has perceptively described the resulting conflict over the missionary activity of the nontraditional religions: *"What constitutes the sacred duty of evangelization for one group is seen by another group as improper proselyting ... Some groups would consider a given act as a normal exercise of freedom of expression . . . while others would view the same act as an illegitimate intrusion into their group identity and a violation of their freedom of conscience" (ibid, 15).*

Amendments to both the Russian and Ukrainian versions of "The Law on the Freedom of Conscience and Religious Organizations," were adopted in the Parliaments of both countries which were designed to significantly restrict the legitimacy and activities of nontraditional denominations. The most controversial provision of the amendments to the Russian law was the requirement that a religious confession had to be certified by the local government to have existed in the territory for at least fifteen years to enjoy the rights of a "religious organization." Otherwise they existed as unregistered "religious groups" that were denied the right to engage in missionary work, or to publish religious material, or to engage in other activities associated with registered legal status (Durham and Homer: 1998, 6; Homer Uzzell 1998: 1-29; Gunn 1998: 1-22; Witte 1998: 1-19).

The Amendments of 23 December 1993 to the Ukrainian 1991 "Law on the Freedom of Conscience and Religious Organizations," were adopted by the Verkhovna Rada and received the signature of President Leonid Kravchuk in January 1994. Unlike the legislative changes proposed in Moscow, the Ukrainian Amendments did not reduce the liberties of Ukrainian citizens participating in the smaller indigenous confessions. The restrictions in the 1993 Amendments applied directly to foreign religious representatives, requiring that they serve in Ukraine only by an official invitation of a registered local religious body approved by the local responsible government body. Furthermore, the invited foreign missionaries could only serve in the specific location where the hosting religious body had jurisdiction (cf. consult especially Article 24, discussed Biddulph: 1995, 339-41).

It was evident by 1993 that President Kravchuk supported the establishment of the new Ukrainian Orthodox Church - Kyiv Patriarchate (UOC-KP) as the de facto state confessional church of Ukraine. To this end, the State Council for Religious Affairs (CRA) of the Ukrainian Cabinet of Ministers, under its Chairman Zinchenko, became the main instrument for accomplishing this objective (Plokhy: 1998, 10-13; Kuzio: 1997, 10-12). Its actions were directed against both the Ukrainian Orthodox Church - Moscow Patriarchate (UOC-MP) and other smaller confessions.

In a report to the international supervisor of our mission, dated April 20, 1993, I wrote: "*For several months we have observed a change in official attitude toward Western based religious groups. Prominent members of the intelligentsia and some political figures have made speeches and public statements objecting to the increasing evangelical activities of the so called Western churches ... [which are] attacking and subverting the flowering of Ukrainian culture ... My friend*

who holds a high position in the Ukrainian government . . . has confirmed [this opinion] and expects some form of official curtailment or restriction is now politically inevitable for the government" (Biddulph 1993: 2).

Learning what the new amendments to the 1991 Law would likely be by late 1993 or 1994, we responded proactively in advance before they were officially promulgated. Missionary work was opened quickly in Odessa, Dnepropetrovsk, and Simferopol with the objective of baptizing sufficient converts to officially establish a small branch in each city that would then be able to invite foreign missionaries according to the provisions of Article 24 to be proposed in the December 1993 Amendments. This was successfully accomplished. The new LDS Branches in Odessa and Simferopol were approved in November and December, after successful lobbying of the local governments by the Ministry of Health and the Ministry of Education in opposition to the Council for Religious Affairs. The approval of the LDS Branch in Dnepropetrovsk was initially rejected by the local government which supported the opposition of the Council for Religious Affairs, but, like the situation in Kharkov, was eventually approved by judicial action after the national religious policy again began to radically change (Biddulph 1996a: 65).

The Council for Religious Affairs.(CRA) also tried to curtail LDS activity by refusing to renew the short term visas of foreign missionaries already in Ukraine as well as rejecting visas of prospective missionaries approved by local LDS branches. This CRA approach toward restriction was appealed to the U.S. Embassy and Ambassador, who tried unsuccessfully to intervene with the Ukrainian government. Those missionaries serving in Ukraine whose visas expired before their two-year mission completion received official notes from the U.S. Embassy to be kept with their expired visas declaring that they had applied for visa renewal and were awaiting acceptance by the Ukrainian Foreign Ministry. This action successfully deterred the police and CRA from arresting and expelling any missionaries during 1993 or 1994.

Another policy we put in place to oppose the curtailment of LDS missionaries was to invite and train Ukrainian young adult members of the Church to serve as missionaries. In every city where an LDS Branch existed there were at least a few of these Ukrainian "District Missionaries," and in Kyiv there were 30 impressively trained youth, each serving 20 hours per week. Ten of these went to Odessa to replace ten American missionaries for thirty days, while the latter had to temporarily leave Ukraine to renew their visas. These left 25 investigators for the Ukrainians to teach and prepare for baptism. One month later I visited them in Odessa and interviewed these investigators and 23 out of the 25 were ready and we witnessed their baptism. I was so impressed with the work of these Ukrainian missionaries! (Biddulph 1996a: 117-19).

4. *The State as Mediator of Religious Accommodation Since1995*.

The beginning of change in Ukrainian religious policy came with the defeat of President Kravchuk by Leonid Kuchma in the presidential runoff election of June 1994. Kravchuk's re-election bid had been openly endorsed by the Ukrainian Orthodox Church - Kyiv Patriarchate (UOC-KP) and its leader, Metropolitan Filaret (Denysenko), a close friend of the President. Leonid Kuchma's base of support came from the Eastern and Southern provinces, where he appealed to the culturally Russified population who were also predominantly members of the Ukrainian Orthodox Church - Moscow Patriarchate (UOC-MP). The UOC-MP responded by publically supporting Kuchma in the election for President.

President Kuchma acted quickly to support his main religious ally. The Council for Religious Affairs (CRA) which had supported the UOC-KP and Metropolitan Filaret was abolished by the new President. The administration of religious affairs was given to a new Ministry of Nationalities, Migration, and Cults, and put directly under the control of Vasyl Sereda, a high official strongly favoring the UOC-MP (Plokhy: 1998, 18).

Until the bloody clashes of "Black Tuesday" on 18 July 1995, President Kuchma's religious policy, like that of his predecessor, involved choosing a de facto state confessional church, although now it was a rival body to that chosen by President Kravchuk. This policy may be designated as "limited toleration" in state treatment of large rival confessions and indigenous minority faiths. Even lesser "limited toleration" towards the activities of foreign based religious confessions was continued initially by President Kuchma. In an address to religious leaders on 29 July 1994, he emphasized the importance of the 1993 Amendments for "regulating foreign religious influence"

(Biddulph 2000: 26). Relations among large churches were "non-tolerant," exploding into violence on "Black Tuesday."

"Black Tuesday" involved a confrontation between the funeral procession of UOC-Kyiv Patriarch Volodymyr and the police, who prevented his burial in the famous shrine St. Sophia in Kyiv on 18 July 1995. The government had taken no notice of Volodymyr's death, who was regarded as a saint, not only by the Kyiv based Orthodox Church, but also by Western Ukrainian national democrats, because of his opposition to Communism during the Soviet era. The government was not about to grant the burial of Volodymyr in St. Sophia, the control over which was hotly contested between UOC-KP and UOC-MP. Therefore, a pitched battle with police troops ensued involving many casualties. Before authorities could prevent it, members of the funeral procession had dug a grave in the square facing St. Sophia and buried the body of Volodymyr.

"Black Tuesday" was a media and public opinion disaster for the new President and his religion policy. It induced the government to normalize relations with the Ukrainian Orthodox Church-Kyiv Patriarchate and other religious bodies in Ukraine. Vasyl Sereda, chair of Kuchma's religious policies favoring UOC-MP, was removed, sacrificed for the purpose of accommodation between the major branches of Orthodoxy. The Ministry for Nationalities, Migration, and Cults was dissolved and replaced by a new State Council for Religious Affairs (CRA) with full representation in the Cabinet of Ministers. Anatoly Koval was appointed its first head in the latter part of 1995 (Ibid., 18-19; Biddulph: 2000, 25-26).

The long awaited Constitution of Ukraine was promulgated in 1996. With respect to religion, the Constitution is a democratic and egalitarian document for those who hold citizenship. Article 35 does not establish a state confessional church, nor does it offer any special status to any religious denomination. "No religion shall be recognized by the state as mandatory." All citizens of Ukraine are guaranteed "freedom to profess or not to profess any religion, to perform alone or collectively and without constraint religious rites and ceremonial rituals, and to conduct religious activity." Religious bodies are separated from the state and also from the school (Constitution of Ukraine: 1996, art.35). Noncitizens are not offered any of these guarantees.

In spite of a continuing lack of full inter-confessional tolerance among major, as well as smaller religious bodies, the State Council for Religious Affairs (CRA) has generally acted in basic harmony with international conventions of religious liberty since 1995, with the important exception of the rights of noncitizens (Biddulph: 2003a and 2003b; for the nature of these conventions, cf. European Convention: 1950, art.9; Vienna Concluding Document: 1989).

One of the indicators of the degree of toleration is the large universe of differing confessions which achieved legal registration in Ukraine after 1995. In the early 1990s, nine distinct religious bodies were legally registered, whereas by 2001, this number had reached 105, including a large variety of new religious movements from many Christian, Jewish, Muslim, Oriental and other tendencies (Kolodny: 2001, 124). The total number of registered religious communities reached 24,311 in 2001. The rate of registered religious bodies in comparison to the total population in Ukraine reached approximately the level of Poland, but was twice as high as Belarus and four times as high as in the Russian Federation (Kolodny: 2001, 124).

There have been a few actions by regional or local officials to prevent registration of specific new religious movements, but such actions seem to have contradicted the policy of the national committee, because these groups were registered without difficulty in other regions of Ukraine (Biddulph 2003a). Only one or two applicants seem to have been rejected by national action.

A second indicator of religious toleration is state action or inaction to deregister or penalize religious groups. There have been no such actions since the encounter of state security organs with "Beloe Bratstvo" in 1993. That group was deregistered because they were believed to be involved in actions that violated national security.

A third indicator is the positive relations which the State Council (CRA) has established with all registered traditional and nontraditional confessions. The grievances of some religious bodies against actions of the State Council for Religious Affairs, such as Latter-day Saints and Jehovah's Witnesses, were ameliorated after 1995 (Biddulph: 2000, 27). The State Council has been a patient, persistent mediator in trying to resolve conflicts, to treat each side with respect, and

to foster tolerant relations among differing religious communities. Some religious property issues remain unresolved, but considerable progress has been made in accomplishing this objective.

The present State Council's (CRA) most important achievement has been its respect for the liberty of minority faiths, in spite of the opposition of some political and religious forces in the country. The impartial mediation role of the government and full toleration policy toward nontraditional confessions continued during the authoritarianism of the Yanukovych presidency and beyond (Wilson 2005:chs.4-8).

Laurel Biddulph: The state "toleration" of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints was further facilitated by the transition of the Church to greater local direction. With the Church registered in Kyiv, Donetsk, Kharkov, Odessa, Simferopol, and Gorlovka, and pending applications in Dnepropetrovsk and Makayevka, the Latter-day Saints were entitled to apply for the registration of a National Center for the Church. This action was proposed to the government on 6 April 1994, by a meeting of Ukrainian Branch Presidents which elected Dr. Aleksandr Manzhos, a biological scientist and an LDS District President in Kyiv, as its National President. After a number of direct negotiating sessions, President Manzhos obtained the full confidence of the CRA. Professor Anatoly Kolodny, Director of the Religious Study Department of the Skovorada Institute of Philosophy in the Ukrainian National Academy of Sciences, was consulted by the government, and he gave a strong positive recommendation in favor of granting full legal status to the National Center of the LDS Church (Biddulph 1996a: 65). In 1995 the National Center of the LDS Church in Ukraine was officially recognized.

The international headquarters of the LDS Church recognized the full maturity of the LDS Church in Kyiv by proclaiming it as a new Stake of Zion in 2004, the first in all the territory of the former USSR or in East Europe. In addition to a local Ukrainian Stake Presidency, Patriarch, and High Council, the sixteen branches were combined into seven larger congregations known as wards, each directed by a local Ukrainian Bishop. All church officers were local Ukrainians, called and directed by the Ukrainian Stake Presidency or by an Ukrainian Bishop, rather than by a foreign Mission President.

The Kyiv Temple is the 134thTemple in the world erected by the LDS Church, but except for the beginning years of the Church, the only temple built within 20 years of the arrival of the first missionaries in the area. This temple serves Latter-day Saints living in nine nations: Ukraine, Russia, Belarus, Moldova, Kazakhstan, Armenia, Georgia, Romania, and Bulgaria. The decision to erect this temple was announced in 1998, but it took nine years to locate and receive approval of the government for the 12.35 acre site in the Southwest edge of Kyiv. The groundbreaking occurred on June 23, 2007; the edifice was completed on the day of dedication, 29 August 2010. The Kyiv Temple has won several national awards for its stunningly beautiful architecture (Hawkins, 2016: 270-71). The government approval for the visible site in Kyiv and the erection of such a large, beautiful edifice for religious purposes symbolizes the "full toleration" of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints in Ukraine.

Part III: Explaining Ukrainian State Religious Policy.

Howard Biddulph: On most of the major goals of post-Communism, Ukraine's performance has not been unusual compared to other new states of East Central Europe and Eurasia. The record of Ukraine on economic reform, state control of corruption, political democratization, and general human rights has not been impressive in comparison to the others (D'Anieri. et. al: 1999, 3-6; Motyl 1993: 31-75). Why, then, has Ukraine had a more positive record on religious liberty and full state toleration of religious minorities in comparison with most other new states of the former Soviet Union?

After more than two decades, the status of religion has changed significantly in all of these countries, yet most have not yet established a clearly positive record on religious human rights. At least since 1995, Ukraine has been one of the minority which have consistently given liberal support to the freedom of a broad spectrum of religious orientations. Why has Ukraine had a record of relatively "full toleration" with respect to nontraditional confessions, whereas its near neighbors Russia and Belarus have not?

Ukraine shares with Russia and Belarus a common Eastern Slavic cultural tradition, a history of inclusion in both the Tsarist and Soviet empires. Yet in contrast to Ukraine's relatively

full toleration of religious minorities since 1995, post-Soviet Russian elites have been polarized between the perspectives of limited toleration and authoritarian suppression of nontraditional confessions (Biddulph 1999: 10). The new "anti-extremism" so called "Yarovaya Law" which went into effect in Putin's Russian Federation on July 20, 2016, appears to be as repressive as Stalin's 1929 legislation on religion (Lucas 7/20/2016; Woods 7/22/16; Shellnut 2016). Annual reports of international monitoring agencies would seem to conclude that the authoritarian perspective against nontraditional confessions has been dominant also in Belarus (Biddulph: 1999, 10; Biddulph 2003c).

I believe that there are at least two important factors that explain Ukraine's greater success in maintaining a full toleration of nontraditional confessions, at least since 1995. First, as some scholars have observed, there is a lack of specific religious identity in Ukrainian nationalism. When one speaks of Russian or Belorussian nationalism, it is understood to include a specific religious identity — Eastern Orthodoxy. This is not the case with Ukraine for historical reasons and present realities. The nineteenth century "Ukrainian project" of the Galychyna thinkers deliberately abstracted religious differences between Orthodox and Catholic to create a united Ukrainian identity. Unlike Russia or Poland, nationalism in Ukraine is not so identified with one particular religion (cf. Yelensky 2002: 474; Wilson 2002: 108-18). The splintering of Ukrainian Orthodoxy into three churches creates a present reality in which all confessions in Ukraine are minorities. This has made it easier for the secular political elite to be even handed among religions (Wilson 2002: 249-52). The lack of a strong specific religious identity in Ukrainian nationalism means that Ukrainian leaders can pursue "national rebirth" without feeling the need to curtail the expression of minority religious freedom rights.

The second factor is the effect of religious cleavage among major confessions upon political stability, because they reinforce political and territorial cleavages. The major Orthodox and Catholic confessions occupy relatively separate territories and they have strong intolerant attitudes toward one another. After the "Black Tuesday" violent religious clashes at St. Sophia Cathedral, the Kuchma leadership realized that religious conflict could be politically destabilizing. Inter-confessional intolerance, therefore, motivates the state towards religious neutrality and conflict resolution as well as careful recognition of the rights of all groups. .The secular political elite realizes that inter-confessional conflict is best controlled to prevent instability by the state functioning as an impartial referee who conscientiously protects the rights of each religious group (Biddulph: 2003c) Together, these two factors explain show why religious liberty is protected in post-socialist Ukraine.

This is not to confidently predict that religious freedom for traditional and minority religions is secure in Ukraine's future. Ukraine has not yet become a culture of harmonious religious denominationalism in which each group accepts and respects the rights of others. There are still powerful political forces that might try to hitch the Ukrainian "national carriage" to the "race horse" of an officially established religion. If Ukrainian policy makers are wise, however, they will continue to resist this siren call, realizing that "national renaissance" is fully consistent with religious pluralism and respect for the freedom of all confessions. They will realize, too, that this existing policy will be more likely to ensure the safety and stability of the Ukrainian "national carriage," than the alternative. In the meantime, perhaps those organizations such as CERIF, which are dedicated to educating the Ukrainian public in societal and inter-confessional tolerance will succeed in the long run with their great mission.

Cited Sources

Biddulph Howard L.: Unpublished Memorandum to Elder Hans B. Ringger, April 20, 1993.

Biddulph Howard L. 1995: "Religious Liberty and the Ukrainian State". - Brigham Young University Law Review.- № 2. – P. 321-348.

Biddulph Howard L. 1996: The Morning Breaks; Stories of Conversion and Faith in the Former Soviet Union. - Salt Lake City: Deseret Book. - 212p.

Biddulph Howard L. 1996b: "Toleration of Minority Religions: Russia, Ukraine, and Belarus". - Religious Liberty and the Global Church. - Provo Utah: David M. Kennedy Center for International Studies, Brigham Young University. – P. 559-69.

Biddulph Howard L. 1999: “Non-Traditional Religions and Missionary Activity in the Post-Soviet States”. // Religious Freedom in the Post-Socialist Countries. - Kyiv: Institute of Philosophy; Ukrainian National Academy of Sciences- Pp. 1-16.

Biddulph Howard L. 2000: “Mormon Missionaries and the Post-Soviet State: The Russian Federation and Ukraine, 1990-2000”. // The Mormon History Association Conference, Copenhagen and Aalborg. - Denmark, June 27, 2000. - Pp. 1-30.

Biddulph Howard L. 2003: “Religious Freedom in the Democratic State: Ensuring Tolerations in Regions and Localities”. // Derzhavno-Tserkovni vidnosini v Ukraini: Regional’ni aspekti. – № 14-15. - April 2003; Khmel’nit’skii Institut, Khmel’nit’skii, Ukraina, 13pp.

Biddulph Howard L. 2003: “How Religious Freedom and Tolerance Affect Democratization: An Assessment of Ukraine”. // Naukovii Visnik, Chernivet’skogo Universitetu vipusk, Filosofiya. - 21 May 2003. – Pp. 38-53.

Biddulph Howard L. 2003: “Explaining Religious Freedom in Ukraine,” (unpublished essay) 5pp. - Kyiv and Lviv, Ukraine.

Constitution of Ukraine 1996: Fifth Session of Verkhovna Rada, 28 June 1996, Kyiv.

D’Anieri Paul, Kravchuk, Robert, Kuzio, Taras, 1999: Politics and Society in Ukraine, Boulder Co., Westview Publishers.

Durham W. Cole Jr. , 1995: Speech at International Church-State Symposium, 7 Oct. 1995 - Brigham Young University, Provo, Utah.

Durham W. Cole Jr. and Homer, Lauren B, 1998: “Russia’s 1997 Law on Freedom of Conscience and Religious Associations. An Analytical Appraisal”. - Pp.1-59.

Filipovych Lyudmila, 1999: “Address on Ukraine”. International Law and Religion Symposium: Emerging Perspectives on Religion and Human Rights. - Provo Utah, Brigham Young University. - Oct. 5, 1999.

Fish, M. Steven 1995: Democracy From Scratch. Princeton N..: Princeton University Press.

Gunn, T. Jeremy, 1998:”Caesar’s Sword: The 1997 Law of The Russian Federation on the Freedom of Conscience and Religious Associations, 1-22.

Homer, Lauren B. and Uzzell, Lawrence A. 1998:”Federal and Provincial Religious Freedom Laws in Russia,” pp. 1-29.

Khristianstvo na dal’nem vostoke, 2000: Vladivostok, Izdatel’stvo Dal’nevostochnogo gosuniversiteta.

Kolodny, Anatoly, Filypovich, Lyudmila, Biddulph, Howard L., 2001: Religion and the Churches in Modern Ukraine, Kyiv: 2001.

Kuzio Taras, 1997: In Search of Unity and Autocephaly: Ukraine’s Orthodox Churches, London: Keston Institute.

Lucas Fred 2016: “Back to the Soviet Era: Putin’s New Law Could Lead to Religious Crackdown”. - http://dailysignal.com/2016/07/20.

Motyl Alexander J. 1993: Dilemmas of Independence: Ukraine After Totalitarianism. - New York: Council on Foreign Relations Press.

Plokhy Sergei, 1998: “Church, State, and Nation in Ukraine”. // Religion in Eastern Europe, XIX. - P. 5, 1-28.

Ramet Sabrina P. 1993: “Religious Policy in the Era of Gorbachev”. // Religious Policy in the Soviet Union. - New York: Cambridge University Press.

Rigby T.H. 1991: “Mono-Organizational Socialism and the Civil Society”. - The Transition From Socialism. - Melbourne: Longman. - Pp. 107-122.

Shellnutt Kate, 2016: “Russia’s New Law: No Evangelizing Outside of Church”. - http://www.christianitytoday.com/gleanings/2016/june/no-evangelizing-outside-of-church-russia-proposes.html.

Shils Edward, 1991: “The Virtues of Civil Society”.- Government and Opposition, vol. 26, №1, P. 3-20.

Wilson Andrew, 2002: The Ukrainians: Unexpected Nation. - New Haven and London: Yale University Press.

Wilson Andrew, 2005: Ukraine’s Orange Revolution. - New Haven and London, Yale University Press.

Witte John Jr., 1998: “Soul Wars: The Problem and Promise of Proselytism in Russia”. - Pp. 1-19.

Woods Mark, 2016: “Russia’s Crackdown on Religion Comes Into Effect”.- http://www.christiantoday.com/article/russias.crackdown.on.religion.comes.into.effect/91193.htm

Yelensky Victor. 2002: “Religion, Church, and State in the Post-Communist Era”.- Brigham Young University Law Review.- № 2. – P. 453-488.

6. Мар’яна ТАТАРЧУК. Релігійні меншини України в соціально-культурному і правовому аспектах

З наявною із 1970-80-х років тенденцією до все більшої глобалізації світу, до мультикультуралізму та плюралізму у всіх його виявах немає нічого дивного у тому, що релігійні, етнічні, національні, мовні та інші протиріччя і конфлікти виникають між представниками тих чи інших соціальних груп. Релігійні та національні протиріччя є найбільш характерними і набувають найгостріших форм розв’язки в поліетнічних і поліконфесійних країнах у випадку приналежності більшості населення до однієї національної, релігійної та іншої групи, в той час як решта складають меншість за тим чи

іншим критерієм. Все частіше можна почути про політичний, економічний, культурний тиск на представників різних соціальних груп, які не є так званою «більшістю». Тому й виникає необхідність захисту прав осіб на свободу совісті, свободу самовираження особистості в різноманітних аспектах життя, в тому числі й свободу релігії, свободу діяльності релігійних громад і організацій, включаючи релігійні меншини.

Принципи і норми, що забезпечують права особи на свободу совісті і релігії, на створення і діяльність релігійних організацій закріплений в багатьох міжнародно-правових документах. Такими документами є «Загальна декларація прав людини», прийнята Генеральною Асамблеєю ООН ще в 1948 році, «Міжнародний пакт про громадянські і політичні права» 1966 року, «Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права» 1973 року, «Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії або переконань» 1981 року і «Декларацією про права особистості, що належать до національних або етнічних, релігійних і мовних меншин» 1992 року та інші. Ці документи визначають право людини на свободу совісті і релігії як суб'єктивно-індивідуальне, а звідси право громади, спільноти як похідне від особистого права людини.

Варто також зазначити, що відповідно до міжнародного права наявність меншин тих чи інших груп є там, де це визнається державою, в іншому випадку, правова регламентація і правовий захист таких меншин, навіть при їх об'єктивній наявності, не підпадає під міжнародно-правовий захист. Тобто держава, визнаючи необхідність і правомірність існування різноманітних світоглядних форм, в тому числі й релігійних, включаючи сюди такі форми їх вияву як релігійні меншини, забезпечує правові гарантії функціонування цих форм, дотримуючись принципів рівності, незалежності, плюралізму, толерантності тощо.

Україна, яка за історичним розвитком завжди була багатоетнічною і поліконфесійною, має на своїй території більше трьох з половиною десятків тисяч релігійних організацій, що відносяться до різних релігійних течій і конфесій, діяльність яких регулюється в першу чергу Конституцією України, а саме ст. 35, і Законом України «Про свободу совісті і релігійні організації» 1991 року. Згідно зі ст. 35 Конституції України кожен має право на свободу світогляду і віросповідання, що включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Це право не може бути обмежене за винятком випадків, коли здійснення його може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення, а чи ж захисту прав і свобод інших людей.

Така регламентація дає змогу говорити про загальну толерантність, яку виявляє наша держава до всіх існуючих на її території релігійних меншин без прив'язки до традиційних конфесій. Тобто кожна людина має право сама визначати свої погляди і шлях до пізнання істини, релігії, Бога тощо. Нормативно всі особи, що проживають або перебувають на території України, є рівні і незалежні у виборі своїх поглядів і переконань, в тому числі й релігійних. Тим не менш, така рівність носить дещо декларативний характер. Хоча формально в нашій державі визнається рівність усіх конфесій і релігійних течій, на внутрішньому рівні у суспільстві серед громадян, та й подекуди серед чиновницької ланки представники тих чи інших релігійних громад відчувають на собі неоднакове, неоднозначне ставлення.

Феномен релігійних меншин в українському суспільстві розпочав певну конкуренцію в міжконфесійному і міжрелігійному середовищі, коли функціонування або ж просто існування конфесії, відмінної від традиційної, або такої, що не відноситься до загальноприйнятої більшості, інтерпретується подекуди як відступництво від істинної віри, від правильного світогляду чи взагалі як намагання підірвати лад традиційних на тій чи іншій території віросповідань.

Негативне сприйняття з боку соціуму до деяких меншинних груп також подекуди підсилюється матеріалами засобів масової інформації, які нерідко підтримуються або ж провокуються представниками владних структур, політичних сил, чиновників, що, в свою чергу, також має негативні наслідки на утвердження толерантизації в українському суспільстві в цілому. Особливо гостро ця проблема відчувається останнім часом.

Міжконфесійні та міжрелігійні конфлікти виникають у нас дуже часто як на регіональному, так і на всеукраїнському рівнях.

Актуальним на даний момент є питання про діяльність такої інституції як Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій, яка включає до свого складу 19 із наявних нині в Україні означених спільнот. При цьому фактично більшість релігійних меншинних організацій не є членами цієї ВРЦіРО і при її закритості для інших не мають змоги брати участь в її функціонуванні. Тобто виникає логічне запитання: якщо всі рівні, то на противагу даній організації має бути створена приміром Рада релігійних меншин України, ініціювання чого нині виходить від Української Асоціації релігієзнавців.

Звідси знову виникає питання: що таке релігійна меншина і як регламентувати її функціонування?

Попри наявність певної законодавчої бази з питань забезпечення свободи релігії, в українському законодавстві відсутнє загальноприйняте визначення поняття «релігійна меншина». Та й на міжнародному рівні єдиного, науково обгрунтованого визначення цього поняття немає. І це при тому, що вона згадується майже у всіх названих вище міжнародних правових документах.

Найбільш визнаним вважається визначення, сформульоване в 1977 році доповідачем Підкомісії ООН із запобігання дискримінації і захисту прав меншин Ф. Капоторті. На його думку меншина являє собою групу осіб, що є меншою за кількістю від решти населення держави, не займає панівного становища, члени якої є громадянами держави, мають етнічні, релігійні або мовні особливості, що відрізняються від особливостей решти населення і виявляють бажання зберегти власну культуру, традиції, релігію та/чи мову.

М. Катько у своїй праці «Критерии определения меньшинства» під меншинами пропонує розуміти всі типи меншин, як-то етнічні, релігійні, мовні, культурні тощо і всіх їх об’єднувати під єдиним терміном. І тільки тоді, якщо самоідентифікація відбувається за якоюсь конкретною ознакою, зокрема релігійною, а решта постають другорядними, тоді варто говорити про релігійні меншини. Провівши аналіз критеріїв визначення «меншини» (кількісні і якісні), науковець визначає меншину як групу громадян, яка є менша від основної частини населення та займає недомінуюче положення, маючи при цьому стійкі етнічні, мовні, релігійні ознаки, і бажає зберегти свою самобутність.

Український дослідник М. Бабій розглядає поняття «релігійної меншини» як похідне від поняття «національна меншина» і є конфесійною спільнотою, що за чисельністю, рівнем поширення і впливу в релігійному середовищі територіально не займає домінуючого становища. При цьому віросповідна і культова практика її має свою самодостатність і самобутність.

Релігійну меншину визначають ще і як групу осіб віруючих певної конфесійної зорієнтованості, яка має певне поширення у світі, країні, регіоні країни, що загалом є незначною або меншою від решти за кількістю, співіснуючи при цьому з більшими релігійними системами і відчуваючи в своєму функціонуванні часто негативну реакцію з їх боку.

В міжнародно-правових документах термін «релігійна меншина» вживається в основному в контексті до поняття «національна меншина» чи загалом «меншина». При цьому не робиться взагалі якийсь акцент на роз’ясненні феномену саме «релігійної меншини».

Виходячи з вище зазначеного, для нас релігійна меншина постає як конфесійно однорідна група громадян держави, що проживає на певній території (регіон, держава тощо) і за своєю чисельністю є меншою від основної маси населення, має стійкі релігійні характеристики й ідентифікує себе як самодостатня самобутня релігійна спільнота, що не є частиною домінуючих на вказаній території конфесій.

Домінуючою релігією в Україні є християнство. Проте не християнство взагалі. Так склалося історично, що розвиток релігійного життя на українських теренах тісно пов'язаний з Православною Церквою і більша частина населення ідентифікує себе саме з православ’ям. Проте православні церкви не відрізняються монополізмом. Так, домінуючими є УПЦ МП І УПЦ КП, крім того у нас є ще й інші православні церкви, як наприклад Руська православна

старообрядницька церква, Руська древлєправославна церква, грецькі громади УПЦ та багато інших, які є меншинами відносно домінуючих Церков Московського і Київського Патріархатів.

Така сама ситуація спостерігається і в католицизмі і протестантизмі, не кажучи вже про нехристиянські релігійні меншини, як-то релігійні меншини орієнталістичного спрямування (громади Товариства свідомості Крішни, вайшнави, даоси, буддисти та інші), релігійні меншини українських язичників, а також релігійні громади мусульман та інших.

Можна зробити деяке узагальнення і поділити наявні у нас релігійні меншини за певними критеріями на окремі групи

По-перше, можна говорити про релігії національних меншин, такі як іудаїзм (тут варто зазначити, що іудейська громада України є однією з найбільших в Європі), іслам, вірменську церкву, віросповідання караїмів, віросповідання циган тощо.

По-друге, це група релігій, які будучи світовими релігіями, тобто займаючи домінуюче становище серед релігій у світі, на даній території представлені невеликою (порівняно) кількістю послідовників, є меншинами (буддизм, іслам)

По –третє, можна виділити групу релігій, які є регіональними релігійними меншинами домінуючих традиційних в Україні конфесій в певних областях країни, як наприклад общини УГКЦ, УПЦ КП, УАПЦ, РКЦУ та деякі інші в наших східних областях.

По-четверте, традиційні для України громади протестантських конфесій, як наприклад лютеран, реформатів та ін, а також старообрядців тощо.

По-п’яте, релігійні новоутворення, як-то різноманітні синтетичні неорелігії, неязичницькі напрями, саєнтологічні рухи тощо.

По-шосте, релігійні течії, або квазі-релігійні течії, засновані на проповідуваннях, що є окремим трактуванням традиційних або нетрадиційних релігійних течій окремого «лідера», як наприклад «Посольство Боже» Сандея Аделаджі або душевна релігія Юрія Шеляженка.

Цей перелік не є вичерпним, тобто поліконфесійність і розмаїття релігійного життя на території нашої держави є очевидним, що в свою чергу вимагає деякого реформування вітчизняного законодавства у сфері забезпечення прав свободи совісті і релігії, але що важливіше – розробка механізмів практичного вирішення міжконфесійних, міжцерковних конфліктів як на місцевому, так і на регіональному, і навіть подекуди загальнодержавному рівнях.

Деякі норми законодавства України про свободу совісті і релігійні організації є чисто декларативними і не мають практичного втілення, що призводить до ускладнення реєстрації і функціонування релігійних громад, неможливість через дані ускладнення здійснень релігійних обрядів і служінь, що в свою чергу нівелює демократизацію і толерантизацію українського суспільства.

Отже, ці питання можуть бути врегульовані прийняттям проекту змін до законодавства у сфері забезпечення свободи совісті і релігії, а також розробкою механізмів, рекомендацій для практичного вирішення конфліктів, що виникають на базі релігійної нетерпимості у суспільстві.

7. Екатерина ЭЛБАКЯН. Религиозная политика светского государства через призму положення религиозных меньшинств (на примере Российской Федерации)

Положение религиозных меньшинств, да и религиозная ситуация в целом, во многом, если не во всем, зависят от той религиозной политики, которую проводит государство.

Религиозная политика представляет собой деятельность государства, его основных структур и органов, направленную на регулирование государственно-религиозных отношений и обеспечение реализации установленных государством принципов свободы совести и свободы вероисповеданий.

Целью религиозной политики в поликонфессиональном социуме является законодательное установление условий и способов функционирования различных религий и

религиозных направлений, а также контроль за соблюдением законодательства в сфере государственно-религиозных отношений. Реализация цели религиозной политики ставит перед последней ряд ***задач***, от решения которых зависит то, какой складывается религиозная ситуация в стране в целом и в отдельных регионах. К задачам религиозной политики, в этой связи, на мой взгляд, можно отнести, в первую очередь:

- неукоснительное соблюдение права личности на свободу совести - выбор любого вероисповедания или вневероисповедного состояния;
- государственная регистрация религиозных организаций и законодательно определенный контроль за их деятельностью;
- поддержание бесконфликтного и стабильного состояния в религиозной сфере с учетом поликонфессиональности российского общества, установление препятствий к разжиганию межрелигиозной розни;
- уважение чувств верующих граждан и конфессиональной специфики различных религиозных организаций, групп и др.

В случае исполнения государством названных задач, религиозная ситуация в стране будет благополучной и стабильной

Религиозная ситуация как результат религиозной политики. Как известно, *религиозная ситуация* – это состояние в обществе, сопряженное с религиозностью его населения. Религиозная ситуация отражает наличие, характер и интенсивность религиозных проявлений, динамику и направленность их изменений, характер и степень их воздействия на общество. Поэтому она включает в себя характеристику не только собственно религиозных, но и тех социальных явлений, которые, не будучи религиозными по своей природе, так или иначе, связаны с религией.

Важными показателями религиозной ситуации, нуждающимися в оценке на уровне массового сознания, выступают общественные настроения, связанные с субъективным самочувствием населения - как верующих, так и неверующих - относительно соблюдения и полноты реализации их права на свободу совести и степень удовлетворения религиозных потребностей верующих, их правовое и материальное обеспечение.

Следующим дополнительным показателем религиозной ситуации в аспекте массового сознания будет состояние отношений, складывающихся между верующими и неверующими, а также между последователями различных религиозных направлений.

Еще одним показателем, конкретизирующим представление о религиозной ситуации на уровне массового сознания, является состояние и характер общественного мнения по отношению к религии - в целом и отдельным ее направлениям - в частности.

Критериями «сложности» религиозной ситуации выступает наличие противоречий в религиозной сфере жизнедеятельности социума, а также уровень эффективности их разрешения органами государственной власти и управления. Обстоятельствами, обуславливающими напряженность религиозной ситуации изнутри, могут служить: степень удовлетворенности/неудовлетворенности верующих и их объединений реализацией, обеспечением и защитой их прав и интересов; нестабильность и неурегулированность межрелигиозных и этнорелигиозных отношений; наличие противоречий и конфликтов внутри религиозных объединений.

К внешним обстоятельствам, способствующим обострению напряженности религиозной ситуации, можно отнести: состояние государственно-религиозных отношений, связанное с реализацией органами государственной власти и местного самоуправления законодательно закрепленных принципов и норм в сфере свободы совести; степень взаимного доверия, лояльности, законопослушности религиозных объединений; состояние общественного мнения в отношении религии, его адекватное/неадекватное выражение средствами массовой информации; наличие конфликтов между верующими и неверующими, а также характер и интенсивность миссионерской деятельности религиозных организаций.

Таким образом, исследование религиозной ситуации, ее всесторонний и объективный анализ, а также оценка могут служить основой для информационного обеспечения государственно-религиозных отношений, для реализации принципов вероисповедной политики государства в практической деятельности органов власти и управления. Оценивая

религиозную ситуацию, следует принять во внимание наличие в обществе в целом или в отдельном регионе различных религиозных направлений, учитывать их количественное соотношение и взаимоотношения между собой, их историческую вписанность в данное общество или регион, взаимоотношения с данным обществом и составляющими его группами, в том числе этнокультурными и этнорелигиозными. Далее, необходимо располагать достоверными данными о количестве религиозных объединений в целом и по религиозным традициям. И, наконец, иметь сведения о действительном количестве их последователей и, в целом, уровне религиозности, т.е. доле верующих от общего состава населения.

Религиозная ситуация всегда оценивается на данный момент времени. Но для понимания тенденций ее развития необходимо сравнение с прежней ситуацией, помогающее видеть направленность и характерные особенности ее изменения.

На мой взгляд, религиозные меньшинства, во многом, являются лакмусовой бумагой, отражающей реальную религиозную ситуацию в стране и в отдельных регионах. Если религиозные меньшинства чувствуют себя стабильно, спокойно, комфортно, значит и религиозная ситуация в стране в целом стабильная и бесконфликтная.

Что такое религиозные меньшинства? *Религиозные меньшинства* – это группы населения, выделяемые по религиозному признаку, с условием, члены которых имеют религиозную веру, отличную от религиозных убеждений большинства населения. Религиозные меньшинства, даже в совокупности, не являются в каком либо смысле доминирующими в определенных пространственно-временных рамках (в определенный период времени, в конкретной стране, регионе, на территории).

Помимо количественного показателя (числа последователей), религиозные меньшинства имеют и определенные качественные характеристики, а именно, мировоззрение и образ жизни их последователей, предписания, нормы, ценности не являются определяющими и существенно не влияют на жизнь и убеждения подавляющего большинства населения региона их присутствия.

Религиозная свобода, допускающая свободу выбора любой религии, переход из одного вероисповедания в другое, а также свобода совести, подразумевающая возможность отказа от религии вообще, создали ситуацию, при которой религиозные меньшинства присутствуют в большинстве стран мира.

Религиозные меньшинства и их последователи обладают одинаковыми правами и обязанностями с доминирующими религиозными направлениями и их последователями, которые не могут ущемляться ни на законодательном, ни на бытовом уровнях, ни на уровне личности, ни на уровне социальной группы [Подробнее см.: 7. - С. 211].

Однако сегодня в повседневной практике мы можем отчетливо наблюдать дискриминацию прав ряда религиозных меньшинств, действующих на территории современной России. В качестве примера можно обратиться к проблемам такого рода, которые испытывают в стране два религиозных объединения - Свидетели Иеговы и Саентологическая церковь Москвы.

Религиозная политика государства в отношении названных религиозных объединений де-факто формируется таким образом, что приходится говорить об отчетливых признаках дискриминации их прав на свободу вероисповедания**.**

Светскость государства в теории и на практике. Как уже отмечалось,Российская Федерация, согласно статье 14 Конституции РФ, является светским государством [См.: 4], то есть таким государством, в котором отсутствует государственная религия (и государственная церковь), и ни одна из действующих на территории государства религий не признается обязательной, господствующей или предпочтительной, не имеет права оказывать влияние на внутреннюю и внешнюю политику государства, на государственный строй, деятельность государственных органов власти и управления, на систему государственного образования, на законотворческую деятельность, мировоззренческие предпочтения и вероисповедный выбор граждан, на государственную идеологию. Все религии и религиозные направления в светском государстве равно удалены от любых государственных институтов, все религиозные объединения равны перед законом.

Проблема состоит лишь в реализации этого принципа. К сожалению, нередко приходится наблюдать избирательность его применения, когда в отношении религиозных меньшинств он практически не работает: общины лишаются религиозного статуса или ликвидируются (например, Саентологическая церковь Москвы), верующие обвиняются в создании экстремистской группы (например, так называемое «дело 16-ти» в Таганроге - судебный процесс над 16 Свидетелями Иеговы, которые после закрытия местной религиозной организации продолжили совместные богослужения в качестве религиозной группы в полном соответствии со ст. 7 Федерального Закона № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях»[См.: 3]), а религиозная литература характеризуется как экстремистская и вносится в Федеральный список экстремистских материалов, публикуемый Министерством юстиции РФ, который на сегодняшний день (июль 2016 г.) насчитывает 3706 наименований и т.д. [См.: 6].

Миссионерство и антимиссионерство – что соответствует конституционным нормам? Согласно ст. 28 Конституции РФ, каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распролстранять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними.

Принятие Государственной думой РФ в третьем чтении 24 июня 2016 года так называемого «пакета Яровой» или «антимиссионерского закона» в ряду последних законодательных и административных инициатив не выглядело полной неожиданностью. В начале июля, после одобрения поправок Советом Федераций, закон, несмотря на волну протестов со стороны общественности, религиозных организаций, правозащитников, операторов связи и сети интернет, был подписан президентом России В.Путиным.

«Пакет Яровой» ужесточил ряд законов, введя, например, статью о недоносительстве в УК РФ, где возраст уголовно ответственных за несвоевременный донос о подозрении на готовящиеся «террористические акты» снижен до 14 лет. Соответствующим является и наказание, предусмотренное по данной статье на срок до 10 лет.

Однако, возвращение сталинистского духа в действующее законодательство в контексте нашей темы может быть одним из наиболее красноречивых признаков законотворчества. Пресловутый «пакет» затронул и закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», в котором появляется новая глава под названием «Миссионерская деятельность».

Согласно этой новой главе понятие *миссионерской деятельности* заметно сужается и сводится к тому, что «миссионерской деятельностью признается деятельность религиозного объединения, направленная на распространение информации о своем вероучении среди лиц, не являющихся участниками (членами, последователями) данного религиозного объединения, в целях вовлечения указанных лиц в состав участников (членов, последователей) религиозного объединения, осуществляемая непосредственно религиозными объединениями либо уполномоченными ими гражданами и (или) юридическими лицами публично, при помощи средств массовой информации, информационно-телекоммуникационной сети «Интернет» либо другими законными способами»[См.: 1]. Заметим в этой связи, что в религиоведении под миссионерством понимается «внекультовая деятельность религиозной организации в целях распространения своего вероучения и пополнения числа новообращенных (неофитов) через специальных представителей – миссионеров на еще не освоенных данной религиозной организацией (церковью) территориях» [2. - С. 812]. И тут же, рассуждая о христианской миссионерской деятельности, автор уточняет: «Христианское миссионерство восходит к апостольским временам. Его принципы следуют из идеи универсального спасения и евангельской проповеди, адресованной всем народам» [2. - С. 812-813]. Задаюсь риторическим вопросом: почему, по прошествии более двух тысяч лет с момента возникновения христианства, на евангельскую проповедь накладываются весьма специфические ограничения? Разве она несет в себе угрозу общественному порядку?

Право людей распространять свои религиозные убеждения, гарантированное ст. 28 Конституции РФ и ст. 3 закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» и именуемое миссионерством, входит в явное противоречие в «антимиссонерском законом», рождая еще и проблемы в сфере правоприменительной практики.

Теперь такая деятельность, которая является безусловным признаком свободы вероисповедания, будет считаться незаконной для частных жилых помещений, где допускается только проведение обрядов ? Это, надо понимать, исповеди, соборования, молебны, отпевания и подобное. Но чтение религиозной литературы и изучение Священных писаний, беседы на религиозные темы, собрания бабушек с разговорами о «божественном» для крошечных сельских общин запрещается.

Запрещается миссионерская деятельность без разрешающих документов от централизованных религиозных организаций. Если же окажется среди верующих иностранец – молдаванин, украинец, узбек, не говоря уже о заморских гражданах, то у него должен быть на руках трудовой договор с местной религиозной организацией – надо понимать, тоже далеко не каждой.

Большинство квалифицированных экспертов едины во мнении, что нововведенный закон противоречит гарантированным Конституцией РФ свободе совести и, в том числе, свободе вероисповедания, включая ряд серьезных недоработок.

Так, например, по мнению адвоката, управляющего партнера Славянского Правового Центра В.В. Ряховского, специалистами в области права будут выработаны методические рекомендации для церквей в направлении того, как вести духовно-просветительскую работу в условиях нового законодательства. По словам Ряховского, «сегодня действительно черный день календаря. Была надежда, что В.В. Путин все-таки не подпишет этот закон (...), который откровенно противоречит евангельский заповеди «идите и научите», а кроме того, попирает конституционные права граждан. Но это уже **Закон** и до его обжалования в Конституционном Суде или до внесения в него изменений нам по нему жить. (...) Этот закон написан «на коленке» абсолютно не профессиональными людьми, ничего не понимающими в религиозной практике. Поэтому, пока давайте научимся его обходить, а потом добиваться изменения»[5].

Очевидно, что «антимиссионерский закон» наносит удар в первую очередь по религиозным меньшинствам, которые существуют во многом за счет расширения так называемого «миссионерского поля». И в целом свидетельствует о том, что их социальное самочувствие далеко от комфортного, а, следовательно, как я уже говорила, и религиозная ситуация в стране вряд ли может характеризоваться как стабильная и спокойная.

Библиография

1. Андреев К. «Антимиссионерский» закон подлежит отмене как антиконституционный / Сова. Информационно-аналитический центр [Электронный ресурс] // [URL] http://www.sova-center.ru/religion/publications/2016/06/d34892/
2. Давыдов И.П. Миссионерство // Энциклопедия религий. Под ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. - М.: Академический проект, 2008. - С.812-813.
3. О свободе совести и о религиозных объединениях (с изменениями на 30 марта 2016 года). Федеральный Закон // [URL] http://docs.cntd.ru/document/9040821
4. Конституция РФ // [URL] http://constrf.ru
5. Президент Путин подписал антимиссионерский «пакет Яровой», Baznica.infohttp [Электронный ресурс] // [URL] baznica.info/article/prezident-putin-podpisal-antimissionerskij-paket-y/
6. Федеральный список экстремистских материалов // [URL] http://minjust.ru/node/41957
7. Элбакян Е.С. Религиозное меньшинство // Элбакян Е.С. Религии России. Словарь-справочник. - М.: Энциклопедия, 2014. - С. 211.

8. Алла АРІСТОВА. Динаміка релігійно-вмотивованого тероризму: глобальні тренди.

Понад два десятиліття тому феномен міжнародного тероризму в усьому різноманітті його актуальних і потенційних форм і виявів «вийшов» поза межі політичного і медіа-дискурсу і став об’єктом систематичних міждисциплінарних наукових досліджень. У наукових розвідках, зарубіжних і вітчизняних, він постав як специфічне, складне, інтенсивно еволюціонуючи й поліфункціональне явище, чия природа глибоко вкорінена у протиріччя глобалізаційних процесів.

Світова «терористична практика», драматична і жахлива, нескінченний мартиролог жертв терористичних атак свідчать, що масштаби, форми присутності, рівень віктимності,

характер функціонування тероризму в глобальному світі істотно і швидко змінюються. Якщо в кінці XX століття авторитетні західні дослідники (Б.Гейнор, Б.Гоффман, М.Ранстorп, Д.Рапопорт, М.Юргенсмейер, та ін.) попереджали – процес релігієзації терористичної діяльності в реаліях сучасного світу є невідворотним, релігійно-інспірований тероризм повертається на світову арену, то сьогодні – симбіоз терористичної технології і релігійної ідеології вже набув абсолютного домінування в системі міжнародного тероризму, сформував особливий тип «терористичної ментальності» й увійшов до числа найбільших глобальних небезпек.

Як правило, кожен з авторів, хто присвячує свій час цій складній (теоретично і психологічно) проблемі, вимушено посилається на слабкість понятійно-категоріального апарату: з одного боку, через надмірну кількість дефініцій тероризму, у т.ч. так чи інакше поєднаного з релігією, з іншого – через довільне вживання при оцінках чи фалібілістичність понять («релігійний тероризм», «релігійно-вмотивований тероризм», «релігійно-забарвлений тероризм», «тероризм на релігійному ґрунті», «етнорелігійний тероризм», «релігійно-політичний тероризм», «релігійно-месіанський тероризм», тощо).

Наразі лишимо осторонь спеціальну дискусію з цього приводу і надалі в тексті вживатимемо термін «релігійно-вмотивований тероризм». Однак, з огляду на подальші цитати й посилання, зазначимо, що помітним трендом в англомовній науковій літературі і міжнародних базах даних стає застосування відносно нового – й не надто зручного для перекладу українською – терміну «religion-related terrorism» (тероризм, певним чином пов'язаний з релігією, співвіднесений з релігією, релігійно-означений). Під останнім розуміють дії субнаціональних груп, *які використовують релігію* як виправдання чи мотивацію своєї активності, а також терористичні акти, здійснені окремими індивідами чи групами з нерелігійною ідентичністю, що спрямовані проти релігійних груп, віруючих (зокрема, духовенства). [Див., наприклад: Rise in religion-related terrorist activity [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.pewforum.org/ 2016/06/23/trends-in-global-restrictions-on-religion/].

Згідно даних RDWTI (RAND Database of Worldwide Terrorism Incidents), за 40 років, з лютого 1968 р. по січень 2010 р., у світі сталося близько 38.700 терористичних інцидентів-атак. Ще більше емпіричних і статистичних даних для аналізу надає Global Terrorism Database (GTD), яка нині включає понад 140 тис. кодифікованих інцидентів. В кожному разі, новітня історія та динаміка міжнародного тероризму, зокрема релігійно-вмотивованого, увиразнює декілька провідних трендів, що визначатимуть не тільки «обличчя тероризму», але й можливості, форми і засоби контртерористичної діяльності.

Такими глобальними трендами є:

Перш за все те, що саме релігійний або релігійно-вмотивований екстремізм стає головним чинником, легітимацією і мотивацією терористичної діяльності. Якщо до початку нинішнього століття провідним рушієм терористичних актів по всьому світі був національний сепаратизм, то від 2001 року ця драматична роль переходить до вмотивованого релігією екстремізму [Див.: Global Terrorism Index 2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2015/06/Global-Terrorism-Index-2015]. Протягом останніх років кількість інцидентів, спровокованих націоналістичними сепаратистськими групами, лишається відносно стабільною, тоді як кількість атак, спричинених релігійними екстремістами, невпинно і стрімко зростає. Більшість жертв (66%) спричинили 4 потужні угрупування: «ІДІЛ» в Іраку та Сирії, «Боко Харам» в Нігерії, «Талібан» в Афганістані та «Аль-Каїда», котрі є носіями, генераторами і трансляторами т.зв. ісламістської ідеології. [Religious extremism main cause of terrorism [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.theguardian.com/news/datablog/2014/nov/18/ religious -extremism-main-cause-of-terrorism]. Показово, що серед 14 критеріїв мотивації терористичних актів, впроваджених у новітній світовій статистиці – шість безпосередньо стосуються релігійних мотивів різного штибу (у т.ч. різні за інституційними джерелами гілки «ісламського фундаменталізму», а також антиісламські, антисемітські та ін. мотиви). З іншого боку, до 11 найважливіших мішеней міжнародного тероризму (військові об'єкти, транспортна інфраструктура, аеропорти й повітряні судна, урядові та дипломатичні установи, освітні

заклади тощо) увійшли «релігійні персони або інституції» [Terror Trends: 40 Years' Data on International and Domestic Terrorism [Електронний ресурс] / D. B. Muhlhausen, J. B. McNeill. – Режим доступу: http://www.heritage.org/research/reports/2011/05/].

1) Географічне (територіальне) розширення цільової діяльності релігійно-вмотивованих терористичних угруповань. За даними авторитетної світової соціологічної інституції Pew Research Center, дедалі більше країн стають теренами терористичної активності і донором безневинних жертв: якщо в 2013 р. кількість країн, на території яких діють релігійно-терористичні групи сягнула 73, а кількість тих, що зазнали жертв від терористичних атак – 51, то в 2014 році ці показники збільшилися до 82 і 60 відповідно (загалом терористичні атаки різного типу зафіксовані, за даними «Global Terrorism Index 2015» у 93-х країнах світу). Математичною мовою це означає, що близько 40% країн на світовій мапі вже є територією для релігійно-вмотивованої терористичної активності. Розширення простору терористичної діяльності охопило практично всі континенти, у т.ч. Європу – 18 європейських країн вже стали ареною для терористичних нападів, і напевне нема жодної – цілком унебезпеченої від них. [Trends in Global Restrictions on Religion [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.pewforum.org/2016/06/23/trends-in-global-restrictions-on-religion]. Понад те, саме Європа, уособлюючи Захід, стає головною мішенню для численних, раптових й летальних атак: за минулі 15 років тут було скоєно 222 напади (що становить 89% від загального числа атак на Західні країни).

2) Нарощення віктимності релігійно-вмотивованого тероризму. В цілому за перші 15 років нового століття відбулося майже десятикратне збільшення смертності від терористичних нападів – від 3,3 тис. у 2000 р. до 32,7 тис у 2014. Понад 80% смертей припадає зараз лише на 5 країн світу – Ірак, Афганістан, Пакистан, Нігерію та Сирію – саме там, де діють найпотужніші ісламістські угрупування. [Global Peace Index Report – 2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2015/06/Global-Peace-Index Report-2015].

На сторінках і діаграмах «Global Terrorism Index 2015» серед 123 країн, постраждалих від тероризму, на 12-ій позиції за кількістю жертв опинилася й Україна, де загиблими від тероризму визнано 7,2 тис. осіб (для порівняння: в Сирії – трохи більше за 8 тис., в Пакистані, Афганістані – за 9 тис.); із 8-бальним рівнем загрози тероризму по 10-бальній шкалі; та на 4-ій позиції за стрімким зростанням летальності терористичних актів.

3) Зміна соціального складу терористичних груп та соціального профілю їх учасників. Так, соціологічний аналіз т.зв. ісламістських терористичних груп, носіїв войовничого тлумачення ідеї джихаду (зокрема «євроджихаду») засвідчив ускладнення їх внутрішньої структури. Це – складно-розшаровані групи, що включають: невдоволених іммігрантів першого покоління; іммігрантів другого-третього поколінь, які не ідентифікують себе ані з країною свого етнічного коріння, ані з країною народження і проживання; новонавернених в іслам; колишніх в'язнів і дрібних злочинців; освічених людей, чиї очікування значно перевищують їх реальні можливості; високоосвічених людей, професіоналів різного фаху, які працюють у сферах медицини, освіти, науки, архітектури, інженерної діяльності, тощо [Див.: Angel Rabasa and Cheryl Benard. Eurojihad: Patterns of Islamist Radicalization and Terrorism in Europe. Cambridge University Press. - NY, 2015.].

Значна кількість терористів (для «Аль-Каїди» - майже дві третини складу) походять з матеріально забезпечених сімей середнього класу, отримали вищу освіту в західних університетах, є дипломованими спеціалістами у статусних сферах зайнятості, розмовляють трьома-шістьма мовами, обізнані в сучасних комп'ютерних і медіа-технологіях і є кращими представниками своїх общин. Чимало з них добре інтегровані в суспільство, тому стереотипи «соціального відчуження» як пояснення причин їхньої радикалізації майже не спрацьовують. Напевне, що вартий спеціальної уваги потенціал релігійно-екстремістської ідеології пропонувати молоді (природно найрадикальнішій демографічній групі) альтернативну ідентичність, особливу субкультуру та буттєві сенси – долучення до уявлюваної світової мусульманської спільноти, чітку систему цінностей, декілька імперативів, що нібито живлять особисту свободу й самореалізацію, мінімум етичних, моральних, політичних обмежень, відчуття себе як суб'єкта фундаментальних перетворень існуючого світопорядку.

4) Активні процеси «колонізації» міжнародних терористичних угруповань на широких світових теренах – виникнення численних локальних осередків в різноманітних країнах і регіонах, що стають засобами розбудови й розширення терористичних мереж і трансляції радикальної релігійної ідеології [Boaz Ganor. Trends in Modern International Terrorism // To Protect and To Serve: Policing in an Age of Terrorism [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.springer.com/ cda/.../9780387736846-c1.pdf]. Як наслідок, одна з найбільш тривожних тенденцій останніх років – феномен внутрішнього, «доморощеного» тероризму («homegrown terrorism»), провідниками якого зазвичай стають активісти діаспор, представники іммігрантських спільнот, найманці, що повернулися додому з районів бойових дій. Такі місцеві угрупування мають явну перевагу перед зарубіжними структурами, будучи мобільними, адаптованими, добре інтегрованими в суспільне середовище носіями терористичної загрози [Див.: Sageman M. Understanding Terror Networks. - Philadelphia, PA : University of Pennsylvania Press – 2004. - 232 p.]

5) Йдеться не тільки про кількісне зростання інцидентів, жертв, країн-мішеней, територій, але й про процеси, майже непіддатні статистичній фіксації – про деформацію релігійних ідей в масовій свідомості, новий виток витворення релігійних ідеологій, які брутально спотворюють саму сутність великих світових релігійних учень і стають ідейним підґрунтям і легітимацією екстремізму; про постмодерні технології сакралізації насильства і перетворення релігії на пропагандистську зброю. Найбільше в цих процесах ідеологізації релігії «постраждав» іслам, який в глобальному масштабі (замість свого сутнісного призначення – задовольняти духовні й ціннісно-світоглядні потреби півторамільярдної умми) практично був зведений до поточного обслуговування політичних й геополітичних цілей екстремістських угрупувань. Одним із найсуперечливих трендів глобалізованого світу відтак стає новий сплеск затребуваності отого універсалізму світових релігій, виплеканого в їхньому лоні «глобального», «все-людського» світосприйняття – але затребуваності в інший спосіб і заради інших цілей.

Тут означені лише деякі з трендів, що визначають сучасний етап еволюції релігійно-вмотивованого тероризму. Світова спільнота зіткнулася з надзвичайними адаптивними властивостями цього типу тероризму як складної соціальної системи – здатністю до самоорганізації й самовідтворення; усталення власної системи цінностей, механізмів самолегітимації, етичної і світоглядної концепції, своєрідної «радикально-релігійної» субкультури; ефективність у веденні нового типу воєн; швидка інституалізація; делокалізована організація мережевого типу; технологізація; ефективне нарощення масштабів впливу; здатність до формування стійких квазідержавних утворень та ін. Одна з найбільших небезпек полягає в тому, шо найбільші міжнародні терористичні структури, освячені «глобально-джихадистською» ідеологією, не просто спираються на значну соціальну базу, але й цілеспрямовано формують її засобами масштабного політичного і військового насильства, дестабілізації та руйнування політичних режимів, захоплення політичної влади та реорганізації суспільно-політичного життя на фундаментально-релігійних засадах. Це спонукало науковців до висновку, що ми спостерігаємо процес переходу релігійно-вмотивованого тероризму у нову фазу свого розвитку, яка несе із собою глобальний рівень загрози, надзвичайну віктимність, ймовірність використання будь-яких видів неконвенційної зброї, нові форми насильства та його релігійної легітимації. «Постмодерний» тероризм (термін Б. Гейнора) не просто став міжнародним явищем – він став явищем глобальним.

Разом з тим, на оці і пошук нових підходів і шляхів забезпечення регіональної та континентальної безпеки. Очевидно, що протистояти релігійно-вмотивованому тероризму засобами суто поліцейської чи військово-контртерористичної діяльності, навіть за умови координації міжнародних зусиль, неефективно. Реальною альтернативою може бути лише мобілізація всіх соціальних ресурсів для зниження та усунення ризиків радикалізації – від соціальних програм до інтеграції іммігрантських спільнот, від міжнародного партнерства до міжконфесійного діалогу і співдіяльності, від співпраці з ліберальними мусульманськими організаціями, лідерами, інституціями, спільнотами, родинами до формування й ціннісного наповнення молодіжної субкультури.

9.Ярослав ЮВСЕЧКО. Релігійні організації і суспільні перетворення в Україні: нові вектори взаємовпливів

Сучасна роль релігії у суспільстві доводить, що у світоглядному та інституційному прояві вона здатна виконувати й успішно виконує функції соціальної і політичної консолідації. Церковні інституції вже давно не лише присутні у громадському житті, але й нерідко прямо впливають на діяльність владних структур. Релігійні організації беруть безпосередню участь у політичному житті, через свій вплив широко залучають до виконання соціально-політичних завдань різноманітні світські організації, а часом навіть створюють їх.

Слід зазначити, що релігія як важливий соціальний інститут, здатна підтримувати певну систему суспільних цінностей, що об'єднують її віруючих, бо забезпечує світогляд своїх прихильників певним метафізичним фундаментом, ступінь потреби у якому може значною мірою різнитися залежно від культури чи індивіда. Таким чином, впливаючи на форми й зміст діяльності, що має своєю метою регулювання взаємин між людьми для забезпечення певного стану суспільної одиниці, формуючи спосіб усвідомлення групових потреб, інтересів та засобів їх задоволення, релігія (релігійні організації) впливає на суспільно-політичну свідомість людей. Наявність потужних релігійних інституцій може значною мірою позначитися на політичній системі суспільства, на формуванні й функціонуванні державної влади. За релігійною ознакою можуть бути створені й функціонувати партії та громадські об’єднання. Вони можуть створюватись на суто релігійній належності або ж з людей різних політичних поглядів, у тому числі й серед невіруючих, що поділяють певні релігійні (конфесійні) цінності та вважають їх об’єднуючим чинником.

Що стосується участі церкви у суспільно-політичному житті певної країни, форм і способів її взаємодії з громадянським суспільством, то у кожному релігійному середовищі існує власне бачення земної долі не лише своїх адептів, але й усього соціуму. Кожне релігійне об’єднання на теоретичному рівні обґрунтовує чи на емпіричному рівні усвідомлює приналежність своїх вірних до різних соціальних груп, їхні політичні, економічні та культурні орієнтації [Рибачук М. Громадянське суспільство і церква. // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. Випуск 5. – К., 2004. – С. 9-10].

Знаковими точками змін у взаємодії суспільства і релігійних організацій стали два українські Майдани – 2004 та 2014 року. Насамперед, Революція Гідності 2014 року дала потужний поштовх для формування громадянського суспільства в нашій країні. Обидва Майдани були не лише громадськими чи політичними явищами, але й явищами релігійними. Особливо цим відрізнявся Майдан 2013-2014 років, який висловлював себе через релігійні символи та апелював до етичних аксіом в чітких релігійних термінах. Саме релігійні ідеї відіграли неабияку роль у підготовці та перебігу Революції Гідності. Можна вважати, що релігійні ідеї прямо (засвоюючись із віровчення) чи опосередковано підготували необхідний світоглядно-культурний ґрунт.

У більшості європейських країн формування громадянського суспільства відбувалося без участі церков, а то й навіть всупереч церквам. Україна в цьому сенсі стала винятком. У нас Церкви в масі своїй активно підтримали Майдан і тим самим долучилися до процесу становлення громадянського суспільства. Як виявилось, Церкви здатні і повинні продовжувати відігравати активну роль у цьому процесі. У подіях Майдану Церква фактично стала на бік українського суспільства, яке вдалося до масових акцій громадянського спротиву. Таким чином, Церква в подіях Майдану у її конфесійному різноманітті виявила себе як потужний і цілісний інститут громадянського суспільства, здатний захищати інтереси громадян від свавілля влади.

Слід відзначити, що такій позиції Церкви сприяла наявність відповідного суспільного запиту. Згідно з результатами соціологічних досліджень, переважна більшість (74%) українських громадян упевнені в тому, що “Церква завжди має ставати на бік людей і боронити їх від свавілля влади”. Загалом, за показником довіри Церква продовжує утримувати першу позицію серед суспільних і політичних інститутів. Як і під час усіх попередніх опитувань, сьогодні більшість громадян засвідчують ту чи іншу міру довіри до

Церкви. Наразі її висловлюють в середньому 66% опитаних: від 88% жителів Заходу до 53% жителів Сходу України [Україна-2014: суспільно-політичний конфлікт і церква. – К.: Центр Разумкова, 2014. – С. 24].

З погляду суспільної активності в сучасному світі сфера політики є надважливою, адже ми часто зіштовхуємось у повсякденному житті з наслідками прийняття політичних рішень. Отже, помітною частиною суспільної активності є активність суспільно-політична. Слід зауважити, що в Україні щодо суспільно-політичної активності не спостерігається значних відмінностей між віруючими та невіруючими. По-перше, в обох цих групах лише незначна частка проявляє великий інтерес до політики (відповідно 7,6% віруючих та 5,4% невіруючих), тоді як переважна більшість цікавиться нею помірно (відповідно 64,8% та 61,6%). По-друге, між цими групами немає значних відмінностей щодо позиції стосовно активних протестів проти погіршення умов життя. Теоретично можна було б очікувати, що релігійні люди мають бути в даному питанні дещо пасивнішими, ніж нерелігійні, оскільки у домінуючому в нашій країні християнстві закладено повагу до влади, вимогу майже завжди коритися їй, смиренність. Окрім того, самі релігії містять високу міру фаталізму, приписуючи ті чи інші негаразди покаранню за гріхи тощо. У наш час такі очікування не справджуються. Частки тих, хто вважає, що потрібно за будь-яку ціну зберігати порядок, мир та спокій (серед віруючих таких 31,4%, серед невіруючих 29,6%) та тих, хто вважає, що потрібно активно протестувати проти постійного погіршення умов життя (серед віруючих таких 42,9%, серед невіруючих 42,6%), серед віруючих на невіруючих практично не відрізняються.

І так само між віруючими та невіруючими немає значних відмінностей у відповідях на конкретніше питання – щодо готовності до особистої участі в демонстраціях протесту на захист своїх прав. Якщо не враховувати мешканців Західного регіону нашої країни (оскільки для них характерне поєднання значно більшого, ніж у середньому по країні, рівня релігійності, та більшого рівня готовності до участі в протестних мітингах і демонстраціях), то виявиться, що й тут серед віруючих і серед невіруючих значної різниці немає [Паращевін М. Релігія як фактор суспільної активності населення // Українське суспільство 1992–2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг. – К.: Інститут соціології НАН України, 2013. – С. 129-132].

Ще однією надзвичайно важливою потребою як для окремих людей, так і для людських спільнот, є потреба порядку. Нормальне життя для більшості людей – це життя впорядковане. Відсутність порядку, стан невизначеності, нестабільності, сприймається як стан небезпеки. І якщо впорядкування відносин між людьми залежить від них самих, то на стан навколишнього середовища, на “космічні” процеси люди осмисленого впливу не мають. Тому процеси в природі часто сприймаються саме як хаотичні і ворожі спільноті. Релігія ж вносить у цей хаотичний світ порядок, описує цей світ як такий, що є впорядкований вищими силами. І як такий, він постає нам зрозумілим та передбачуваним. Саме тому на релігію й покладаються у часи серйозних суспільних перетворень, очікуючи на перехід із стану хаосу до стану впорядкованості. Саме такі очікування й мають місце в українському суспільстві. Проте, якщо говорити про зміни в потребах, які задовольняє релігія, то має місце “перехоплення” чималої частки задоволення цих потреб іншими, нерелігійними інститутами. Безпека і суспільства, і окремої людини стає переважно справою світських інститутів та установ, зокрема таких, як наука, система охорони здоров’я, правоохоронні органи та держава в цілому [Паращевін М. Релігія як соціальний інститут: реальність чи метафора? // Соціальні виміри суспільства: Зб. наукових праць. – К.: Інститут соціології НАН України, 2013. – С. 588]. Водночас повністю втратити можливість задоволення цієї потреби релігія ніяк не може і не має права, оскільки створити умови повної безпеки та гармонії не здатен поки що жоден соціальний інститут.

Тож Україна змогла продемонструвати, що релігійні організації можуть бути не гальмом, а каталізатором процесу формування громадянського суспільства. Відтак, громадянське суспільство, побудоване на релігійних цінностях, можливе. Але воно не відбудеться автоматично. Потрібне радикальне переосмислення стану Церкви в суспільстві та розвиток нових парадигм співпраці між ними. Зокрема, Україна своїм прикладом може

запропонувати нову модель відносин Церкви з державою, а саме - перейти до трьохвимірного трикутника "Церква-суспільство-держава" – і саме у такій послідовності. Якщо раніше Церкви України намагались функціонально утвердитися в системі державно-церковних відносин, то після Майдану стало зрозумілим, що в сучасному світі найефективнішим є орієнтування на взаємодію із громадянським суспільством [Горкуша О., Филипович Л. Народжена на Майдані – Громадянська Церква України. // http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/56419/].

Після Революції 2013-2014 рр. стає дедалі більш зрозумілим, що ключовим фактором, який визначатиме роль Церков і релігійних організацій на сучасному етапі формування української нації, стане не так їх діяльність з консолідації нації на ґрунті спільних вірувань, звичаїв і символів, як здатність бути на вістрі глибоких громадських і моральних перетворень в суспільстві. У такому випадку роль релігії для майбутнього України майже напевне буде надважливою. Як наслідок, мають бути змінені й нинішні форми взаємодії багатьох церков із зовнішнім світом – вони мають стати більш відкритими та контактними. Це неодмінно стане одним із найважливіших кроків до утвердження європейської системи цінностей українського суспільства в цілому.

10.Олексій ТИТАРЕНКО. Релігійні відносини в контексті суспільних змін та становленн громадянського суспільства

Разом з отриманням незалежності український народ отримав й історичну можливість будувати державу згідно власних уявлень і побажань, притаманних народу цінностей та плекати надію на майбутнє життя в справедливій та демократичній країні.

Кристалізована національна ідея, яка об'єднала б український народ та стала рушійною силою для перетворень і соціального прогресу, так і не була створена: на сьогодні це питання залишається ще без відповіді. Незважаючи на існуючі в процесі розбудови демократії досягнення, зазначимо, що вони не є абсолютно переконливими, особливо для тих українців, які вже втратили надію відчути справедливість та побачити власний достаток. Реформи, трансформації, які тривають в Україні, вимагають зміни форм діяльності уряду, всієї бюрократичної машини – спадщини радянської системи. Цей процес є об'єктивно необхідним та продиктованим не тільки потребою в демократичних перетвореннях на теренах нашої держави, а й значними змінами в характері суспільно-політичних та економічних світових процесів. Демократичні здобутки у нашій державі дійсно є, але характер, суть цієї демократії з «українським обличчям» потребує прискіпливого дослідження. Цілком природним постають питання: Наскільки є сталими державно-конфесійні відносини? Які загрози та протиріччя виникають в контексті цих відносин? Наскільки українські церкви зацікавлені в розбудові сталих релігійних відносин, соціальної та справедливої держави?

Головною метою, яку формулюють творці соціальних концепцій християнських Церков, є, з одного боку, євангелізація (реєвангелізація) сучасного суспільства, а з іншого – саме соціальні концепції визначають характер відносин церкви з державою і, ґрунтуючись на соціальних концепціях церкви, формують свою публічну політику. Цей процес ми спостерігаємо в сучасній Україні. Його складність вимагає незаангажованого політико-філософського аналізу та переосмислення, що надає можливість для аналізу головних тенденцій розвитку релігійних відносин в сучасній Україні. Саме це допоможе уникнути можливих міжрелігійних та міжконфесійних конфліктів. Тому дослідження релігійно-владних відносин набуває не тільки науково-теоретичної, але й соціально-практичної значущості та актуальності.

Академічний рівень вивчення релігійного феномену соціального християнського вчення та державно-конфесійних відносин, їх філософські інтерпретації (метафізична, онтологічна, епістемологічна, праксеологічна, антропологічна), історичні та соціокультурні тенденції у сучасному світі християнства, теоретичні й методологічні проблеми морально-етичного чинника як регулятора духовного й суспільно-політичного процесів, знаходимо,

зокрема, у працях В.Бондаренка, Л.Владиченко, В.Єленського, А.Колодного, О.Сагана, О.Спис, В.Титаренко, Л.Филипович, П.Яроцького та ін.

Політологи, соціологи, а іноді й політики з легкістю ставлять діагнози нашому суспільству, описуючи суспільні проблеми, начебто роз'яснюють причини існуючих проблем, намагаються навіть давати відповідні рекомендації і роблять це, зазвичай, поверхово, скоріше імітуючи компетентність. Для впливу на громадську думку та на «здоровий глузд» цього можливо й достатньо, але для обґрунтування суспільних перетворень, явно, ні.

Виникає запитання, чи сучасні умови й настрої українського суспільства стануть підґрунтям для розбудови державно-конфесійних відносин в Україні?

Адже втілення демократичних ідеалів в життя без зміни ціннісних, моральних, світоглядних установок які панують в суспільстві, без консолідації всіх суспільних сил – це нереальна та фантастична ідея.

Християнська антропологія, концептуальні положення якої закладені у соціальні концепції основних християнських конфесій, власне й декларує необхідність таких перетворень [3. – С. 41-65]. «Полишаючи світу бути світом і не забуваючи про його падіння, християнство не відмовляється від думки зробити світ кращим від того, яким він є. Таким світ й стає, якщо в ньому перемагає євангельське життя. Головне, що привносить християнське життя у світ, то це наполегливу волю до справедливості, милосердя, вимога повного виконання морального закону» [3. – С. 48].

Говорячи про моральне значення соціального вчення, ми підходимо до найголовнішого. Сутністю його є не реалізація яких-небудь віроповчальних принципів, наприклад, перенесення порядку небесної влади на владу земну, політичну, а справжня реалізація моральних принципів соціального життя. Моральний підхід - це той кут зору церкви на соціальне буття, що й формує все соціальне вчення.

У цьому світлі важко переоцінити етичне значення соціального вчення церкви для суспільства. «Соціальне вчення церкви означає можливість пред'явити суспільству ідеал найвищої етичної вимогливості, додати політиці виміру строгої моральної відповідальності. Соціальний ідеал церкви - це той гранично високий моральний ідеал, який тільки досяжний у даному суспільстві (саме тому неможлива «абсолютна» соціальна доктрина, значуща для всіх часів і народів і незалежна від сучасної ситуації і моральних уявлень» [3.- С. 48]. Аналіз результатів моніторингу українського суспільства останніх років засвідчує стабільно невисокий рівень довіри громадян до владних інститутів, політичних партій, органів правопорядку, профспілок тощо.

Найвищий ступінь довіри громадяни засвідчують церкві як релігійній інституції. Такі висновки загальнонаціонального опитування, проведеного наприкінці травня фондом «Демократичні ініціативи імені Ілька Кучеріва» і соціологічною службою Центру Разумкова. Відповідно до висновків опитування, лише три соціальні інституції користуються довірою з боку громадян: церква (баланс довіри-недовіри становить +50%), ЗМІ України (+24,5%), Збройні сили України (+11%) та дещо переважає довіра у ставленні до громадських організацій (+3%) [5]. Але чи втримає церква такий рівень довіри у подальшому? І наскільки такий рівень довіри громадян є об'єктивним, чи не постає він наслідком тривалої політичної та економічної кризи та відображенням недовіри громадян до інститутів влади і політики, вибором «найменшого зла з двох існуючих». Адже реальний рівень довіри до церкви як соціального інституту повинен формуватись не через падіння довіри до інших соціальних інститутів, а через виконання церквами своїх функцій, включаючи й етичну функцію.

Здійснення етичної функції церкви обґрунтоване соціальними концепціями і саме у рамках соціального вчення здійснюється виховна діяльність церкви, її пастирське служіння світу, дияконія. Поза соціальною сферою етична діяльність церкви лишається змісту. Неможливо, щоб кожен громадянин окремо взятий у суспільстві був моральним, а водночас – і аморальними, щоб до кожного окремо висувалися найвищі етичні вимоги, а до всіх разом - ніяких. Безглуздо наслідувати такий шлях. Не виконуючи свою етичну функцію, церква цілком втрачає суспільний авторитет. І навпаки - її авторитет стрімко зростає тоді, коли вона виявляє незалежну позицію, здатність засудити і вчинити опір несправедливості, виступати

справжнім арбітром у соціальних конфліктах.

Але, на жаль, цього якраз і не відбувається. Релігійні організації України проголошуючи своє право на істину та винятковість, кожна окремо служить Богу, добру, справедливості тощо, а між собою ведуть запеклу боротьбу, інтегруючись у політичний процес і залишаючись конфліктогенним чинником для соціальної та політичної системи країни. Це і не дивно, оскільки через заполітизованість релігійного життя більшість релігійних організацій країни мають відмінні погляди на майбутнє країни, національні інтереси, національні цінності тощо. Ймовірно, що саме через релігійні чинники та ігнорування етичної функції церквами, нехтуванням ідеями, закладеними в соціальні доктрини церков, а також через існуючі стійкі зв'язки церковних діячів з владою, політикою та бізнесом, відбувається криза національної ідентичності та існує перманентна соціально-політична криза в нашій державі.

Чи можемо ми згадати більш-менш чітку та послідовну позицію церков, направлену на привернення уваги громадськості, зокрема, до соціальної нерівності, яка притаманна нашому суспільству та до проблеми морально-безвідповідального бізнесу, який інтегрується через політику у владу й використовується як ресурс для індивідуального збагачення.

Розвинуте громадянське суспільство та публічна політика, як і ринкова економіка, є атрибутами демократичної держави. Але у разі необмеженого впливу бізнесу на політику ми маємо шанси ніколи не отримати розвинутої демократії. Інтереси бізнесу, які завжди є утилітарні та прагматичні, що зумовлено необхідністю збільшувати прибутки й інтереси суспільства, не співпадають з інтересами бізнесу. Із-за відсутності зрозумілої національної ідеї відбувається підміна національних інтересів інтересами бізнесу. Західні демократії формувались паралельно з розвитком капіталізму, тому у західного суспільства є чіткі механізми подолання протиріч між приватними інтересами бізнесменів та публічними інтересами держави.

В інтересах демократії треба змінювати структуру державного апарату, який повинен беззастережно служити інтересам переважної більшості громадян, а не купки «обраних». Державна політика мала би стати публічною. Так само є потреба в зміні характеру державного управління і ролі церкви як соціального регулятора відносин в суспільстві. Проблема тут полягає в наступному - без зміни принципів організації та діяльності державного управління, без зміни діючої поведінкової установки, яку підтримують більшість церков, орієнтованої чомусь на пасивне спостерігання соціальної несправедливості, отримуємо просту підміну понять. Що зміниться від того, що ми почнемо наше суспільство називати демократичним, коли демократія існуватиме не для всіх, а політику - публічною, коли нема публічності при прийнятті рішень. Або, що зміниться від того, що економічна влада продовжуватиме контролювати державну владу через свої бізнес проекти (тобто партії), і буде називати це ринковими відносинами.

Подолати розбіжності між дійсним і належним, закласти основу для концептуального переосмислення перетворень, на нашу думку, якраз і може активна соціальна діяльність церков України. Публічна політика та інститути громадянського суспільства разом з активною участю церков, можуть забезпечити досягнення сталого розвитку, допоможуть подолати протиріччя та конфлікти між різними соціально-політичними, соціокультурними або іншими групами та інтересами.

Відтак можливо й варто церквам долучитись до пошуку «нової української ідеї» - тієї системної ідеології, яка здатна мобілізувати й солідаризувати, а також створювати умови для консенсусу між різними групами й прошарками. Часто зустрічаємо твердження церков, що неможливо відділити складові однієї людини, коли вона є й членом церкви й членом суспільства, але чомусь друга складова й нівелюється ними.

На жаль, демократичні перетворення стали прикриттям для проведення неоліберальних реформ в економіці, наслідком яких є розшарування суспільства на багатих та бідних, прірва між якими все зростає і створює умови для соціальної нерівності, соціальної несправедливості і як наслідок громадянського протистояння в майбутньому. Знайти суспільний баланс, не допустити громадянського протистояння без активної участі церков в цьому процесі навряд чи вдасться. Без формування нових світоглядних парадигм,

годі й сподіватися на можливість побудови справжньої демократичної держави, натомість ми маємо повну відсутність уваги в сучасному повсякденному та політичному дискурсі до духовних, моральних та ціннісних проблем сучасності. Саме актуалізація цієї проблематики з боку церков може стати передумовою до розробки та реалізації стратегії розвитку держави та суспільства.

Соціальні доктрини християнських церков разом із активізацією соціальної діяльності християнських церков, можуть дати необхідний поштовх нашому суспільству для перетворень у напрямку справедливості, рівності та духовності. Власне привернення уваги до соціальних концепцій християнських церков і було нашим завданням й подальші політико-філософські та релігієзнавчі їх дослідження дозволять підвести теоретичну базу під програмування суспільного розвитку нашої країни із заданими якостями та до прийняття рішень, які творитимуть наше майбутнє.

Д ж е р е л а

1. Гаджиев К.С. Введение в политическую философию. - М.: «Логос», 2004.
2. Парсонс В. Публічна політика. Вступ до теорії й практики аналізу політики. - К.: Видавн. дім «Киево-Могилянська академія», 2006.
3. Титаренко О.Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму. Дисертація на здобуття наук. ступеня кандидата філософ. наук. - 2004.
4. Харви Дэвид. Краткая история неолиберализма. Актуальное прочтение. - М.: Поколение, 2007.
5. Українці довіряють церкві, ЗМІ і армії - опитування. [Електронний ресурс]. - Режим доступу http://www.bbc.com/ukrainian/politics/ 2013/06/ 130605_ukrainians_poll_it.shtml.

11. Анна СЛУБСЬКА. Громадянська церква і громадянська релігія: український контекст.

Революцію Гідності та події на Майдані Незалежності увійшли в новітню історію України й на довгі роки дали матеріал для роздумів не лише історикам, політологам та соціологам, а й релігієзнавцям. Оскільки саме на Майдані зі всією наочністю постав феномен не лише довгоочікуваного громадянського суспільства, але й напряму пов'язані з ним феномени релігійного життя – громадянська релігія та громадянська церква. Релігійний фактор вкотре в історії незалежної України засвідчив свій вагомий вплив на суспільне життя й політичні процеси в країні.

Вітчизняні релігієзнавці Л.Филипович та О.Горкуша дали таке визначення «нового феномену — Громадянської Церкви України, що, не будучи якоюсь окремою інституалізованою організацією, інтегрує в собі різні Церкви (як віросповідні, а не організаційні співтовариства), конфесійних представників, духовних лідерів та громадян, об'єднаних спільною метою побудови гідного Майбутнього України на підставі вищих духовних цінностей та релігійно-національних ідеалів» [Горкуша О., Филипович Л. Народжена на Майдані — Громадянська Церква України // http://risu.org.ua/ua/index/studios/ studies_of_religions/56419/]. Таке визначення робить можливим вважати Громадянську Церкву України виявом громадянської релігії, яка також сформована Майданом. Під визначення громадянської релігії підпадає безпрецедентний зліт національної самосвідомості українців, безумовна сакралізація ними національних державних символів – гімну й прапора, переосмислення широкими верствами населення традиційних радикально-націоналістичних гасел, зокрема таких, як «Україна понад усе!», «Слава нації – смерть ворогам!» в загальнонаціональному патріотичному дусі. Усвідомлення необхідності захисту «своєї, Богом даної, землі» консолідувало українських громадян навколо комплексу національно-патріотичних ідей (сакралізація незалежності української держави, перспектива побудови європейської демократичної держави та інтеграція в європейський культурно-економічний простір, чітка національна самоідентифікація та вшанування власної історії та культурних традицій). Є всі підстави стверджувати, що цей комплекс ідей є основою громадянської

релігії українців, яка консолідує суспільство в часи економічної скрути та воєнних дій на Сході країни. Це «оперативна релігія» суспільства (У. Герберг), система ритуалів, символів, цінностей норм і форм вірності, яка функціонує в житті сучасного українського суспільства, формує відчуття всеохоплюючої єдності, яка виходить за межі внутрішніх конфліктів і відмінностей, історично притаманних українському суспільству.

Представники більшості релігійних інституцій країни, не чекаючи офіційних рішень свого керівництва, в час суспільних зрушень продемонстрували спроможність піднятися над конфесійними перегородками. Дії тисяч священнослужителів різних релігій та конфесій, їхній духовний посил та приклад високоморальної поведінки та особистої мужності дозволили Громадянській Церкві й громадянській релігії і після Майдану залишатися важливим стримуючим та консолідуючим суспільство феноменом, «совістю нації», що має, згідно всіх соціальних опитувань, вищий рівень довіри серед всіх суспільних інституцій.

Держава - прямо чи опосередковано, свідомо чи несвідомо - використовує консенсус релігійних почуттів, понять та символів населення України для досягнення власних політичних цілей. За останні два роки дещо звикла до «кредиту довіри» з боку власного народу, який терпить економічну скруту та воєнне лихоліття заради віри в краще майбутнє своєї держави, захисту її суверенітету та територіальної цілісності. Але якщо цілі можновладців будуть розходитися з прагненнями суспільства та інтересами українців як не лише політичної, але й духовної нації, політичний ресурс громадянської релігії щодо підтримки та легітимації державної влади буде вичерпано, Громадянська Церква перестане функціонувати, а держава втратить один з найефективніших засобів консолідації дуже неоднорідного в його етно-культурних, конфесійних та політичних прагненнях представників українського населення.

Громадянська релігія та Громадянська Церква України є виявом кращих інтенцій національної ментальності, продуктом дії прямої демократії Майдану. Поява цього релігійного феномену потребує ретельного вивчення з боку релігієзнавчої науки, оскільки він суттєво трансформував як суспільно-релігійні, так і державно-релігійні відносини, створив унікальні суспільні умови для вирішення низки застарілих конфліктів в релігійній сфері та консолідації нації навколо вищих духовних та моральних цінностей. Громадянська релігія та Громадянська Церква вже зламали низку стереотипів щодо неможливості консолідації та конструктивного співробітництва різних релігійних деномінацій, показавши всьому світу приклади співробітництва на Майдані та в зоні АТО мусульман та християн, іудеїв та буддистів. Спільна молитва, спільна допомога пораненим, бійцям на фронті, біженцям та населенню в зоні АТО, військове капеланство та волонтерська діяльність стали функціями Громадянської Церкви України, а не окремих конфесійних організацій та їхніх благодійних центрів.

Громадянська Церква пришвидшила та наближає вирішення наболілого для України питання про Єдину Помісну Православну Церкву в країні як зверху, на рівні світового православ'я, так і знизу, на рівні релігійних громад, коли паства почала «голосувати ногами», залишаючи цілими приходами УПЦ МП. Громадянська Церква похитнула століттями нав'язуванні українцям суспільні стереотипи щодо мусульман і, зокрема кримських татар, коли вони виявилися набагато толерантнішими до вірних Київського Патріархату в Криму, ніж «брати по вірі» з інших християнських конфесій.

Незважаючи на те, що прогнозувати появу Громадянської Релігії та Громадянської Церкви, як і створити їх штучно, або ж намагатися керувати ними – неможливо, можна все ж таки стверджувати, що появі цих феноменів громадянського суспільства сприяла низка факторів, зокрема досить високий рівень релігійної свободи в Україні, який гарантувався державою на законодавчому рівні й залишався стабільним протягом всього періоду Незалежності, незважаючи на перманентні спроби змінити status quo. Цьому сприяв високий рівень релігійної толерантності та віротерпимості, притаманний поліконфесійному населенню країни історично, а також відсутність в роки Незалежності суттєвих міжрелігійних та міжконфесійних конфліктів на теренах України.

Що б не сталося в майбутньому, поява в Україні на тлі революційних подій Громадянської Релігії та Громадянської Церкви засвідчує зрілість українців як політичної

нації, а також відкривають перспективу для формування духовно єдиної поліконфесійної нації, яка буде здатною протистояти будь-яким загрозам свого вільного існування та самовизначення.

12. Ірина БОГАЧЕВСЬКА. Громадянська релігія в контексті українських та російських реалій.

Поняттям «громадянська релігія» сьогодні в суспільній думці та соціо-гуманітарних дослідженнях все частіше називають складні процеси суспільних трансформацій за участі в них релігійних чинників, що відбуваються на пострадянському просторі, зокрема в його «традиційно православному» сегменті. Якщо у XX ст. більшість наукових рефлексій щодо феномену громадянської релігії була зроблена в контексті американського суспільства, то сьогодні бурхливі процеси будівництва національних держав на пострадянських теренах призвели до зміщення наукового інтересу з цієї проблематики в східноєвропейські реалії.

За 25 років після розпаду СРСР в пострадянських країнах відбулося входження релігії в соціум на інституційному рівні та на рівні громадянського суспільства. В 2000-их роках форми й обсяги релігійної присутності, «кордони» релігії в державах і суспільствах пострадянського простору в цілому стабілізувалися, законодавчо оформилися принципи та норми державно-конфесійних відносин, вибудувались міжконфесійні та міжрелігійні відносини, визначилися зони конфліктів та протистоянь на релігійному тлі тощо. Кожна з традиційно православних країн виробила свої, досить специфічні, зумовлені частіше етнічною ментальністю, історичними чинниками, силою або слабістю держави, рівнем релігійності населення та іншими соціально детермінованими факторами, форми відносин в трикутнику «держава – релігійні інституції – суспільство». Саме тому й смисли, які вкладають релігійні діячи, ЗМІ та пересічні громадяни пострадянських країн в поняття «громадянська релігія» виявилися дуже різними, а інколи навіть і протилежними. Дослідники релігії в цьому плані також грішать національною й політичною заангажованістю, що засвідчує високий рівень як суспільно-практичної, так і науково-теоретичної актуальності вивчення феномену громадянського суспільства на теренах традиційно православних країн колишнього «радянського табору» в цілому, а особливо в Україні та Росії, які є ареною непростих ідеологічних та геополітичних протистоянь, що почалися після Революції Гідності наприкінці 2013 р.

На постсоціалістичних теренах виділяють балканський православно-націоналістичний тип громадянської релігії, який, за умов повного демонтажу комуністичної ідеології, реанімує націоналістичні ідеї кінця

XIX-го ст.; російський, що має виражений імперський характер і на тлі консервації комуністичних патернів суспільної свідомості втілюється в доктрині «русского мира»; та український, якому більшість російських світських та релігійних аналітиків відмовляє в автентичності. На їхню думку, в нашій країні «спостерігається зіткнення двох типів громадянської релігії: один російський імперський, що проповідується як «русский мир», а інший «націоналістичний в балканському дусі». Більше того, навіть «існуючі розбіжності між православними Церквами в Україні пояснюються ними ще й тим, «що розділені Церкви асоціюють себе з протилежними громадянськими релігіями» [Архимандрит Кирилл (Говорун) Православная гражданская религия [Доклад на семинаре «Political modernity and the responses by contemporary Orthodox theology» январь Институт исследований человека (Institut für die Wissenschaften vom Menschen)] Вена, 2014 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/29171-pravoslavnaya-grazhdanskaya-religiya.html.].

Залишаючи поза розглядом специфіку балканської форми громадянської релігії, зробимо короткий компаративний аналіз специфічних рис української та російської її моделей, який дозволяє довести абсолютну автентичність української моделі громадянської релігії, яка, якщо вже братися її з чимось порівнювати, більш подібна до класичної американської громадянської релігії, описаної в працях класиків американської соціології

Роберта Н.Белли, Толкота Парсонса й християнських богословів Пауля Тілліха та Ярослава Пелікана.

Громадянська релігія в Україні, поза сумнівом, є релігією державотворення нової, постмайданної України, захисту базових національних моральних цінностей. Взагалі, необхідною умовою виникнення громадянської релігії, на нашу думку, була наявність глибокої кризи влади в країні, коли нова влада, яка змінила повністю корумпований режим В.Януковича, для того, щоб її сприйняло суспільство, мала бути легітимізованою. Саме нову, вільну від комуністичного минулого, корупції, влади олігархів суверенну й територіально цілісну Українську Державу вона сакралізує, духовно легітимізує й захищає силою власного морального авторитету в суспільстві.

Вважати українську модель громадянської релігії схожою на балканську немає підстав, адже Україна є поліетнічною та поліконфесійною країною. Склад населення України є не тільки багатоетнічним, а й багатонаціональним. Нині він включає 51 національну спільноту, третина з яких проживає компактними районами. Отже, про консолідацію населення під націоналістичними гаслами титульної нації за такої ситуації неможливо, що принципово відрізняє українську ситуацію від балканської. Тому традиційні гасла українських націоналістів «Україна понад усе», «Слава нації – смерть ворогам» після Революції Гідності, а надто з початком російської збройної агресії, стали гаслами саме політичної нації українців, для яких етнічна приналежність громадянина відійшла на задній план, а на перший план вийшла його «громадянська свідомість». На побутовому рівні після Майдану люди ділять себе на «щирих українців» (тобто свідомих власного політичного вибору) та «ватників», за яких цей політичний вибір роблять інші. Населення країни, яке проросійські політичні сили свідомо намагалися після першого Майдану поділити на проросійський Схід та націоналістичний Захід, громадянська релігія дієво поєдную навколо вищих моральних ідеалів, спонукаючи кожну людину до самоідентифікації як частки не лише політичної, але й духовної нації, високоморальної без прив'язки цих якостей до певної християнської конфесії чи ж юрисдикції, як це робиться в балканських країнах, чи в Росії.

Україна має на сьогодні 50 офіційно зареєстрованих релігійних деномінацій. Серед українських християн, які складають переважну більшість релігійного населення країни, православні складають, за даними Мінкульту України на початок 2016 р., лише 55,4 %. Етно-конфесійні об'єднання складають 1,6% релігійної мережі країни, релігійні організації орієнталістського напряму - 0,2%, нові релігійні організації - 1,2%, які представляють релігійну меншість країни [Владиченко Л. Релігійна мережа України: аналіз динаміки станом на початок 2016 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/articlesbytag?tag=6659]. Тому порівнювати громадянську релігію в Україні з православним імперським конструктом в Росії, або ж з православним балканським націоналізмом, на нашу думку, некоректно. Адже Майдан засвідчив, що громадянська релігія в Україні долає не лише етнічні, але й релігійні (не кажучи вже про конфесійні або юрисдикційні) перегородки між громадянами країні.

Спільна присутність на Майдані представників різних релігій та Церков, їхні консолідовані дії, спільна молитва, допомога всіх цих релігійних інституцій бійцям АТО, постраждалим внаслідок російської агресії, біженцям, капеланська діяльність в Збройних Силах України засвідчують це щодня. В лавах добровольців на Сході країни присутні й християни всіх конфесій, і мусульмани, й іудеї, і навіть буддисти, що неодноразово засвідчувалося ЗМІ. Цих людей в їхньому пориві захищати Батьківщину поєднує саме громадянська релігія. Відбувається те, що вважалося неможливим: кримські татари відкривають свої мечеті для молитви гнаним на окупованому півострові православним Київського патріархату, представники всіх християнських конфесій разом відспівують та проводжають в останню путь загиблих героїв АТО, віруючі люди України масово підтримують волонтерський рух, незважаючи на релігійну приналежність його організаторів.

Ще однією принциповою відмінністю української громадянської релігії від російського її варіанту є те, що ні післямайданна українська влада, ані жодна політична

сила не були творцем, організатором, спонсором чи ж натхненником створення громадянської релігії в Україні. В цьому контексті громадянська релігія українців, на відміну від Росії, дещо протиставляє себе як державним інституціям, так і інституціалізованим релігійним організаціям. Громадянська релігія є суто народним феноменом прямої демократії, який не піддається ані контролю з боку держави, ані ототожнюється з жодною наявною в суспільстві інституціалізованою релігійною організацією. Громадянська релігія постає своєрідною «совістю нації», яка перевіряє відносини держави й народу на предмет їх відповідності Божим законам. Громадянська церква, як Церква без конфесійних, а часто й без міжрелігійних кордонів в Україні, взяла на себе функції, які інституціалізовані церкви та релігійні групи, на жаль, не в змозі виконувати настільки ефективно, оскільки загрузли в боротьбі за політичну владу та преференції.

Не підтверджуються сучасними українськими реаліями й твердження про те, що громадянська релігія в Україну привнесена штучно якимись ідеологами чи політтехнологами. Вважати, що можна експортувати громадянську релігію з-за кордону так само хибно, як і вважати, що можна експортувати революцію. Тому проросійські спекуляції на кшталт того, що громадянську релігію в Україні, як і Майдани, спонсорує Держдеп США або ж будь-яка інша зовнішня сила є абсолютно безпідставними. Намагання експортувати в Україну «русский мир», на які були витрачені роки й мільйонні статки, а з 2014 р. ще й тисячі людських життів, виявилися марними. Тому що громадянську релігію, як і громадянське суспільство, створює народ, і тут діють не маніпулятивні політтехнології, а самоорганізація великих людських мас, які й є справжнім суб'єктом історичного процесу, що яскраво підтверджується в часи масштабних суспільних зламів у всіх країнах світу.

Українська громадянська релігія вирізняється також тим, що вона розгортається на тлі остаточної декомунізації суспільства, процес якої затягувався й гальмувався протягом 25 років. В Росії ж, де громадянська релігія конструюється й насаджується «зверху» путінською державою в тандемі з РПЦ, радянське минуле ідеалізується й консервується. Держава намагається «синтезувати нову громадянську релігію на основі комуністичного минулого» [Доклад на семинаре «Political modernity and the responses by contemporary Orthodox theology» январь Институт исследований человека (Institut für die Wissenschaften vom Menschen)]. - Вена, 2014 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.religion.in.ua /main/bogoslovya/29171-pravoslavnaya-grazhdanskaya-religiya.html]. Народжуються такі монстр'їдальні квазі-релігійні явища, коли в одних святцях опиняються Микола II та Йосип Сталін, а їхні ікони разом з портретами В.Путіна одночасно несуть разом з хоругвами прихильники «русского мира» підчас святкування православних свят. Яскравим виявом громадянської релігії російського штибу є «всенародне святкування Дня Перемоги», яке фактично перетворюється на лубочне сакральне дійство, затьмарюючe всі інші державні свята. Кремлівські ідеологи намагаються спекулювати на перемогах «дідів», використовуючи радянське минуле за відсутності перемог сучасної держави.

Отже, не можна не погодитися з твердженням архимандрита РПЦ Кирила (Говоруна), що «громадянська релігія … може бути як конструктивною, так и деструктивною. … Її конструктивна сторона полягає у здатності мобілізувати людей для цілей, що виходять за межі їхнього добробуту. В той же час, така мобілізація мас може здійснюватися заради підтримки й участі в конфліктах, в тому числі воєнних, з метою ізоляції або узаконення диктатури; вона здатна сакралізувати корупцію й збуджувати ненависть к іншому». Для українців, які вже понад два роки зі зброєю в руках відстоюють право вільно жити як вважають за потрібне «на своїй, Богом даній землі», «русский мир» є деструктивною квазі-релігією, яка напряму загрожую суверенитету та територіальній цілісності української держави. Водночас, як би не розгорталися події в майбутньому, громадянська релігія й громадянська церква Майдану вже є непересічним надбанням української політичної та духовної нації, засвідчуючи її єдність та потужний потенціал майбутнього розгортання.

13. Дмитро ВОВК. Релігійна свобода на тлі українсько-російської війни: деякі юридичні аспекти.

Це есе стосується різних питань релігійної свободи і державно-церковних відносин, які постали під час і у зв'язку з Революцією гідності і військовим і політичним конфліктом між Україною і Росією. Я не пропоную якихось завершених відповідей, а скоріше формулюю питання, які таких відповідей потребують, відштовхуючись від того, що однією з причин, через які стався і Євромайдан, і анексія Криму, і війна на Донбасі, є європейський вибір України. Цей вибір не означає лише інституційну інтеграцію України у певні європейські структури. Він, передусім, зумовлює сприйняття Українським суспільством і державою певного набору правових цінностей (верховенство права, демократія, повага до прав людини тощо) і пов'язаних з цими цінностями принципів і правил, які мають бути втілені у вітчизняному правопорядку. Варто також підкреслити, що наведені нижче міркування є міркуваннями юриста. Я не маю достатньої кваліфікації для релігієзнавчого чи політологічного аналізу і пропоную лише погляд на релігійну свободу і відносин держави і церкви, що фокусується на вказаних вище правових цінностях.

Релігійна свобода і державно-церковні відносини у транзитивному суспільстві. Україну прийнято називати транзитивною державою, що переходить від авторитаризму і державного свавілля до демократії і верховенства права. Умовно цей перехід характеризується трьома моментами:

(1) метою – побудувати політичну і правову систему, що засновані на цінностях верховенства права, демократії і прав людини;

(2) ризиками авторитарного (і у певні історичні періоди - тоталітарного) минулого, наслідки якого потрібно подолати, зокрема, інститути, норми і традицію державного свавілля;

(3) ризиками самого стану транзиту, зокрема: не розуміння особами, які визначають політику (законодавцями, суддями, чиновниками), і населенням сутності необхідних змін (і незадоволеність отриманими результатами, додає Лєшек Бальцерович[32]), готовність жертвувати стратегічною метою на користь локальних політичних завдань та ін.

Стратегія транзитивної держави полягає в тому, щоб досягнути мети, нівелювавши ризики минулого і ризик транзиту.

Ця схема дозволяє розглянути не лише загальні проблеми, але й конкретні публічно-владні інститути, права людини, відносини держави і громадянського суспільства. Зокрема, це стосується релігійної свободи та державно-церковних відносин в Україні, про які йдеться у цьому есе.

Мета – світська держава, де гарантується релігійна свобода, обтяжена ризиками минулого і стану транзиту. Ця мета задекларована у Конституції України. Україна приєдналася до всіх основних міжнародних угод, пов'язаних з релігійною свободою. Українське законодавство не лише визнає юрисдикцію Європейського суду з прав людини (ЄСПЛ), але й зобов'язує суддів застосовувати прецеденти ЄСПЛ при вирішенні релевантних справ. Крім того, Україна офіційно проголосила політичний курс на європейську інтеграцію, який втілений в Угоді про асоціацію України з ЄС. У цій Угоді вказується, що цілями політичного діалогу між сторонами є, зокрема, зміцнення поваги до прав людини та основоположних свобод, недискримінації осіб, які належать до меншин, і поваги до різноманітності. Усі ці речі мають відношення і до релігійної свободи, зокрема, прав релігійних меншин, і до ситуацій, де доводи релігійної свободи можуть виглядати спірними (наприклад, відмова держави визнати одностатевих шлюбів з посиланням на релігійні переконання більшості населення).

Ризики минулого – це передусім тривала практика втручання держави у справи релігії і нерозуміння цінності прав людини (так званих «прав людини», як любили писати радянські правники і філософи). Рудименти радянської моделі і досі зберігаються у законодавстві, яке

[32] Balcerowicz L. Post-Communist Transition: Some lessons: Thirty-first Wincott lecture, 8 October 2001. - London: The Institute of Economic Affairs, 2002.

не наділяє церкви статусом юридичної особи (їх мають тільки локальні релігійні громади), передбачає складний порядок повідомлення про релігійні маніфестації, практика релігійної експертизи на етапі реєстрації релігійних організацій, що виглядає як оцінка релігії державою, тощо. Крім того, до 2015 року релігійні асоціації були позбавлені можливості створення власних навчальних закладів загального профілю, а праця священика фактично не є працею у сенсі трудового права. Поточне законодавство і судова практика не є релігійно чутливим у тому сенсі, що релігійна свобода майже не розглядається як підстава для виключень з певних юридичних обов'язків[33].

Ризики транзиту – це відсутність консенсусу щодо необхідної моделі світськості у суспільстві, відсутність досвіду законодавчого регулювання державно-церковної автономії, нерозуміння цінності світськості і поваги до різноманітності, підстав втручання в релігійну свободу. Останнє можна проілюструвати простими прикладами. Уявімо, що у невеличкому містечку маленька група осіб хоче зареєструвати релігійну організацію, чиї статутні документи відповідають вимогам закону. Але проти цієї релігії та її прихильників налаштовані більшість населення, яке вважає цю релігію аморальною чи небезпечною для традиційних вірувань. З точки зору прав людини держава має зареєструвати таку організацію і забезпечити цим вірючим новоз'явленої конфесійної спільноти належний захист. Проте Українська держава в такому випадку схильна надавати перевагу вимогам публічного порядку і відмовляти в реєстрації, посилаючись на погану репутацію певної релігії чи міркування безпеки (так було, приміром, із саєнтологами чи муністами).

Війна як додатковий ризик у транзитивній державі. З початку 2014 року триває геополітичний конфлікт або, як зараз прийнято називати, «гібридна» війна між Україною і Російською Федерацією. Остання у березні 2014 року анексувала Автономну Республіку Крим і координує й надає військову, політичну, фінансову та управлінську підтримку сепаратистським угрупуванням у Донецькій і Луганській областях. Українськими військовими та міжнародними спостерігачами зафіксована присутність військ РФ у цих регіонах.

Військовий конфлікт створює додаткові обмеження і загрози для прав людини і, зокрема, для релігійної свободи. Міжнародні і національні правозахисні організації фіксують випадку вбивств і викрадень священиків, залякування віруючих, які не належать до Української православної церкви Московського патріархату (УПЦ МП), закриття релігійних споруд тощо. Релігія, як важливий маркер людини, стає підставою для переслідування тих, хто належить до політично нелояльних, на думку сепаратистів, конфесій. Факти порушення релігійної свободи фіксуються і в Криму. З точки зору науки ця тема повинна стати предметом якомога більш широкого дослідження, з точки зору держави – максимально публічного фіксування і розслідування, а з точки зору міжнародних і національних правозахисних організацій – постійного моніторингу і контролю.

Проте війна також є чинником, що посилює вже існуючі ризики минулого і транзиту на мирній території. Нижче я прагну показати, що через військовий конфлікт між Росією і Україну модель відносин держави і церков в Україні почала змінюватися у бік більш тісної кооперації, яка містить загрози свободі релігії, у тому числі праву не вірити, а поваги до різноманітності. В умовах відсутності традиції автономного існування держави і церкви ця тенденції може загрожувати світськості української держави, а захист релігійної свободи може обернутися захистом релігії.

Нижче я також приділю окрему увагу ситуації з правами ЛГБТ-людей і змінами до Конституції України і законів України, що мають на меті запобігти гендерній дискримінації. Держава фактично визнала за основними церквами право давати моральні оцінки одностатевим сексуальним відносинам та визначати, які шлюбні традиції є правильними для українців, а які – ні. Аргументація, заснована на Біблії, стала частиною і конституційного процесу, і законодавчих процедур. І нарешті, я проаналізую ситуацію навколо УПЦ МП, де дії Української держави виглядають, на мою думку, не безспірними.

[33] Див. детальніше : Вовк Д. Як українські суди балансують релігійну свободу: аналіз у контексті світськості.// Право і громадянське суспільство. – 2014. – № 3. – С. 5-38.

Трансформація моделі державно-церковних відносин. Як зазначалося вище, відносини держави і церкви в Україні є суперечливими, що є властивістю транзитивного суспільства. Вони поєднують елементи, властиві і сепараційним, і кооперацийним моделям. Конституція і Закон України «Про свободу совісті і релігійні організації» чітко відмежовують державну освіту від церкви, але місцева влада у низці регіонів підтримує викладання християнської етики у державних школах, яку зазвичай викладає священик чи парафіянин домінуючої у регіоні деномінації. В Україні відсутня державна чи офіційна церква, але президент складає присягу на Євангеліє, а мажоритарні церкви отримують пряме чи опосередковане публічне фінансування (знову ж таки на місцевому рівні) та входять в дорадчі комісії при низці державних органів. Україна декларує ідеологічний плюралізм, але наявні, хоча й нечисленні, прецеденти заборони художніх творів на вимогу релігійних громад. В Україні не було кримінальних справ а-ля Pussy Riot, але були цивільні справи, де суд захищав почуття віруючих, та спроби (очевидно, політично мотивовані) притягнути до адміністративної і кримінальної відповідальності представниць радикальної феміністичної групи ФЕМЕН за топлес-протест проти приїзду патріарха РПЦ Кирила та «хрестоповал» - спилювання християнського хреста, встановленого на комунальній землі.

Церкви, особливо Українська православна церква Київського патріархату (УПЦ КП) і Українська греко-католицька церква (УГКЦ), окремі священики Української православної церкви Московського патріархату, відіграли значну роль у Євромайдані – масових протестах українців проти відмови від європейської інтеграції, які переросли у повстання і закінчилися падінням режиму президента Януковича та втечею останнього до Росії. Протягом Євромайдану церкви закликали державну влади поважати європейський вибір українців, утримуватися від насильства, надавали притулок протестуючим під час спроб уряду припинити протести насильницьким способом. Під час і після анексії Криму і розгортання у Донецькій і Луганській областях підтримуваних Росією сепаратистських рухів, УПЦ КП і УГКЦ неоднократно виступали із заявами на захист незалежності й цілісності України, на підтримку Української держави і проти Російської агресії. Позиція УПЦ МП була набагато більш стриманою, а на офіційному рівні майже мовчазною. Напевно, що тут далися взнаки і зв'язок з РПЦ, і проросійська позиція низки священиків, включаючи членів Священного Синоду – найвищого постійного органу, що управляє справами церкви, а так само і віруючих. У той же час «українське» крило УПЦ МП у своїй позиції і публічних заявах задекларувало патріотичну позицію. Приміром, прес-секретар попереднього предстоятеля УПЦ МП Володимира (Сабодана) і, напевно, найбільш медійно активна персона цієї церкви священик Георгій Коваленко у своїй праці «Катехізис українця» називає патріотизм заповіддю, вимогою до кожного українця-християнина.

Я не ставлю під сумнів щирість патріотичних переконань згаданих церков. Водночас очевидно, що однією з цілей або принаймні отриманим результатом такої суспільної активності було посилення присутності церков у публічному просторі і більш тісна співпраця держави і церкви. Українська держава, схоже, прийняла цей свого роду контракт. Зокрема, можна згадати про такі аспекти зближення держави і церкви:

(1) запровадження військового капеланства, тобто поява в Українському війську, зокрема, у частинах, що проводять антитерористичну операцію на Сході країни, штатних капеланів – представників різних церков і деномінацій, а так само просування появи вказаного інституту у в'язницях;

(2) надання церквам права засновувати освітні заклади загального профілю;

(3) посилення ролі церкви як морального «еталона» суспільства під час розробки юридичних актів, які стосуються прав людини;

(4) активна участь церков в роботі Конституційної комісії – органу, який протягом 2015 року займався розробкою змін до Конституції України;

(5) поява різних дорадчих комісій при різних міністерствах (наприклад, МЗС), що мають на меті забезпечення взаємодії держави і церкви у межах компетенції відповідних центральних органів виконавчої влади;

(6) поступове втягування держави у конфлікт між двома найбільшими православними церквами – УПЦ КП і УПЦ МП, в якому держава та її представники, здається, замість відстоювання інтересів суспільства сконцентрувалися на внутрішньорелігійних суперечках.

Зазначу, що за винятком останнього пункту, який буде розглянутий окремо, я не надаю а пріорі негативного значення цим змінам. Але, як відомо, the devil is in the detail.

Капеланство і захист релігійної свободи під час військового конфлікту. Якщо церкви мають підготовлених священиків і сприймають місію капеланства як соціальне служіння, а не спосіб посилення власного впливу, останнє може бути дуже корисним і, очевидно, є таким в умовах військового конфлікту, коли солдати і офіцери, які мають релігійні переконання, відчувають особливу потребу долучитися до власної релігії, таїнств та спілкування зі священиком та одновірцями. Однак у даному випадку сама ситуація запровадження військового капеланства є доволі суперечливою.

Капеланство є не лише питанням державно-церковних відносин, але й релігійної свободи, тобто прав людини. Передусім капелани з'явились для того, щоб допомогти військовим реалізувати їх релігійні потреби. Конституція України передбачає, що питання прав людини мають регулюватися виключно законами, тобто закон має встановлювати принципи діяльності капеланів та обмеження, які на них накладають світськість армії та повага до релігійної свободи військових. Натомість вже два роки капелани діють на підставі наказу Міністерства оборони України. Ця обставина дає підстави сумніватися у конституційності капеланства. Лише зараз почалася розробка такого закону (показово, що провідну роль у цьому процесі відграють знову ж церкви, а не світські правозахисні організації).

Крім того, армія є особливим середовищем, заснованим на ієрархії, наказах і підпорядкуванні. Коли одна особа може щось наказати іншій і виконання таких наказів стає звичкою чи навіть культурою спілкування, існує загроза порушення тими, хто наказує, прав тих, хто отримує накази. Тому в армії дотримання вимог світськості і релігійної нейтральності є особливо важливим, і для досягнення цієї мети держава може встановлювати певні обмеження релігійної свободи (див. справу ЄСПЛ «Калач проти Туреччини») та убезпечити військових від нав'язування релігійних переконань їх командирів. Згаданий вище наказ такого захисту не забезпечує. Натомість існують повідомлення про порушення релігійних прав і свободи совісті студентів військових спеціальностей. Ці студенти, які є атеїстами чи належать до релігійних меншин, були залучені їх командирами до процедури благословення, яку провів священик однієї з православних церков.

У той же час, попри активне просування капеланства інше важливе питання у сфері релігійної свободи за часів війни залишилось поза увагою законодавця. Йдеться про відмовників совісті, тобто осіб, які не можуть виконувати військовий обов'язок через власні переконання, хоча Конституція України й гарантує право на альтернативну службу, якщо виконання військового обов'язку суперечить релігійним переконанням особи суперечать. Проте законодавство з цього питання залишається заплутаним, зокрема закон про мобілізацію такого права не містить. Через це у 2014 році під час мобілізації деякі військові комісаріати ігнорували заяви віруючих (зокрема, свідків Єгови) про проходження альтернативної служби. Деякі з відмовників совісті постали перед судом і були виправдані. Попри все це законодавець так і не ухвалив необхідних для гарантування прав відмовників совісті норм. До того ж, Конституція України гарантує право на альтернативну службу лише носіям релігійних (але не будь-яких інших) глибоких і щирих поглядів. Наприклад, пацифісти чи толстовці отримати право на альтернативну службу не зможуть, що суперечить міжнародному і європейському праву прав людини.

Зрозуміло, що увага до капеланів і неувага до прав відмовників совісті може бути пояснена тим, що перших держава розглядає як союзників, які допомагають війську, а других – як проблему. Проте навряд чи ця логіка є прийнятною для держави, яка декларує своє бажання розвивати демократію і верховенство права.

Релігія, права ЛГБТ-людей і зміни до Конституції. У 2015 році почала працювати Конституційна комісія, яка мала розробити зміни до Конституції України, зокрема і в сфері прав людини. Найбільші церкви через своє об'єднання – Всеукраїнську Раду Церков і релігійних організацій спробували долучитися до цього процесу. Як не дивно (чи навпаки, цілком передбачувано), запропоновані ними пропозиції стосувалися здебільшого не посилення гарантій релігійної свободи, а створення передумов для більш тісних відносин держави і (основних) церков та імплементування до Конституції етичних положень власних доктрин: заборона абортів, неможливість одностатевих шлюбів, обмеження втручання держави у виховання. Обгрунтовуючі свої пропозиції, церкви посилалися на Біблію, національну безпеку і волю українських громадян, абсолютна більшість яких проти одностатевих шлюбів.

Позиція держави з приводу такої активності церков має суперечливий характер. З одного боку, в Національній стратегії прав людини, затвердженій Президентом України у 2015 році, питання прав ЛГБТ-людей відсутні взагалі і Президент публічно заявляє, що одностатевих шлюбів в Україні не буде. Проте в урядовому плані заходів з реалізації цієї стратегії існує положення про необхідність розробки законопроекту, який легітимує одностатеві цивільні партнерства. Одночасно з цим Кабінет Міністрів України запроваджує посаду омбудсмана з питань сім'ї і призначає на цю посаду людину, відому публічними гомофобними заявами на кшталт «геї знищують світ». Після скандалу у ЗМІ це призначення скасовують.

Така непослідовність лише стимулює церкви переносити власну мораль у публічну площину і претендувати на її ексклюзивність. Натомість держава має враховувати, що в умовах світського суспільства Біблія, яка забороняє гомосексуалізм, сама по собі не є належним аргументом у публічних дебатах, а наділення церков статусом «охоронця» чи «зберігача» традицій українського народу є вельми спірним. Доцільно також враховувати, що доля меншин не має вирішуватися простою волею більшості. Відповідно права ЛГБТ-людей є питанням гідності й індивідуальної автономії, але не народного суверенітету і голосування. Це не означає, що право на одностатеві шлюби має бути імплементовано у Конституцію автоматично, а релігійні спільноти не можуть критикувати ЛГБТ-людей за їх спосіб життя. Проте дискусія про ці речі на має вестися з позицій цитування Святого Письма і претендування на його істинність для усього суспільства. Натомість, як показує досвід, конференції з цих питань, проведеної Конституційною комісією у грудні 2015 року, саме так і відбувається. Церкви виявляються не готовими брати участь у світському дискурсі й аксіоматично вважають себе як носіїв «правильної» суспільної моралі, а ЛГБТ-спільнота, у свою чергу, заперечує будь-яку можливість для церков долучитися до цього дискурсу.

З іншого боку, церкви і релігійні громади мають широке поле можливостей для відстоювання власної автономії і автономії віруючих людей у цих питаннях. Йдеться про трудові та інші відносини усередині релігійних організацій, в яких можуть існувати особливі етичні вимоги до свої членів і працівників, права медичних працівників, які, через вимоги совісті, відмовляються від проведення певних процедуру, тощо. Більш активна робота у цьому напрямку, здається, могла б дати набагато більш позитивний для суспільства результат, ніж прагнення інкорпорувати свої етичні доктрини до Конституції.

Релігія як зброя і жертва: справа УПЦ МП. Вже зазначалося, що під час Євромайдану позиція УПЦ МП була неоднозначною. Частина священників підтримала протестувальників і закликала владу припинити насильство. Частина священників, конспірологічно розглядаючи Євромайдан як спровокований США випад проти Росії і «русского мира», закликали президента Януковича «навести порядок» і вжити заходів, зокрема і силових, для припинення протестів. Вже після того, як почали вбивства протестувальників, настоятель Києво-Печерської Лаври Павло (Лебідь) публічно підтримав Януковича, заявивши, що той «несе важкий хрест», а церква йому допомагає, як Симон Кірінейський допомагав Христу нести хрест на Голгофу.

Після анексії Криму і початку військового протистояння на Сході України, УПЦ МП здебільшого зберігала мовчання, намагаючись уникнути публічних заяв щодо сепаратизму і

сепаратистів та ролі Росії у цій ситуації. Офіційна позиція УПЦ МП зводиться до закликів про припинення вогню і підтримки свої віруючих, що, заявляє церква, перебувають по обидва боки конфлікту. Одночасно з цим деякі священики УПЦ МП у своїх промовах чи публікаціях підтримують чи пропагують російську агресію і закликають до порушення територіальної цілісності України. Існують свідчення, що окремі релігійні громади, що належать до УПЦ МП, не лише підтримали сепаратизм, але й надавали притулок російським військовим, «благословляли» їх на війну з Україною, зберігали зброю, розповсюджували сепаратистську літературу тощо. УПЦ МП не дистанціювалося від Російської православної церкви, яка підтримала політику російського уряду щодо України. У відповідь на це опоненти цієї церкви, передусім УПЦ КП та наближені до неї структури, політичні і громадські організації патріотичного і націоналістичного спрямування, закликають до обмеження діяльності чи навіть ліквідації УПЦ МП, відібрання її храмів і майна тощо.

Різні державні та місцеві органи також реагують на ситуацію навколо УПЦ МП:

(1) в українському парламенті перебуває на розгляді законопроект, який забороняє обмежувати право релігійної громади змінити конфесійну належність. Наприклад, якщо статут зобов'язує релігійну громаду погоджувати зміни до статуту (зокрема, і про зміну конфесійної належності) з вищими церковними органами, то таке правило має визнаватися недійсним. Мета цього закону полегшити перехід громад УПЦ МП і передачу їхнього майна до інших церков (передусім УПЦ КП);

(2) одночасно з цим департамент у справах релігії і національностей Міністерства культури України, що є відповідальним за реєстрацію статутів релігійних організацій, відмовляється реєструвати зміни до статутів громад УПЦ МП, що ускладнюють зміну конфесійної належності. Це мотивується прагненням захисту прав віруючих на зміну церкви. Проте немає певності, що департамент Міністерства культури у даному випадку пройде простий, всім відомий тест на недискримінацію, а саме: чи змінилося б рішення, якщо подібні зміни вносилися не до статутів УПЦ МП, а якоїсь іншої церкви? Підхід Міністерства культури не підтриманий адміністративними судами. Вищий адміністративний суд України в одному зі своїх рішень вказав, що статут релігійної організації може містити згаданий вище обов'язок погоджувати зміни до статутів з вищими церковними органами. Варто також згадати, що питання зміни конфесії могло б бути вирішено і в більш законний спосіб. Наприклад, шляхом ліквідації старої релігійної організації і утворення нової організації з іншою конфесійною належністю;

(3) нещодавно з'явився також законопроект, який обмежує у правах церкви, чий центр управління розташований у Росії. Автори законопроекту не приховують, що він спрямований проти УПЦ МП, хоча довести її юридичний (не канонічний) зв'язок з РПЦ не є простою задачею;

(4) мають місце спроби місцевих рад (Київ, Тернопіль) позбавити податкових пільг релігійні громади УПЦ МП. Це також схоже на дискримінаційну практику, адже такими податковими пільгами користуються всі релігійні організації, УПЦ МП церква легально діє в Україні і юридично не несе відповідальності за діяльність чи висловлювання окремих священників, якщо вони не відтворюють офіційну позицію церкви;

(5) існують нечисленні випадки кримінального переслідування священників, які робили публічні сепаратистські заклики, але ж він має право їх висловлювати просто як громадянин;

(6) держава робить символічні жести, спрямовані на підтримку УПЦ КП через її патріотичну позиції та роль під час Євромайдану. Наприклад, цій церкві було передано у користування Трапезну церкву Софійського монастиря, яка внесена до світової спадщини ЮНЕСКО. Існують випадки публічного (медіа, соціальні мережі) засудження УПЦ МП як «московської церкви» з боку різних чиновників.

Такі дії Української держави і стратегія, на якій ці дії засновані, викликають низку заперечень.

По-перше, намагання заборонити церкву, а відтак і певну конфесію, є однозначним порушення статі 9 ЄКПЛ, адже всі віруючі фактично притягаються до відповідальності

(ліквідація їх церкви) без будь-якої вини. Важливо мати на увазі також і те, що свобода релігії не може бути обмежена з мотивів національної безпеки (частина 2 статті 9), а відтак посилання на національну безпеку не є легітимною метою втручання в релігійні права осіб. Натомість примусова ліквідація релігійних громад, які допомагали закликали до сепаратизму чи сприяли сепаратистам, притягнення конкретних священників до відповідальності за публічні сепаратистські висловлювання є, звичайно, допустимим за умови, що до цієї відповідальності притягаються конкретні люди чи громади, а не невизначене коло осіб, що ідентифікують себе як віруючи цієї православної церкви.

По-друге, ліквідація УПЦ МП неможлива навіть практично, адже ця церква охоплю майже десять тисяч релігійних громад, кожна з яких є юридичною особою. Можна тільки уявляти, скільки зусиль мають докласти юристи, що працюють на державу, щоб лише ініціювати подібні судові процеси.

По-третє, фаворитизації однієї «правильної» церкви на користь іншої «неправильної» церкви також є хибною, оскільки, замість того, щоб захищати світськість і релігійну свободу, держава починає захищати конкретну конфесію (релігії) і стає учасником міжрелігійної суперечки замість того, щоб бути їх арбітром. Рівень релігійності українського суспільства, якщо не зводити релігійність до релігійної самоідетифікації людини, що не доповнюється певною обізнаністю з догмою власної релігії, систематичною участю у житті релігійної громади тощо, залишається низьким. Відповідно, теза про необхідність особливої державної підтримки релігійних громад потребує, принаймні, широкого обговорення і не може сприйматися аксіома. Зокрема, це обговорення має стосуватися і питання, наскільки декларовані і, головне, впроваджувані основними церквами цінності відповідають політичним пріоритетам і цінностям Української держави, які декларуються на рівні Конституції і законів України. Адже ситуація, коли держави, з одного боку, проголошує утвердження таких цінностей як гендерна рівність чи повага до різноманіття, а з іншого боку, йде на зближення з церквами, ставлення яких до цих цінностей є скептичним чи навіть різко негативним, є логічно суперечливою: потрібно або не проголошувати ці цінності, або їх відстоювати, у тому числі, на рівні державно-церковних відносин.

По-четверте, держава має проводити розрізнення між критикою (навіть неприємною) та опозицією, з одного боку, і підтримкою сепаратизму чи російського втручання у внутрішні справи України, з другого. Останнє є сферою кримінального права, яке надає необхідних інструментів для припинення закликів до повалення державного ладу чи діяльності з допомоги сепаратистським угрупуванням або російським військовим та найманцям. Натомість критика і опозиція становлять складову демократичного процесу, адже політичні судження породжують не лише згоду, але й незгоду (Н. Урбінаті)[34]. Як писав Джеймс Медісон у «Федералісті» (№ 10)[35], було б великою дурницею знищити свободу лише тому, що вона підживлює крамолу. В умовах війни витримати цю межу надзвичайно важко, але демократична держава має це робити.

Висновки. Вище мною показано, що наслідком анексії Криму Російською Федерацією і військовий конфлікт на Сході України, сторонами якого виступають Україна, Росія і сепаратисти, є зближення держави і основних українських церков, які тим самим розширюють і зміцнюють свою присутність у публічному просторі. Потенційно кроки держави на зустріч церквам, втягування чиновників у конфлікт між православними церквами, визнання церкви як єдиного чи головного носія суспільної моралі і традицій можуть створювати загрози для релігійної свободи. Це не означає, що зараз, в умовах конфлікту, кооперація держави і церкви взагалі неможлива. Вона можлива і може бути корисна (як у випадку з капеланством за умови його належного законодавчого регулювання). Проте зближення держави і церкви не має шкодити світськості і релігійній свободі.

Джеффрі Стаут писав: «Якщо ми виявимо грубу байдужість стосовно життя безневинних цивільних осіб чи з цієї причини умисно зруйнуємо законні демократичні

[34] Урбинати Н. Искаженная демократия. Мнение, истина, народ. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. – С. 123.

[35] Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. – М.: Прогресс, 1993. – С. 79.

прагнення інших людей, щоб захистити власну країну від тероризму, тоді наша країна аж ніяк не буде виглядати прибічником справедливості і демократії»[36]. Війна не є приводом підважити чи обмежити релігійну свободу як таку або поставити під сумнів світськість. Особливо це стосується українсько-російського конфлікту, який, як вважається, є наслідком курсу України на європейську інтеграцію. Якщо захист цього курсу приведе Україну до вжиття заходів, несумісних з європейським розумінням прав людини і верховенства права, то чи можна говорити, що це належний спосіб приєднання до Європи? Я вважаю, що ні.

14. Віта ТИТАРЕНКО. Плюралізація релігії як наслідок диференціації суспільства в утопіях і реальності.

Образ майбутнього релігій цікавий нам не тільки і не стільки тим, що певною мірою передбачає або направляє майбутнє, а й тим, що він характеризує й те релігійне сьогодення, в якому функціонує, в тісному зв'язку з існуючим суспільством. Ситуативна versus генеральна зміна акцентів у формах існування чи/й функціональності релігії постає наслідком взаємодії з суспільством, його різними сферами та людиною. Формування новітніх релігійних потреб, через задоволення яких і проявляється функціональність релігії, є фактором виникнення різних квазірелігійних і паранаукових вчень, куміроманії - як складові масової соціальної міфології. На зміну «традиційно-новим» релігійним утворенням приходять ще новіші (чи ультра-нові), на кшталт церкви Копімізму, Пастафаріан, Джедаїв, різних проявів квазірелігій тощо).

Принагідно згадаємо роман Р.Хайнлайна «Чужий в чужій країні» (Robert Anson Heinlein. Stranger in a Strange Land, 1961) як ілюстрацію можливої «релігійної анархії». Р.Хайнлайн описує поєднання в релігійній любові сексуальної «лібералізації», містицизму й окультизму. Його роман був написаний ще в 1961 році, але в змальованих в ньому формах релігії можна віднайти риси й сьогоднішніх НРТ. Окрім того, релігія «фостеріанів», про яку йдеться у романі, зводиться до комерції, де під час проповіді рекламуються товари широкого вжитку, а в церкві стоять ігрові автомати та бари з напоями. Одна з героїнь роману - Патриція Пайвонська, маючи все тіло в тату, демонструвала його усім прихожанам, оскільки на ньому були зображені картини з життя преподобного Фостера [4]. Роман Р.Хайнлайна був нагороджений в 1962 році премією «Хьюго» за досягнення в науковій фантастиці.

Відповідні аналоги можна віднайти і в реальному релігійному житті. Наприклад, священик Стів Бентлі (Мічіган, США) відкрив в своїй церкві тату-салон. За мету він ставить залучення до церкви людей, які відчувають себе незручно в традиційній церковній обстановці. Сам служитель церкви має два татуювання, одне з яких він зробив у своєму салоні. Крім тату-салона, священик також використовує приміщення церкви для інших нестандартних цілей – для проведення боїв без правил, а також як автомайстерню. При цьому Бентлі зазначає: «Навіщо потрібна храмова будівля на мільйон доларів, якщо її використовують лише кілька разів на тиждень? Це порожня трата часу, відведеного нам Богом. Ми прагнемо приносити користь суспільству» [1].

Екзотичною може виглядати і «Церква Копімізму» (від англійського copy me – «копіюй мене»), що виникла в Швеції. Її засновник 19-літній студент філософії Ісаак Герсон стверджує, що копіювання – рівносильне релігійній службі. Священними символами організації є комбінації клавіш CTRL+C і CTRL+V. «Церква» агітує за відкрите поширення знань для всіх. Засновник Церкви такими заходами прагне поставити файлообмін під релігійний захист. «Для Церкви Копізму інформація – це святиня, а копіювання – таїнство. Інформація несе цінність, як сама по собі, так і тим, що в ній закладене. І цінність підвищується через копіювання. Тому копіювання – основа для нашої організації і її членів», - заявив Герсон. У відповідь на визнання цієї «церкви» релігією, її духовний лідер заявив, що це величезний крок уперед [2].

[36] Стаут Дж. Демократия и традиция. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – С. 278-279.

Як тут не згадати пророчий роман Р.Хайнлайна, про який вже йшлося вище, де один із героїв говорить наступне: «І каток можна назвати церквою, якщо якась секта оголосить катання на ковзанах священним ритуалом» [4. - С.21].

«Модернізація» релігій так чи інакше пов'язана з модернізацією в суспільстві – його переході із традиційного стану в сучасний. Релігійні перетворення є перетвореннями вторинними відносно інших, пов'язаних із модернізацією суспільства. Вони не визначають характер сучасного суспільства, але адаптуються, підлаштовуються під нові структури. Ключовими перетворюючими силами суспільства виступають індустріалізація, урбанізація та ін.., що тягне за собою диференціацію суспільства. Закономірним наслідком такого процесу є плюралізація релігії, яку означують як появу низки нових деномінаційних утворень і культів, конкуруючих з «традиційними», «старими» церквами. Таким чином кожен член суспільства має можливість зробити власний вибір. Наслідком плюралізації релігії є, за визначенням Д.Узланера, руйнування деякого «сакрального космосу», коли єдина релігійна цілісна система цінностей, що регулює всі сфери суспільства, розпадається на низку різних, часом зовсім несумісних елементів, одним із яких є релігія [3. - С.140]. Плюрализація призводить до релятивізації релігійних переконань, вони втрачають свій абсолютний характер, формується критичне ставлення до будь-якої монополії на істину, окрім того, плюралізація пов'язується з виникненням своєрідного «ринку релігій». Відтак порівняння відомої дослідниці НРТ А.Баркер [5] сьогоднішнього вибору релігії до походу в супермаркет, де відповідний товар можна вибрати і відповідно упакувати - переходить із сфери метафоричної в цілком реальну. Вибір релігії перестає бути глибоко інтимною, індивідуальною справою, межуючи часом із споживацтвом.

Відтак поява рівноправної та легітимної альтернативи призводить до можливості відмови від цінностей окремої релігійної традиції (наприклад, християнства), але не обов'язково ця відмова веде до обрання секулярних цінностей. Наприклад, людина в такому випадку може звернутися до цінностей ісламу чи буддизму або ж створити певну власну релігію, використовуючи інформацію з різних джерел. Де в чому така дослідницька позиція нагадує теорію секуляризації, яку розвиває Ч. Тейлор.

Як вже зазначалося, зв'язок картин майбутнього із соціокультурним контекстом їх виникнення простежено в дослідженнях різного ґатунку утопічного нарративу. З нього випливає й зворотний взаємозв'язок – образ майбутнього релігії як певний соціальний проект, очікування бажаної або небажаної, але ймовірної перспективи. Останній може слугувати одним з істотних параметрів для характеристики соціальної реальності, що й породжує той чи інший образ релігійного майбутнього.

Як відомо, одна з найулюблених тем авторів-фантастів – це майбутнє. Незалежно від утопічності чи антиутопічності зображуваного світу, письменники-фантасти визначали й можливо визначають майбутнє своїми фантазіями, досліджуючи передусім ті цілі, що стоять перед суспільством, ставлячи уявні експерименти, аналізуючи можливості досягнення поставлених цілей та можливі ризики й наслідки. При цьому читач, в тому числі й науковець, отримує не готовий опис майбутнього, а отримує матеріал для методології наукового сканування літератури й вчиться шукати нетривіальні шляхи вирішення наукових проблем.

Зупинимося на одній сучасній антиутопії – романі українського письменника, драматурга Ю.Щербака «Час смертохристів. Міражі 2077 року» [5], дія якого розгортається напередодні Четвертої глобальної війни. Сам автор означує свою антиутопію як «сигнал тривоги, в якому за гротескною формою і фантастичністю ситуацій стоїть реальна масштабність можливих геополітичних подій майбутнього» [Там само]. В самій назві роману-антиутопії закладена сюжетна лінія, присвячена релігії, де «смертохристи» – це таємна секта, центром діяльності якої стала Києво-Печерська Лавра.

Очільник цієї секти о. Калерій (Сансизбаєв) сформував основи «вчення» щодо земної смерті Ісуса Христа, підтверджуючи свої висновки спеціально підібраними мощами, начебто знайденими в Дальніх печерах Лаври. В інтерпретації Ю.Щербаком особливостей і діяльності «смертохристів» активізовані найнепригляднііші риси, які можуть бути притаманними релігії – авторитаризм, войовнича апологетичність, несприйняття аргументації, ігнорування науки, відсутність доказової бази, логіки суджень тощо. Адже

персонаж роману Сансизбаєв та його фанатичні прибічники, не сприймаючи будь-які наукові висновки щодо історичної автентичності так званого «тіла Христа», прагли залучити до своїх лав якомога більше людей, намагалися отримати підтримку релігійних й громадських кіл країни та низки зарубіжних держав. Треба означити, що дія роману відбувається, з одного боку, в цілком впізнаваних місцях України (і закордоння), особливо Києва і реальних київських вулиць. З іншого ж боку, означення Києва як Батий-граду або опис Держав Чорної Орди дає відчуття поєднання магічного реалізму з гротеском. В романі йдеться про те, що «смертохристи», використовуючи підтримку окремих керівників держави, захопили Києво-Печерську Лавру, перетворивши її на свій оплот. Рух «смертохристів» відзначається агресивністю, безкомпромісністю, схильністю до насильства, доктринерством, відсутністю будь-яких сумнівів в істинності цього «вчення». Він стає фактором розколу в суспільстві, яке почало поділятися на «смертохристів» і «воскресохристів» [5. - С. 128-130].

Визначення причини виникнення такого явища, як смертохристи, автор антиутопії вкладає у вуста іншого героя – протоієрея Борисогліба Чикирисова, який вбачає їх у наступному:

- криза іудео-християнства, спричинена на перетині XX-XI ст. мільярдними жертвами війн, тоталітарних режимів, геноцидів та різної природи катастроф. Результатом цього стала криза віри;
- неспроможність теодицеї як теологічної доктрини, зосередженої на розумінні проблеми зла і нездатність християнства задовільно і прийнятно вирішити/пояснити це проблемне питання;
- посилення войовничого гедоністичного ринкового атеїзму;
- витіснення церков на периферію духовного життя суспільства.
- Христос постає як звичайний назаретянин, який помер на хресті від больового шоку;
- тіло було викрадено із могильної печери на Голгофі членами секти і перетворене на мощі і вивезено кудись. Впродовж тривалого часу зберігалося воно кількома сім'ями, які повірили в смерть Христа і стали смертохристами.

В результаті висновується неспроможність «класичного іудео-християнства» задовольняти духовні потреби людей. Відтак, трансцендентний Бог, втративши посередника, в особі милосердного Христа стає абсолютно недоступним для людей і зв'язок з ним переривається. Таке «нове» витлумачення «смертохристами» християнської нарративної традиції спричиняє, за задумом автора, поділ людей не на «раси, етнічні і національні групи, релігії і політичні партії», а на «новолюдей» (послідовників смертохристів) і «старолюдей» (т.зв. воскресохристів). Наслідком втрати Бога постає моральна доктрина смертохристів, яка проголошує вільне існування, відкидання будь-яких моральних заборон, нав'язаних християнством, що в основі своїй перегукуються з моральними настановами різного ґатунку сатаністів. Виключенням із вжитку слова «неправда», як такого, що втратило своє змістовне наповнення – суголосне створеній уявою Оруелла новомові Океанії, з роману «1984».

Метою «смертохристів» проголошується перемога над воскресохристами. Неможливіть отримання Царства Божого автоматично підсилює значення отримуваних насолод в поцейбічному житті і знімає потенційну розплату за будь-які гріхи в майбутньому. Завершується Маніфест героя роману Ю.Щербака протоієрея Борисогліба Чикирисова фразою, яка близька за звучанням до ніцшеанівської «Бог помер», а саме – «Віднині всі вільні. Христос - помер» [5. - С. 50-62].

Образ же створених уявою автора новолюдей наче успадковує характеристики, якими наділяв надлюдину Ніцше. Паралелі, які ми навели, аналізуючи лише одну сюжетну лінію роману-антиутопії Ю.Щербака, засвідчують, що релігійні новотвори постають синкретичним або ж навіть еклектичним поєднанням елементів інших релігій та їх потрактуванням. І описані в романі «секти» не є настільки фантастичними, щоб можна було з впевненістю заперечити саму можливість їх появи в майбутньому.

З аналізу антиутопій можна виснувати, що будь-яке прагнення суспільства (йдеться про авторів як членів того чи іншого суспільства) описати суспільство, є рефлекторним прагненням в силу замкненості смислової системи. Відтак можемо констатувати ще одну колізію і парадокс, внаслідок відсутності позиції стороннього спостерігача, з точки зору

якого можна було б поглянути на суспільство як на зовнішній об'єкт. За Н.Луманом, німецьким соціологом, суспільство таке, як нам уявляється, оскільки всі уявлення є частиною самого суспільства. І в той же час суспільство буде завжди чимось таким, що відрізняється від описаного, оскільки реальність завжди є чимось складнішим.

Всі вищезазначені процеси, описані в утопіях і відтворювані в тій чи іншій мірі в реальності, ілюструють кардинальні зміни самих релігійних організацій, коли саме існування церкви (в соціологічному розумінні) виявляється під питанням. Час того соціального порядку, який був обумовлений релігійними вимогами, збігає. Диференціація суспільства і плюралізація релігії призводить до приватизації релігії, коли саме соціальне існування члена суспільства розпадається на кілька складових, де є публічне і приватне життя. Релігія витискається в приватне життя, стає приватною справою. Відтак все більше не релігія диктує людині, якою вона має бути, а навпаки – релігія людині.

Д ж е р е л а

1. Американский священник сделал из церкви тату-салон. [Електронний ресурс]. - Режим доступу http://www.bagnet.org/news/world/171378 . - Назва з екрану.
2. В Швеции признали «Церковь копипаста» //Аргументы и факты. Украина. - 10 января 2012 [Електронний ресурс]. - Режим доступу http://www.aif.ua/society/news/43213 . - Назва з екрану.
3. Узланер Д. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // Религиоведение.–2008. -№ 2. – С. 135-148.
4. Хайнлайн Р. «Чужак в чужой стране» [Електронний ресурс]. - Режим доступу http://fictionbook.ru/ - Назва з екрану.
5. Щербак Ю. Час смертохристів. Міражі 2077 року. – К.: Ярославів Вал, 2013. - С. 50-62.
6. Barker E. Watching for Violence. A Comparative Analysis of the Roles of Five Types of Cult-Watching Groups. — A paper presented at the 2001 International Conference «The Spiritual Supermarket: Religious Pluralism in the 21st Century». - April 19-22, 2001. - P. 1-18.

15. Павло ЯМЧУК. Філософія християнського консерватизму і концептуальні візії європейських мислителів XIX-XXI ст.ст. в контексті формування сучасної христоцентричної особистості і суспільства (про деякі актуальні для українського сьогодення ідеї Івана Павла II, У.Черчілля, М.Тетчер)

В сучасній українській реальності мов в краплі води, а часто – це крапля не води, а живої людської крові, віддзеркалилися ті процеси, які становлять загрозу існуванню всього людства. Але – історія любить парадокси – віддзеркалилися й ті процеси, які людство можуть врятувати. Ідея світоглядно сформованого україно-польською християнслідувальною традицією філософування, російського – за мовою творів, письменника Ф.М.Достоєвського про «всесвітню чуткість» до українців стосується прямою, очевидною мірою, оскільки описане ним християнслідувальне, христоцентричне, софійне українське буття, яке раніше лишалося в затінку імперій та їх глобальних амбіцій та апетитів, трагічно вийшовши на авансцену світової історії в 2014 році, ясно засвідчило істинну авангардність українців у тихому, неагресивному обстоюванні християнської істини.

Внаслідок цього українцям слід, sine era et studio, не лише адекватно до цієї істини оцінити свою роль і власне місце в контексті глобальної філософії та історії, а й окреслити перспективи розвитку української христоцентричної національної ідеї в загальному універсумі людського буття. З цією метою слід точно визначити лінії перегуків та суголосності ціннісно-смислових констант одвічного життя українства з тими аксіологічними універсаліями, які запропонували urbi et orbi провідні мислителі й державні діячі XX-XXI ст. Феномен релігійної свободи саме в цьому й проявлятиметься – в свободі від догматів, від штучних, людською минущою волею нав'язаних, «канонів» та приписів, а зрештою - від банального фарисейства. В тому, що звільнення від фарисейства не лише є чільним чинником розвитку релігійної свободи, а й є формою самозахисту суспільства від хибних шляхів і пасток, які ведуть до кривавих жертв, не випадає сумніватися. Проте для непереконаних слід навести декілька об'єктивних міркувань і прикладів, які не можуть не

відштовхнути особистість від поневолення порожніми приписами й догматами., що нічого спільного не мають з християнською істиною.

У «Спогадах» дружини Ф.М.Достоєвського А. Г. Достоєвської про похорон її чоловіка міститься спостереження, яке мене, як православного українця і просто як людину, вразило, як кажуть, до глибини душі. А.Г.Достоєвська пригадує: «Мені передали одне характерне зауваження, а саме, що коли служки прийшли прибирати церкву, *то не знайшлось в ній жодного цигаркового недопалка, що надзвичайно здивувало ченців, оскільки, зазвичай, за довгими богослужіннями майже завжди в церкві хтось тихцем перекурить і кине недопалок.* Тут же ніхто не наважився палити з поваги до пам'яті спочилого». (курсив наш - П.Я.) [Достоевская А.Г. Воспоминания. - М., 2002. – С. 366]. Як кажуть у таких випадках: коментарі зайві. Хіба за винятком одного. Ні в «канонічних», ні – тим більше – в «неканонічних» українських православних церквах, я не бачив такого. Уявити, навіть як виняток, а не як звичайну буденність, щоби людина в храмі не лише під час служби Божої, а й будь-коли могла тихцем чи ні викурити цигарку й кинути недопалок на підлогу не може жоден із тих, хто відвідував українські православні храми. Та й греко-католицькі, римо-католицькі, протестантські так само. З цього спогаду про кинуті в храмах цигаркові недопалки стає яснішим і промовистий образ «миші в кіот кинутої» одним з героїв роману з промовистою назвою «Біси». Бачив Федір Михайлович реальність, де за зовнішньою побожністю ховається нехтування самими засадами буття на євангельських істинах заснованого, добре бачив…

В європейській столиці Росії – Санкт-Петербурзі - в 1881 році, як бачимо, могло здивувати інше. Коли цигаркових недопалків на підлогу храму відвідувачі (прихожанами їх чомусь язик не повертається назвати) не кидали. Що творилося в інших містах і селах – годі й уявити. А власне те й творилося й твориться, що відрізняє «фарисейське православ'я» від справжнього. Від істинного, де не форма а зміст, де не буква, а дух животворить. А.Г.Достоєвська – корінна мешканка Петербурга – добре знала норови «петербурзького православ'я», тому її, як ревну християнку й люблячу дружину, здивувало й порадувало, що на знак поваги до пам'яті її спочилого чоловіка ніхто не палив цигарки в храмі, де стояла труна з його тілом і не жбурляв на підлогу недопалки. Ну добре. Повагу до Ф.М.Достоєвського вони мали. А до Бога? Церква це – Дім Господній. Навіть в гостях в іншої людини хтось з притомних, вже не кажемо вихованих чи інтелігентних, людей кидає на підлогу недопалки? А в Домі Божому? В даному разі, етичні питання вже є похідними від основного питання: як ставиться до Бога людина, яка не декларує себе як атеїст чи безбожник, а цілком щиро вважає себе віруючою, оскільки в храм ходить, служби не пропускає. Це не просте, це важливе питання від правильної відповіді, на яке залежить дуже багато для обрання нами векторів власної ідентифікації, власного поступу.

«Левиця Срібного віку», як її називали сучасники, Зінаїда Гіппіус у автобіографічній прозі «Пахощі сивин» твердить: «Народ російський ніколи не був православним. Ніколи не був релігійним свідомо. *Він мав дану йому форму християнства, але проте про християнство він ніколи не думав*. Цим і пояснюється та легкість, з якою кожен, якщо йому нібито пропонується вихід із відчайдушного становища – записатися в комуністи – в той самий час скидає з себе всіляку «релігійність». Зрікаються, навіть не почухавшись… Зовнішні традиції, між іншим, зберігаються… Люблять вінчатися в церкві… Кланяються, хрестяться, моляться, насправді моляться, оскільки комусь, кого не знають, несуть душу, сповнену темного відчаю. Большевики, спочатку грубо насіли на Церкву…, але тепер, здається…, будуть лише зневажати, щоби… й церкву свого часу… використати. Декотрі, найрозумніші, кажуть, що потреби «церковності» буде й повинна буде задовольнятися «їхньою церквою» - комунізмом. Це … по-диявольському глибоко. Написала – і якось мені стало огидно. Майже невимовно міркувати про це. Страшно» [Гиппиус З. Н. Тихое пламя – М., 1996. - С.251].

Натомість є й інші, відповідні духові й істині українського розуміння християнства, шляхи розвитку особистості, суспільства й держави. Звернемось до кількох прикладів, що чітко окреслюють християноцентричні шляхи національного й глобального поступу. Напевне, навіть у запеклих противників християнства не викликатиме заперечень, що одним чільних

богословів і практиків Христової віри є вже беатифікований нині Папа Іван Павло ІІ. У виданих у Кракові 2014 року нотатках «Jestem bardzo w rekach Bozych. Notatki osobiste 1962-2003» понтифік подарував світові безліч глибоких та вагомих ідей, проте, за стислістю жанру статті, дозволимо собі зупинитися на аналізові лише одного концептуального універсуму багатолітньої праці духовного філософа й масштабного гуманітарного вченого XX-XXI ст. Універсуму, який ясно контрастує з наведеними вище спостереженнями й філософемами. Цитуючи апостола Павла Іван Павло ІІ привертає увагу до наступної його думки: «Хоча би мали й десять тисяч педагогів у Христі, але *батька у вірі* (*вихователя*) - єдиного. Люди того очікують від священика, щоби він виховував їх у певній науці віри»… перший обов'язок … євангелізація. Триєдиний собор мовить про священика, *передусім в зв'язку з вівтарем*…. Передусім, у зв'язку з проповідуванням віри, як зрозуміло, з погляду Sacramenta Fidei (Святих Таїн). *Завдання важке* і ясно пов'язане з терпінням: священик мусить доводити справжність своєї віри, *найбільше життям, аніж словом* … тільки людина віри може передати віру… Аби бути людиною віри – священик повинен бути вірним Церкві, відданим їй ретельно служителем, *але понад усе належить шукати усіма силами – Христа*» (всі виокремлення Івана Павла ІІ, останнє - наше П.Я.) [Jan Pawel II Jestem bardzo w rekach Bozych. Notatki osobiste 1962-2003.- Krakow: Wydawnictwo «Znak», 2014.- С. 230].

Як очевидно, саме в цих чітко висловлених тезах міститься концептуальна основа не лише буття священства в сучасному світі, а й – що не менш важливо - власне буття самого християнина в світі, часто далекому від християнського гуманізму. Важливим є те, що вчений-богослов наголошує саме на цьому – на особистій відповідальності людини, яка служить Богові перед Церквою і її главою – Ісусом Христом. Іван Павло ІІ, так само як Аврелій Августин, як Іоанн Золотоустий чи як Василій Великий наголошує на тому, що це завдання є важким («*Завдання важке* і ясно пов'язане з терпінням: священик мусить доводити справжність своєї віри, *найбільше життям, аніж словом»)*, проте в той самий час це єдиний шлях до Істини – а отже до спасіння, оскільки «тільки людина віри може передати віру».

Важливим є твердження Івана Павла ІІ про те, що «аби бути людиною віри – священик повинен бути вірним Церкві, відданим їй ретельно служителем, але понад усе належить шукати усіма силами – Христа». Ця світоглядна константа стосується, на наш погляд, не лише священства, а й кожного християнина, який, якщо він душею й помислами належить до Церкви й вважає Ісуса Христа своїм Богом, повинен завжди *шукати* шляхи до нього, повсякчас відчуваючи його незриму присутність в кожній хвилині свого життя. Якщо це буде так, то описане А.Г.Достоєвською і З.Н.Гіппіус буде просто неможливим, оскільки справжнім християнином усвідомлюватиметься реальність і повсякчасна дієвість Господньої волі як онтологічна константа. *Єдиним* шляхом пошуку є християнослідувальне буття за його заповідями. Цей і тільки цей шлях є джерелом християнослідувальної етики, яка іманентно визначатиме норми соціальної поведінки особистості. Саме тому, наголошує Іван Павло ІІ, потрібне терпіння, а головне – віра, яку християнин повинен мати силу доводити «*найбільше життям, аніж словом».* Розрив слова («був на службі Божій») і життя («перекурив, кинув у храмі недопалок») є в запропонованій Іваном Павлом ІІ аксіологічній системі координат навіть не неприпустимим. Він є неймовірним. У даному контексті маємо суголосний перегук з ідеями британського мислителя-консерватора й Уїнстона Черчілля, який, свого часу, риторично задав питання: «Скільки воєн були відвернутими терпінням і доброю волею?» [Черчилль У. Афоризмы. - Х.: «Фолио», 2015. - С.103] Вочевидь, на думку державного діяча, «терпіння» і «добра воля» - це не лише риси справжнього християнина, а й чинники, якими християнин організовує суспільство, державу і міждержавні відносини у світі.

Вагомим для формування особистості сучасного християнина є й наступний наголос, який робить Іван Павло ІІ, цитуючи апостола Павла: «Хоча би мали й десять тисяч педагогів у Христі, але *батька у вірі* (*вихователя*) - єдиного. Люди того очікують від священика, щоби він виховував їх у певній науці віри». Але – цього ж самого – діти очікують не лише від священика, а й від своїх батьків, від усіх своїх старших в родинному колі. Тому батьки, дозволимо собі деяку вільність трактування, мають наближатися до священства заради своїх дітей, доводити перевагу духовного над минущим *«найбільше життям, аніж словом».*

Свого часу на ці концептуальні диспозиції в українському світоглядному дискурсі звертав увагу Володимир Мономах, а по тому – Іван Вишенський, його опонент – фундатор українського греко-католицизму Адам-Іпатій Потій. Не були ці ідеї чужими Дмитрові Тупталу, гетьману І.С.Мазепі…

Не випадає й сумніватися і в тому, що саме на цих засадах виховували своїх «спудеїв» митрополити Петро Могила і Сильвестр Косів, які орієнтувалися як на взірці києво-руської духовно-інтелектуальної традиції, так і на взірці передових західноєвропейських університетів та інших освітньо-виховних закладів. Строгість виховання і, водночас, свобода духовно-інтелектуальних пошуків не лише в київських, а й у харківському, острозькому університетах-колегіумах були запорукою зростання. А власне кажучи – були істинною запорукою появи нових поколінь вітчизняних духовних, державних, громадських діячів, застережних від фатального розриву між словом і повсякчасним життям. Християнський консерватизм був і є основою не лише традицій справжньої української університетської освіти, а й справжньої європейської університетської освіти загалом, так би мовити, ad fontes. Це ще раз підтверджує єдність принципів формування свідомості та повсякденного буття західної, центральної й східної Європи. Обмірковуючи цей проблемно-тематичний зріз, Уїнстон Черчілль твердить: «Найперший обов'язок університету – навчати мудрості, не ремісництву, не характеру, не технічностям». [Черчилль У. Афоризмы. - С.117].

Чи є відмінність між принципами розуміння освіти британським мислителем й державним діячем християнським консерватором У.Черчіллем й принципами побудови українцями в Середні віки та в добу барокового Ренесансу братських шкіл, колегіумів, академій, університетів? Питання лишимо у сфері риторичного.

Внаслідок очевидності перегуків епох і традицій між українською православною й британською протестантською христоцентричними й християнослідувальними універсаліями звернемось до спогадів Маргарет Тетчер. Про власне дитинство британський державний діяч пригадує близькі до українського розуміння християнослідування концептуальні, в повсякчасному бутті виражені, риси. Чи ці перегуки є цілком очевидними, кожен може судити самостійно: «В маленьких провінційних містечках … була своя мережа приватної доброчинності. Напередодні Різдва в нашій крамниці (батько Маргарет Робертс був власником невеликої крамниці, лідером християнської методистської громади, а згодом – тривалий час – мером рідного міста) були приготовані 150 пакетів, які містили консерви, різдвяний торт і пудинг, джем і чай – все придбане для нужденних… Завжди, щось із того, що мама пекла в четвер або неділю, посилалося самотнім старим або тим, хто захворів. Як власники крамниці, ми завжди знали про обставини життя наших покупців… Так само, як і інші провідні бізнесмени Грентема, батько був ротаріанцем. Гасло «Ротарі» «Служба понад усе» було гравійованим у його серці. Клуб «Ротарі» був постійно зайнятим збиранням коштів на благодійні цілі» [Тетчер М. Великая история «Железной» Маргарет // Margaret Thatcher The autobiografy. Originally published in the English language by HarpersCollins Publishers Ltd.- М.:«Аст», 2016.- С. 12, 15].

Прямі трансцендентальні духовно-інтелектуальні й духовно-буттєві паралелі між євангельським християнослідуванням св. Володимира, явленим понад 1000 тому, повсякденним буттям британського протестантського містечка й родини Робертсів середини ХХ ст. і українським волонтерським рухом ХХІ ст. – жертовним суспільно самоорганізованим рухом християнського Опору злодійській російській агресії є настільки очевидними, що не потребують жодних коментарів. Християнослідувальне формування особистості в українському суспільстві від часів Київської Русі і – особливо – в пізньосередньовічно-барокові часи – й призвело до появи непоказового, не декларативного христоцентричного волонтерського добротворення як основи вітчизняного громадянського суспільства. Саме така не фарисейська («співчуття» на словах тощо), а дієва відповідальність за іншого здатна сформувати у особистості потужний стрижень, важливу основу самодостатньої індивідуальності.

Родина Робертсів була родиною християн-методистів. Напевне, саме ця обставина багато в чому сформувала аксіологічні пріоритети майбутнього прем'єр-міністра: «Життя родини було тісно пов'язане з методизмом[1]. По неділях ми відвідували богослужіння об 11

ранку, а перед тим я ще відвідувала ранкову недільну школу. Заняття проводилися й після опівдня. Приблизно з 12 років я грала на піаніно, акомпонуючи співові молодших дітей. Мої батьки відвідували також ще й вечірню недільну службу. Декілька разів я намагалася ухилитися від відвідування служби. Але, коли я сказала батькові, що мої друзі йдуть гуляти на вулицю замість церкви і що також хотіла би піти разом з ними, батько відповів: «Ніколи не роби щось тому, що інші це роблять. Це було одним із улюблених його висловлювань, яке я не раз чула... Ця думка мого батька склала мені велику послугу. При цьому батько зберігав м'якість і вміння співстраждати іншим.». [Тетчер М. Великая история «Железной» Маргарет. - С.7].

Так само, як й Іван Павло ІІ, як і свого часу Володимир Великий, як Володимир Мономах, як Іван Вишенський, батько Маргарет Тетчер не просто наголошував на необхідності християнслідувального уникання повсякчас виникаючих «зваб і спокус». Головне – як справжній християнин – власним прикладом доводив, що не можна слідувати за цими спокусами. «Терпіння» і «добра воля» мали вберегти його дочку від фарисейського, облудного «слідування» християнським істинам. А власне – від прірви, про яку пише З.Н.Гіппіус, - усвідомлення цієї християнслідувальної константи багато в чому сприяло становленню М.Тетчер як одного з найуспішніших державних діячів Великобританії, авторитет якого дорівнювався до масштабу Уїнстона Черчилля. «Ця думка мого батька склала мені велику послугу», - зазначила на схилі літ М.Тетчер. Натомість він мав «м'якість і вміння співстраждати іншим». Таким був батько «залізної леді» британських християн-консерваторів. Батько, прикладу якого вона наслідувала все життя, дав їй ще один приклад власним життям, а не словом: «Знаходячись під впливом батька, читала, думаю, найбільше, від своїх однокласників» [Тетчер М. Великая история «Железной» Маргарет. -С.16].

Існує багато прикладів, що свідчать про те, якщо атмосфера в родинному, громадському, державному домі була просякненою не фарисейсько-оманливим служінням минущості, в дусі імперського «православ'я», де не Бога, а – по-фарисейському – трактований церковний обряд славлять, а – навпаки – насичена щирою вірою в Бога, вірою людинолюбною, що містить при формуванні й вихованні особистості, справедливість і ясність морально-етичних оцінок, то тим важче буде знівелювати ідеали дієвої любові до ближнього навіть там і тоді, коли людина з якихось причин, але – найчастіше під впливом несприятливих, проте – тимчасових обставин, зневірилась.

Звернемось до контроверсійного, як на XXI ст. і як на текст нашої статті, феномену життя й діяльності «комуністичного диктатора Польщі» Войцеха Ярузельського. Ця постать в сучасній Польщі і досі перебуває в центрі жвавих дискусій. Одні називають його Генералом (саме так – з великої літери), інші ж навпаки – тираном і військовим злочинцем. На схилі його літ дочка Моніка адресує до батька запитання: «Увійшла в твоє життя глибока віра, яку прищепила тобі родина й школа ксьондзів маріанів. В.Ярузельський: «Найперше повірив у Бога, а потім уже в соціальну справедливість.»[Jaruzelska Monika. Rodzina //Wydawnictwo Czerwone i czarne. – Warszawa, 2014. - С.243].

Це - надзвичайно важлива для розуміння аксіологічних принципів XX віку, константа. Віку, коли багато не лише гірших, але й незгірших репрезентантів були окрадені відсутністю віри в Бога. Світоглядна теза В.Ярузельського: «Найперше повірив у Бога, а потім уже в соціальну справедливість» - позначує головне в контексті чужого християнинові XX ст., а саме те, що підтверджує думку Івана Павла ІІ, У. Черчілля та М.Тетчер. Без основи – єдності слова і життя, без віри в Бога годі й мріяти про моральні принципи організації зростання людини, держави і суспільства. Віра в Бога відтак з родинним вихованням прищеплюється особистості, а її моральні засади не зникають навіть тоді, коли людина з певних причин від віри відходить, але безбожником – не атеїстом, а саме вульгарним безбожником – не стає.

Цікавим і концептуально вагомим для розуміння сутності буття й поляків і українців у XX столітті є й наступне спостереження. Згадуючи батька, М. Ярузельська пише: «Сам про себе казав, що є людиною глибоко невіруючою. Проте, одночасно… з дому виніс етос терпіння й служіння власному призначенню. Часто чула: «Завжди треба нести свій хрест», «Треба вміти все зносити терпляче». Говорив це як комуніст, для якого… Христове вчення було дуже важливим… Будь-яке оскарження своєї думки батько сприймає з великою

покорою – це християнська покора, як каже моя мама.» [Jaruzelska Monika. Rodzina //Wydawnictwo Czerwone i czarne. – Warszawa, 2014.- C.29]. Немає потреби нагадувати вже цитовані нами вище міркування Івана Павла ІІ про терпіння як одну з основ соціальної етики християнина.

Етос християнства, а польська католицька церква – костьол, маємо визнати об'єктивно є прямим втіленням ясного єднання етосу й повсякчасно здійснюваної християнсько-соціальної доктрини, були визначальними у долі «глибоко невіруючого» польського комуніста В.Ярузельського. Засвоєні в глибоко релігійній католицькій родині морально-етичні принципи жертви собою, служіння («нести свій хрест», «терпіння»), а головне – успадковане від матері й батька розуміння Христового вчення як неперебутньої істини, де містяться відповіді на всі питання, не могли не позначитися на його подальшій долі. Так само, втім, як і на долі всієї країни. Відійти від закладеного батьками-католиками етичного базису він, вочевидь, не міг та й не вважав за потрібне. Роль батьків, особливо мами, була для нього, так само як і для М.Тетчер, як для мільйонів христоцетричних родин визначально-формуючою.

Не випадково ж, у діалозі з майже 90-літнім батьком, в одній з останніх розмов з ним, М.Ярузельська наводить таку його думку: «Мамі дуже сильно завдячую. Чим більше спливає часу, чим більше здобуваю життєвого досвіду, тим більше усвідомлюю, який культурний, етичний, естетичний фундамент вона мені дала… Патріотизм вона мені теж прищепила. Пам'ятаю той відомий віршик: «Хто ти є? Поляк малий. Який герб твій? Орел Бялий». Знав тоді його напам'ять й дотепер пам'ятаю. Пізніше, мав багато літератури до читання, яка мала також патріотичне або суспільне забарвлення: Марія Конопніцька, Болеслав Прус, Корнель Макушинський, Генрік Сенкевич».[Jaruzelska Monika. Towarzyszka Panienka//Wydawnictwo Czerwone i czarne. – Warszawa, 2013. - C.241-242]. Описане В. Ярузельським мамине релігійно-патріотичне виховання є прямим щепленням від чужорідних руйнівних оман, яке міцно захищає свідомість впродовж всього життя. Патріотизм, в даному разі, приходить завдяки ґрунтовній обізнаності з рідною літературою, найкращі взірці якої – чи англійської, чи польської чи української - ґрунтуються на християнській основі. До слова: роль читання у процесі формування христоцентричної особистості є чільною, так само формуючою. Воно окреслює вектор розвитку людини, а тому нехтувати ним, підміняючи комп'ютерними чи фізичними розвагами, як це часто у нас нині трапляється, в жодному разі не слід.

Маргарет Тетчер зазначає: «Я з природи й з виховання завжди була ревною консерваторкою. Не є важливим, скільки «лівих» книг я прочитала, чи стільки «лівих» коментарів я почула, я ніколи не забувала, де саме розташований мій табір. Зараз я розумію, що це було доволі незвичайним. Адже в тридцяті й сорокові роки ліві були лідерами на політичній арені.» [Тетчер М. Великая история «Железной» Маргарет.- С.23] Християнсько-консервативне виховання, отримане нею в родині, стало, так само як і у випадку В.Ярузельського, своєрідним потужним щепленням, яке не дозволило захворіти на ззовні привабливі, але питомо руйнівні ідеї. Ті ж, хто дозволяв собі кидати недопалки в Церкві (важко уявити собі віруючих християн М.Тетчер чи У.Черчілля, а чи й невіруючого В.Ярузельського в такій ролі), такого щеплення, вочевидь, не мали. Тому історія їхньої держави пішла трагічним страшним шляхом революцій, розбрату, воєн. «Якщо Бога нема – то все дозволено» - афористично резюмував Ф.М.Достоєвський.

Так само як британка М.Тетчер і з тієї самої причини («з природи і виховання») чинили Опір «лівій», а для нас ще й окупаційно-безбожницькій владі й українські селяни, інтелігенти, робітники, які твердо знали: Істина у Христі. Українців, набагато більше, ніж британців, отруювали чужоземною імперсько-безбожницькою оманою, яка обливала їх з газет, радіо, а по тому – й телевізії, з розмов, з брутальних принизливих переслідувань. Отруювали тільки тому, що чужинці знали: українці-християни, які опираються і повсякчас опиратимуться безбожництву, оскільки знають, де і – головне - з ким істина, а відтак опиратимуться й безбожницькій імперії. А, окрім того, їх переслідували просто ще й за те, що від народження українці є нащадками Володимирового Хрещення, Володимирової й Ярославової христоцентричної, христонаслідувальної, софійної Русі-України. І цього не відняти від них нікому.

Важкий і вагомий повсякчасний християнський *опір* домінуванню ідеологемам буття в «гібридних» умовах як ніколи потрібен і сьогоденній Україні, яка саме християнсько-консервативну основу, перегукуючись з Володимировим вченням як основою Хрещення Русі-України, повинна покласти в підвалини свого майбутнього, відокремленого від фарисейського царепапізму існування. Не соціалістично-тоталітарні ілюзії, не імперські завойовницькі амбіції, а саме *опір* всьому тому, що суперечить християнському вченню давно вже став основою справжніх християнсько-консервативних за духом, а тому й демократичних за буквою, державних устроїв, в яких свобода особистості й суспільства є питомою підвалиною якісного й витривалого державотворення. В по-справжньому християноцентричному й християнаслідувальному державному й суспільному устроєві й ладові західних і східних країн Європи всіх часів немає жодних принципових світоглядних відмінностей.

Розділ третій
КОНФЕСІЙНЕ ЖИТТЯ У РІЗНОМАНІТТІ ДІЯЛЬНОСТІ ЙОГО ТЕЧІЙ

1. Валентина БОДАК. Міжконфесійний діалог церков як діалог культур.

Релігія і культура мають велике значення в умовах проживання на одній території і тісних соціальних взаємозв'язках людей різних національних культур і вірувань, оскільки стосуються, на основі взаємодії різних релігій і культурно-побутових традицій, широкого кола питань організації їхнього спільного життя, починаючи з перебування в дитячих і шкільних установах й кінчаючи умовами спільної праці і відпочинку.

Роль релігії і культури велика не тільки в становленні національної ідентичності, але й в усуненні конфліктів на етноконфесійному ґрунті, особливо коли розвиток міжконфесійного діалогу, міжкультурних зв'язків і співробітництва стає діючою альтернативою ворожнечі, культурній роз'єднаності та релігійній нетерпимості.

Саме тому проблемі багатоконфесійності присвячена велика кількість праць вітчизняних учених, серед яких особливо вартісними гадаю є дослідження М.Бабія, В.Д.Бондаренка, В.Є.Єленського, А.М.Колодного, О.Н.Сагана, Л.О.Филипович, П.Л.Яроцького та ін. В силу історичних особливостей соціального і культурного розвитку України проблема міжконфесійного діалогу викликала інтерес завжди, тому для її розуміння є важливими погляди, висловлені І.Огієнком, А.Річинським, Ф.Рильским, А.Шептицьким та ін.

З огляду на те, що кожна конфесія представлена в суспільстві не тільки світоглядно, але й соціально, із усіма властивими їй соціальними інститутами, а також те, що авторитет релігії і церкви в сучасній культурі зростає, актуальним стає міжконфесійный діалог церков не тільки як діалог соціальних ідеологічних інститутів, а насамперед як діалог культур. Тому необхідним представляється виявлення тих культурних, національних, історичних коренів українства, що зберігають єдність нації, незважаючи на наявні конфесійні розбіжності.

Необхідним є також аналіз позицій, з яких може вестися цей діалог, тому що стає очевидним, що він зайде в глухий кут, якщо буде відштовхуватися від взаємних претензій, «історичної правди» чи істинності положень того чи іншого догмата. Саме тому ми пропонуємо культурологічний підхід до питання міжконфесійності українства і діалогу культур – як основи міжконфесійного діалогу.

Відомо, що культура тим стійкіша, чим різноманітніший, чим багатший її культурний і національний генофонд. Про співвідношення релігії і культури П.Яроцький говорить так: “Релігійна культура завжди була конфесійно диференційованою і виражала історично досягнутий рівень розвитку релігійних течій” (17. - С. 73). Нинішня культура існує на основі поліконфесійності. Це має свої позитивні риси, породжуючи розмаїття і багатобарвність конфесійного життя. Українська культура увібрала в собі елементи язичницької народної культури, а також культури народів, що населяли в давні віки її територію – скіфів, сарматів, греків, за християнський період - візантійську мозаїку, католицьку скульптуру і православний іконопис.

Згадаймо і те, що 27% населення України становлять представники 128 народів та народностей, у тому числі є і 26 тюркських народів, які традиційно сповідують іслам. У процесі довгих історичних контактів окремі елементи мусульманської цивілізації сусідніх народів увійшли в українську культуру. Тюркські впливи спостерігаються навіть на рівні генофонду українців, в антропологічних ознаках народу, мові, літературі, архітектурі. Крім того, українська культура сформувалась під могутнім впливом Польщі: українці й поляки взаємодіяли в культурі довгі століття. Євреї, які мешкають в Україні близько тисячі років, також взаємодіяли з українською культурою. В умовах поліконфесійності українська культура стикається з культурами народів, що мають інші релігійні вірування, а відтак й іншу релігійну культуру, що включає в себе свою картину світу, релігійне мистецтво, мораль

і т.д. Явище це прогресивне, якщо одна культура з повагою сприймає досягнення іншої. Тоді вона збагачується.

Саме цю плюралістичність можна вважати невід'ємною рисою української національної культури, яка склалася історично. Те ж стосується міжконфесійності всередині християнства. Як зауважує А.М.Колодний, "з часу появи на українських землях християнства тут практично не було конфесійної єдності між народними масами і їх духовними наставниками, владними провідниками країни" (7.- С. 322). Тому міжетнічне і міжрелігійне протистояння на території нашої країни в даний час вбачається проблемою переборною на основі збереження загального культурного, мовного, національного генофонду. Спекуляція на релігійному питанні, свідоме і цілеспрямоване підігрівання міжконфесійного протистояння в Україні перетворюється на знаряддя боротьби безвідповідальних політиків.

Духовна культура передається через освіту, виховання, трансформується у свідомості людини з її ідеалами та світоглядними орієнтирами. Завдяки цьому релігія може діяти через свої соціальні інститути. Культура розвивається, коли їй належить все найкраще, що створене людством. Загальнолюдські норми моралі стають основою подальшого розвитку. Культурні цінності по-новому інтерпретуються, витлумачуються з відповідних світоглядних та віронавчальних позицій. Тому багатонаціональність і багатоконфесійність України може і повинна бути не джерелом конфліктів, а благом для культури.

Багатоконфесійність – явище природне. Як слушно зазначав А.М.Колодний, релігії взагалі не існує. Ще з часу її первісних форм існували істотні відмінності у віруваннях і обрядах окремих людських спільностей - родів і племен. Ці відмінності зберегли і утвердили плем'яні культи. Проте щонайбільше різницю між релігійними системами можна віднайти при порівнянні між собою національно-державних і світових релігій. Але якщо ще віроповчальний елемент кожної з цих релігій в абстракції має надто багато спільного з іншими, то відмінності у боговшануванні, взагалі у культовій системі такі, що, власне, за ними найчастіше визначають конфесійну специфіку (8.- С. 14).

Прийняття для України діалогу як цінності веде до інтеграції з західними системами цінностей, до зближення культур, але діалог у своїх міжетнічних і міжкультурних формах історично завжди був на території України, що надає право думати, що подібне прийняття веде і до відновлення традицій. Таким чином, прийшовши до розуміння взаємозв'язку культури і релігії й визначивши, що релігія є репрезентантом культури, можна співвіднести особливості міжкультурної взаємодії (діалог і його ідея) зі сферою міжконфесійних відносин. Важливим переходом, у даному контексті, від розуміння до освоєння буде перенесення рішення міжконфесійних протиріч у сферу культурну, де подібні протиріччя будуть згладжуватися і мати більше варіантів вирішення.

Не тільки для України, а й для інших країн практично завжди з часу прийняття християнства політика домінувала над релігією. Це пов'язано з тим, що релігійний початок був основною категорією влади в усій українській історії. М.Бабій відзначає, що фактором, який активно сприяє розпалюванню міжконфесійної ворожнечі, нетерпимості постає й надмірна політизація церковного середовища, прагнення певних політичних сил використати можливості релігійних організацій для досягнення своїх цілей, зміцнити власні позиції шляхом отримання підтримки віруючих (2. –С. 65). На цьому фоні продукуються вияви нетерпимості як до певних віросповідних напрямів, течій, так і взагалі до таких явищ, як поліконфесійність, релігійний плюралізм, які розглядаються як такі, що несуть загрозу самобутній духовності, культурі, релігійній однорідності, традиціям української нації. Але до цієї думки приходять ті автори, що ототожнюють націю і національну культуру з тією чи іншою конфесією, що докорінно невірно, тим більше в сучасну епоху, хоча така думка достатньо поширена.

Українець не перестає залишатися українцем незалежно від того, до якої релігійної конфесії він відноситься. Одна з причин цього – те, що його історичні, релігійні, культурні корені йдуть набагато глибше в часі, ніж конфесійні розходження світових релігій. Це, насамперед, єдність геополітична, єдність мови, єдність історичної долі, національного характеру і психології, що породили єдину (але не одноманітну) культуру.

Однією з проблем деяких політиків, релігійних і національних діячів, на наш погляд, є нерозуміння того, наскільки ці корені глибокі і того, що культура народу була і буде різноманітна, що необхідно розводити поняття "єдність культури" і одноманітність – етнічну, релігійну, світоглядну. Саме тому, що вона різноманітна, вона є стійкою. Історичні обставини складалися так, що знищення єдиної Руської державності, єдиного культурного центру призвели до того, що міцні культурні потоки Київського, Чернігівського, Волинського та Галицького князівств роздрібнились на безліч культурних струмочків. Однак, незважаючи на це, національна культура збереглася.

Історія релігії в Україні засвідчує те, що на певних етапах свого розвитку та чи інша конфесійна визначеність релігії переживає певні зміни під тиском нових історичних реалій. З огляду на нинішню конфесійну розділеність України надто актуально звучить висновок А.Річинського: "Українська релігійна ідея - це ідея синтетичної християнської культури" (12.-С. 410). Тому важливим завданням, над вирішенням якого мають працювати всі українці, як зазначають А.М.Колодний та О.Саган, є усвідомлення ними того, що православні, уніати, євангелісти мають "відчувати себе братами й одновірцями, членами однієї Христової громади, яка не терпить ніяких конфесійних поділів (9. –С. 25).

На думку Л.О.Филипович, етнорелігійне відродження виявило й те, що існує незбіг (і це було явно неочікуваним відкриттям) між етнічним і релігійним: етнічний українець не обов'язково виявлявся православним чи греко-католиком. Дослідниця слушно стверджує: "Можна бути українцем й перебуваючи в протестантській церкві, скажімо, у громаді українських лютеран чи адвентистів. Відтак етнічність автоматично не давала очікувану конфесійність. Крім того, фактом сучасного релігійного життя є й велика кількість невіруючих і позаконфесійних християн. Багато з них вважають себе українськими патріотами, хоч національні орієнтації їх не одержали релігійне, конфесійне чи ж якесь церковне вираження" (14. – С. 18-19).

Якщо діалог релігій вести як діалог культур, він може бути плідним і зіграти позитивну роль у національному культурному відродженні України. Але помилково думати, що якої-небудь єдності можна досягти, якщо відноситися до неї як до діалогу непримиренних ідей. А.Абасов так порушує питання: " Чи варто прийняти, що релігії вступають у діалог не в якості якихось специфічних вір і вірувань, а як соціальні інститути, як форми організації і функціонування суспільства, як відмінні одна від одної культури? Здається, це єдине поле, де можуть безпечно зійтися в диспуті сторони" (1. –С. 74). Однак така постановка питання, яка є прийнятною для культурологів, релігієзнавців, релігійних філософів, навряд чи буде прийнятою для войовничих теологів, тому що для них релігія насамперед – не явище культури, а шлях порятунку, явище сакральне і надсвітове. У такому випадку вони постають перед необхідністю прийняття ідеї, що до порятунку можна йти різними шляхами.

Але ж у свій час митрополит А.Шептицький звертав увагу на те, що "кожен із нас, або радше - кожне віросповідання наше прийме і зробить усі можливі уступки. За можливі уступки вважатимемо ті, які совість дозволяє". Без взаємної поступливості діалог ризикує перетворитися на "монолог глухих". Важливо, щоб саме такого діалогу бажали керівники церков, зокрема православних, греко-католицької, протестантських, а також неорелігійних утворень. Держава, базуючись на конституційних принципах свободи совісті, свободи релігії та церкви має всіляко сприяти розвитку діалогових форм взаємин у міжконфесійному середовищі. Однією із важливих складових цього процесу, як відзначає М.Бабій, є цілеспрямоване (на державному рівні) формування в суспільній та індивідуальній свідомості, релігійному середовищі установки на гостру необхідність діалогу між конфесіями, церквами, базованого на принципах толерантності (2. – С. 72).

Участь релігії у культурній спадкоємності здійснюється через людей, через їх свідомість і відбиває їх ставлення до навколишнього світу, зокрема й культури, яке випливає з їх релігійного світогляду. Цьому сприяє діяльність людей, інститутів, створених ними. Найважливішим, найпомітнішим таким інститутом у культурі є церква. Церква як інститут, що об'єднує людей навколо релігійної ідеї, займає, як правило, чітку позицію відносно культурних процесів, що відбуваються в суспільстві. Навіть проголошуючи себе чимось на

зразок представництва надприродного світу у світі земнім, церква не може бути цілком нейтральною щодо подій культурного буття людини.

Церква, як релігійний інститут, відігравала в культурі неоднозначну роль. Особливості духовної культури, котра століттями складалась у Середньому Подніпров'ї та прилеглих територіях, були «згладжені» християнством. Церква виступала проти стародавньої етнічної (поганської) культури свого народу. Традицією, яка збереглася аж до 1000-ліття хрещення Русі, було негативне судження про культуру наших предків. Аналогічним було довший час і ставлення до пам'ятників такої «грубої» культури. За велінням церкви знищувались або віддавались забуттю твори культури дохристиянського часу. Православна церква прагнула викорінювати дохристиянську спадщину духовної культури Русі, вбачаючи в ній небезпечний ґрунт для народного вільнодумства та антицерковщини.

Через українську церкву ширилася русифікація. Митрополит Самуїл Маславський «перевернув українську Київську Академію на російську» (11. – С. 22), славетні «Труди Київської духовної академії» видавалися російською мовою, у церквах було заборонено виголошувати проповіді українською мовою. Святий Синод спочатку наказував Лаврі, щоб у книжках з її друкарні не було українського «складу», а згодом цензура сама стала слідкувати за чистотою російської мови у лаврських виданнях (4. – С. 134).

Внаслідок постійного державного тиску з Москви Українська церква поступово втрачала національні риси. Змінилася мова богослужінь, російською мовою навчали священнослужителів, видавали літературу, керували церковним життям. Ставши за характером російською, церква етнічно не цікавилася українством. Ця традиція збереглась і досі в УПЦ, повсякденною мовою якої є російська, а в навчальних закладах довгий час взагалі не згадували про українську церкву і культуру. У поєднанні з традиціями візантизму у віровченні і культовому мистецтві це робить УПЦ й нині національно не зацікавленою.

В історії часто етноси змінювали свої релігії. Так, греки із язичників перетворилися на православних, араби - на мусульман. Нині ж вже не етноси в цілому, а лише окремі їх представники переходять до інших релігій. «Тому, - як пише Л.О.Филипович, - на питання про те, чи є релігія взагалі ознакою етносу, треба відповісти ствердно. Проте якась конкретна конфесійна форма релігії ознакою етносу може бути лише історично» (14. – С. 40-41). Усвідомлення приналежності до якої-небудь конфесії не може замінити усвідомлення етнічної приналежності до українського народу.

Протестантські Церкви, що існували в Україні, незважаючи на перевагу православ'я і греко-католицизму, все ж таки вносили свій істотний внесок у розвиток національної культури. І сьогодні деякі українські протестантські Церкви активно включилися в процес духовного і національного відродження. У протестантських громадах усе голосніше звучить проповідь і поширюється релігійна література українською мовою. Віруючі цих церков не відмовляються від історії, культури, духовності українського народу. Як вважає П.Яроцький, “традиційний український протестантизм може стати важливим фактором міжконфесійної злагоди, підґрунтям екуменізму, оскільки саме ці конфесії (баптисти, п'ятидесятники, Свідки Єгови, адвентисти) найбільше постраждали за часів тоталітаризму. Саме вони цінують релігійну свободу, прагнуть зберегти релігійний мир і міжконфесійну толерантність в Україні” (16. - С. 472-473).

Релігія завжди ставала основою поширення українського культурного генія до різних народів — сусідів України. Як приклад, Юрій Шимонович, чия творчість є невід'ємною від католицької польської культури. Український католицизм взагалі, так довго звинувачуваний у руйнації української культури, її полонізації та латинізації, об'єктивно був для українського народу вікном до Європи. Величезні його заслуги перед українською культурою. Він відкрив Україну і для європейських культурних впливів, ознайомив з передовою культурою свого часу, залучив до європейської освіти, сприяв вивченню іноземних мов, а головне— зусиллями церковних ієрархів вчив застосовувати набуті знання на грунті рідної культури. Об'єктивно український католицизм був більш відкритим для засвоєння чужих культур, ніж навіть досить пластичне для цього українське православ'я.

Культурні запозичення в церковній діяльності відбувались двопланово: 1) власні запозичення культурних цінностей інших конфесій; 2) сприяння суспільству в запозичені культурних надбань інших народів та країн. Власні запозичення елементів культури церквою відбувались, як правило, з конкретних причин. Наприклад, українське православне духовенство мусило збагачувати своє церковне мистецтво досягненнями католицького церковного мистецтва, бо інакше перевага у впливі на глядачів була б на боці останнього. Як відзначає П.Білецький, "доводилося неполегливо працювати над тим, щоб надати сучаснішого і зрозумілішого народові звучання церковних співів, вивчати полемічні хитрощі, яких навчали в єзуїтських школах, доводилося і в іконописі відходити від застарілих умовностей, того, завдяки розвитку світського реалістичного портрета XVII ст. щось надто умовне виглядало б навіть і на церковній стіні невиправданим анахронізмом» (3. – С. 15).

Справжня, не дихотомічна поліконфесійність позбавляє націю внутрішніх конфліктів, дає змогу їй спокійно жити і культурно розвиватися. Однак і зараз, у період відродження національної духовності і культури, існують взаємні претензії церков. На поверхні конфліктність проявляється у зв'язку з перерозподілом культових приміщень, сфер впливу тощо. Але ж аналіз показує, що структура причинної бази цих конфліктів значно ширша: вона має складові історичного, національного, міжнародного виміру.

Історично склалося так, що Україна в конфесійному відношенні здавна була зоною співіснування східної та західної християнської традицій. "Мало який нарід так у релігійному житті поділений як наш нарід, - писав митрополит Андрій Шептицький, - а в тих поділах, живуть і діють глибокі антагонізми"... Ці антагонізми, на його думку, "защіплені на різності держав, до яких належали українці, на різних може етнографічних типах чи рисах, з яких змішанням перед віками поставав український нарід" (Цит. за: 2. – С. 66).

Це негативно позначалося на розвитку культури, але, з іншого боку, засвоєні з часом елементи інших культур збагатили українську, привнесли в неї нові елементи й у підсумку українська культура не розчинилася, не асимілювалася, а тільки збагатилася. Щоб не бути асимільованою в такій ситуації, необхідно було мати дуже глибокі національні корені, а українській душі – стійкість і самобутність, які вона зберегла, незважаючи на нелегку історичну долю нашого народу.

Вплив церков тієї чи іншої конфесії на развиток національної культури був неоднозначним у різні епохи, як будь-яке соціокультурне явище. З одного боку, наприклад, греко-католицизм обвинувачували в тому, що він не сприяв національним інтересам, сприяв "ополяченню", відходу від національних коренів і традицій православ'я. І.Франко писав, що "василіанські школи виховували... у тім самім польськім дусі, що й єзуїтські та піярські. Ані простий руський народ, ні руська народність не малі з тих шкіл ніякої користі. Руська мова була для греко-католиків дич, азіатщина; тільки польська мова видавалася їм гідною уст цивілізованого чоловіка» (15. – С. 208-209). З іншого боку, як пишуть М Бойко та М.Кирюшко, «виступаючи під гаслом боротьби за право українського народу мати свою церкву, ГКЦ боролася проти полонізації краю, засновувала видавництва, газети, культурно-просвітницькі заклади, захищала право українців на відправу церковних таїнств рідною мовою" (4. – С. 129).

Єдина національна культура українства була значною мірою збережена завдяки національній душі, національному характеру народу. Як слушно пишуть А.М.Колодний та Л.О.Филипович, "нашому народові притаманні також нехтування проповідуваним християнством аскетизмом, певна байдужість до конфесійних відміностей, навіть можливість задовольнити свої релігійні потреби в культовій споруді якоїсь іншої конфесії, а то й у домашніх умовах» (10. – С. 14).

У силу історичної долі й особливостей національної культури, національного характеру, українці за природою своєю є терпимі до інших культур і віросповідань, у них відсутній фанатизм у ставленні до інших віросповідань. Ф.Рильський відзначає, що серед українців часто можна почути, що католики, як і православні, «вірять у єдиного Бога й в Ісуса Христа, тільки в них по-іншому править ся». До єврейської релігії також ставляться з повагою, оскільки «жиди вірять у єдиного Бога», до того ж це «дуже стара й дуже міцна

віра» (13. – С. 47). Вороже ставлення народу до панів-ляхів і до жидів має зовсім інший, не релігійний підтекст. Більше того, українець терпимий до людей, які індиферентні щодо релігії, але якщо вони при цьому не поводяться зухвало щодо народної релігійності. Ф.Рильський наводити такі слова-виправдання цієї толерантності одного селянина: "Дарма, що він не молиться, він заготовив собі місце на тім світі ділами своїми" (Там само).

Як відзначає А.М.Колодний, міжконфесійні суперечності, поляризуючи український народ, стримували процес національної інтеграції і самовизначення, робили його легкою здобиччю різних держав і церков. Але водночас вони відігравали й роль фактору, що сприяв збереженню українського етносу як такого. Саме конфесійна строкатість не дала можливості українству повністю зросіянитися чи полонізуватися. Християнство в Україні слугувало і засобом соціального й національного поневолення народу, і засобом його боротьби проти соціального та національного гноблення (7. – С. 322).

Можна погодитися з М.Бабієм, який пише, що 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 грунті власних релігійно-світоглядних, ціннісних життєвих засад, традицій, орієнтирів і водночас проникнути в суть альтернативних систем цінностей, а також визнати право на їх існування, уможливлює розуміння і терпиме ставлення до "чужої правди" (2. – С. 70). Претензія ж на виняткове володіння істиною, як уже наголошувалося, веде зрештою до нетерпимості.

Поліконфесійність за сучасних умов, як не прикро, також набуває форми міжнаціональних протиборств, що переростають подекуди в міжконфесійну ворожнечу. Служителі церкви здебільшого не йдуть на компроміси з носіями атеїстичної культури, прагнуть до єднання культури тільки на релігійній основі. Відчужуючи невіруючих українців, церква поглиблює розкол нації. Тільки зрозумівши свою цілісність без будь-яких винятків, український народ рушить шляхом прогресу.

Але, як пише Л.О.Филипович, “українців, які більш етнічно релігійно гомогенні, ніж американці, не можна сьогодні ототожнити з якоюсь однією релігією, тобто етнорелігійна ідентифікація тут надто ускладнена. До того ж, подібна ідентифікація нині є шкідливою для етнорелігійного розвитку, тим самим ми повертаємося до тих часів, коли поляка ототожнювали з католиком, росіянина - з православним, єврея - зі іудеєм, німця - з протестантом, японця - з синтоїстом і т.п. Проте таке ототожнення є дещо спрощеним» (14. – С. 40).

Діалог неповторно суб'єктивних людських свідомостей, - як справедливо зауважує дослідник цієї проблеми А.Іванов, - постає тут і головною метою, і головним засобом духовного буття, уможливлюючи розуміння один одного носіями різних традицій і різного світогляду та (наскільки дозволяють їх автономні світоглядні світи) обмін ідеями і цінностями (5. – С. 22). Важливо, що при цьому культурна, світоглядно-релігійна своєрідність суб'єктів діалогової комунікації розглядається як достоїнство, визнається цінність релігійного плюралізму.

Великого значення діалоговій формі міжконфесійного і міжцерковного спілкування надає й Всесвітня Рада церков, яка на своїй сесії у Ванкувері ще в 1983 році схвалила "Основні напрями міжконфесійного діалогу", визнавши останній як "новий стиль життя християн". У даному контексті наша держава ініціювала створення Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, підписання представниками християнських конфесій у липні 1997 році "Меморандуму про неприйняття силових дій у міжконфесійних взаємовідносинах". На думку М.Бабія, інший підхід, прагнення до будь-яких адміністративних коректив релігійної ситуації в Україні могли б лише ускладнити і загострити її (2. – С. 68).

Папа Іван Павло II також розглядає міжцерковний і міжконфесійний діалог як такий, що виявляє "таємницю єдності попри відмінності між релігійними віруваннями" (Цит. за: 6. – С. 82). Визнаючи реальність релігійного плюралізму, його теологічну важливість, Ватикан проголосивши "богоугодність" релігійного діалогу, його необхідність і обов'язковість, створив організаційні структури для реалізації цих установок (Цит. за: 2. - С. 68).

Українські релігієзнавці розуміють усю складність розвитку культури в умовах поліконфесійності, однак у них є підстави для оптимістичних прогнозів. Українському

екуменізму не стануть на заваді інші національні культури, світоглядні або конфесійні відмінності, бо ж християнська культура, яка ґрунтується на Євангелії, має спільні корені з культурою іудейською, яка ґрунтується на Торі, і з ісламською культурою, яка в Корані увібрала багато сюжетів Старого і Нового Завітів Біблії. Усі вони в конфесійному плані доповнюють одна одну й у багатьох аспектах - не лише провіденціальному й есхатологічному, а й культорологічному та етичному - можуть гармоніювати між собою. Це також перспектива українського екуменізму, а відтак і шлях мінімізації міжконфесійних колізій й стабілізації громадянського суспільства і зміцнення національної безпеки України (16. – С. 473).

Теоретичні дослідження і практика міжнаціональних зіткнень переконують, що культура міжнаціональних стосунків надзвичайно важлива для України. В умовах поліконфесійності зближення культур різних конфесій починається з політичного, громадянського діалогу між членами церков. Досвід багатьох країн світу свідчить, що розмаїтість релігій і культур у суспільстві є ознакою здоров'я нації. Однак тільки за умови, якщо в країні є справжня воля націй і необмежена надуманими заборонами свобода особи. Поліконфесійна культура є плідною, коли вона дає розвиватися особистості. Існуючи в умовах поліконфесійності, спираючись на свої традиції і глибокі історико-культурні корені, українці збережуть свій етнос і розвиватимуть себе як нація, збагачуючи культуру всім, що можуть дати для її розвитку існуючі в країні конфесії.

Особливої ваги набуває підвищення культури самих церков, їхніх вірних. Висококультурна людина, добре вихована й освічена, не може бути нетолерантною. Добрі наслідки також дасть досягнення реальної рівності всіх конфесій. Жодна з них не повинна прагнути до вирішальної ролі у розв'язанні національного питання. Змагання між церквами за звання «більш української» є абсурдним. Єдності між ними, на думку А.М.Колодного, можна досягти шляхом усвідомлення того, що «пріоритетом у національному відродженні, в становленні почуття національної свідомості завжди виступає національна ідея».

Завданням сучасної української культури представляється, зокрема, перехід від суспільства ідеологічного до суспільства громадянського з високою культурою міжлюдських стосунків. І це також відноситься до міжконфесійних відносин. Це суспільство з розвиненими субкультурами — молодіжною, міською, жіночою, конфесійною і з високим рівнем національної культури, національної самосвідомості, що визначається не приналежністю до тієї чи іншої релігійної конфесії, а приналежністю до свого народу, його історії, традиціям, долі.

Д ж е р е л а

1. Абасов А. Межрелигиозный диалог как фактор культуры: принципы организации // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні. - К., 2001. – С.74-79.
2. Бабій М. Проблеми і перспективи міжконфесійного діалогу// Українське релігієзнавство. – К., 1999. - №12. – С.63-72.
3. Білецький П. Українське мистецтво XVII-XVIII ст. – К., 1963.
4. Бойко М., Кирюшко М. . Поліконфесійність нації і національна культура // Культурне відродження України. – Львів: Астериск, 1993.
5. Іванов А. Принцип формирования культурного космоса // Вестник Моск. ун-та. - Серия 7: Философия.- М., 1994.- № 2.- С. 20-27.
6. Клес Н. Міжконфесійний і міжетнічний діалог: запобігання ворожнечі//Релігія і суспільство в Україні: фактори змін.- К.,1998.-С.80-85.
7. Колодний А.М. Закономірності релігійного процесу в Україні // Академічне релігієзнавство. - К.: Світ знань, 2000. - С. 321-325.
8. Колодний А.М. Історизм як принцип релігієзнавчого пізнання // Українське релігієзнавство. – 1999. - №12. – С.3-14.
9. Колодний А.М., Саган О.Н. Життя і творчість Арсена Річинського – самовіддане служіння Богу й Україні – У кн.: . Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – К.: Воля, 2000.
10. Колодний А.М.,Филипович. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан.–Л., 1996.
11. Огієнко І. Українська культура. – К., 1978.
12. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – К., 2000.
13. Рыльский Ф. К изучению украинского народного мировоззрения // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.,1991.
14. Филипович Л.О. Етнологія релігії. – К., 2000.

15. Франко І. Монолог атеїста. – Львів, 1973.
16. Яроцький П. Багатоконфесійність України. Міжконфесійні колізії - трагедія українського народу // Академічне релігієзнавство. – К., 2000. – С.470-474.
17. Яроцький П. Інкультурація: рух до національних церков чи клерикалізація національних культур // Українське релігієзнавство. – К., 1999. - №12. – С.73-81.

2. Олександр САГАН. Релігійна свобода: Московська Патріархія як каталізатор конфлікту ідентичностей у православ'ї України (2004-2016 роки)

Державно-церковні відносини в Україні регламентуються одним із найкращих в Європі Законом України «Про свободу совісті і релігійні організації». Проте і цей закон не може вирішити проблему протистояння Московського і Київського православних патріархатів в нашій країні, оскільки це протистояння вийшло за межі релігійного конфлікту і, фактично, є зовнішнім виявом світоглядно-цивілізаційного вибору (толерування цінностей) православних віруючих.

Нинішня розбудова УПЦ МП аж ніяк не є її заслугою. Йдеться про жорстке застосування адміністративного ресурсу, що фактично відбулося в часи президентства Л.Кучми. Останній свою електоральну базу бачив у прихильниках саме цієї Церкви. Тому УПЦ МП надавалися першість у поверненні конфіскованих радянською владою церковних приміщень, а також сприяння відновленню та економічному росту монастирів. У 1999 р. Кучма висунув ідею формування Помісної православної Церкви в Україні саме на основі УПЦ МП. Проте, як і у випадку із зверненням митрополита Філарета у 1991 р., Московський патріарх відмовився розглядати це питання і навіть звинуватив Кучму у втручанні в церковні справи.

Прихід до влади президента В.Януковича (2010-2014 рр.) призвів до нового посилення позиції УПЦ МП і спричинив тиск на клір УПЦ КП. Фаворизування УПЦ МП призвело навіть до того, що у перший рік свого президентства В.Янукович не зустрічався із ВРЦіРО. Проте організаційний тиск влади на УПЦ КП мав зворотній ефект – навколо цієї Церкви згуртувалися проукраїнські сили різних громадських та політичних організацій. Вона отримала також моральну підтримку закордонних релігійних і політичних центрів.

Та найбільший успіх УПЦ КП чекав саме після Революції гідності (листопад 2013 – лютий 2014 років). Підтримка народного протесту цією Церквою набула відвертих форм: керівництво Церкви дозволило відкрити храми для укриття і лікування протестувальників; клірики Церкви брали активну участь у молитовних та інших акціях Майдану; у лютому 2014 р. Церква закликала своїх вірних не молитися за владу та Президента. Така позиція УПЦ КП була вагомою складовою успіху тодішньої опозиції.

Нинішній Президент України П.Порошенко є прихожанином і симпатиком УПЦ МП. Проте після своєї інавгурації він дещо дистанціювався від цієї Церкви, не в останню чергу через її проросійську позицію. На зустрічі із членами ВРЦіРО 17 лютого 2015 року Президент висловив занепокоєння, що майже 20% російської пропаганди стосуються релігійних аспектів. Проте Порошенко висловив переконання, що Україні вдасться відбити інформаційну агресію і не допустити до використання релігійного фактору у процесах політичного протистояння розігрування «церковної карти». [Президент Порошенко: Інформаційна війна Росії торкається церковних питань, Інститут релігійної свободи, 18 лютого 2015 р., http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1512%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=uk].

Підтримка проукраїнської позиції і вагома благодійна допомога армії призвела до швидкого росту популярності УПЦ КП в Україні. Патріарх Філарет у 2015-2016 роках має найвищий персональний рейтинг серед релігійних лідерів в Україні. Зокрема, він має 41% довіри (13% – недовіри). Глава УПЦ МП митрополит Онуфрій має відповідно – 17% довіри (25% – недовіри), а глава УАПЦ митрополит Макарій – 15% довіри (10% – недовіри). [Ставлення до лідерів релігійних конфесій, Група Рейтинг, http://ratinggroup.com.ua/upload/ files/RG_ Church_062015.pdf].

Московська патріархія в Україні після 2014 р. Традиції москвофільства, характерні для УПЦ МП у всі часи її діяльності, особливо розвинулися у часи правління Президента В.Януковича. УПЦ МП практично стала ідеологічним каналом нової ідеології Російської

Федерації – «русского міра». Багато священиків УПЦ МП підтримали сепаратистські рухи в Криму, Донецькій, Луганській, Одеській, Сумській та деяких інших областях. [**На** Сумщині священика засудили за сепаратизм // http://risu.org.ua/ua/index/all_news/ community/ scandals/58185/; Пограничники в зоне АТО задержали священника-сепаратиста // http://gazeta.ua/ru/articles/life/_pogranichniki-v-zone-ato-zaderzhali-svyaschennikaseparatista/642090]. Це проявляється як у діяльності (співпраця із бойовиками), [Священник освятил блокпосты сепаратистов (ВИДЕО) // http://uapress.info/ru/news/show/25537; Церковные эксперты прокомментировали задержание вооруженного священника в Луганске // http://www.segodnya.ua/regions/donetsk/cerkovnye-eksperty-prokommentirovali-zaderzhanie-vooruzhennogo-svyashchennika-v-luganske-523962.html; Священик-сепаратист из голодающих Ровеньки летает на отдых в Крым на самолете // http://ep-ua.tv/ru/novini/blog/7108.html], так і в ідеологічній роботі (пропаганда ідей Новоросії, відокремлення від України «Південно-Східної України», дискредитація діяльності влади України із врегулювання конфлікту тощо) [На Одещині священика засудили до чотирьох років в'язниці за сепаратизм // http://tyzhden.ua/News/132997; На Киевщине священник-сепаратист занимался пророссийской агитацией // http://nashkiev.ua/zhurnal/novosti/na-kievschine-svyaschennik-separatist-zanimalsya-prorossiyskoy-agitaciey-video.html; Луганский протоиерей Александр Авдюгин, поддерживающий сепаратистов, напомнил Киеву про «святую дубину» // http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/ 27535-luganskij-protoierej-aleksandr-avdyugin-podderzhivayushhij-separatistov-napomnil-kievu-pro-svyatuyu-dubinu.html].

Проте керівництво УПЦ МП не засудило сепаратистську діяльність своїх кліриків. Це навіть відзначено у Аналітичній доповіді до щорічного послання Президента України до Верховної Ради України «Про внутрішнє і зовнішнє становище України в 2015 році». Зокрема тут написано: «Українці не почули від вищого керівництва УПЦ МП жодного осуду на адресу Росії за окупацію українських територій. Понад те, священноначаліє промосковської церкви виявляє неабияку лояльність до політики агресора, фактично підтримало окупацію й анексію Криму Російською Федерацією. Ця Церква виявляє неабияку лояльність до політики агресора, фактично підтримала окупацію й анексію Криму Російською Федерацією» [Аналітична доповідь до щорічного послання Президента України до Верховної Ради України «Про внутрішнє і зовнішнє становище України в 2015 році». Параграф 2.5.2., Національний інститут стратегічних досліджень. – Київ, 2015. – С. 367 // http://www.niss.gov.ua/public/File/2015_book/POSLANNYA-2015_giper_new.pdf].

Митрополит Сімферопольський і Кримський Лазар активно співпрацює із окупаційною владою. [Митрополит Симферопольский и Крымский Лазарь освятил закладной камень на месте будущего памятника Народному ополчению // http://www.crimea.orthodoxy.su/59-events/4007 (пам‘ятник буде присвячений торжеству російського ополчення та «перемогам російського народу»); Священники УПЦ МП освятили российскую технику в Крыму // http://vlasti.net/news/213521 (священник отслужил молебен и окропил святой водой воинов и боевую технику)] Він також перереєстрував Сімферопольську і Кримську єпархію згідно законів Російської Федерації, чим фактично вивів її із зони впливу УПЦ МП (формально митрополія ще підпорядкована Києву).

Аналітики із Національного інституту стратегічних досліджень зазначають також: «Офіційні свідчення речників УПЦ МП стосовно поточної ситуації в країні далекі від об’єктивності. Називати масштабне воєнне вторгнення сусідньої держави на Донеччину та Луганщину «братовбивчим протистоянням», «громадянським конфліктом», «розбратом та ворожнечею», «зіткненням інтересів Заходу та Сходу» – неправдиво і навіть цинічно». [Аналітична доповідь до щорічного послання Президента України до Верховної Ради України «Про внутрішнє і зовнішнє становище України в 2015 році». Параграф 2.5.2., Національний інститут стратегічних досліджень. – К., 2015. – С. 367].

УПЦ МП закликає у своїх зверненнях та проповідях до припинення військових дій і складення зброї обома сторонами конфлікту, тобто і збройними формуваннями України, яка визволяє свою територію від терористів [Звернення Предстоятеля Української Православної Церкви з нагоди відзначення річниці подій на Київському Майдані, що відбулися 18-21 лютого 2014 року, Українська Православна Церква. Офіційний сайт, http://news.church.ua/2015/02/11/

zvernennya-blazhennishogo-onufriya-mitropolita-kijivskogo-i-vsijeji-ukrajini-predstoyatelya-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-z-nagodi-vidznachennya-richnici-podij-na-kijivskomu-majdani-shhr-vidbul/] (тобто і збройними формуваннями України, яка визволяє територію від терористів).

Заклики до складання зброї українськими солдатами (що обґрунтовується домінуванням християнських цінностей над світськими потребами), дискредитує УПЦ МП в умовах росту в Україні патріотичних настроїв, сприяє втраті її прихильників, особливо у Західній та Центральній Україні. Спостерігається перехід парафій із УПЦ МП в УПЦ КП (біля ста їх перейшло у 2014-2016 роках). Проте цей процес не набув масового характеру, оскільки виявився дуже складним юридично. У багатьох Статутах православних громад єпископи незаконно внесли норму, що вихід із УПЦ МП можливий лише за згодою місцевого єпископа. В Україні власниками церковних будівель є не єпископи (клірики), а церковна громада. УПЦ МП багато років домагається внести в українське законодавство норму про надання Церкві в цілому статусу юридичної особи. У такому разі всі церковні будівлі, які нині належать до УПЦ МП, назавжди залишаться у власності цієї Церкви, навіть якщо 100% громади вийде із цієї Церкви.

Наявна норма про необхідність дозволу правлячого єпископа суттєво ускладнило вихід громад із УПЦ МП, особливо в умовах, коли частина громади не хочуть змін. Подібна норма також порушує діючий закон «Про свободу совісті і релігійні організації», який дозволяє вільно змінювати церковну належність. Складність судових розглядів громад щодо виходу із УПЦ МП і активна протидія цьому чиновників та симпатиків УПЦ МП, значно ускладнили і навіть призупинили такі переходи.

Внутрішньоцерковна ситуація в УПЦ МП. Політика Президента Л.Кучми із підтримки УПЦ МП призвела до того, що ця Церква отримала підтримку бізнес-еліт в усіх областях України. Проте політичні настрої цих еліт на Заході, Сході, Півдні й Центрі України мають суттєву різницю. Тому в УПЦ МП сформувалося дві групи, які мають протилежні погляди на майбутнє своєї Церкви.

Консервативне крило намагається більше інтегруватися у структури Московського центру. Його представники часто не визнають українську ідентичність, підтримують тези російської пропаганди, що «українці і росіяни – один народ» тощо [Не понимаю вражды между украинцами и русскими - первоиерарх РПЦЗ Митрополит Иларион // http://polemika.com.ua/news-122444.html; Путин: Украинцы и русские – один народ, Россия пойдет дальше // http://zn.ua/POLITICS/putin-ukraincy-i-russkie-odin-narod-my-poydem-dalshe-170220_.html] «українська мова – модифікована російська» [Россияне считают украинский язык испорченным русским (ВИДЕО) // http://nr2.com.ua/blogs/ Andrey_Bulgarov/Rossiyane-schitayut-ukrainskiy-yazyk-isporchennym-russkim-VIDEO-104589.html; О недоделанной мове и "русском мире" как спасителе украинства // http://malorossijanin.livejournal.com/849614.html]. Найбільш радикальні із них підтримують сепаратистські рухи, ведуть антиукраїнську агітацію.

Автокефальне крило вважає, що УЦП МП має набути українську специфіку [В УПЦ впервые издали служебник на украинском языке // http://www.kiev-orthodox.org/site/events/4889/; Александр Драбинко: Глядя на Майдан, митрополит Владимир говорил, что Украина очищается //http://www.ukrinform.ua/rus/news/aleksandr_drabinko_glyadya_na_maydan_mitropolit_vladimir_govoril_chto_ukraina_ochishchaetsya_1761695; Митрополит УПЦ МП Софроний раскритиковал Путина // http://korrespondent.net/ukraine/ politics/ 3322704-mytropolyt-upts-mp-sofronyi-raskrytykoval-putyna] та отримати від Московської патріархії повністю самостійний (автокефальний) статус. [Митрополит УПЦ (МП) Софроний: с автокефалией Украинской церкви будет лучше и украинцам, и россиянам // http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/12252-mitropolit-upc-mp-sofronij-pri-avtokefalii-ukrainskoj-cerkvi-budet-luchshe-i-ukraincam-i-rossiyanam.html; Митрополит Софроній: Дуже багато людей розчарувалися в патріархові Кирилі // http://glavcom.ua/articles/19292.html]. На їх думку, у цьому їм мали б сприяти українські державні органи. Адже проблема повної незалежності православ‘я в Україні є також і проблемою національної безпеки [Саган О.Н. Православ’я в Україні і національна безпека // Релігія в Україні / http://www.religion.in.ua/main/analitica/26321-pravoslavya-v-ukrayini-i-nacionalno-bezpeka.html].
Проте біля половини ієрархії УПЦ МП не підтримують жодну із цих груп і голосують ситуативно, переважно в залежності від кон‘юнктури часу.

Статистика релігійних організацій в Україні також є складовою маніпуляції суспільною свідомістю. На 1 січня 2016 року число громад УПЦ КП зросло до 4,9 тисяч. В УПЦ МП нараховувалося 12,3 тисячі. [Міністерство культури України. Форма № 1. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2016 р., http://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics/ukr2016/63055/]. Проте офіційна статистика реєструє лише кількість зареєстрованих статутів релігійних організацій. Для такої реєстрації потрібно 10 осіб. Недосконаліть такого обліку демонструє такий приклад. У певній умовній Церкві є 100 організацій, які відвідує по 10 осіб (всього – 1 тис. осіб). У державній статистиці ця Церква буде у десять разів більша за іншу умовну Церкву, яка має 10 організацій, які відвідують по 1000 осіб (всього – 10 тис. осіб). Хоча у дійсності друга умовна Церква у десять разів більша за першу за кількістю віруючих.

Соціологічні дослідження (лютий 2015 року, вибірка – 25 тисяч осіб) показують, що рівень підтримки населенням України УПЦ КП удвічі більший, аніж УПЦ МП (38% проти 19,6%). [Большинство жителей Украины относят себя к УПЦ КП и «просто православным». Данные Центра социальных и маркетинговых исследований SOCIS**,** Социологической группы «Рейтинг**»,** Центра Разумкова **и** КМИС, Религия в Украине 27.05.2015 / http://www.religion.in.ua/news/ vazhlivo/ 29277-bolshinstvo-zhitelej-ukrainy-otnosyat-sebya-k-upc-kp-i-prosto-pravoslavnym.html]. Дані КМІС станом на травень 2016 р. засвідчують подальше збільшення розриву – 45% проти 13%). [Матеріали Круглого столу «Релігійно-конфесійна само ідентифікація населення України за даними опитувань громадської думки» // Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості / https://www.youtube.com/channel/ UCibArbTudp9SZ6A8ESI0Y-Q]. Хоча саме УПЦ МП має найбільшу кількість зареєстрованих організацій та найкращу матеріальну базу серед Церков в Україні (на це ми звертали увагу на початку статті). Звичайно, у цій статистиці не завжди йдеться про активних православних віруючих, які регулярно відвідують богослужіння. Частина із них підтримують УЦП КП за їх активну громадянську позицію, підтримку обох Майданів та роботу із підтримки воїнів АТО. Проте при незмінності позицій УПЦ МП та УПЦ КП ці соціологічні дані достатньо добре відображають тенденцію розвитку симпатій у суспільстві, а відтак й майбутність цих Церков.

Підводячи підсумок, зазначимо, що для нинішнього етапу буття православ‘я в Україні, що розпочався у 2014 р., характерним є завершення екстенсивного (кількісного) їх розвитку і запуск процесів переділу громад. Приріст православних громад в останні п‘ять років становив 1,5 – 3 % і часто проявлявся у поділі вже існуючих громад. А в УПЦ МП, у зв‘язку із військовими діями і втратою Українською державою контролю над значними територіями, де традиційно домінувала ця Церква, а також переходами певної кількості громад в УПЦ КП, на початок 2016 р. взагалі втратила 473 одиниці (загалом в Україні кількість релігійних організацій зменшилася за останній рік на 1865 одиниць). [Міністерство культури України. Форма № 1. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2016 р., http://risu.org.ua/ua/index/resourses/ statistics/ukr2016/63055/]]

Ці показники лише підтверджують тезу, що на етапі інтенсивного розвитку/переділу православних громад важливими будуть такі фактори, як загальний освітній та моральний рівень кліру, підтримка і довіра суспільства, започаткування нових форм роботи із молоддю і «не воцерковленими» (ті, хто не знає основ віри, не ходить у церкву, але симпатизує православ‘ю) тощо. За цими показниками серед православних Церков в Україні на даному етапі лідирує УПЦ КП, яка, до того ж, активно приймає до себе громади УАПЦ, що розчарувалися у своєму керівництві після чергових невдалих спроб об‘єднання із УПЦ КП. Лідерство УЦП КП в сфері суспільної підтримки буде значною мірою залежати від єдності її прихильників і, особливо, ієрархії, а також від внутрішніх процесів в УПЦ МП – чи зможе (і якою мірою та чисельністю) остання відірватися/дистанціюватися від Московського центру і підтримати українську патріотичну позицію. Фактично йдеться про необхідність завершення конфлікту ідентичностей в УПЦ МП, що, при позитивному його вирішення (переході більшості цієї Церкви у Помісну ПЦ) стане гарантією політичної незалежності через неможливість втручання московського політичного/релігійного центрів у внутрішнє життя українського суспільства.

Важливим фактором православного життя в Україні може виявитися також позиція всіх гілок української влади, які об‘єктивно мали б бути зацікавлені у ліквідації ідеологічно-

політичного каналу впливу на населення (яким нині значною мірою є УПЦ МП) і зупиненні поширення в країні ідей «русского міра». Навіть декларативне/моральне сприяння розвитку ідеї єдиної Помісної православної Церкви може бути вагомим сигналом для суспільства/чиновництва у виборі інституційних церковних симпатій.

3. Павло ПАВЛЕНКО. Гібридна війна на церковному фронті (або «Єдина Помісна Православна Церква» як форк УПЦ Московського Патріархату)

Сьогодні надто активно актуалізується ідея створення в Україні "Єдиної Помісної Православної Церкви" (далі — ЄППЦ), згідно з якою вона мусить об'єднати в собі всі гілки православ'я України. Однак, аналізуючи проект її розбудови, дедалі яскравіше проступає той факт, що він (проект), у той чи інший спосіб, лаштується під УПЦ МП, точніше під тих її служителів, які нині позиціонують себе її "проукраїнським крилом".

Лідером "проукраїнського крила" УПЦ МП вважають митрополита Черкаського і Канівського Софронія (Дмитрука), погляд якого на створення ЄППЦ зводиться до наступного. "Цю тему … всі мусують, щоб ми з'єдналися з розкольниками. ... Якщо так — хай вони приходять до нас, ми не проти. Але суть виходить така, що ми – законна церква – маємо ходити бити їм поклони і просити їх" [Митрополит УПЦ МП Софроній: Бути у єдиній церкві в Україні. Чому б ні? //Главком. - 5 вересня, 2014: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: http://glavcom.ua/interviews /126203-mitropolit-upts-mp-sofronij-buti-u-jedinij-tserkvi-v-ukrajini.-chomu-b-ni.html]. Інакше кажучи, оскільки "законною церквою" є виключно УПЦ МП, тому православне єднання повинне реалізовуватись тільки на її базі.

Подібну позицію обстоює й інший представник "проукраїнського крила" — митрополит Переяслав-Хмельницький і Вишневський Олександр (Драбинко). Останній розуміє ЄППЦ, як щось на зразок "проукраїнської версії" УПЦ МП, як "створення Українського Патріархату та повну відмову від Москви всіх церков нашої держави" (неначе, окрім УПЦ МП, ще якісь православні конфесії — УПЦ КП, УАПЦ, не кажучи вже про УГКЦ — юрисдикційно залежні від Московського Патріархату?). Митрополит Олександр підтверджує бачення організації ЄППЦ, висловлене митрополитом Софронієм, оскільки ототожнює ЄППЦ з УПЦ МП. Цитуємо: "Наша Церква (цебто, за його задумом, "україноцентрична" УПЦ МП — *П.П.*) має право бути рівноправною сестрою серед Православних Церков" [Церковна революція наближається: митрополит УПЦ МП підтримав ідею створення незалежної Єдиної Помісної Церкви в Україні // Патріоти України. - четвер, 12 травень 2016: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: http://patrioty.org.ua/society/tserkovna-revoliutsiia-nablyzhaietsia-mytropolyt-upts-mp-pidtrymav-ideiu-stvorennia-nezalezhnoi-iedynoi-pomisnoi-tserkvy-v-ukraini-118633.html]. По суті, мова йде про подальшу долю УПЦ МП. "...Ця Помісна Церква, має право на існування. Хто не хоче перебувати в цій Помісній Церкві, в єдиній Церкві України і українського народу – той має повне право зберегти свою юрисдикційну приналежність Московському Патріархату і бути Російською Православною Церквою в Україні на кшталт Зарубіжної Церкви у складі Московського Патріархату" [Митрополит Олександр (Драбинко): Українська Православна Церква має право на помісний статус // Волинська правда. - 11.05.2016: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: http://www.pravda.lutsk.ua/ukr/news/94543/]. Що стосується бачення присутності УПЦ КП в ЄППЦ, то воно "традиційне" — Київський Патріархат постає "розкольницькою" структурою, бодай і з обмовками, що, мовляв, "не можна сказати, що усі вони, всі хто бажали помісного статусу і пішли в так званий розкол, поголовно є розкольниками і ворогами Церкви" [Там само]. Інакше кажучи, "розкольниками і ворогами" вони все-таки є, але не "поголовно".

Тут відчутний натяк на керівництво Київського Патріархату, а конкретно - на Патріарха Філарета, на якого владика Олександр покладає вину за "розкол". Існуючий "розкол", на думку митрополита, можна здолати, але для цього слід звернутися до досвіду, який оприлюднив у своєму "Заповіті" митрополит Володимир (Сабодан). "Блаженніший Митрополит Володимир, у своєму заповіті, зазначив, що ми не можемо спокійно дивитися, на те, як зараз роздирається Тіло Христове і брат на брата дивиться скоса. Ми повинні зайнятися заліковуванням цього розколу"

[Там само]. Яким чином? — За умови збереження єдності УПЦ МП і єднання гілок українського православ'я в лоні УПЦ МП; єдність українського православ'я розуміється, як єдність УПЦ МП.

Цитуємо "Заповіт": "...Наприкінці минулого століття керівництво самопроголошеного Київського Патріархату публічно заявляло про намір долучитися до невизнаних православних Церков, створивши таким чином "паралельне православ'я". … Абсолютизуючи автокефалію, *прихильники церковної незалежності від Москви створили етнофілетичну концепцію, згідно з якою національна Церква є чи не головним засобом формування українського етносу*.[1] …Піклуючись про чистоту церковного життя й майбутнє Української Православної Церкви, ми, з одного боку, маємо доносити до нашої пастви *правильне богословське розуміння поняття автокефалії*... Українська Православна Церква об'єднує Схід і Захід, Південь і Північ нашої країни. *Вона становить приклад для об'єднання України*... Тож будемо уникати спокус, зберігати мир у душах, оберігати *єдність Церкви* (УПЦ МП — П.П.) і нашої земної Батьківщини" [Духовний заповіт Митрополита Київського і всієї України Володимира (Сабодана) // Мукачівська Православна єпархія: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: http://mukacheve.church.ua/2014/08/12/duxovnij-zapovit-mitropolita-kijivskogo-i-vsijeji-ukrajini-volodimira-sabodana/].

Сьогодні представники "проукраїнського крила" УПЦ МП прагнуть доводити, що митрополит Володимир (Сабодан) був "великим українцем", а його діяльність на посаді предстоятеля УПЦ МП була проукраїнською, спрямованою на утвердження України. Людям із колишнього найближчого оточення, які нині позиціонують себе, як "проукраїнське крило", зараз вигідно видавати бажане за дійсне: прикриваючись власними вигадками про якесь "проукраїнство" цього владики, вони прагнуть відсторонити себе від антиукраїнської серцевини УПЦ МП. Утім, подаючи себе "революціонерами" проти Московського Патріархату, вони водночас продовжують й надалі перебувати в Церкві, яка йому (МП) підпорядкована.

Нагадаємо, що саме за предстоятельства митрополита Володимира УПЦ МП стала активним осередком русифікації українців, центром російського шовінізму, носієм і поширювачем "русского мира" в Україні, інструментом її сепаратизації. Саме за цього Предстоятеля УПЦ МП : започаткувалась практика організації в Україні "хресних ходів" під російськими державними й імперськими прапорами, іконами останнього російського царя за якесь "єднання України з Росією", "за слов'янську єдність", "за єдність "русского мира"" тощо; стала видруковуватись і поширюватись періодика й література антиукраїнського змісту, постали братства і біляцерковні організації, мета яких зводилась до нав'язування українцям російської імперсько-православної ідеології. За митрополита Володимира УПЦ МП, попри його засудження "політичного православ'я", по суті, стала відкритим "рупором" російського політичного православ'я в Україні, транслятором російської версії історії України, популяризатором проросійської моделі розвитку України.

Патріарх Московський нагородив митрополита Володимира (Сабодана) орденом "Слави і Честі" І ступеню далеко не за проукраїнську позицію. "Каждый архиерей, который является образом Спасителя в общине верных, наипаче же Предстоятель, стоящий на высокой свешнице служения, должен во имя блага пасомых своих, во имя сохранения мира, во имя преодоления разногласий человеческих постоянно себя приносить в жертву. И мы видим, что есть реальный результат всего того, что Вы приняли на себя как крест Господень и несете в последние годы: это единство епископата, духовенства и верующего народа, сплоченного вокруг Вас, любовь благочестивого *народа всей православной Руси*", - підкреслив Патріарх Кирило [Таксюр Ян. Русский мир Патриарха Кирилла: бояться или надеяться? // Русское единство: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://rusedin.ru/2010/12/02/russkiy-mir-patriarha-kirilla-boyatsya-ili-nadeyatsya/]. Звернімо увагу, мова йде про якийсь народ "всей православной Руси" і жодного слова не те, що про український народ, про Україну, а хоч би про "Українську Православні Церкву", яку очолює владика.

України як незалежної держави для російського православ'я, зокрема для Патріарха Кирила, не існує. Натомість є якась "великая Россия" и "русский мир" як "страна без границ", "созданная на землях нынешних Украины, России, Казахстана, Белоруссии, Молдавии" [Там само]. Подібна позиція була притаманна і для предстоятеля УПЦ МП. Так, з огляду на тексти "слів і доповідей", які виголошував митрополит Володимир, Україна присутня лише на рівні назви конфесії, фраз "украинская земля", "украинская держава", про яку він ніколи не відзивається, як

про незалежну і самостійну країну [Слова и речи — митрополит Владимир (Сабодан) // Православные проповеди: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: http://azbyka.ru/propovedi/slova-i-rechi-mitropolit-vladimir-sabodan.shtml]. В одній із проповідей Предстоятеля читаємо відверте: "По искони сложившейся традиции, Русская Церковь благословляла тех, кого Отечество призывало на подвиг бранный; устами своих иерархов она свидетельствовала о справедливом, освободительном характере предпринятой Россией войны" [Там само]. І хоча ця теза стосується російсько-турецької війни 1877-1878 рр., смисловий акцент на фразі "по искони сложившейся традиции" виводить її на сучасний церковно-політичний рівень, на ставлення УПЦ МП до України як території, а Росії як "Отечества", робить її актуальною для сьогоднішнього дня.

Особливим чином "проукраїнська" позиція митрополита проявлена в його російськомовній поетичній збірці "Дорогому Человеку на память. М.В.", в якій він ідентифікує себе людиною російської культури, для якої "русской песни нет чудесней" і "родной России песни бесконечно слушать рад". До речі, цю збірку віршів опублікував в 2014 р. активіст "проукраїнського крила" УПЦ МП митрополит Олександр (Драбинко) [Кралюк Петро. УПЦ (Московського патріархату). Троянські коні «русского мира» // Радіо Свобода. - 09 травня 2016: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: http://www.radiosvoboda.org/a/27722841.html].

Русофільський дискурс митрополита Володимира (Сабодана) люди з найближчого оточення владики (зокрема, митрополит Олександр (Драбинко), протоієрей Георгій Коваленко, який за митрополита був спікером УПЦ МП) сьогодні воліють подати в якості "українського патріотизму" [Там само]. Нині вони називають себе "проукраїнським крилом" УПЦ МП. А за часів керівництва Церквою митрополитом Володимиром, до якого крила тоді вони себе відносили? — Щось не чути було, щоб хтось з того "крила" відкрито виступив проти ідеології "русского мира", засудив антиукраїнську складову діяльності УПЦ МП. Все, на що тоді спромоглося оте "крило", то це (і то лише винятково для власного самозаспокоєння) обумовити для себе, що "русский мир", мовляв, слід розуміти "києворуським" і аж ніяк не "російським"; що він є, таким собі, "києвоцентричним" проектом Москви, спрямованим чи не на утвердження й розвій України (неначе в такий спосіб "русский мир" враз перетворюється на україноцентричну ідеологію) [Экс-спикер УПЦ отличает московский "Русский мир" от киевского "Руського мира" // Релігія в Україні. — 12.01.2016: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/31499-yeks-spiker-upc-otlichaet-moskovskij-russkij-mir-ot-kievskogo-ruskogo-mira.html (також див.: Про "Києвоцентризм" // День. -2016. - №77-78; Георгій Коваленко: "Русский мир" — це нагадування і російській спільноті про витоки" // УНІАН. — 20 липня 2010: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: http://religions.unian.ua/orthodoxy/381934-georgiy-kovalenko-russkiy-mir-tse-nagaduvannya-i-rosiyskiy-spilnoti-pro-vitoki.html].

Уся "проукраїнська" позиція "проукраїнського крила" УПЦ МП зводиться, по-перше, до обстоювання "канонічної" винятковості УПЦ МП; по-друге, до створення ЄППЦ на її "канонічній" базі; а по-третє (і це головне), ЄППЦ розробляється під представників "проукраїнського крила" УПЦ МП, які зі смертю Володимира (Сабодана), а особливо після Майдану, стали маргіналами в УПЦ МП і які нині затурбовані проблемою "працевлаштування". Заходи, спрямовані на створення ЄППЦ, аналіз ЗМІ ясно доводять, що реалізацією цього проекту найбільше переймаються представники "проукраїнського крила" УПЦ МП, зокрема митрополит Олександр (Драбинко) і протоієрей Георгій Коваленко. Більше того, їхній організаторський запал у справі об'єднання українського православ'я проявився саме тоді, коли вони втратили в УПЦ МП свій колишній авторитет і вплив.

Ми вже тут не будемо говорити про "Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості", засновником та головою правління якого виступив отець Георгій (Коваленко) і який, за його словами, "представляє православ'я, яке відкрите світові, готове до діалогу з суспільством, з іншими конфесіями, з іншими релігіями" [Коминко Юлия. Слідом за Гарвардом: в Україні розпочав роботу Відкритий православний університет Святої Софії // Православіє в Україні. - 04 березня 2016: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://orthodoxy.org.ua/data/slidom-za-garvardom-v-ukrayini-rozpochav-robotu-vidkritiy-pravoslavniy-universitet-svyatoyi].

А що, Київський Патріархат чи УГКЦ закриті для світу й діалогу? — З усього видно, що мова тут йде про підняття в Україні не інакше, як іміджу Московського православ'я, створення біляцерковної PR-трибуни для проголошення такої моделі об'єднання Українського православ'я,

створення умов для такого діалогу, які б були вигідні для представників Московського православ'я.

Після Майданівських подій в УПЦ МП не випадково стали перейматися створенням "проукраїнського" іміджу конфесії. Її служителі раптом почали з'являтися на патріотичних заходах, зібранням, присвячених Шевченківським дням, Голодомору тощо. Про "русский мир" в УПЦ МП стали говорити не так голосно, хоча офіційно від нього ця Церква так і не відмовилась, бо не засудила його як російський політично-православний проект відродження «історичної Русі» (розумій — Російської імперії). А все тому, що УПЦ МП є складовою Російського православ'я, "канонічно" від нього залежить. Відтак Московський Патріархат використовує УПЦ МП як своє знаряддя для просування в Україні політичних інтересів Російської Федерації. Але тепер вона чинить це інакше — гібридними засобами: Москва зрозуміла, що, ховаючи свою традиційну антиукраїнськість під маску "україновертності", досягти можна більшого і при тому легшими зусиллями.

Українське суспільство чекає від УПЦ МП **каяття**, а не проектів з її пристосування до реалій життя у постмайданній Україні. Без каяття всі розмови про єдність Українського Православ'я, про Єдину Помісну Православну Церкву будуть наругою і над християнством, і над історичною пам'яттю та сумлінням українського народу. Якщо після майже трьох років війни на Донбасі навіть вірні з "проукраїнського крила" УПЦ МП продовжують й надалі залишатися в лоні Московського православ'я, значить слід так їх розуміти, що вони в цілому солідаризують себе з Московським Патріархатом. Раз той чи інший ієрарх, клірик, мирянин ідентифікує (продовжує ідентифікувати) себе з Московським православ'ям, відтак це означає або поділяє все те, що обстоює Московський Патріархат разом із Кремлем щодо України, або хоче мати з цього зиск. А зиск тут , певно, такий: показати, що в УПЦ МП є українські патріоти, що ці патріоти не згодні зі ставленням Російського православ'я до України і ці патріоти здатні очолити й повести за собою рух за розбудову ЄППЦ. От тільки вся проблема в тому, що, кажучи по-християнськи, каятися за злочини "русского мира", злодіяння Московського православ'я проти українського народу, його діяльність у справі знищення України, ніхто з цих патріотів, навіть з "проукраїнського крила", не поспішає.

УПЦ МП навіть формально, хоча б "для годиться", до цього часу не засудила російську інтервенцію на нашу землю, не визнала Росію агресором. Натомість, повторюючи слова Московського Патріарха, її духовенство продовжує повчати про якусь "братоубийственную", якусь "междуусобную брань на Украине", на ділі цим само тільки підтримуючи дії російських загарбників, діючи на користь ворогу, виступаючи проти України. В той час, коли наш народ, як влучно зазначає В.Портников, "активно бореться із збожеволілою імперією за свою свободу", "перебування УПЦ у лоні Московського патріархату тепер може викликати тільки здивування, щоб там не пояснювали віруючим про канони" [Портников Виталий. Обреченность митрополита Онуфрия // NEWSru.ua: Новости Украины. – 14 августа 2014 г.: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/26683-obrechennost-mitropolita-onufriya.html].

Коли 24 серпня 1991 року Верховна Рада УРСР проголосила Україну незалежною державою, водночас постало питання і про статус УПЦ МП, оскільки, юрисдикційно належачи до Московського Патріархату, по-суті являючись представництвом російського православ'я в Україні, не могла відповідати назві "Українська Православна Церква". Промосковський статус конфесії напряму суперечив політичному стану України як суверенної країни. З огляду на це, 22 травня 1992 р. у Києві відбувся Всеукраїнський форум на захист українського православ'я, в якому взяли участь єпископи, духовенство, миряни УПЦ та УАПЦ. А вже 25-26 червня 1992 р. у Києві в резиденції митрополита Філарета відбувся Всеукраїнський Православний Собор, на якому УАПЦ і частина УПЦ МП *об'єдналися в* ***єдину помісну православну Церкву – Українську Православну Церкву Київського Патріархату*** [Утворення Української православної церкви Київського патріархату // TrueChristianity.Info: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: http://www.truechristianity.info/ua/books/zakon_bozhyi/zakon_bozhyi_045.php].

То чому ж нині мусується тема про створення якоїсь ще "Єдиної Помісної Православної Церкви" як такої собі ЄППЦ-2? Причина — у ставленні до Київського Патріархату Константинопольського Патріарха. Так, під час переговорів між Патріархом Варфоломієм і на той час ще митрополитом Філаретом щодо канонічного статусу УПЦ КП, надання їй автокефалії,

глава Вселенського Патріархату зауважив, що "Україна, оскільки вона стала незалежною державою, згідно з церковними канонами, має право на свою автокефальну Церкву", але за однієї умови — "для того, щоб визнати автокефалію Української Православної Церкви, треба, щоб вона спочатку об'єдналася; сьогодні вона, на жаль, роз'єднана на дві частини", а "він хотів би зберегти добрі відносини з Московським Патріархатом" [Там само].

Патріарх Варфоломій, без сумніву, озвучив версію Московського Патріархату про Київський Патріархат як "розкольників", зазначивши, що Українське православ'я, з якогось дива знову опинилося в роз'єднаному стані і тепер його єдність слід подолати ще одним єднанням — наразі вже УПЦ КП і УПЦ МП. Подібними інструкціями Константинополь в угоду Москві загнав канонічне визнання Київського Патріархату як ЄППЦ в Україні в глухий кут, оскільки, по-перше, ніякого розділеного Українського православ'я на дві частини не існує (і чому це раптом саме на дві, а не, скажімо, на три чи чотири?); по-друге, в Україні на той час вже існувала об'єднана Церква, а це — УПЦ КП; а по-третє, УПЦ МП ніколи не була, власне, Українською Церквою.

Під назвою "Українська Православна Церква" Московського Патріархату в Україні діяла й допоки діє вочевидь ворожа, антидержавна структура, яка, позиціонуючи себе "українською", українського по духу немає в собі нічого. "Українськість" УПЦ МП є лише удаваною, винятково географічною. То кого і з ким об'єднувати? — Ворогів України з її патріотами? З таким успіхом можна говорити про об'єднання всіх національно-демократичних сил України з партіями необільшовицького толку (вітренкцівцями, симоненківцями тощо) чи проросійськими політичними проектами, які діють в Україні.

Всі з УПЦ МП, хто бажав об'єднання — увійшли до Київського Патріархату, показавши на прикладі методику об'єднавчого процесу в межах українського православ'я. На цьому фоні проект ЄППЦ-2 виглядає фарсом, спробою об'єднання всіх "недооб'єднаних" з УПЦ МП, але вже в інший, новоствореній конфесії. Навіть якщо припустити, що об'єднання УПЦ КП і УПЦ МП формально відбулося, то подібна церковна структура все-одно не принесе користі Україні, оскільки буде грати на її розвал, але тепер вже в статусі "національної Церкви": московсько-православна "ложка дьогтю" в цій новій Церкві завжди буде відчутною, завжди буде перепоною на шляху утвердження її українськості, виступати проти розбудови європейської і головне — української України. Створення ЄППЦ-2 запустить не тільки процес знищення Київського Патріархату, а й водночас гібридно легалізує в статусі "національної Церкви" діяльність Московського Патріархату на знищення України.

Кому, як не Москві вигідно відібрати у Київського Патріархату його статус Єдиної Помісної Православної Церкви і передати його якійсь новоствореній "Єдиній Помісній Православній Церкві" як ЄППЦ-2, в якій Москва точно буде активно присутня. Зреалізувати подібний план можна за однієї умови — через усунення Патріарха Філарета від керівництва УПЦ КП, а опісля — питання возз'єднання вже "обезглавленої" УПЦ КП з УПЦ МП в ЄППЦ-2 буде справою суто технічною. Поруч із цим, "об'єднавча" риторика московсько-православних спрямована водночас і на відвернення уваги українського суспільства від прокремлівської політичної лінії УПЦ МП. Інакше кажучи, створення "Єдиної Помісної Православної Церкви" як ЄППЦ-2— це саме той план, здійснення якого прагне Москва, але водночас вдаючи, що вона до нього не причетна. Процес розбудови ЄППЦ-2 є взірцем гібридної війни Російської Федерації проти України на церковному фронті, постає, кажучи тут мовою програмування, прикладом творення на основі "вихідних кодів" Російського православ'я *форку* під назвою "Єдина Українська Помісна Православна Церква".

Архієрейський Собор УПЦ КП від 13 травня 2016 р. чітко означив, що "на Об'єднавчому Помісному Соборі 25-26 червня 1992 р. Українська Автокефальна Православна Церква і Українська Православна Церква об'єдналися, ставши єдиною Українською Православною Церквою Київського Патріархату. … Таким чином, ***в нашій державі зараз діє одна справді Українська Православна Церква – нею є Київський Патріархат***, – яка є канонічною та історичною наступницею давньої православної Київської Митрополії Константинопольського Патріархату, що існувала до 1686 р. … Релігійна організація, яка іменує себе "Українська Православна Церква", є неканонічним витвором Московського Патріархату в Україні, плодом самозваного Харківського псевдо-собору 1992 р. та спецслужб, які його організували і провели. Релігійні спільноти в Україні, які відділилися від Київського Патріархату в 1992-93 рр.,

привласнивши собі найменування “Українська Автокефальна Православна Церква”, так само є неканонічним утворенням, яке підпадає під визначення “самочинного зібрання” згідно до 1 правила святителя Василія Великого. … Київський Патріархат вважає існуючий тепер в Православній Церкві України стан – трагічним розділенням, яке потребує подолання. Відтак ми вкотре закликаємо архієреїв, кліриків та мирян, які належать до обох згаданих вище спільнот, до *відновлення церковної єдності з Київським Патріархатом як правдивою Помісною Українською Православною Церквою* під омофором єдиного канонічно обраного Предстоятеля – Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета” [Заява Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату «Про деякі питання канонічного положення Київського Патріархату та шляхи подолання церковного розділення» (13.05.2016 р.) // Українська Православна Церква Київський Патріархат. Офіційний веб-сайт “Церква.info”: [Електрон. ресурс]. — Режим доступу: http://www.cerkva.info/uk/archsobor/8416-zaiava-2016.html].

З огляду на чисельні переходи громад УПЦ МП до УПЦ КП, процес об’єднання Українського православ’я розпочався. Він дійсно проходить немеханічним шляхом, а ініційований “знизу”, “рядовими” віруючими. Іншого способу досягти єдності в Українському православ’ї, на нашу думку, не існує. Якщо Єдину Помісну Православну Церкву мають створювати віряни і священики-патріоти, то приклади влиття громад УПЦ МП до Київського Патріархату це добре засвідчують.

4. Володимир МОРОЗ. Убити дракона: постколоніальні виклики для Православної Церкви в Україні

Століття російської окупації і колонізації суттєво вплинули на церковно-релігійне середовище України, особливо на Православну Церкву. Вони значною мірою витворили сучасний конфесійний ландшафт, що зумовлює перспективність залучення для його аналізу методики постколоніальних студій[37]. Дійсно, найбільша за кількістю громад, але не за кількістю вірних[38] православна конфесія, УПЦ МП є тісно афілійованою із домінантною Церквою Росії – країни-колонізатора щодо України. Дії численних представників цієї Церкви під час Революції Гідності та гібридної війни Російської Федерації проти України, коли остання зі значними труднощами все більше позбувається підвладності першій, яскраво продемонстрували ступінь залежності вказаної конфесії від Російської Православної Церкви. Адже не тільки миряни, а й священики УПЦ МП стали у лави проросійських терористів, один із виразно проросійськи налаштованих діячів – Каллінік (Чернишов) – після окупації Криму навіть був обраний Синодом вікарним єпископом Сімферопольської єпархії[39].

Апофеозом одіозності позиції УПЦ МП як Церкви російської орієнтації і підлеглості стало навіть не закріплення її офіційної позиції у «Конституції ДНР»[40]: воно було передбачуваним, а заява її предстоятеля митрополита Онуфрія (Березовського) про недопустимість богослужінь українською мовою[41], а також показове сидіння керівників

---

[37] Про саму методологію див.: Childs Peter, Williams Patrick R. J. An Introduction to Post-Colonial Theory . – London, New York, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapor: Prentice Hall, Harvester Wheatsheaf, 1997.

[38] Нове дослідження: в Україні 60% прихильників УПЦ КП та 24% УПЦ МП електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 29 липня 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/33672-nove-doslidzhennya-v-ukrayini-60-prixilnikiv-upc-kp-ta-24-upc-mp.html.

[39] Журнали засідання Священного Синоду Української Православної Церкви від 29 січня 2016 року [Електронний ресурс] // Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://news.church.ua/2016/01/29/zhurnali-zasidannya-svyashhennogo-sinodu-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-vid-29-sichnya-2016-roku/; УПЦ МП планує посвятити в єпископи кримського священика-сепаратиста [Електронний ресурс] // Українська правда. – 31 січня 2016 р. – Режим доступу до ресурсу: http://www.pravda.com.ua/news/2016/01/31/7097338/.

[40] «Конституция Донецкой Народной Республики» 14. 05. 2014 [Електронний ресурс] // Режим доступу до ресурсу: http://dnr-online.ru/konstituciya-dnr/

[41] Митрополит Онуфрій категорично виступив проти української мови в богослужінні [Електронний ресурс] // iPress. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://ipress.ua/news/mytropolyt_onufriy_vystupyv_kategorychno_proty_ukrainskoi_movy_v_bogosluzhinni_149842.html.

конфесії у момент вшанування імен Героїв України[42]. Зрозуміло, що такі дії породили масове незадоволення в Україні і, вочевидь, саме вони стали причиною чергової, після спричиненої Революцією Гідності, хвилі переходів громад із УПЦ МП до УПЦ КП[43]. Очікуваною є реакція українського суспільства та експертних середовищ, які асоціюють позицію УПЦ МП із російським опором самостійному розвитку України.

Актуалізована в поточний період суспільна настанова названої конфесії цілковито може бути описана у рамках поняття «культурного плазування»[44], котре виражає комплекс меншовартості людей і спільнот, закладений на основі колоніальної ментальності; оцінку власної культури у категоріях іншої – «вищої» – культури. В українських реаліях розгортання окресленого процесу чітко окреслив журналіст, публіцист, літератор і політолог Микола Рябчук: *«Поневолена нація переймає зневагу і зверхність колонізаторів до себе, як свою внутрішню якість, чужа негативна оцінка стає самооцінкою, безсила ненависть до гнобителів обертається ненавистю до самого себе і своїх жалюгідних одноплемінників».*[45]

Дійсно, попри переважання прихильників УПЦ КП над прихильниками УПЦ МП за результатами соціологічних досліджень, остання конфесія таки домінує за кількістю громад. Комплекс меншовартості, для якого характерна зневіра поневоленої (мілітарно чи/і ментально) спільноти у власні сили є одним із чинників, здатних пояснити цю двоїстість. Таким чином, справедливими є міркування М. Рябчука про те, що: «реальний вибір для українців полягає в тому, чи захищати національний суверенітет, гідність та ідентичність, а чи віддати все це на поталу Росії та місцевим українофобам “креолам»[46].

Креолізація України – залишення в орбіті культури і політики (у тому числі релігійно-церковної – прим. авт.) колишньої метрополії на зразок країн Латинської Америки[47] стала можливою завдяки «великому українському компромісу», за якого стара еліта УРСР залишила за собою домінування в економічній сфері, а нова еліта отримала кермо у гуманітарній політиці[48]. Одначе цей компроміс, як і будь-який інший, став тимчасовим – ідеологія «русского мира» виявилася надто сильною спокусою для УПЦ МП як спільноти, зокрема численних представників старої еліти. Відтак випробовування подіями часів президенства В. Януковича та Революції Гідності цю Церкву зачепили по-особливому і поведінка її керівництва, в якій однією з характерних особливостей є відмова від свободи, знову-таки підпадає під схеми постколоніальних студій:

«Жертва, яку з дня на день ґвалтують протягом десятиліть…, така жертва не має особливого вибору, крім як (а) збожеволіти, (б) накласти на себе руки, (в) затятися у найглибшій ненависті до ґвалтівника, і (г) змиритися з своєю долею, переконати себе, що нічого страшного не трапилося, всі так живуть, – і навіть спробувати полюбити ґвалтівника, визнати цілу систему ґвалту “історичною необхідністю”, “прогресивним процесом братського взаємозближення і злиття орди і ясиру”, “об’єктивно закономірним торжеством вищої культури (мови, релігії) над нижчою”… Саме так схематично виглядає історичний процес перетворення “ясиру” у “яничарів”, ототожнення жертви з

---

[42] Глава УПЦ МП сидів під час виконання гімну України, бо так він \"бореться за мир\" [Електронний ресурс] // Експресс. – 8 травня 2015. – Режим доступу до ресурсу: Глава УПЦ МП сидів під час виконання гімну України, бо так він \"бореться за мир\" Читайте більше тут: http://expres.ua/news/2015/05/08/135116-glava-upc-mp-sydiv-pid-chas-vykonannya-gimnu-ukrayiny-bo-tak-vin-boretsya-myr.

[43] Мороз В. Від УПЦ (МП) до УПЦ КП: інтерактивна карта переходів [Електронний ресурс] / В. Мороз, Б. Ворон // РІСУ. – 11 грудня 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/review/61901/

[44] Hesketh R. A.A. Phillips and the ‘Cultural Cringe’: Creating an ‘Australian Tradition’ [Електронний ресурс] / Rollo Hesketh // Meanjin Quarterly. – Volume 72, Number 3, 2013. – Режим доступу до ресурсу: https://meanjin.com.au/essays/a-a-phillips-and-the-icultural-cringei-creating-an-iaustralian-traditioni/.

[45] Рябчук М. Постколоніальний синдром. Спостереження. – К., 2011. - С. 21.

[46] Там само. - С. 64.

[47] Там само. - С. 64, 159, 168-169, 210. При цьому М. Рябчук відзначає, що слово «креольський» не містить тут жодного пейоративного навантаження: воно лише вказує на певну генеалогічну подібність цього феномена до націоналізму іспаномовних чи португаломовних білих у Південній Америці, котрі погодилися з політичною емансипацією нових держав від колишніх метрополій – але за умови збереження власного політико-економічного та культурного домінування над аборигенами (Там само. - С. 189).

[48] Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття. – Львів, 2013. - С. 431, 457.

ґвалтівником через прийняття його цінностей, його бачення ситуації… й активна участь – тепер уже на боці "орди" – у дальшому поґвалтуванні "ясиру"»[49].

Відтак отримуємо черговий яскравий приклад того, що постколоніалізм – не стільки історичний період, скільки стан[50]. І стан УПЦ МП, особливо на тлі загального унезалежнення України від її колишньої метрополії, – ілюстрація такого буття у процесі масштабних суспільних трансформацій. Адже конфесія, яка нещодавно висловлювала претензії на загальнонаціональний, нехай і креольський, характер, втрачає позиції і має шанси перетворитися у «чужорідне тіло» в релігійно-національному дискурсі.

Утім, виклики постколоніального стану для України не завершуються випадком УПЦ МП. Річ у тому, що домінуючим за постколоніалізму у різних суспільствах є якраз антиколоніальні настрої[51]. Широко відомим став сюжет міфології Південно-Східної Азії, де переможець дракона сам перетворюється в нього; дракона може перемогти тільки юнак із чистими думками. Цю схему син охрещеного у Православ'ї єврея драматург Євгеній Шварц використав у створенні п'єси «Дракон»[52], покладеної в основу знаного в радянські часи фільму «Вбити дракона». Драматург, переосмисливши сюжет, продемонстрував «протилежну сторону медалі» визволення від тиранії – люди, котрі роками були під гнітом дракона, не раді визволенню та пропонують рятівникові уже вакантний трон… Як умовний аверс подібної «медалі» соціальних взаємин – перетворення у дракона, так і її реверс – запрошення на трон від людей – актуалізовані в Україні. Небезпека втілення обох варіантів можливості «перетворення на дракона» зачіпає передусім Церкву, з якою мільйони вірних пов'язують духовну емансипацію від Росії – УПЦ КП. Йдеться передусім про те, що, визволившись від колонізатора, будь-яка спільнота (у Церкві це і миряни, і духовенство) не тільки стає господарем визволених теренів власної країни й історії, а й залишається – несвідомо – спадкоємцем численних колоніальних стереотипів, практик і методів, які надалі втримують її у сфері впливу попереднього «господаря». Таким чином, українська нація, навіть позбувшись залежності від РПЦ та отримавши автокефалію для Православної Церкви, постане перед викликом того, щоб навзамін уже самій не виступити копією колонізатора (уже внутрішнього) і не почати власними силами будівництво подоби того, що у ЗМІ, публіцистиці та на офіційному сайті УПЦ КП називають «Московською Церквою»[53] і чому приписують тотальне несприйняття культурної різноманітності, духовного плюралізму та неповагу до свободи волі людини. На додачу, шанси закріплення постколоніального стану у Православній Церкві в Україні посилює імовірність превентивного кроку РПЦ і надання нею автокефалії УПЦ (МП) до того, як це зробить Константинопольський вселенський патріархат на заклик Верховної Ради України[54]. Подібним чином прив'язаною до Московського патріархату є Грузинська Православна Церква, яка пішла у фарватері РПЦ навіть під час Всеправославного Собору і не брала в ньому участі.

---

[49] Рябчук М. Постколоніальний синдром. Спостереження. - С. 199.

[50] Childs Peter, Williams Patrick R. J. An Introduction to Post-Colonial Theory. - P. 3, 4, 21.

[51] Там само. - P. 5.

[52] Шварц Е. Л. Дракон [Електронний ресурс] / Евгений Львович Шварц // Театральный портал – Режим доступу до ресурсу: http://teatre.com.ua/upload/all/lib/drakon.pdf.

[53] Див. напр. Соскін О. Московська церква ще раз довела, що є філіалом ГРУ і ФСБ в Україні / Олег Соскін [Електронний ресурс] // OSP-UA.info. – 8 травня 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://osp-ua.info/politicas/48450-moskovska-tserkva-sche-raz-dovela-scho-ye-filialom-gru-i-fsb-v-ukrayini.html; Московська церква веде на Київ колони в оточенні людей в камуфляжі [Електронний ресурс] // Главком. – 10 липня 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://glavcom.ua/news/moskovska-cerkva-vede-na-kijiv-koloni-v-otochenni-lyudey-v-kamuflyazhi-360905.html; Історичні передумови утворення УПЦ Київського Патріархату [Електронний ресурс] // Українська Православна Церква Київський Патріархат. Офіційний веб-сайт \"cerkva.info\" – Режим доступу до ресурсу: http://www.cerkva.info/uk/icd/204-declaracia-6-1.html.

[54] Постанова Верховної Ради України Про Звернення Верховної Ради України до Його Всесвятості Варфоломія, Архієпископа Константинополя і Нового Риму, Вселенського Патріарха щодо надання автокефалії Православній Церкві в Україні [Електронний ресурс]. – 16 червня 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/1422-19.

5. Сергій ЗДІОРУК. Служба військових капеланів України в умовах Вітчизняної війни 2014 року з Російською імперією

Проблеми створення Служби військових капеланів у Збройних Силах, Національній гвардії та інших військових формуваннях України в умовах війни з Росією мають свої особливості й відмінності. Дестабілізуюча роль Московського патріархату, в юрисдикції котрого перебуває переважна більшість православних громад України, створює критичні загрози для Української Держави. Для ефективної організації функціонування Служби військових капеланів України, для забезпечення духовно-гуманітарного і патріотичного виховання та морально-бойової і психологічної підготовки українських воїнів необхідна мобілізація всього потенціалу Української нації та абсорбція світового досвіду, а особливо армій країн-членів НАТО.

Історія вітчизняної військової охорони - від козацьких до сучасних часів - зберегла для нас значний досвід духовно-гуманітарного виховання в українських воїнів мужності, хоробрості, лицарства, дисциплінованості, витривалості й, природно, безумовної відданості Батьківщині[55]. Цей досвід, перевірений багатовіковою боротьбою, набув логічного продовження як у XX столітті, в добу змагань за свободу України, так і в новітній період після відновлення її незалежності.

Потрібно зазначити, що внаслідок цілої низки причин, у радянській системі при формуванні свідомості воїнів такі поняття як духовне світосприйняття чи релігійні вірування офіційно не застосовувалися у виховній роботі з військовослужбовцями. Це й до нині справляє значний негативний вплив на систему роботи з особовим складом військовослужбовців Збройних Сил України.

Російська агресія актуалізувала невідкладне реформування Збройних Сил та інших військових формувань України. Їхня модернізація потребує не лише структурних змін військового управління, застосування стандартів НАТО в переозброєнні, але й *створення якісно нових умов для духовно-гуманітарної та морально-психологічної підготовки військовослужбовців.* Особливістю цього процесу є те, що серед особового складу українських збройних формувань значно збільшилась кількість віруючих військовослужбовців, що породило необхідність подальшого вдосконалення системної роботи з особовим складом та пошук ефективних форм і методів для підготовки його до виконання службово-бойових завдань. В умовах війни з Росією виникла також необхідність специфічної діяльності щодо *мінімізації бойових психічних травм серед учасників АТО.*

На сучасному етапі розвитку Воєнної організації України з'явилися реальні можливості для впровадження с*лужби військових капеланів* з урахуванням як досвіду армій країн-членів НАТО[56], так і практики військово-виховної роботи у Збройних Силах, Національній гвардії, Прикордонних військах та інших військових формуваннях України під час збройного захисту державотворення[57]. На жаль, *впровадження військово-капеланської служби не врегульоване відповідними законами України.* Нині основним документом, що легалізує службу військових капеланів, є лише Розпорядження Кабінету Міністрів України[58]. Цього катастрофічно недостатньо, що створює додаткові небезпеки на шляху реалізації абсолютно необхідної системи морально-бойового забезпечення українських військ засобами військово-капеланської служби.

---

[55] Див. детальніше: Здіорук С. І. Служба військових капеланів у Воєнній організації Української Держави: необхідність, можливості та перспективи. Аналітична записка. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.niss.gov.ua/content/articles/files/Kapelany-3aa20.pdf

[56] Див. докладніше: Здіорук С. І. Служба військових капеланів: досвід функціонування в іноземних збройних силах. //Стратегічні пріоритети –2009. – № 1 (10) . – С. 236-245.

[57] Слово Президента під час молитви капеланів-учасників АТО за мир та перемогу, 09.05.2016 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу:
http://www.president.gov.ua/news/slovo-prezidenta-pid-chas-molitvi-kapelanivuchasnikiv-ato-za-37081

[58] Розпорядження Кабінету Міністрів України № 677-р від 2 липня 2014 р. «Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/677-2014-%D1%80

Констатуючи певний поступ у практичній взаємодії військових формувань та релігійних організацій, не можна оминути низку загрозливих тенденцій. Зокрема, як показує аналіз діяльності церков, вони не сприяють зміцненню толерантності та співпраці внаслідок конфліктів поміж собою. *Особливо вирізняється деструктивна антиукраїнська діяльність Московського Патріархату,* як безпосередньо, так і використовуючи розгалужену мережу різноманітних організацій УПЦ МП. І це не випадково, адже саме Московський патріархат є ідеологічним та організаційним осердям проекту «русский мир»[59].

До того ж, УПЦ МП юридично та адміністративно-організаційно підпорядковується Московській патріархії, а це означає, що, згідно зі статутом Російської Православної Церкви[60] (невід'ємною частиною якої вона є) та власним статутом УПЦ МП[61] з необхідністю виконує всі настанови й розпорядження саме Москви. Яскравим прикладом цього є *колабораціоністська діяльність УПЦ МП в анексованому Криму та в окупованих районах Донецької і Луганської областей,* а також сепаратистські дії єпископів і священиків цієї церкви - від паплюження української влади[62] та зриву мобілізації у війська[63] до прямої збройної участі в терористичних актах (що вже було проаналізовано у відповідних аналітичних матеріалах НІСД)[64].

Відвертою для всієї світової спільноти ілюстрацією васальної відданості УПЦ МП Москві стали абсурдні й алогічні заклики щодо «непотрібності автокефалії» у відповідь на звернення до Вселенського Патріарха Варфоломія Президента України і Верховної Ради України щодо надання автокефалії Православній Церкві в Україні[65].

Подібні діяння УПЦ МП вочевидь зумовлені ще й тим, що власне сама *РПЦ має підписані угоди з Міністерством оборони РФ, МВС РФ, ФСБ, Федеральною прикордонною службою, ФАПСІ, Головним управлінням козачих військ при Президентові РФ, Міністерством освіти РФ та іншими державними установами Росії[66], що зобов'язує її працювати на захист інтересів держави-агресора.*

В світлі означеного стає зрозуміло, які цінності прищеплюватимуть українським воїнам капелани московського підпорядкування. Таким чином, *головна загроза національній єдності, демократичним реформам та, зрештою, й національній безпеці України виникає з боку структур УПЦ МП,* котрі наскрізь нашпиговані агентами Росії, як це було до Революції Гідності у ЗС, МВС, СБУ та власне у всій системі державно-політичного управління України. Окрім того необхідно враховувати, що, наприклад, ті ж *військові капелани безпосередньо або опосередковано через підопічних військовослужбовців матимуть доступ до військових і державних таємниць, до стратегічних і оперативно-тактичних планів воєнного командування* тощо. Неважко

---

[59] Україна та проект "русского мира". Аналітична доповідь. 2014 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.niss.gov.ua/articles/1594/

[60] Устав Русской Православной Церкви. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/

[61] Статут про управління Української Православної Церкви. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://orthodox.org.ua/page/statut-upts

[62] Єпископ з УПЦ МП назвав владу України «сатанинською» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/57682/

[63] Єпископ УПЦ МП Лонгин (Жар) зриває мобілізацію на Буковині. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/national_religious_question/58911/

[64] Донбас і Крим: ціна повернення : монографія / за ред. В. П. Горбуліна, О. С. Власюка, Е. М. Лібанової, О. М. Ляшенко. – К. : НІСД, 2015. – С. 277.

[65] Звернення Верховної Ради України до Його Всесвятості Варфоломія, Архієпископа Константинополя і Нового Риму, Вселенського Патріарха щодо надання автокефалії Православній Церкві в Україні. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/1422-19?nreg=1422-19&find=1&text=&x=2&y=6

[66] Соглашения РПЦ. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://libelli.ru/athe_act/aggreem.htm; Договор "О сотрудничестве Министерства образования Российской Федерации и Московской патриархии Русской Православной Церкви" г. Москва, 2 августа 1999 г. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000019; РПЦ ФСБ МП. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://retrans.in.ua/%D1%80%D0%BF%D1%86-%D1%84%D1%81%D0%B1-%D0%BC%D0%BF/

спрогнозувати те, кому вони про них доповідатимуть. І це зовсім не перебільшення. Варто лише згадати, що головою синодального відділу УПЦ МП по взаємодії зі Збройними Силами та іншими військовими формуваннями України є митрополит Августин (Маркевич), котрий на Всесвітньому російському народному соборі в Москві закликав: «Мы ждем шагов со стороны России – как отряд, который ждет команды броситься в бой. Я как представитель Украинской православной церкви убежден, что неопределенность засасывает. Наступило время действовать решительно и называть все вещи своими именами. …Мы устали, нас единственное, что вдохновляет, это то, что мы верим еще в Россию. Если Господь вас выправит – вырулим и мы»[67].

Все це значною мірою впливає не лише на стан духовно-ціннісних орієнтацій українських військовослужбовців, а й прямо *підриває їхню боєздатність.* Добре відомо, що наявність військово-релігійних служб у багатьох країнах і характер виконуваних ними завдань обумовлює те, що вони займаються не тільки задоволенням релігійних потреб, але й уведені в систему ідеологічно-психологічного впливу на весь особовий склад, незалежно від світоглядної орієнтації кожного. *Релігійне виховання, є складовою системи бойової і морально-психологічної підготовки військовослужбовців та підпорядковане основному завданню – підтриманню високого духовно-патріотичного й бойового потенціалу військ*. Це особливо важливо для України нині на шляху адаптації до стандартів НАТО. Капеланські служби мають показати нове розуміння ролі та місця армії в демократичній державі, а військовику дати розуміння того, що невід'ємними рисами військового професіонала є національна самосвідомість, патріотизм, висока моральність фондована на ґрунті історії, традицій та культури Українського народу.

Науковий аналіз гуманітарно-виховної роботи з віруючими військовослужбовцями дає нам можливість виокремити основні напрями цього процесу:

а) співпрацю з релігійними організаціями різних віросповідань;

б) організацію взаємодії з релігійними організаціями, які займають конструктивну позицію;

в) духовно-гуманітарну просвіту військовослужбовців;

г) морально-психологічне виховання військовослужбовців;

д) виконання душпастирями специфічних обов'язків військового капелана.

Збройні Сили та інші військові формування України – це частина нашого суспільства і всі процеси, які відбуваються в ньому, прямо впливають на бойовий і морально-психологічний стан військовослужбовців. На жаль, у війська надходить поповнення, значна частина якого увібрала в себе негативні риси сучасного суспільства і потрібна постійна дієва системна робота з особовим складом, що дозволить забезпечити виконання службово-бойових завдань.

Демократизація українського суспільства дозволяє проводити організацію взаємодії органів виховної роботи армійських, Національної гвардії та Прикордонних військ України з релігійними організаціями шляхом використання різних варіантів нештатного духовно-релігійного обслуговування віруючих військовослужбовців. Такий досвід вже напрацьовано, зокрема з Українською Православною Церквою Київського Патріархату, Українською Греко-Католицькою Церквою, Українською Автокефальною Православною Церквою та Українською Православною Церквою Московського Патріархату. Але *розв'язати поточні проблеми співпраці Воєнної організації України з українськими церквами, а тим паче забезпечити сталі партнерські відносини на довготривалу перспективу, можна лише з прийняттям Закону України «Про службу військових капеланів» та відповідних змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»,* що надійно зміцнить правові засади співпраці Української Держави і Українських Церков на ниві духовної опіки військовослужбовців.

Аналіз взаємовідносин держави і військових формувань з релігійними організаціями показує, що процес задоволення релігійних потреб віруючих військовослужбовців шляхом запровадження служби військових капеланів є складним і

[67] Россия является последней опорой для украинского православия – иерарх Украинской церкви. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=10586

суперечливим. У сучасних умовах необхідно шукати різні підходи до формування у військовослужбовців національної самосвідомості, патріотизму, та засвоєння загальнолюдських демократичних цінностей, *ставлячи завдання безумовного забезпечення прав віруючих військовослужбовців, одночасно не ослаблюючи боєготовності військ.*

Висновки

1. Серед православних церков, котрі діють в Україні, винятковим *джерелом загрози національним інтересам та національній безпеці держави виступає УПЦ Московського Патріархату.* Оскільки, як переконують українські реалії та невідворотні факти, саме середовище УПЦ МП вирізняється здатністю культивувати сепаратистські настрої та продукувати конфліктогенну атмосферу в українському суспільстві.

2. Найчисельніша православна інституція України – УПЦ МП – є структурною частиною Російської православної церкви та *потужним інструментом для забезпечення реалізації політики й ідеології «русского мира» на теренах України.*

3. Одним із основних підходів до побудови сучасної національної Армії в Україні є *концепт раціонального партнерства* як у внутрішній, так і в зовнішній оборонній політиці Української Держави. *Гуманітарний аспект національної безпеки нашої держави вимагає для ефективної підготовки особового складу ЗС, практичного використання служби військових капеланів.* Адже суспільно-політична практика довела його дієздатність і ефективність.

4. В умовах війни з Росією військові капелани вже зайняли специфічне місце у військових формуваннях України, *опікуючись військовослужбовцям на фронті та допомагаючи мінімізувати бойові психічні травми в учасників АТО.*

5. Оскільки чинним законодавством *на цей час не встановлено правових механізмів* виконання обов'язків держави стосовно задоволення потреб військовослужбовців, пов'язаних із їх релігійними віруваннями, *Україна зобов'язана провести зміни законодавства, котрі регулюють сферу військового-капеланської служби.*

6. Встановлення партнерських взаємин між релігійними організаціями і Збройними Силами та іншими військовими формуваннями України має відбуватися з *урахуванням особливостей військової служби при суворому дотриманні безпеки та правопорядку,* збереженні здоров'я військовослужбовців.

7. Виходячи з вимоги ст. 5 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», де визначено, що встановлення будь-яких переваг або обмежень однієї релігії, віросповідання або релігійної організації відносно іншої не допускається, *релігійні основи мають бути виключені з регламентації службово-бойової і навчальної діяльності з`єднань та частин.* Релігійні переконання військовослужбовців також *не повинні впливати на визначення розпорядку дня в підрозділі, порядок і черговість несення військової служби.*

Рекомендації

Інститут військових капеланів є виправданим лише за умови виконання ним усього комплексу морально-психологічного забезпечення та духовно-гуманітарного виховання особового складу військ. Адже їхня діяльність та релігійна опіка мають стати складовою системи морально-бойової та психологічної підготовки військовослужбовців і *бути підпорядкованим головному завданню – підтриманню високої боєздатності, міцного патріотичного й духовно-морального потенціалу військ Збройних Сил та інших військових формувань України.*

У цьому контексті доцільними можуть бути наступні заходи.

1. Для правового забезпечення організації служби військових капеланів у Воєнній організації України Міністерству оборони України та Міністерству культури України разом з іншими зацікавленими відомствами необхідно розробити, а Верховній Раді України прийняти Закон України «Про службу військових капеланів» та відповідні зміни до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації».

2. Верховній Раді України прийняти проект Закону України «Про внесення змін до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації» (реєстраційний № 4128), де в лаконічній формі конкретизуються деякі аспекти зміни релігійними громадами своєї

підлеглості у юридично-канонічних і організаційних питаннях, що є необхідним для повного та всебічного забезпечення прав громадян на свободу совісті та віросповідання, як це передбачено ст. 35 Конституції України.

3. Верховній Раді України прийняти законопроект про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (реєстраційний № 1244) щодо назв організацій, керівні центри яких знаходяться за межами України. У разі ухвалення нормативно-правовий акт зобов'яже УПЦ (МП) здійснити перереєстрацію та відобразити у своїй назві власну залежність від РПЦ, що покладе край введенню в оману мільйонів віруючих українців та нормалізує відносини між православними церквами в Україні.

4. Верховній Раді України шляхом внесення відповідних змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» запровадити в Україні систему конкордатів, тобто забезпечити організацію взаємин між державою і релігійними організаціями укладенням двосторонніх договорів. Такий механізм відповідає практиці багатьох країн Європи та створить умови для прозорої партнерської співпраці між суб'єктами договорів, дотримання сторонами відповідних зобов'язань, спонукатиме релігійні організації діяти відповідально, на паритетних засадах і на благо всієї нації.

5. Міністерству оборони, командуванню Національної гвардії, Адміністрації Державної прикордонної служби України в якості військових капеланів залучати представників лише тих конфесій, керівні центри яких офіційно зареєстровані в державному органі України зі статусом Помісної Церкви згідно зі ст. 9, 12, 14, 30 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», і котрі реально працюють на зміцнення військово-патріотичного духу та морального здоров'я українських військовослужбовців України.

Варто до роботи військовими капеланами залучати осіб, які пройшли як мінімум строкову військову службу та мають працездатний для військової служби вік. Кількість військових капеланів тих чи інших конфесій необхідно визначати не порівну, а виходячи з конкретної наявності віруючих військовослужбовців, представників тієї чи іншої конфесії.

6. Міністерству оборони, командуванню Національної гвардії, Адміністрації Державної прикордонної служби України парафіяльних священиків чи місцевих пасторів, які будуть рекомендовані релігійними організаціями до капеланської служби у військових формуваннях, *необхідно підготувати за спеціальними програмами* (перелік дисциплін наведено нижче у *Додатку*), і *тільки після того їх можна буде атестувати для допуску до служби військовими капеланами у Збройних Силах та інших військових формуваннях України.*

Доповнити плани гуманітарної підготовки офіцерського складу вивченням академічного релігієзнавства, основ віровчення конфесій України і державно-церковних відносин в Україні та світі, а солдатсько-сержантського складу – історії релігії в Україні та основ державно-церковних відносин, а також правових гарантій забезпечення свободи совісті громадян і свободи віросповідань в Україні.

7. Становлення служби військових капеланів у Воєнній організації України належить здійснити в два етапи:

а) організація служби військових капеланів у Збройних Силах, Національній гвардії та інших військових формуваннях України за допомогою наявних в українських церков цивільних священиків чи пастирів, а також перепідготовка їх за спеціальними програмами. Водночас підготовка змін для вдосконалення в даному плані українського законодавства, що подані вище;

б) реальне, на практиці конституційно-правове забезпечення запровадження служби військових капеланів у Воєнній організації України, максимально уніфіковане з кращими стандартами армій країн-членів НАТО.

Таким чином, *у середньостроковій перспективі* синхронно зі вступом України до НАТО і Європейського Союзу Збройні Сили, а відтак і вся Воєнна організація України практично запровадять службу військових капеланів при належній законодавчій забезпеченості.

***

Релігійну ситуацію в Україні нині характеризує наявність міжконфесійних і міжцерковних конфліктів, котрі за певних умов можуть набувати форм політичної боротьби й ідеологічних протистоянь, що не лише негативно впливає на морально-психологічний стан військовослужбовців, а й гальмує розвиток державності, позаяк руйнує духовно-культурний стан українського суспільства, моральні засади і національну ментальність. Посиленню певних протиріч сприяє недосконале законодавство щодо релігії, тенденційне тлумачення та застосування його на місцях, а також видання деяких підзаконних актів особливо тих, *що регулюють функціонування Служби військових капеланів у Збройних Силах України, Національній гвардії та інших військових формуваннях України в умовах війни з Росією.*

Показані загрози національним інтересам та національній безпеці держави, котрі створює діяльність УПЦ МП в Україні є реальними.

Водночас державно-церковні відносини в Україні, а відтак і її Воєнної організації з релігійними організаціями базуються на відповідних конституційних положеннях та визнаних Україною нормах міжнародного права. Україна дотримується всіх основоположних принципів, які є атрибутами демократичного суспільства.

Подані рекомендації (в тому числі й законодавчого порядку) щодо організації Служби військових капеланів України для забезпечення високої боєздатності військ Збройних Сил та інших військових формувань України шляхом зміцнення їхнього духовно-патріотичного й морально-бойового потенціалу можуть бути реалізовані Урядом Української Держави в перспективі у співпраці з Європейським Союзом та НАТО.

Д о д а т о к.

Перелік дисциплін, що пропонуються для вивчення у спеціальному Гуманітарному Центрі Міністерства оборони України священикам або пасторам, які за рекомендацією релігійних організацій могли би здійснювати душпастирську опіку українських військовослужбовців, а з часом стати кандидатами для служби військових капеланів України: 1. Історія України. 2. Історія Українського Війська. 3. Історія Українських Церков. 4. Філософська антропологія. 5. Філософія релігії. 6. Етнологія релігії. 7. Основи соціології. 8. Основи політології. 9. Теорія й історія культури 10. Психологія та педагогіка. 11. Релігійне мистецтво. 12. Конституція України. 13. Основи держави і права. 14. Законодавство України і норми міжнародного права. 15. Державно-церковні відносини в Україні. 16. Світовий досвід сучасних державно-церковних відносини. 17. Історія служби військових капеланів в Українських землях. 18. Порівняльний аналіз досвіду капеланської служби в арміях світу. 19. Загальна та спеціальна військова підготовка. 20. Панорама сучасного релігійного життя в Україні та світі.

6. Петро ЯРОЦЬКИЙ. Українська Греко-Католицька Церква як об'єкт Східної політики Ватикану в контексті католицько- православних відносин

Від католицького ексклюзивізму до православно-католицького діалогу та екуменізму. До середини XX століття Католицька церква не визнавала принципу релігійної свободи, а відтак і свободи совісті. Саме тому її ставлення до інших релігій, передовсім християнських церков, будувалося на еклезіальному і сотеріологічному ексклюзивізмі «Extra Ecclesiam Romanam nulla salus» – «Поза Римською Церквою немає спасіння». II Ватиканський Собор (1962-1965рр.) схвалив «Декрет про релігійну свободу», відкривши ним шлях до діалогу з іншими релігіями та екуменізму з християнськими церквами, насамперед з Православною.

Корегуючи свою «східну політику» (ostpolitic), Ватикан у 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 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 волання XX століття», – підкреслюється в Апостольському посланні «Orientale lumen» («Світло зі Сходу»): «волання Риму, волання Константинополя, волання Москви, це волання всього християнства обох Америк, Африки, Азії, це волання нової євангелізації» [Orientale lumen. – Roma, 2.05.1995.]. 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» [Там само. - § 20]. Цей симптоматичний критичний заклик понтифіка мав зняти вікове відчуження й зблизити католицизм і православ'я як дві рівноцінні гілки єдиного християнства. «Постійне та спільне навернення є необхідне і Сходу і Заходу», – такий лейтмотив енцикліки папи Івана Павла II «Un unum sint» («Щоб були одно») від 23 травня 1995 р., в якій констатується, що «навернення потрібне також і Латинський Церкві, щоб належним чином шанувати і оцінювати гідність східних» [Ut unum sint. – Roma, 21.05.1995.- § 37].

У цій енцикліці папа, мабуть вперше застосував щодо Православної і Католицької церков визначення «церкви – сестри» і в такий спосіб дезавуював принизливе щодо православних означення «заблуканих» і «відлучених» від «Єдиної Христової Католицької Церкви». Цим була засвідчина відмова Римо-католицької церкви від століттями утверджуваного еклезіологічного і сотеріологічного ексклюзивізму: «Ecclesiam Romanam nulla salus» – «Поза Католицькою Церквою спасіння немає».

Водночас цим було зроблено наголос на тому, що екуменізм є виявом «докорінних змін, які відбуваються в еклезіальній ментальності». Діалог зі східними Православними церквами Іван Павло II поставив в центр своїх екуменічних зусиль, оскільки він визнавав, що «Східні православні церкви мають багату літургійну й духовну християнську традицію, посідають істинні таїнства, зберігають тісний зв'язок з апостольською наступністю, володіють таїнством священства і євхаристії, завдяки яким вони поєднані з нами найміцнішими узами» [Там само]. Назвавши себе «екуменічним папою», а свій понтифікат – «початком екуменічної епохи» в історії християнства, Іван Павло II високо оцінив роль і місце «екуменічного» Константинопольського Патріарха Димитріоса I як Вселенського православного патріарха у «встановленні теологічного діалогу між Католицькою церквою й усіма Православними церквами, які перебувають у канонічній єдності з Константинополем» [Там само. - §52].

Дієвим інструментом «теологічного діалогу для встановлення екуменічного простору» було задіяно Змішану міжнародну комісію з теологічного діалогу між Католицькою церквою і Православними церквами, утворену в 1979 році. Ця Комісія, як зазначається в енциклиці «Ut unum sint», отримала завдання «працювати на перспективу досягнення обопільної згоди для відновлення повної церковної єдності між Католицькою і Православними церквами» [Там само. - §52].

Іван Павло II відзначив, що праця Міжнародної комісії уже увінчалася значним прогресом, оскільки вона дійшла до спільної думки, що «Католицька Церква і Православна Церква уже разом можуть визнавати спільну віру в таємницю Церкви, а також зв'язок між вірою і таїнствами», що «в наших Церквах апостольська спадкоємність має фундаментальне значення для святості та єдності Божого народу» [Там само. - §52].

Ці узгоджені фундаментальні теологічні положення визнані Римським папою і Константинопольським Вселенським патріархом як «надзвичайно важливий пункт для розгортання подальшого діалогу між Католицькою і Православними автокефальними церквами, оскільки такі екуменічні й теологічні положення створюють підставу, яка дозволяє

католикам і православним давати правильні й узгоджені свідчення щодо нашої епохи, щоб Господнє ім'я було проголошуване й оточуване хвалою»[Там само. - §60].

Водночас в енциклиці «Ut unum sint» Іван Павло II підтвердив, що останнім часом ця Міжнародна комісія «зробила важливий крок уперед у надто делікатній дискусії на тему методу, який потрібно застосовувати для досягнення повної церковної єдності Католицької і Православної церков». Про що тут йдеться? Змішана міжнародна комісія для теологічного діалогу «створила доктринальні підстави для позитивного вирішення проблеми, яка стосується взаємовідносин «церков-сестер» [Там само].

Векторні характеристики Східної політики Ватикану. Це було чітке теологічне визначення й ефективний ідеологічний супровід православно-католицького діалогу. Для Ватикану він мав глобальний вимір в контексті його Східної політики з двома паралельними векторами – «Рим-Константинополь» та «Рим-Москва». Причому першому вектору скоріше надавалося тактичне значення, оскільки стратегія Східної політики Ватикану зосереджена насамперед на векторі «Рим-Москва». І це зрозуміло: під безпосереднім омофором Вселенського Константинопольського патріарха перебуває понад 3 млн із 160-175млн усіх православних (за винятком Сербської, Болгарської, Македонської, Елладської, Кіпрської, Румунської, Польської, Американської та деяких автономних Православних церков), решта – це православні, які, як вважає Московський патріархат, розміщені на його «канонічній території» – Росії, Україні, Білорусі та ін.

Найбільший ужинок у православно-католицькому діалозі до цього часу зібраний на векторальному полі «Рим-Константинополь». Змішана міжнародна комісія з теологічного діалогу між Католицькою церквою і Православними церквами поступово напрацьовувала важливі погоджувальні документи у Баламанді (1993), Балтиморі (2000), Белграді (2006). Зрештою, «Равеннський документ» (2007) ознаменував важливе досягнення: вперше православні визнали вселенський рівень Католицької церкви і, більше того, засвідчили, що на цьому рівні існує protos (примас), яким може бути тільки єпископ Риму, відповідно до ієрархії давньої церкви. Це відкрило шлях до повної єдності – сопричастя в євхаристії. Але зустріч у Равенні (жовтень2007 р.), де відбулося радикальне поліпшення духу відносин і розпочалася нова фаза діалогу, завершилася демаршом делегації Московського Патріархату, яка залишила засідання і не підписала «Равеннський документ» через міжправославні суперечки, зокрема, протестуючи проти участі в пленарних засіданнях делегації Естонської православної церкви, запрошеної Вселенським Константинопольським патріархом. Це був черговий вияв напружених відносин між Московською патріархією і Константинополем, який послідовно демонструє себе як «Вселенський Патріархат всіх православних».

Ватикан крок за кроком, терпеливо і наполегливо досягає успіхів на векторальному полі «Рим-Константинополь». Але цей вектор має тактичне значення, оскільки якоюсь мірою позбавляє Московський Патріархат від зазіхань на роль «Третього Риму» і водночас стимулює його не залишатися в ізоляції в процесі православно-католицького діалогу. Ватикан у такий спосіб намагався тримати Московський патріархат як заручника цього діалогу попри напружені стосунки з ним, які час від часу загострювалися, а потім згладжувалися. Реалізуючи свою Східну політику, Ватикан намагався будь-якою ціною добитися зустрічі Римського папи і Московського та всієї Русі патріарха Алексія II. Опісля бажаним візаві для Бенедикта XVI став патріарх Московський і всієї Русі Кирило.

Саме так, будь-якою ціною. Перший раз така ціна була заплачена в Баламанді (1993). Документом Змішаної міжнародної комісії з теологічного діалогу між Католицькою і Православною церквами «уніатизм», тобто унійні ініціативи останніх чотирьох століть, починаючи від Берестейської унії 1596 р., були визнані такими, що «призвели до розриву уніатських спільнот з материнськими Православними церквами, а воз'єднання їх з Римською церквою як таке, що стало джерелом конфлікту й терпіння як для православних, так і для католиків». Таким чином, унії з Римською Церквою, як і сама практика «уніатизму» були визнані «неприйнятими ані як метод для застосування, ані як модель досягнення єдності між Церквами». В практичних настановах Баламандського документа визначалася «лінія поведінки» східних (унійних) Католицьких церков в екуменічному процесі, а Римо-

католицька церква зобов'язалася «допомагати східним Католицьким Церквам приготуватися до повного сопричастя між Католицькою і Православною Церквами» [Kelecher S. Balamand and thy Greeh-katholic of Antioch // Fastan Churches jornal, 1996. – № 1. – S.24].

Це був вирішальний крок і жест "поданої руки" назустріч Московському патріархату, після чого його делегація погодилася співпрацювати у Змішаній міжнародній комісії з теологічного діалогу між Католицькою церквою і Православними церквами. Але Московський патріархат, знаючи ціну собі і намагаючись применшити роль «Нового Риму» – Вселенського Константинопольського православного патріархату в православно-католицькому діалозі, знаходив причини для його гальмування. З 2000 до 2006 року православно-католицький діалог фактично був заморожений.

Подальшого прогресу у католицько-православному діалозі після Раввенської зустрічі (2007 р.) фактично не відбулося. Кіпрська (2009 р.) і Віденська (2010 р.) зустрічі Змішаної міжнародної комісії з теологічного діалогу Католицької церкви і Православних церков фактично були безрезультатними. Крім того, відбулася заміна співголови цієї Комісії з католицького боку: відставка кардинала Вальтера Каспера з посади президента Папської ради сприяння християнської єдності і відповідно співголови зазначеної Змішаної міжнародної комісії і призначення архієпископа Курта Коха на ці дві важливі ватиканські посади. Відтак, Курт Кох (з ватиканської сторони) і митрополит Іларіон (Алфеєв) з Московського патріархату стали основними фігурантами підготовки зустрічі папи Франциска і патріарха Кирила в гаванському аеропорту на Кубі, які й внесли свою лепту у формулювання основних положень «Спільної Декларації», підписаної Франциском і Кирилом 12 лютого 2016 р.

У цілому «Спільна Декларація» папи Франциска і патріарха Кирила оцінюється її підписантами як «історична і перспективна», хоча відзначається уступками і здобутками як з боку папи, так і з боку патріарха. По суті, перші сім пунктів цієї Декларації – це тріумфальний здобуток Франциска і явна уступка Кирила. У цих пунктах зафіксовані основні положення сучасної Східної політики Ватикану, які намагається реалізувати папа Франциск у векторі *Рим-Москва*, а саме [Wspólna Deklaracja Papieża Franciszka i Patriarchy Kyryla // L'Osservatore Romano (wyd. pols.). – Roma, 2016. – № 3-4., п.1–7]:

– ми з радістю зустрічаємося як брати у християнській вірі, щоб обговорити відносини з нашими церквами, найсуттєвіші проблеми наших вірних та перспективи розвитку людської цивілізації;

– особливо сильно відчуваємо необхідність співпраці між католиками і православними;

– поділяємо спільну духовну традицію першого тисячоліття християнства;

– вболіваємо з приводу втрати єдності, в результаті чого католики і православні вже майже тисячу років позбавлені євхаристійної єдності;

– сподіваємося, що наша зустріч зможе прислужитися до відновлення цієї єдності;

– у нас є рішучість зробити все необхідне для подолання історичних суперечностей, об'єднання наших зусиль на ґрунті спільної спадщини церкви першого тисячоліття.

Це виразно ватиканська стилістика оцінювання цієї зустрічі, яка супроводжувалася обіймами і поцілунками папи Франциска, які сприймалися його візаві патріархом Кирилом покірно і без взаємних відчуттів, що було сприйнято консервативними колами Російської православної церкви як «єресьне поєднання її патріарха з папізмом». Мабуть, православним доктринерам і консерваторам не сподобалася висловлена папою Франциском у прощальній промові подяка патріарху Кирилу за його «братерську покірність» і за «добре побажання єдності».

Проте патріарх Кирило реваншував у погодженій з папою Франциском позиції у ставленні до унії і уніатства. Українських греко-католиків стурбували основні положення 25 пункту прийнятої ними Декларації, а саме:

– спільна домовленість зробити вклад у примирення між православними і греко-католиками;

– спільне засвідчення, що метод уніатизму в значенні приєднання однієї церковної спільноти до іншої відриває її від своєї материнської церкви (відтак, йдеться про

Берестейську унію 1596 р., а також про інші унійні Східні Католицькі церкви), що не є способом, який дає змогу відновити єдність;

– Православні церкви та греко-католики потребують примирення та встановлення взаємовигідних форм співпраці.

По суті, нічого особливо нового, що стосується оцінки православно-греко-католицьких відносин у «Спільній Декларації» папи Франциска і патріарха Кирила не знаходимо, оскільки вони були скрупульозно і деталізовано визначені у Документі Змішаної міжнародної комісії з теологічного діалогу Католицької церкви з Православними церквами на VII Пленарній сесії в Баламанді (Ліван) 17-24 червня 1993 р., який цілком влаштовував Московський патріархат, але чомусь не викликав в той час занепокоєння УГКЦ, яка саме тоді легалізувалася в незалежній Україні і почала виходити із «галицького загомінку» на православні простори Наддніпрянської України. Але сьогодні УГКЦ стала заручником ватикано-московських відносин в контексті Східної політики Ватикану, яка, по суті, концептуально і праксеологічно була зафіксована на догоду Московському патріархату в Баламандському Документі.

Основні положення, практичні висновки Баламандського Документа. Концепція Баламандського Документа побудована на таких інноваціях [Баламандський Документ Змішаної міжнародної комісії з теологічного діалогу Католицької Церкви і Православної Церкви // VII Пленарна сесія. Теологічна школа в Баламанді (Ліван). 17-24. VI. 1993]:

– різні спроби досягнення єдності церков, практиковані раніше соборними методами, залежно від політичної, теологічної, історичної та духовної ситуації кожної епохи, не дали можливості повної єдності між Західною і Східною церквами, а навпаки – загострили відносини між ними, спричинили нові суперечності;

– унійні ініціативи останніх чотирьох століть у різних регіонах Сходу, які привели до з'єднання окремих спільнот з Римською церквою, призвели до розриву цих спільнот з материнськими Східними церквами не без інтервенції позацерковних інтересів; відтак, повсталі Східні Католицькі (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 ці унії ґрунтувалися на інтенції й 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 самою 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 визнають себе церквами-сестрами, екуменічні зусилля яких спрямовані на досягнення повної і цілковитої спільноти між ними щодо змісту віри та її імплікації, яка не була б ані поглинанням, ані підпорядкуванням, а лише зустріччю в правді й любові.

Узгоджені практичні засади Баламандського документа для встановлення екуменічної моделі «досягнення повної і цілковитої спільноти» Католицької і Православних церков мали на меті «довести до властивого і дефінітивного вирішення труднощів, які Східні Католицькі церкви (унійні) достарчають Католицькій Церкві» [Баламандський Документ Змішаної міжнародної комісії з теологічного діалогу Католицької Церкви і Православної Церкви // VII Пленарна сесія. Теологічна школа в Баламанді (Ліван). 17-24. VI. 1993].

Відтак, Східні унійні католицькі церкви (а це стосується й Української Греко-католицької церкви), судячи з цієї засади «властивого і дефінітивного вирішення труднощів», які вони спричиняють Ватикану в екуменічному процесі та дипломатичних контактах з ієрархією Вселенського православ'я в Константинополі і особливо в Москві (а то й у 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) [Hryniewycz Wasław. Brzeska unija. Koscielna jako proekt ekumeniczny // Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedstwa. - Przemysl, 1998. - S.72].

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 навернути Схід») до діалогу церков-сестер в дусі екуменічного христоцентризму Івана Павла II, щоб «християнство почало дихати двома легенями – східним і західним».

Яка саме конкретно роль у 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. Баламандський Документ визнає право уніатських Церков на існування, «щоб задовільняти лише релігійні потреби своїх вірних». Зазначається, що «не можна домагатися 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».

Існування окремих Східних Католицьких церков після привернення повного сопричастя православних і католиків характеризується «ретроспективним феноменом», який заважатиме «перспективі екуменізму». Таку думку відкрито висловлюють католицькі авторитети, посилаючись на Баламандський документ [Kelecher S. Balamand and thy Greeh-katholic of Antioch // Fastan Churches jornal, 1996. – № 1. - S.524].

Східним Католицьким церквам поки що відводиться роль «сприяння поєднанню католиків і православних». Першою задіяна в цей екуменічний проект була Антіохійська греко-католицька церква. У 1980 р. греко-католицький архієпископ цієї церкви Баальбак постулював можливість «подвійної церковної спільноти». Реакція Риму тоді була негативною. Проте згодом ідея про входження цієї Греко-католицької церкви в «подвійну єдність» з Православною і Католицькою церквами як «символ віри» була прийнята в 1995 р. всіма ієрархами Синоду Антіохійської Греко-католицької церкви і представлена для остаточного узгодження православному і греко-католицьким патріархам. Греко-католицький Синод під керівництвом патріарха Максима V, який відбувся 22-27 липня 1996 р., постановив відновити єдність Антіохійського патріархату. Синоди обох антіохійських церков (Греко-католицької і Православної) продовжили процес об'єднання, підтримуючи діалог з Римом.

Баламандський Документ дає практичні настанови з того, як вести себе греко-католикам в екуменічному процесі:

– Римо-католицька церква допомагатиме Східним Католицьким церквам, щоб вони також приготувалися до повного сопричастя між Католицькою і Православною церквами;

– Католицька церква 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, не схилятимуть своїх вірних до переходу з однієї традиції до іншої;

– 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 із застарілою еклезіологією уніатизму, а, навпаки, отримали достатнє знання про апостольську спадкоємність, автентичне сповідування 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 і Православною церквами 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 будь-яку 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 включатися в започатковану теологічну працю».

У зарубіжній католицькій пресі аналізуються різні підходи й оцінки Баламандського документа - від схвалення до заперечення. Водночас звертається увага на український контекст проблеми, що випливає з цього Документу. Зазначається зокрема, що «безпосередні спадкоємці Берестейської унії мають набагато складніше завдання до виконання цього Документу з причини поділів в українському православ'ї». При цьому уточнюється, що Греко-Католицька Церква в Україні «формально прийняла Баламандський Документ і не намагається впроваджувати в життя його практичні доручення». Але оскільки існує розкол серед православних, а також їхня нерішучість щодо прийняття цього документу, то це створює перешкоду в розвитку екуменізму в Україні [Hryniewycz Wasław. Brzeska unija. Koscielna jako proekt ekumeniczny // Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedstwa. - Przemysl, 1998. - S.73].

Проблеми українського греко-католицизму в контексті Східно політики Ватикану. Ватикан вважає Католицьку церкву єдиною, світовою, універсальною, незалежно від того, в якій країні вона існує і який народ її сповідує. Національна належність і національні особливості в назві церкви не толеруються. У Римі, судячи з офіційних документів Римської курії, Апостольської Столиці, зокрема папських послань до цієї церкви, її іменують: *«Католицька Церква українсько-візантійського обряду»*. Зрештою, в сучасних публікаціях і висловлюваннях чільних ієрархів та богословів українського греко-католицизму простежується бажання відмовитися в її найменуванні від означення-прикметника «греко» і все частіше (навіть на Синодах УГКЦ) ставиться питання про зміну назви УГКЦ на «Київську Католицьку Церкву» чи «Київську Православно-Католицьку Церкву» або ж «Українську Католицьку Церкву» (як у діаспорі).

Українські греко-католики вже давно очікують офіційного визнання й піднесення своєї церкви до патріаршої гідності. Після візиту Івана Павла II в Україну зібрався Синод єпископів УГКЦ, на якому прийнято одностайну ухвалу звернутися до понтифіка з проханням визнати патріархат УГКЦ. Тим більше, що патріархати у деяких Східних Католицьких церквах існують. Із 22 Східних Католицьких церков шість мають статус патріархатів – Коптська, Греко-мелькитська (Антіохійська), Сирійська, Маронітська, Халдейська, Вірменська. У відповідь на це звернення 6 лютого 2003 р. вперше справу патріархату УГКЦ розглядала курія кардиналів, скликаних папою. З інформації, що з'явилася у деяких італійських виданнях, довідуємося, що проти визнання за УГКЦ патріаршого статусу із 123 кардиналів виступили троє: німецькі кардинали Вальтер Каспер і Йозеф Ратцінгер та один представник Східної Католицької церкви Ігнес Мусса Дауд – префект Конгрегації східних церков. Кардинал Каспер одразу ж після розгляду курією кардиналів питання патріархату УГКЦ пише лист Московському Патріарху Алексію II, в якому повідомляє, що в найближчий час папа може підтвердити статус патріархату УГКЦ. Згодом кардинал Каспер їде в Москву на зустріч з Алексієм II. Останній звертається до Константинопольського патріарха Варфоломія I з проханням підняти протест проти цих намірів перед усім православним світом і перед Ватиканом. Після цього навколо питання надання статусу патріархату УГКЦ у православному світі поза Україною здійнявся шалений галас. Відтак, справу патріархату УГКЦ було похоронено. Ватикан, Москва і

Константинополь діяли в дусі Баламандського документа, вороже щодо україно-греко-католицизму, хоча кожна з названих сторін дотримувалася своїх інтересів.

Із всього цього випливає, що УГКЦ підпадає під те означення Баламандського документа, в якому Східні Греко-католицькі церкви представлені «незручною перепоною» в екуменічному діалозі між Католицькою і Православною церквами. Зрештою, Ватикан вже не раз демонстрував зверхнє і принизливе ставлення до УГКЦ, оскільки ця церква давно вже стала зайвою і навіть непотрібною для проведення ним своєї Східної політики. Візьмемо такий факт. У кінці 70-их – на початку 80-их років м. ст. виникло напруження у відносинах між Верховним архієпископом УКЦ митрополитом-кардиналом Йосифом Сліпим і управлінськими структурами Римської курії, які на той час заперечували право УКЦ на утворення власного патріархату. Ватиканські кола дали зрозуміти ієрархії УКЦ в діаспорі, що утворення Київсько-галицького патріархату неможливе з трьох причин, а саме: 1) церковно-канонічного порядку, оскільки для утворення патріархату потрібна територія, якої в УКЦ немає; 2) екуменічного порядку, оскільки це перешкодило б екуменічним контактам з Московською патріархією, а також Константинопольським патріархом; 3) політичного порядку, бо ж спричинило б напруження між Ватиканом і Радянським Союзом.

На сьогодні першої причини не існує, оскільки УГКЦ діє легально на території незалежної України, хіба що дипломати Ватикану серйозно сприймають претензії Московської патріархії щодо України як своєї «канонічної території». Друга і третя причини й досі визнаються Ватиканом як актуальні, лише із заміною Радянського Союзу на Російську Федерацію. Відтак, висновок очевидний: УГКЦ та її право на власний патріархат стали заручниками Східної політики Ватикану у його відносинах з Російською Федерацією і Московською патріархією й відповідно «лакмусовим папірцем» екуменічних устремлінь Ватикану.

У своїй Східній політиці Ватикан часто ігнорує й зневажає інтереси УГКЦ і коригує свою тактичну лінію залежно від реакції Москви і Варшави. Так було припинено беатифікаційний процес митрополита Андрея Шептицького.

Перебуваючи в Римі з візитом ad limina apostolurum, примас Католицької церкви в Польщі кардинал Стефан Вишинський на прощальній аудієнції в Івана XXIII 17 грудня 1958 р. заявив, що «з погляду етноконфесійних конфліктів (українсько-польських. – П. Я.) започаткування беатифікаційного процесу архієпископа Шептицького є передчасним». Свій протест Вишинський повторив у травні 1962 р. Мотивація таких демаршів глави Католицької церкви в Польщі пояснювалася «нерозумінням підстав для беатифікації в середовищі польських католиків». Зрештою, такі вимоги, з метою блокування процесу беатифікації, були висловлені у Ватикані в 2015 році римо-католицькими єпископами з Польщі й України. Противниками беатифікації були не тільки польські католицькі кола. Комуністична пропаганда в Польщі і Радянському Союзі організувала ґвалтовну кампанію очорнення митрополита Андрея Шептицького, зокрема компрометації наявними нібито його тісними зв’язками з німецькою владою підчас Другої світової війни. Відтак, католицько-комуністичні чинники у цьому випадку діяли одностайно в Польщі і в СРСР. І вони добилися свого – до цього часу беатифікаційний процес Шептицького заблоковано в Римі.

Зрештою, так було і в 20–30-ті роки XX ст., коли на західноукраїнських землях запроваджувалася неоунія, тобто нова унія у вигляді католицизму східнослов'янського обряду. Ініціатива творення нової унійної церкви вийшла з Польщі, конкретніше – від латинського єпископа Пшездзецького, який подав Апостольській Столиці план творення і впровадження католицизму слов'янського обряду. Ватикан до цієї акції залучив спеціально сформоване ним східне відгалуження «Товариства Ісуса», тобто єзуїтів, яке відіграло вирішальну роль у спробах динамізації нової унії на східних теренах тодішньої Польщі: Волині, Поліссі, Підляшші, де проживали в основному українці, які сповідували православ'я. Пій XI пов'язував цю неоунійну акцію із планами навернення до католицизму православних в Росії, сподіваючись на швидке падіння в цій країні сталінського режиму.

Відтак, ватиканська акція на Сході потребувала міцної опори на сили російсько-католицької орієнтації, котрі в майбутньому сприяли б розгортанню місійної кампанії на просторах Росії, України, Білорусі. Цю сферу Східної політики Ватикану патронував єпископ

М. Д'Ербіньї. Польщу трактував Ватикан як своєрідний трамплін для майбутньої місії в Росії. Таке ідеологічне підґрунтя Східної політики Ватикану актуалізувалося протягом майже 15 років після закінчення Першої світової війни, тобто весь міжвоєнний період. Конференція польського єпископату опрацювала організаційні засади творення нового східнослов'янського обряду неоунійної Католицької церкви.

Неоунійну акцію проводили не греко-католицькі єпископи, а єпископи латинського обряду. Можливості греко-католицьких українських єпископів у неоунійній діяльності були заблоковані навіть там, де логічно, враховуючи національну належність населення, вони мали б право першості, скажімо, на Волині, Підляшші. Блокада греко-католицького духовенства в неоунійній акції пояснювалася тим, що, за переконанням єпископату Римо-Католицької Церкви, українські греко-католики поєднували б неоунійну акцію з українською діяльністю. Неоунія, як складова частина Східної політики Ватикану та спроба її вкорінення на українсько-білоруських землях під владою Польщі, у міжвоєнний період була малоефективною і, зрештою, зазнала краху з початком Другої світової війни та німецької окупації Польщі.

Ці факти неспростовно виявляють сутність Східної політики Ватикану. Берестейська унія й Українська греко-католицька церква були вже непотрібними Ватикану для «навернення Сходу». Чому таке ставлення до УГКЦ стало визначальним для корекції Східної політики Апостольської Столиці? Тому, що УГКЦ була насамперед Ураїнською церквою, а ідеологи Східної політики Ватикану воліли її бачити насамперед провінцією Римо-Католицької Церкви без національної, а лише обрядової ідентифікації у вигляді «східного обряду», «візантійського обряду». Неоунія ж подавалася для українців, білорусів, росіян у «слов'янському обряді», який, за задумами її творців, мав би бути привабливим для населення з православно-слов'янською ментальністю.

Зрештою, Ватикан мав досвід, як вирішувати складні етнічно-релігійні, обрядові, мовні проблеми, які періодично виникали в середовищі греко-католиків. Прикладом може бути Лемківщина 30-их років XX ст. Серед лемків, які були греко-католиками, стабільною була первісна релігійність, обрядовий православний пуризм, вірність звичаєвим православним формам. На цьому тлі, поруч з етнічним, наростав конфлікт між певною частиною лемків, які були під русофільським впливом, і греко-католицькою ієрархією та духовенством, які намагалися модифікувати Лемківщину літургійно й українізувати національно. На Лемківщині зіткнулися різні течії – полонізаційна, русофільсько-православна й українська. Вплив останньої був вирішальним.

Посилений вплив українськості, місіонерська активність православ'я, втручання польської влади спричиняли наростаючі на національно-релігійному ґрунті конфлікти, що гостро поставило питання про етнічно-релігійну ідентифікацію лемків та їх перебування в Католицькій церкві. Польська санаційна влада намагалася не допустити до поширення українського впливу на лемків і водночас не підтримувала експансії православ'я. Зацікавленою у вирішенні лемківської проблеми була Римська курія, яка швидко домовилася з польською владою. Рішення було прийняте без зайвої бюрократичної тяганини.

10 лютого 1934 р. Ватиканська Конгрегація Східних церков, без попередження митрополита Андрея Шептицького, опублікувала декрет «Quo optimus consularet», яким встановлювалася Апостольська адміністрація для Лемківщини. У такий спосіб від Перемишльської греко-католицької єпархії відокремлено 10 деканатів. Ця нова греко-католицька структура, яка була підпорядкована безпосередньо Ватикану, в 1936 р. мала 111 парафій, 130 греко-католицьких священиків і 230 храмів. Номіновані Ватиканом адміністратори для Лемківщини проводили «генеральну лінію», яка влаштовувала і санаційну Польщу і Ватикан: вони протидіяли «українській національній інфільтрації», перегруповували кадри духовенства, вилучили у 50 парафіях греко-католицьких священиків, «налаштованих на сприйняття української національної ідеї», замінивши їх лемками «русинської орієнтації».

Усі, хто спостерігав ватиканські призначення на посаду Апостольських адміністраторів Лемківщини, звертали увагу на вибір засобів і методів проведення лінії Ватикану. Цей вибір означав і дещо дуже істотне: як же Апостольська Столиця ставиться до українського греко-

католицизму? Отже, йшлося про те, яку позицію займе папський номінант насамперед до Польської санаційної держави, яка проводила асиміляційну політику стосовно національних меншин та етнічних груп. Крім того, зверталася увага на орієнтацію номінанта в національно-обрядовому плані: буде ця орієнтація русинська чи українська? Відтак, дотримуючись генеральної лінії Апостольської Столиці, узгодженої з державними і церковними чинниками Польської держави, Апостольські адміністратори не посилали кліриків до греко-католицьких семінарій, побоюючись українізації майбутніх душпастирів, а навчали їх в польських семінаріях латинського обряду. Вилучення Лемківського регіону з-під юрисдикції Української греко-католицької церкви, очолюваної на той час митрополитом Андреєм Шептицьким, стримало на певний час український вплив серед лемків, законсервувало русинство лемків і зміцнило позиції Римо-Католицького костелу в цьому регіоні.

Конфесійно-етнічні трансформації, характерні для поліетнічного і поліконфесійного регіону, мали свої особливості в Закарпатті. Структурна будова Греко-Католицької Церкви в цьому краї залежала від політичного тиску державної нації – угорців. Відбувалася мадяризація закарпатських греко-католиків, єпархії яких (Мукачівська та Пряшівська) були під юрисдикцією угорського римо-католицького митрополита або періодично безпосередньо підпорядковувалися Римській курії. Закарпатський греко-католицизм не був етнічно цілісним, оскільки це був конгломерат етнічних спільнот – русини (які ще не набули зрілої національної ідентичності), мадяри, румуни, словаки. В умовах різних владних систем, які окуповували Закарпаття (Австро-Угорщини, Угорщини, Чехії), викристалізовувалися різні політичні симпатії й тенденції. Посилювалося мадяронство, москвофільство, чехофільство. Після короткотривалої незалежності Карпатської України (1939) закарпатське греко-католицьке духовенство і особливо ЧСВВ (василіяни) розмежувалися на українців-патріотів і русинів-мадяронів. Така сама ситуація склалася в 90-ті роки XX ст. після проголошення незалежності України і виникнення етноконфесійних суперечностей в Закарпатті.

Сучасний сценарій інкультурації, застосований Ватиканом в Закарпатті, в край негативний: греко-католицькі єпархії в цій області вилучені зі складу УГКЦ і підлягають безпосередній юрисдикції Конгрегації Східних церков у Римі. Ватиканом створено Апостольську адміністрацію для Закарпаття. Відокремившись від УГКЦ, на Закарпатті утворилася своєрідна інституціональна церковна структура – «Мукачівська єпархія візантійського обряду (церква свого права)». Відтак, етно-конфесійні трансформації греко-католицизму в Закарпатті отримали нове інституціональне завершення – безпосередню підпорядкованість Святому Престолу та його куріальним дискатеріям.

Висновок. Започаткований в 1979 році з ініціативи папи Івана Павла II і Константинопольського патріарха Димитріоса I православно-католицький діалог упродовж всього 37-річного періоду його продовження мав свої злети, тимчасові затишшя і миттєвості кризового характеру. Східна політика Ватикану успішно реалізувалася у векторі Рим-Константинополь і зазнавала нестійкості у векторі Рим-Москва. Відбувалося постійне напруження Московського і Константинопольського патріархатів у взаємних відносинах (йдеться про боротьбу за першість цих патріархів у православному світі). Суттєвий прорив у православно-католицькому діалозі відбувся під час зустрічі папи Франциска і патріарха Кирила, що було засвідчено їхньою «Спільною Декларацією», яка стурбувала українських греко-католиків, викликала неоднозначне ставлення до окремих її положень (п. 1–7, 25–27) також й православних церков в Україні та консервативних груп в російському православ'ї. Надії католицької сторони діалогу з православним світом на істотні зрушення у цьому діалозі під час Святого і Великого Собору Православної Церкви на Криті в червні 2016 р. поки що не виправдалися. РПЦ, а також деякі інші православні церкви (Болгарська, Грузинська, Антіохійська, Московська) не були присутні на цьому Соборі, по суті, проігнорувавши його не лише з еклезіальних, а й політичних причин. Відтак, розкол у світовому православ'ї і боротьба за першість Московського і Константинопольського патріархату значно посилилися.

Як засвідчує «Спільна Декларація» папи Франциска і патріарха Кирила, події на Сході України характеризуються як «протистояння в Україні». Втім, не розкривається сутнісний

характер цього протистояння як агресії з боку Російської Федерації. Підписанти цієї Декларації зійшлися на тому, щоб рекомендувати своїм церквам «утриматися від участі в протистоянні та не підтримувати його подальшого розвитку», тобто зайняти нейтральну позицію, яка вигідна Московському патріархату.

Православні й католики в Україні, як зазначається в цій Декларації, «потребують примиритися та віднайти взаємоприйнятні форми співжиття» (п.26). Очевидно, що такий модус-вівенді має базуватися на Баламандському Документі, вигідному Московському патріархату.

Побажання «подолання схизми між православними вірними в Україні на основі існуючих канонічних норм» (п.27) є надто розлоге і невизначене в еклезіальній практиці православних церков. Московська патріархія і Вселенська Константинопольська патріархія, як засвідчує історичний досвід, надавали окремим православним церквам автокефалію по-різному, по суті політично трактуючи цю проблему. І тому автокефалії не завжди здобувалися церквами згідно канонічним нормам.

А що стосується перспектив православно-католицького діалогу як важливого напряму Східної політики Ватикану, то вести його приречені в умовах глобалізації і поширення секуляризації сучасного світу як католицька, так і православні церкви, надаючи своїм міжконфесійним відносин гнучкості й толерантності. Але йдеться про те, щоб заручниками цих відносин і об'єктом дискримінації не стали ні Українська Греко-Католицька Церква, ні Православна церква в Україні.

7. Людмила ФИЛИПОВИЧ, Анатолій КОЛОДНИЙ. Релігійна свобода і Церква Ісуса Христа Святих останніх днів: історія і логіка взаємин

В процесі вивчення історії мормонів стає очевидним, що поява та функціонування цієї Церкви тісно пов'язані із релігійною свободою.

Роздумуючи над історичними зв'язками між Церквою та релігійною свободою, прагнеш знайти, що стало відправним пунктом для особливого пошанування мормонами останньої. Перше, що кидається в очі, це прагнення мормонів мати такий устрій, такі закони, які б забезпечували можливість вільно сповідувати свої релігійні переконання. За це ЦІХСОД понесла великі втрати - і фізичні, і майнові, і моральні. Сторінки історії Церкви сповнені трагічними подіями, стражданнями людей, смертю багатьох своїх послідовників. І все це із-за відсутності свободи віровизнань. В результаті переслідувань Церква і тисячі її членів вимушені були постійно мігрувати, змінювати обжиті місця і сфери діяльності. Все це описано в джерелах, в художній літературі, в живописі, кіно. Написано тисячі досліджень, які переконливо доводять, чому мормони боролися і будуть боротися за свободу релігій, відстоювати право людей дотримуватися своєї віри. Про це більш повно пишуть автори цієї статті у своїй книзі «Церква Ісуса Христа Святих останніх днів в її історії і сьогоденні», видрукуваній в 2016 році.

Відомо, що зовнішні переслідування зазнавали майже всі нові релігії, бо жодна з них не поставала мирно, із згоди досі пануючої чи державної влади. І лише з часом приходить розуміння, що причину трепетного ставлення мормонів до свободи релігії треба шукати у здатності людини вільно мислити і бути свободним у духовних справах. Саме ці якості стали тими підставами, які уможливили отримане засновником ЦІХСОД Божого одкровення. Без цієї внутрішньої свободи Дж.Сміта, через яку він вільно самовизначився та самореалізувався в сфері релігії, постання нової церкви було б неможливим. Дж.Сміт постав перед необхідністю визначитися, яка саме релігія або церква є істинною. Будучи внутрішньо вільною людиною, для якої «небеса вже не були зачиненими», в ситуації тогочасної американської багатоцерковності Дж.Сміт «… часто розмірковував про себе: «Що ж робити? На боці якої секти правда? Чи може вони всі помиляються? Чи може лише одна з них істинна? Як я можу знати про це?» (Свідчення Пророка Джозефа Сміта. – 1997. – С.2). Внутрішнє прагнення віднайти істину в борні між різними ідеями втілилося в бажання відновити істинну церкву, забезпечивши їй незалежне від інших релігійних організацій

функціонування.

Джозеф Сміт вповні скористався своїм правом вільно сповідувати ті цінності, які він вважав найвищими, задовольняти свої релігійні потреби, здійснювати дії, вчинки у відповідності зі своєю релігійною орієнтацією. Більше того, йому, такому вільному у своєму віросповідуванні, вдалося переконати в цьому своїх найближчих друзів, родичів, згодом - й інших людей, що стали його послідовниками. Але за свободу свого віросповідання Дж.Сміту прийшлося все життя боротися, утверджуючи і захищаючи це право. Можна сказати, що він - мученик свободи совісті, який заплатив своїм життям за торжество релігійної свободи.

Прикметно, що Дж. Сміт не тільки боровся за свободу для своєї релігії, але й відстоював права інших релігій. Справедлива свобода для себе неможлива без свободи для інших. Дж.Сміт відчув, що не зможе узгодити вчення різних церков, як неможливо досягнути єдності всіх релігій, не ущемляючи їх права. Тому єдино прийнятний шлях - це дозволити існування всіх наявних в США релігій, а це забезпечить визнання і відновленої Церкви Христа. Релігійна свобода стала внутрішньою причиною та зовнішньою умовою появи та існування нової церкви.

Для нас очевидно, що внутрішня орієнтація на релігійну свободу природно штовхає людину на очікування, плекання, а зрештою і створення сприятливих умов для зовнішнього прояву віри, для її спільнотної маніфестації, для можливості свідчення і переконання інших людей в правдивості своєї релігії. А це такий стан середовища, де панують загальні принципи свободи віросповідань, під якими розуміються рівність віруючих усіх конфесій перед законом – в правах і обов'язках, відсутність будь-якої дискримінації за віросповідним принципом.

Тому напрошується висновок: якби Дж.Сміт не був внутрішньо вільною особистістю, то й не постала б його Церква. А Церква не могла б існувати без внутрішньо вільних людей. Тому свобода, а не страх Божого покарання чи благоговіння перед волею Бога, на нашу думку, є ядром віри мормонів, основою їхнього релігійного вибору, фундаментом посвяченого Христу життя кожного.

В історії Церкви дискримінації в сфері свободи релігії прямо впливали на статус церкви та долю її членів. З дня своєї появи Церква мормонів у своїй діяльності постійно зустрічалася із прагненням інших релігійних течій, часто підтримуваних місцевою владою, обмежити її конфесійні вияви. Існуючі в Сполучених Штатах конфесії організовували різні перепони поширенню вчення Церкви ІХСОД, змушували мормонів із-за гонінь і переслідувань залишати свої помешкання, навіть збудовані ними цілі міста, і йти туди, де на деякий короткочасний термін вони одержували право на свободу своєї діяльності. І хоч мормонізм з'явився як відповідь Отця Небесного на питання Дж. Сміта, яка релігійна віра є істинною, а відтак він мав би негативно ставитися до інших релігійних вірувань людей, але нам невідомі приклади такої ворожості, скоріше навпаки: Церква завжди прагнула релігійної свободи (і не тільки для себе), і толерантності міжконфесійних відносин.

В одинадцятому члені свого Символу віри Дж. Сміт наголосив, що, залишаючи «за собою право вшановувати Всемогутнього Бога згідно з голосом нашої совісті», ми водночас визнаємо право за іншими вшановувати Бога так, «як їм заманеться, де кому забажається».

Ця настанова досі працює. В одному із своїх інтерв'ю Президент Гордон Хінклі сказав: «Я не бажаю ні з ким дискутувати. Я поважаю релігії кожного чоловіка і кожної жінки й шаную їх за бажання жити у відповідності до неї». Відтак, маючи таке багате різноманіття відносин і обставин в житті, ми повинні вживатися із відмінностями. Проте у важливих життєвих ситуаціях наша сторона цих відмінностей не повинна бути знехтувана або зневажена, хоча при цьому, як послідовники Христа, ми маємо жити мирно з іншими людьми, які не розділяють наших цінностей або не приймають вчень, на яких вони ґрунтуються».

Церква мормонів, відштовхуючись від пророцтв Дж.Сміта, не зупинилася в своєму розумінні релігійної свободи: вона поглиблює, розширює сферу відповідальності Церкви і кожного віруючого з цих питань.

Церква Ісуса Христа Святих останніх днів розглядає свободу віросповідання, а ширше - свободу совісті, як невід'ємне право людини, яке повинне поважаться всіма країнами.

Свобода ця не дарується державою, а постає як такий феномен, який є предметним станом людини від дня її народження. Старійшина Роберт Д. Хейзл з Кворуму Дванадцяти Апостолів наголошує, що, йдучи стежкою духовної свободи, ми повинні розуміти, що правильне використання нашої свободи вибору залежить від наявності у нас свободи віросповідання, яка включає чотири основні складові. Ними є: 1) свобода вірити; 2) свобода ділитися нашою вірою і нашими переконаннями з іншими; 3) свобода створювати релігійні організації, церкви, щоб мирно поклонятися разом з іншими людьми; 4) свобода жити за нашою вірою – вільне виявлення віри не лише вдома і в будинку зборів, а й в громадських місцях» (Ліягона. - 2015. - №7. – С.8).

Церква наголошує: живучи серед людей, чиї вірування й звичаї є відмінними, важливо, згідно з Євангеліями, все ж дотримуватися заповідей і не вдаватися у суперечки. І тут вона посилається на історичний приклад. Коли воскреслий Христос побачив, що нефійці сперечаються з приводу способу хрищення, то, давши чіткі настанови щодо виконання цього обряду, він виклав важливий принцип міжконфесійних відносин: «І не буде суперечок між вами, як досі було; і не буде також суперечок між вами стосовно питань мого вчення, як досі було. Бо істинно, істинно я вам кажу, той, в кому є дух суперечок - не від мене, а від диявола, який є батьком суперечок. Саме він підбурює серця людей сперечатися із злістю, один з другим. Ось моє вчення у тому, щоб з цим було покінчено» (3 Нефій 11: 28-30). Тобто дотримання принципів релігійної свободи не пов'язується з агресивністю чи войовничістю в їх утвердженні. Церква є послідовним прихильником толерантності в міжконфесійних відносинах.

Старійшина Даллін Х. Оукс із Кворуму Дванадцяти Апостолів вважає, що свобода віросповідань захищає більшість публічних дій, однак вона підвладна умовам, які необхідні для пристосування вірувань і звичаїв інших людей. Закони можуть забороняти поведінку, яка зазвичай визнається за неправильну або неприйнятну. Менш жахливу поведінку, хоч і неприйнятну для деяких віруючих, можливо просто необхідно терпіти, якщо вона узаконена тим, що пророк з «Книги Мормона» назвав «голосом народу» (Мосія 29:26). Далі старійшина Д. Оукс наголошує на тому, що послідовники Церкви ІХСОД мають бути прикладом ввічливості. «Ми повинні любити всіх людей, вміти добре слухати і виявляти турботу стосовно їхніх щирих вірувань… Наша позиція і манера спілкування стосовно спірних питань не повинні нести в собі дух сперечань. Ми маємо бути мудрими в роз'ясненні і дотриманні нашої позиції та впливові на інших людей. Чинячи так, ми просимо, щоб інші люди не відчували образу через наші щирі релігійні вірування і вільне сповідування нашої релігії. Ми заохочуємо всіх нас дотримуватися золотого правила Спасителя: «Усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили вам люди, те саме чиніть їм і ви» (Мф 7:12).

Водночас Д. Оукс в низці своїх статей в часописі «Ліягона» застерігає: «Навіть тоді, коли ми прагнемо бути лагідними і толерантними, уникаючи суперечок, ми не повинні йти на компроміс з істинами, які ми не сприймаємо, чи применшувати їх значення. Ми не повинні здавати своїх позицій або поступатися цінностями. Євангеліє Ісуса Христа і укладені нами завіти неминуче втягнуть нас у вічне протистояння між істиною і оманою. ***У цій боротьбі не існує нейтральної смуги»*** (Ліягона. – 2014. - №7. – С. 26).

Мормони визнають, що їм приходиться жити у світі викликів інших релігій і навіть безбожного світу. Таке велике різноманіття, з одного боку, збагачує їхнє життя, а з іншого – ускладнює його. «Ми багато отримуємо завдяки спілкуванню з людьми різних національностей і релігій, які нагадують нам про чудове різноманіття дітей Бога, - визнає той же старійшина Даллін Х.Оукс. – Проте розмаїття культур і цінностей також змушує нас визначати, що можна приймати як таке, що відповідає нашій євангельській культурі та цінностям, а що ні. У цьому аспекті відмінність збільшує потенційну можливість виникнення конфлікту і вимагає від нас вдумливого ставлення до природи толерантності». Далі апостол дає своє її бачення: «Толерантність –це є дружнє і шанобливе ставлення до незнайомих поглядів та практик або осіб, які мають такі погляди чи живуть за ними» (Ліягона. – 2013. - №2. – С.30).

Провідники Церкви визнають, що завдяки сучасним засобам пересування і зв'язку святі останніх днів стали значно ближчими до різних людей та ідей, а це породжує більшу

потребу в толерантності. Всі люди живуть під Богом і є братами й сестрами, яких в їх різних релігіях вчать любити одне одного і чинити добро одне одному. Президент Гордон Б. Хінклі висловив цю думку так: «Кожний з нас з різних конфесій вірить у батьківство Бога, хоча ми можемо різнитися у наших поглядах на те, яким він є. Кожен з нас є частиною великої сім'ї, людства, синами і дочками Бога, а відтак братами і сестрами. Ми повинні старанніше працювати над розбудовою взаємоповаги, взаємного терпеливого ставлення, бути толерантними одне до одного незалежно від того, які вчення та філософії ми можемо відстоювати» (Teachings of Gordon B. Hinckley. – 1997. – P. 665).

Відтак, згідно з вченням Церкви ІХСОД, толерантність передбачає насамперед взаємоповагу до іншого, сприйняття його з наявними у нього відмінностями, з правом на життя у своєму духовному світі. При цьому толерантність і повага мормона до інших та їхніх вірувань не означає, що вони мають полишати свою відданість усвідомленим ними істинам і укладеним завітам. Тому толерантність є «дуже хиткою чеснотою». З приводу цього Даллін Оукс пише: «Ми є бійцями на війні між істиною і помилкою. Не існує нейтральної території. Ми повинні відстоювати істину навіть тоді, коли виявляємо толерантність і повагу до вірувань та ідей, що відрізняються від наших, і до людей, які мають ці вірування та ідеї». Тут слушними буде порада нинішнього Президента Церкви ІХСОД Томаса Монсона: «Гріх у наш час часто прикривається маскою толерантності. Не дозволяйте себе обманути. За тим фасадом криється душевне страждання, пригнічення і біль… Якщо ваші так звані друзі вмовляють вас зробити щось таке, що ви не знаєте, то це є неправильним – ви будьте тією людиною, яка стоятиме за правду, навіть якщо доведеться робити це наодинці».

Святі останніх днів знають, що хоч вони й повинні виявляти толерантність та повагу до інших осіб і їхніх вірувань, зокрема до їхньої конституційної свободи, пояснювати і захищати свої позиції у сфері релігії, від них при цьому не вимагається поважати неправильну поведінку і толерантно ставитися до неї. Зобов'язання бути толерантними означає, що жодна з тих чи інших форм поведінки, які є відхиленням від істини, ніколи не повинна змушувати святого останнього дня реагувати словами ненависті чи коїти недоброзичливі вчинки. Іншим віруючим слід висловлювати вдячність за той факт, що ми поділяємо спільні з ними погляди щодо того, що є найважливішим: кожен з нас вірить в Бога та в існування його абсолютної істини, загальнолюдських норм моралі, хоч і витлумачуємо по-різному ці основоположні засади кожної релігії, подаємо їх дещо іншими словами. Церква рекомендує: «Нам слід уникати суперечок, не засуджувати ближніх чи знайомих за кінцевий результат їхньої поведінки, бо ж цей суд належить Господу, а не нам. Візьмемо вияву толерантності й істини – доброти у спілкуванні, але твердості в істині – має служити, з порад мормонських богословів, Спаситель Ісус Христос».

Церква мормонів не бере безпосередньої участі в екуменічному русі, в діяльності якихось міжнародних об'єднань релігійних спільнот, хоча представлена в міжнародних структурах, які обстоюють релігійну свободу. В 2015 році Церква приймала в штаті Юта делегатів Парламенту релігій світу, надавши столицю штату Солт-Лейк Сіті під площадку для міжрелігійного діалогу. Це свідчить про те, що Церква не виключає свою співпрацю з іншими релігійними інституціями у соціально значимих питаннях, зокрема у сфері моралі, благодійності, боротьби із наслідками природних стихій, в обстоюванні права на свободу віросповідань тощо. Характерним є те, що свою доброчинну діяльність Церква не пов'язує із місіонерством.

Церква прагне розширити форми своєї співпраці з різними конфесіями. Багатьох навіть дивує те, що саме мормони надали допомогу крішнаїтам в будівництві їх сакральної споруди в Солт-Лейк Сіті. Толерантно складаються відносини мормонів з іудейськими інституціями. Так, Церква задовольнила прохання Центру Симона Візенталя, який попросив викреслити імена 200 вже покійних пошанованих у світі євреїв із того списку, який нею поширюється серед своїх вірян. За них мормони мали б молитися, очікуючи їх «навернення» до своєї віри. Серед цих імен, до речі, значаться А.Ейнштейн, Д.Бен-Гуріон та інші відомі діячі єврейської національності.

Набирає різноманіття у своїх формах співпраця мормонів із мусульманським світом. Високі гості з мусульманських країн постійно відвідують Солт-Лейк Сіті. Мусульмани

використовують консервні підприємства Церкви ІХСОД для виробництва для мусульманських країн халалу – ритуально чистих продуктів. З Юти постійно йде в ці країни гуманітарна допомога. Університет Брігама Янга має договори співпраці з навчальними закладами ряду країн ісламу. Один із єгипетських урядовців зауважив: «Якщо міст між християнством та ісламом колись і з'явиться, то його збудує саме Церква мормонів».

Сповідуючи та практично використовуючи принципи релігійної свободи та толерантності у своїй Церкві, мормони прагнуть зробити ці цінності нормами віри і діяльності інших релігійних організацій. Притаманний Церкві мормонів демократизм міжконфесійних стосунків сприймається іншими церквами як форма сучасного співжиття різних релігій. Не без впливу ЦІХСОД та церковному розумінню свободи релігії утверджується в світі нова культура міжрелігійних взаємин. Приклад цієї конфесії в питаннях достовірності й обґрунтованості свого віровчення поруч із повагою до інших релігійних поглядів поступово стає домінуючим в цивілізованому світі. Так, треба визнати, що саме завдяки підтримці Центру вивчення права та релігієзнавства Брігамянгського університету державним, громадським і науковим інституціям України вдалося провести низку заходів, які сприяли утвердженню тієї толерантності міжконфесійних відносин, які сьогодні є в Україні, утворенню і діяльності тих міжконфесійних організацій, які нині налаштовані на цю толерантність.

Церква активно реагує на сучасні виклики секуляризованої епохи, зокрема на зниження загальної суспільної поваги до релігії., в результаті чого питання релігійної свободи втрачають свою актуальність. Керівництво ЦІХСОД помічає, що колись релігія була загальноприйнятою частиною американського життя, а зараз багато людей ставляться до неї з підозрою. «Деякі впливові голоси, - критично зауважується, - навіть ставлять під сумнів той ступінь, до якого нашій конституції слід захищати вільну релігійну діяльність, зокрема право жити за релігійними принципами і обстоювати їх». В чисельних статтях «Ліягони» засуджується байдужість до віри і до морального релятивізму, до компромісів в питаннях віри. Церква закликає протистояти охолодженню віри, слід об'єднатися всім, хто вірить у Верховну істоту, яка встановила, що є абсолютно правильним чи неправильним в людській поведінці, щоб настійливо вимагати дотримання традиційно-шанованих конституційних прав життя за релігією мормонів, «здійснювати волевиявлення в громадських питаннях згідно з нашим сумлінням та брати участь у виборах і дебатах у громадській сфері та в судових органах». Церква прямо вимагає: «Ми також повинні пліч-о-пліч з іншими віруючими відстоювати і зміцнювати свободу, захищати наші релігійні вірування і жити за ними, якими б вони не були. Для цього ми повинні йти одним шляхом, щоб забезпечити свободу поклонятися у різні способи, кому в цьому є необхідність відповідно до різниці у наших віруваннях» (Ліягона. - 2013. - №2. - С. 29).

Виступаючи в травні 2015 року на щорічній лекції з релігійної свободи в Австралійському університеті Нотр-Дам у Сіднеї, старійшина Квентін Л. Кук, з Кворуму Дванадцятьох Апостолів наголосив: "Віруючі люди повинні йти в перших лавах, захищаючи релігійну свободу — свободу, від якої походять багато інших свобод. Ми повинні не лише захищати спроможність сповідувати свою релігію, але і захищати право кожної релігії втілювати свою доктрину і закони",—сказав він (Ліягона. - 2016. - №7).

Церква ІХСОД чітко визначила ті принципи, якими її віряни мають мудро використовувати в публічній сфері свого життя.

По-перше, слід утримуватися від прагнення закріпити в законі чи якомусь акті виконавчої влади положення, які б створювали сприятливі умови лише для віруючих, зокрема таких, які б змушували до релігійного поклоніння, навіть якщо це лише мається на увазі. Віруючі можуть діяти сміливіше, коли очікують від влади певних дій, які слугуватимуть ширшим принципам, ніж просте сприяння дотриманню ними їхніх вірувань, наприклад, прийняття законів, що стосуються охорони здоров'я, громадської безпеки і моралі. Віруючі можуть і повинні прагнути прийняття владою законів, які захищатимуть релігійну свободу, релігійні вірування і право жити за ними, якими б вони не були.

По-друге, коли віруючі прагнуть просувати свою позицію у публічній сфері, у своїх методах і захисті прав, вони завжди мають бути толерантними до поглядів і точок зору

інших людей, які не поділяють їхні вірування.

По-третє, віруючим не слід боятися загальновідомого обвинувачення в тому, що вони намагаються врегулювати мораль в законодавчому порядку. Більшість сфер закону ґрунтуються на юдейсько-християнській моралі та існують століттями. Західна цивілізація основана на моралі й не може існувати без неї.

По-четверте, віруючим не слід відступати від прагнення приймати закони, що підтримують громадські умови чи правила, які допомагають їм жити за вимогами своєї віри, де ці умови чи правила також є сприятливими для охорони здоров'я, безпеки чи моралі. Там, де більшість людей є віруючими, їм завжди слід бути чутливими до поглядів меншості.

Заявивши дванадцятим членом Символу віри про свою законопослушність, Джозеф Сміт водночас наголосив на необхідності релігійним організаціям у своїй діяльності підпорядковуватися державній владі – «государям, президентам, правителям і державним службовцям». При цьому підпорядкування Церквою ІХСОД не розглядається як підлеглість.

Старійшина-семидесятник Уілфорд Б. Андерсен, роз'яснюючи цей принцип, пише: «Релігія і уряд – це ніби подружжя, яке часом переживає важкі часи, живучи разом, але потім розуміє, що вони не можуть жити одне без одного. Як релігія, так і уряд для свого процвітання потребують незалежності, але історія показує, що повне розлучення не йде на користь жодній із сторін. Вони йдуть різними, але паралельними шляхами. При цьому вони досягають найбільшого успіху, коли захищають і підтримують одне одного» (Ліягона. - 2015. – №7. – С.35).

Церква ІХСОД з ентузіазмом сприймає те, що більшість урядів у сучасному світі визнають принаймні певну ступінь релігійної свободи і забезпечують своїм громадянами право на поклоніння і сповідування своєї релігії відповідно до того, як це їм каже їх власна совість. Нав'язування в країні державної релігії мормони розглядають як «задушливу втрату свободи», а загальну заборону урядом релігії - як чинник зрештою занепаду моралі.

Якщо в країні релігійні вірування і відокремлені від держави, вони однак мають захищатися і охоронятися нею від переслідувань. В «Книзі Мормона» наголошено: «То ж якщо людина бажала служити Богові, це було її правом; або, іншими словами, якщо вона вірила в Бога, це було її правом служити йому; але якщо вона не вірила в нього, не було такого закону, щоб покарати її».

Відомо, що Церква ІХСОД послідовно відстоює принцип політичного нейтралітету, докладно пояснюючи його суть. Водночас вона заохочує своїх послідовників долучатися до політичних процесів і брати участь у публічних обговореннях актуальних проблем суспільного життя. «Це складова нашої релігії – бути хорошими громадянами там, де ми живемо». У «Довіднику 2: Керування Церквою» сказано: «Згідно із законами їхніх країн, члени Церкви заохочуються реєструватися для голосування на виборах, ретельно вивчати спірні питання та кандидатів і голосувати за тих, які, на їхнє переконання, будуть діяти порядно і розсудливо. Святі останніх днів мають особливе зобов'язання знаходити тих керівників, які є чесними, добропорядними і мудрими, голосувати за них і підтримувати їх».

Будучи відданими громадянами країни проживання, члени Церкви ІХСОД беруть участь у державному управлінні на всіх рівнях, підтримують органи влади в їх діяльності, голосують під час виборів, служать у збройних силах своєї країни тощо. Влада будь-якої держави може бути впевненою в тому, що серед громадян її країни саме члени Церкви ІХСОД «ретельніше за всіх дотримуються її законів, шанують і підтримують їх… Члени Церкви глибоко поважають свободу совісті – право кожної людини вибирати те, у що їй вірити і як поклонятися» (Церква Ісуса Христа Святих останніх днів. - К., б/р. – С.9).

Вчення про законопослушність стає неодмінною ознакою свідомості членів Церкви мормонів. Мормони України, де рівень правосвідомості надзвичайно низький, демонструють повагу до законів. Так, вірянка Церкви Тамара Козлова з Києва пише: «Дотримання закону робить життя всіх громадян більш безпечним і впорядкованим. Про цей прекрасний євангельський принцип просто і зрозуміло говориться в Священних Писаннях. Небайдужість – ось в чому, на мій погляд, сила вільної людини. Виявляти турботу слід не лише щодо своєї сім'ї, а також до природи, навколишнього середовища, до країни. У нашому житті має діяти закон небайдужості. Мені хочеться, щоб діти з дитинства більше любили свій край, а потім

навчили цьому і своїх дітей». Цю думку підтримує й Наталія Кларк з Броварів: «Я знаю, що бути хорошими членами Церкви ІХСОД означає бути і хорошими громадянами своєї країни. Це також означає не бути байдужими в суспільному житті. Якщо ми будемо дотримуватися існуючих в нашому суспільстві законів і правил, то будемо в безпеці» (Ліягона. - 2009. - №4).

Старійшина Рональд А. Разбанд, з Кворуму Дванадцятьох Апостолів, служив головуючим президентом сімдесятників, коли у вересні 2015 року звертався до студентів Університету Бригама Янга у Прово (Юта, США). "Деякі люди вашого віку не розуміють, чому релігійні групи долучаються до політики в першу чергу, і вони часто скептично ставляться до того, що керує релігійними людьми, коли вони так чинять,—сказав він.— Колективний голос груп людей, які вважають, що релігії не слід брати участь в політичних обговореннях, стає все гучнішим в останні роки, таким чином збільшуючи "небезпеку створення ще одного класу постраждалих—віруючих людей, таких як ви і я". Старійшина Разбанд сказав студентам, що світ потребує активного залучення представників їхнього покоління у цю сферу. "Нам потрібне природне розуміння співчуття, поваги і справедливості, притаманне вашому поколінню. Нам потрібен ваш оптимізм і ваша рішучість долати ці складні соціальні проблеми". Відповідь, за його словами, має починатися із заповіді Спасителя: "Як Я вас полюбив, так любіть один одного й ви!" (Ів. 13:34).

Питання релігійної свободи постійно знаходяться в полі зору керівництва Церкви. У щорічному 2016 року огляді з релігійної свободи головним спікером був старійшина Ленс Вікмен, який звернувся до учасників конференції із доповіддю «Сприяння релігійній свободі в секулярну добу: основні принципи, практичні пріоритети і справедливість для всіх». Його підтримав президент Юта-університету Метью Голанд, який протиставив релігійну свободу світськості (Religious Liberty v Secuklarity: Is the American Founding still useful?" [http://www.iclrs.org/index.php?pageId=1&contentId=1&blurbId=60260].

Церква ІХСОД послідовно підтримує різні ініціативи, спрямовані на просування релігійної свободи у світі. Так, у Прово нею проводяться щорічні міжнародні симпозіуми, присвячені релігійній свободі. На ці форуми Міжнародний центр дослідження права і релігії Університету Бригама Янга запрошує науковців, державних і релігійних лідерів, журналістів, громадських діячів з усіх країн світу, і відносно благополучних і дійсно конфліктних в сфері свободи релігій, щоб обговорити актуальні проблеми буття релігійних громад в сучасному світі. Щороку у роботі цих симпозіумів беруть участь українці (там вже побувало понад 20 осіб від державних органів влади, громадських і релігійних організацій, наукових установ, масмедійного середовища), які представляють ситуацію в Україні в цій сфері. Україна майже завжди постає як позитивний приклад, де дотримуються загалом принципів релігійної свободи, де відсутня дискримінація за релігійною ознакою, де між релігіями і церквами зберігається відносний мир і порозуміння, де державно-церковні відносини вписуються в цивілізовану модель.

Крім того, Центр права і релігієзнавства університету Брігама Янга (Прово, США), співпрацюючи з Міжнародною Академією свободи релігії і віровизнань, разом вже більше 25 років організовує у різних країнах світу цикли науково-практичних конференцій, присвячених проблемам свободи буття релігії. Вони не лише вчать, а й формують толерантність міжконфесійних відносин. Біля двадцяти таких конференцій з видруком вісімнадцяти книг щорічника "Релігійна свобода" вже проведено в Україні. Чергова конференція «Релігійна свобода на перехресті епох, культур і країн» із запрошенням до участі в ній науковців і практиків сфери державно-церковних відносин відбудеться у вересні 2016 року в Києві. Завдяки цим конференціям не лише державні службовці та науковці, а й громадська думка у нас в Україні загалом налаштовані на сприйняття поліконфесійності і свободи віровизнань як нормального стану суспільного і релігійного життя.

Вперше зустріч керівників обласного рівня різних конфесій з питань свободи віросповідань, які Центр релігійної інформації і свободи УАР разом із Державним Комітетом України у справах національностей і релігій та Відділенням релігієзнавства Інституту філософії Національної Академії наук України проводить в областях країни, відбулася в 2009 році на базі Чернівецького Дому молитви Церкви ІХСОД. До участі в різних заходах з питань свободи совісті, демократизації державно-церковних відносин, толерантизації

міжконфесійних взаємин, які проводять названі інституції на всеукраїнському рівні, також активно прилучається Управління Церкви ІХСОД України.

В своїх рекомендаціях щодо подальшого розвитку свободи релігії в Україні Церква Ісуса Христа Святих останніх днів разом із співпрацюючою з нею Українською Асоціацією релігієзнавців наголошує на необхідності встановлення повної відповідності українського законодавства духу і букві міжнародних правових норм. Законодавство має утверджувати такий розвиток системи релігійної свободи в Україні, щоб це гарантувало рівне правове положення різних релігійних спільнот перед законом, рівні права українських громадян і віруючих іноземців. Воно має захищати не лише право на свободу вибору віровизнання, а й на свободу релігійного вияву, зокрема право поширювати свої погляди без будь-яких перешкод цьому. Обмеженням можуть підлягати лише такі зовнішні вияви релігії, які, згідно зі статтею 9 Європейської Конвенції, “необхідні в демократичному суспільстві”. Відтак, відповідно до визнаних європейських норм, не може бути обмеженою законом чи адміністративною практикою й місіонерська діяльність, яка є невід’ємним елементом діяльності кожного мормона.

Підсумовуючи, наголосимо, що Церква мормонів вважає недопустимою дискримінацію будь-якої релігії з будь-якого приводу, зокрема новозасновану конфесійну спільноту чи релігію меншості, які подеколи не визнаються домінуючими або традиційними конфесіями. Вона виступає за те, щоб із врахуванням положень Документу Віденської зустрічі держав-учасників Конференції з безпеки і співробітництва в Європі (1986 р.) релігійні об’єднання влаштовували свою діяльність відповідно до свого віросповідання, мали вільні зв’язки із своїми зарубіжними одновірцями із врахуванням релігійної практики в різних релігійних традиціях. Покійний Президент ЦІХСОД Гордон Хінклі закликав шанувати людей інших, ніж твої, релігійних, політичних та філософських переконань, додавши при цьому, що це не пов’язано «з відмовою від своєї теології». «Визнавайте їх гідність, не відшуковуйте їх недоліки. Звертайте увагу на їх сильні сторони й доброчинності – так ви знайдете ту силу, яка принесе користь вам самим», - наголошував він. Закликаючи представників інших конфесій приїздити в Солт-Лейк Сіті з метою ознайомлення з діяльністю Церкви мормонів, Г. Хінклі обіцяв: «Ми з радістю привітаємо їх. Ми зробимо все можливе, щоб вони почувалися у нас як дома».

Як бачимо, поява та функціонування Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів історично і логічно пов’язані із релігійною свободою, цінність якої не тільки сповідують члени Церкви, поширюючи її в свідомості інших віруючих і невіруючих людей, а й активно впроваджують в практику їх щоденного життя.

7. Алла БОЙКО. Образ «іншого» та «чужого» в медіапросторі України (на прикладі висвітлення в ЗМІ діяльності Церкви ІХСОД)

Багатоконфесійність, закріплена в Конституції України, і толерантність до різних релігійних груп, яка панує в українському суспільстві, дозволяють кожному громадянину знаходити свій шлях до Бога і публічно виявляти власне світосприйняття й світорозуміння, в тому числі і в засобах масової інформації. Відтак в нашому суспільстві мав би бути наявний інтерес до різних конфесій і релігійних течій, які представлені у медіапросторі держави. Щодо деяких конфесій, а саме, УПЦ КП, УКГЦ, УПЦ МП, мусульман, іудеїв, протестантських церков це певною мірою виправдовується. Але в Україні функціонує чимало релігійних організацій, навколо яких існує так звана інформаційна блокада, певною мірою штучна. Тобто, деякі релігійні організації функціонують поза медійним простором або ж інформація в ЗМІ про їх діяльність недостатня, що часто призводить до різних вигадок, домислів, які стають основою до стереотипізованого сприйняття того чи іншого явища.

Процеси стереотипізації в масовій свідомості є предметом дослідження для багатьох науковців. З релігійного ракурсу цій проблемі присвятила кілька праць Л.Филипович [1], у

плані масових комунікацій вивчали це питання М.Бутиріна [2], Т.Кузнецова [3], інші дослідники [4].

Найчастіше українське суспільство (втім, як і суспільства в багатьох інших країнах світу) отримує інформацію про ту чи іншу конфесію або церкву з медіа. Аудиторія засвоює цю інформацію, стереотипізує і формує своє ставлення до релігійної організації та її представників на основі медійних меседжів. Характер і специфіка існування ЗМІ не передбачає поглибленого роз'яснення тих чи інших процесів, предметів чи явищ, тому й аудиторія часто отримує неповну, фрагментарну, мозаїчну інформацію, яка часто буває свідомо упередженою.

Причин цього явища може бути декілька, але найголовнішими вважаємо: 1) небажання самої релігійної спільноти інформувати суспільство про власні духовні цінності, події своєї історії і діяльності, заходи, благодійність та ін.; 2) відсутність інтересу фахових журналістів до релігії та незацікавленість у висвітленні подій, які не вкладаються у чотирикутник: «політика – економіка – спорт - сенсації». Стосовно висвітлення релігійної тематики у ЗМІ маємо погодитись із комуністом із США Т. Меттінглі, який відзначав наявність у журналістів упередження через брак знань (неможливо розповідати історію, яку не розумієш); упередження у зв'язку зі світоглядом журналіста чи редактора (тяжко висвітлювати тему, коли не розумієш, чому вона важлива для аудиторії), а також ідейну антирелігійність [5]. Або, в українському варіанті, належність до іншої конфесії, яка, попри журналістські стандарти, заважає об'єктивно висвітлювати події і явища.

Розглянемо вищесказане на прикладі функціонування в Україні Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів або, як частіше називають цю релігійну організацію, мормонів. Інтерес професійних медійників до діяльності цієї церкви в Україні можна розбити на три частини: початок 1990-х рр..; 2002 р.; 2010-2012 р.; 2014-2016 рр. Конфесійні засоби масової інформації, зокрема, УПЦ МП і УГКЦ звернули увагу на мормонів ще на початку 1990-х років - часів появи перших представників цієї організації в нашій країні. Реакція на діяльність мормонів у цих медіа була суперечливою, проте негативна конотація переважала – працівники церковних ЗМІ поширювали інформацію, своєрідну стереотипну матрицю, яка зараз є закріпленою у свідомості багатьох людей. Вона складається з таких частин: полігамія серед мормонів-чоловіків; хрищення мертвих; величезні статки представників церкви; політичні і геополітичні амбіції; авторитаризм керівників організації; психологічний тиск на особистість; утаємниченість обрядів і близькість до масонів; має певні відмінності від традиційних релігій у побуті, одязі, поведінці та ін. Тобто, сформувався медійний образ «іншого», в якому підкреслювалась домінанта «чужого».

Другий етап виникнення інтересу до Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів в суспільних українських медіа був в 2002 р. у зв'язку з проведенням зимової олімпіади в Солт-Лейк Сіті. Деякі ЗМІ уникали згадки про мормонів і про той факт, що «біла олімпіада» проходила в столиці штату Юта, переважна більшість мешканців якого є мормонами. Ті ж медіа, в яких цей момент відзначався, найчастіше публікували матеріали, в яких застосували поширені в 1990-х роках стереотипні уявлення про цю релігійну організацію. В цьому плані красномовною є публікація О.Зерняк «Солт-Лейк-Сіті: етюд в олімпійських тонах» на шпальтах «Дзеркала тижня», в якій подається «енциклопедійна» інформація про мормонів і тиражуються вже опубліковані в інших ЗМІ факти, які, вважаємо, стали основою для виникнення стереотипів.

Третім етапом стало відкриття в Києві храму Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів. Ця подія кілька днів була топ-новиною в українських, європейських та американських медіа. Тож інтерес аудиторії задовольняла не лише інформація про храм, а й відомості про вірування, обряди і життя мормонів. Традиційно виступили з критикою діяльності мормонів в Україні найбільші конфесії – УПЦ КП, УПЦ МП, УГКЦ та ін., що спонукало аудиторію цих ЗМІ до знайомства з ідейно-релігійним підґрунтям цієї церкви. Храм став одним із видатних місць Києва: в туристичних довідниках почали писати про нього як про «цікавинку» для туристів.

В цей же період в суспільно-політичних медіа всього світу активно обговорювалась участь в президентських виборах в США кандидата від Республіканської партії Мітта Ромні

за конфесійною належністю мормона. В українських ЗМІ цей факт викликав багато коментарів, в яких на перший план висунулась ідея про геополітичні претензії мормонів і про їх діяльність в нашій державі. Характерно, що Мітт Ромні характеризувався як «мільярдер із необмеженими фінансовими можливостями». Майже відразу ж в деяких ЗМІ з'явились публікації про статки масонів у США. Втім, інші аспекти життя кандидата у президенти США та членів Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів в ЗМІ майже не обговорювались.

Четвертий етап у висвітленні функціонування Церкви мормонів в Україні припадає на час суспільної кризи і військових подій на Донбасі. Цей етап характеризується збільшенням загального числа публікацій про Церкву Ісуса Христа Святих останніх днів та різкою поляризацією позицій ЗМІ – від активної критики до урівноважених й об'єктивних публікацій (особливо тих, в яких висвітлюються інфоприводи). Так, певна кількість церковних і проросійських налаштованих медіа виступають із критикою мормонів, їх діяльності на пострадянському просторі, оприлюднюють статті під рубриками «антисектанська пропаганда» та ін. В такий спосіб журналісти намагаються сформувати образ «іншого», «чужого», який є складовою маніпулятивних комунікативних технологій.

Вважаємо за необхідне акцентувати увагу на певних гранях образу мормона, який формується в реальності і в деяких ЗМІ. Це – громадянин США, говорить англійською або з англійським акцентом, сім'янин, заможний, одягнений підкреслено охайно, доброзичливо посміхається, не вживає алкоголь, наркотики, каву, чай, не палить тютюн та ін. Об'єктивних рис для створення негативного образу не вистачає. В такому випадку, за правилами маніпулятивних технологій, застосовується перебільшення, хибна інтерпретація ситуації, обман та ін. В ЗМІ з'являються публікації, в яких наголошується на тому, що мормони: «Це – витворена людською гордістю власна релігія, замаскована за її численними "невинними" і навіть "милозвучними" та "науковоподібними" назвами: спіритизм, астрологія, плабізм, хіромантія, екстрасенсорика, полтергейст, біополе, контактерство, гіпноз, космічна енергія, неопізнані літаючі об'єкти та багато інших». Найчастіше в таких ЗМІ концептуальними є вже заголовки: «Небезпека мормонів»; «Мормони на Україні – нова орда на православ'я»; «Некрофілія по-мормонськи: гареми мертвих українок» та інші. В такий спосіб у медіа створюється упереджений образ представників Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів, який стає основою для виникнення негативних стереотипів.

Втім, в 2014-2016 роках, в період переосмислення багатьох засад існування українського суспільства, в ЗМІ почали з'являтись публікації, в яких спостерігається спроба об'єктивного висвітлення громадської діяльності представників Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів, роз'яснити аудиторії засади вірувань, способу життя мормонів, характер спілкування їх у своїй церкві та в суспільстві. Звернемось до заголовків медіа-матеріалів такого плану: «Миколаївські мормони відкрили двері для всіх бажаючих»; «Мормони провели в Києві зустріч з місцевими жителями під гаслом «Міцна сім"я -- міцне суспільство»; «Як роблять бізнес мормони»; «Мормони дають 1, 2 млн. $ для постраждалих з Донбасу» та ін. Без сумнівів, така інформація сприяє не лише інтересу до Церкви мормонів, але й позитивному ставленню до цієї релігійної організації.

Уявлення про певні церкви формуються в процесі комунікації, проте на прикладі Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів змушені констатувати, що комунікація дуже часто має однобічний характер. Інформації про цю Церкву замало, що й призводить зрештою до викривлення образу мормонів.

І хоча в Україні розповсюджується журнал «Ліягона», який виходить в паперовому і електронному варіантах, є україномовні блоги окремих представників цієї церкви, сторінки в соціальних мережах тощо, ці медійні форми популярні лише серед мормонів. Масова аудиторія споживає інформацію, яку надають суспільно-політичні ЗМІ. Тож, вважаємо, що необхідний діалог, до якого мають йти представники нетрадиційних для України релігійних організацій і аудиторія медіа.

Неприйняття релігії, вірувань, способу життя, культури «іншого», формування стереотипизованого образу «чужого» в медіа і в громадській думці призводить до збіднення

власної культури, до відсутності діалогу, до ксенофобії і релігійної нетерпимості, яка шкодить процесам існуванню суспільства.

Джерела

1. Филипович Л. Стереотипи в релігійній сфері: різноманітність змістів і одноманітність форм. // Університетські наукові записки. - 2009. - № 3. - С. 419-423. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Unzap_2009_3_75
2. Бутиріна М. Стереотипи масової свідомості: особливості формування та функціонування у медіа середовищі. – Дніпропетровськ: «Слово». – 2009 .
3. Кузнецова Т. "Свій"/"чужий" у текстовому просторі ЗМІ. – Режим доступу: http://journlib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=2153
4. Телебачення спецоперацій. Маніпулятивні технології в інформаційно- аналітичних програмах українського телебачення: моніторинг ,методи визначення та засоби протидії. Рекомендації щодо принципів відкритої редакційної політики телеканалів / Н. Л. Лігачова, С. М. Черненко, В. Ф. Іванов. – К. : Телекритика, Інтерньюз-Україна, 2003.
5. Меттінглі Т. Влучити в ціль. Розділ із книги «Біла пляма». Перекладено з англійської асоціацією «Новомедіа», 2009 р. Blind spot: when journalists don't get religion / edited by Paul Marshall, Lela Gilbert, Roberta Green Ahmanson. – New York: Oxford University Press, 2009. – 220 Режим доступу: http://ru.telekritika.ua/news/2009-06-05/46055

9. Андрій ТИЩЕНКО. Вплив харизматичних рухів на соціально-духовну сферу суспільства (на прикладі «Нового Покоління»)

В своїй статті ми прагнемо проаналізувати специфіку та напрямки соціальної та євангелізаційної діяльності харизматичних церков на прикладі церкви «Нове покоління», розглянемо деякі особливості поглиблення інтеграції харизматів в українське суспільство.

На сьогоднішній день харизматичні церкви в Україні, тримаючи високі темпи, продовжують свою активність, в якій тісно переплітаються євангелізаційна і соціальна, політична і економічна діяльність. Спостерігається активне включення представників харизматичного руху майже в усі сфери суспільного життя країни, «харизматичний рух і репрезентовані ним харизматичні церкви стрімко еволюціонують в напрямку подальшої адаптації до наявного суспільно-політичного контексту» [2. - С.23].

Харизматичні церкви є об'єктом постійних релігієзнавчих рефлексій. Дослідженню їх діяльності, як неорелігійних утворень, присвячені наукові доробки Н.Дудар, В.Єленського, Ю.Наріжного, О.Спис, В.Титаренко, П.Павленка, О.Пашинського, Л.Филипович та ін.

Сучасні умови існування українських християн є досить специфічними. З-поміж інших виділимо наступні: по-перше, постмодернізаційні процеси, що відбуваються у суспільстві й зачепили саме християнство, яке відчуває необхідність пристосування до нових вимог часу; по-друге, збільшення кількості релігійних напрямків призвело до їхньої конкуренції між собою на релігійному ґрунті; по-третє, ситуація, пов'язана з харизматичними церквами, ускладнюється через особливості сприйняття громадськістю цього руху. Важко долається наслідок радянської ідеології й розуміння їх виключно як сектантів. Крім того, діяльність деяких окремих харизматичних пасторів, тиражована ЗМІ, здатна кинути тінь недовіри на всі харизматичні церкви.

В Україні нині діють такі об'єднання церков харизматичного напряму та незалежні громади, як Церква Повного Євангелія, Церква Живого Бога, Джерело життя, Українська християнська євангельська Церква, Духовний центр «Нове покоління» християнських Церков України, Духовне управління Церков євангельських християн, Об'єднання незалежних харизматичних християнських церков України Повного Євангелія та ін.

Етноконфесійна специфіка українських харизматичних церков має прояв і в діяльності цих релігійних суб'єктів. Вона не є такою, що цілковито спрямована на задоволення особистих інтересів прозелітів, а відстоює загально християнські цінності. Так, на засіданні Ради Євангельських протестантських церков України глави цих церков спільно виступили на захист моральності в суспільстві. Євангельські церкви, які взяли участь у роботі Ради Євангельських протестантських церков України, запланували на наступне спільні заходи, спрямовані на утвердження в українському суспільстві сімейних цінностей та

високих моральних засад. Представники харизматичних церков беруть активну участь у громадському й політичному житті країни, що передбачено статутами їх громад [6], здійснюють різнобічну благодійну діяльність, приділяють увагу незахищеним верствам населення та подоланню таких соціальних патологій як пияцтво, наркоманія та ін. [4. - С.10]. Це зокрема засвідчується статутами окремих церков. Так, церква «Джерело життя» анонсує створення із середовища віруючих групи, асоціації й об'єднання для здійснення благочинності та милосердя [5. – С .56].

Соціальне вчення протестантських організацій в основному представлено у програмних документах – доктрині, концепції, позиції тієї чи іншої організації до тих чи інших питань. Як правило, всі програмні документи конфесій спрямовані на визначення відносин церкви та інших соціальних інститутів суспільства. Тому загальним для всіх представлених концепцій і програм є блок розуміння прав людини, а також витлумачення участі протестантських конфесій у політичному житті держави та організації допомоги нужденним.

Варто зазначити, що є документ, який відображає соціальну концепцію та ставлення до окремих питань, прийнятий протестантами в Україні. Своє ставлення до суспільства представники п'ятидесятників окреслили у «Основах віровчення та богослужбової практики». У розділі «Наше ставлення» Церква вчить, що віруюча людина повинна мати активну життєву позицію, піклуватися про добробут своєї країни, про проблеми суспільства й виробництва, виконувати цивільні обов’язки. Така позиція втілюється в життя і представниками церкви «Нове Покоління» по всій території України, Росії та Європи. Щодо ставлення до інших конфесій, то йдеться про те, що необхідно жити в мирі і злагоді з іншими, виявляти до них повагу, милосердя, любов, не засуджувати й не лихословити, не ворогувати з ними; усіх християн вважати Божими дітьми. Однак це питання залишається дискусійним, оскільки співпраця з іншими церквами залежить від особистих відносин між керівниками громад. В підрозділі соціальної концепції «До світської влади» зазначається, що християни повинні шанувати владу, коритися владі, віддавати їй належне, молитися за владу [Там само]. Тут чітко зазначається, що церква відокремлена від держави, але це не заважає деномінації включатися в розробку соціальних проектів та їх реалізацію. Загалом можна сказати, що церква бажає активно співпрацювати як з державою, так і з громадськими організаціями в соціальній сфері. На сьогоднішній день церкви «Нового Покоління» в Україні є членами Української Міжцерковної Ради, а її представники входять до керівного складу цієї Ради[1].

Варто відзначити, що в соціальних доктринах сучасних протестантських церков розроблені принципи співпраці із суспільством й виконання кожним віруючим своїх громадянських обов’язків.

Для того, щоб детальніше зрозуміти принципи соціального служіння протестантів, пропонуємо розглянути соціальну сферу діяльності церкви «Нове Покоління», який веде роботу в семи основних напрямках: турбота про сиріт і дітей з неблагополучних сімей; консультації і психологічна допомога (call-центри), допомога людям, залежним від наркотиків й алкоголю; турбота про дітей і підлітків; допомога людям, які знаходяться в пенітенціарних закладах; турбота про хворих і літніх людей; турбота про знедолених тощо.

Обрані церквою напрямки соціально-євангелізаційної роботи є досить непростими. Станом на 2014 рік церквою «Нове покоління» підтримуються 32 родини з Марганця (Запоріжська обл.), Іларіонова (Дніпрвська обл.), Терновки (Дніпровська обл.), Городище (Черкаська обл.), які зважилися прийняти дітей, позбавлених батьківської опіки, у свій будинок.

За період з 2011 до 2014 роки 122 дитини були взяти під опіку до будинків сімейного типу тими сім’ями, які були членами церкви «Нове покоління»; 67 дітей сиріт було усиновлено [3].

На даний час працюють цілодобово 27 центрів консультаційно-психологічної допомоги на території України й Росії. За рік здійснюється близько 97 тис. консультацій по телефону. Найбільш відомі і ефективні консультаційні центри знаходяться на території України зокрема в містах – Дніпро, Харків, Добропілля. Окрім консультацій по телефону, за

згодою двох сторін, відбуваються зустрічі й особисті консультації. Під час особистих зустрічей було надано допомогу близько 11 тис. чоловікам і жінкам, з яких більше тисячі – підлітки, яких застерегли від самогубства, спроб вжити наркотичні речовини, від необдуманих статевих відносин тощо.

В середині 90-х років м. ст. в Україні почали роботу центри реабілітації для людей, залежних від наркотиків й алкоголю. Робота Центрів спрямована на те, щоб допомогти залежній людині духовно й фізично відновитися, а також надати сприяння в її подальшій адаптації в суспільстві – здобуванні освіти, професії, працевлаштуванні тощо [3]. На сьогоднішній день на базі церкви «Нове покоління» існує понад 200 центрів реабілітації, які знаходяться в 100 населених пунктах. Майже одночасно проходять реабілітацію дві тисячі чоловіків і жінок, 39% з них отримують повну свободу і змінене життя. Реабцентри існують за рахунок добровільних пожертвувань батьків тих осіб, які проходять реабілітацію.

У центрах реабілітації приділяється багато часу вивченню Біблії і здійсненню «роботи» Слова Божого на практиці. Тисячі людей, які пройшли реабілітацію в центрах, відмовившись від вживання наркотиків, алкоголю і сигарет, вже змогли стати повноцінними членами суспільства – поновлюючи здоров'я, вони створюють сім'ї, народжують дітей. Система роботи в реабцентрі побудована таким чином, що залежному допомагають не тільки відмовитися від згубних звичок, але й надають практичні рекомендації – як бути повноцінним членом суспільства, як вести здоровий спосіб життя.

Сьогодні в Україні, на базі церкви «Нове Покоління» вже п'ять років веде свою роботу унікальний центр реабілітації. Унікальний, оскільки в ньому можуть перебувати мами з дітьми. Відтак жінки, які мають згубні звички і залежності, можуть, не розлучаючись зі своїми дітьми (неважливо, це – новонароджена дитини, а чи ж підліток) можуть почати життя заново. Робота центру спрямована саме на надання допомоги жінкам з дітьми. Коли жінка переживає важкий період у своєму житті, вона ризикує втратити батьківські права. Навіть, якщо вони вже усвідомила свої помилки і притримується зорового способу життя, дуже складно, буває, повернути дитину. Реабілітаційний центр, надаючи можливість матері перебувати разом з дитиною, позитивно впливає на рішення жінки, її душевно-емоційне відновлення.

Сьогодні в 419 навчальних закладах представниками молоді церкви «Нове покоління» кілька разів на тиждень проводяться профілактичні лекції та майстер-класи, спрямовані на надання молодим людям інформації про різні сфери їх життя. Під патронатом «Нового покоління» працює низка громадських молодіжних і дитячих організацій, основний напрямок діяльності яких – це надання допомоги молодим людям у сфері фізичного здоров'я і духовного розвитку. За рік проведено більш, ніж 387 розважальних заходів різного характеру, в 62-х населених пунктах, де працюють молодіжні організації, спортклуби і танцювальні колективи церкви «Нове покоління». Останнім часом стає традицією проведення свят у дворах міста для дітвори – з аквагримом, малюнками на дошці, танцями-повторюваннями, конкурсами на спритність і кмітливість, а також багатьма іншими цікавими дворовими іграми. Окрім дитячих свят, церква займає активну позицію щодо роботи з дітьми і молоддю у навчальних закладах, а саме: представники громади, маючи домовленості з керівниками різних навчальних закладів, проводять в розмово-ігровій формі лекції на теми: «Наркоманія», «СНІД», «Секс», «Відносини», «Аборти». Створено дитячі літні біблійні табори, де діти можуть приїхати на 21-й день і більше дізнатися про віру в Бога, а також, за словами керівників табору, «награтися, набігатися, натанцюватись і настрибатись» [3].

Таким чином, харизматичні церкви на сучасному етапі розвитку українського суспільства вже не обмежуються справами лише своєї релігійної общини, а намагаються розширити поле своєї соціальної активності в інших сферах суспільного життя. Розуміючи, що релігія в Україні найкраще може реалізуватися в духовній сфері, харизматичні лідери прагнуть до розширення свого впливу в просвітницько-освітянському просторі. Значну роль у формуванні інформаційного простору країни відіграють навчальні заклади.

В свій час, у 1993 році в м. Першотравенськ (Дніпропетровська обл.), було

відкрито біблійний коледж, який згодом набув статусу Міжнародного. Студентами ставали представники різних конфесій, з різних куточків світу. Міжнародний біблійний коледж «Нове Покоління» ставить своїм завданням підготовку учнів, які прагнуть «змінити цей світ». Програма навчання побудована таким чином, щоб, отримуючи глибокі теологічні знання, студенти практикувалися в молитві й пості, євангелізації, роботі в центрах реабілітації, у виправних колоніях, в дочірніх церквах, в домашніх групах тощо. Навчання покликане забезпечити студенту надійний фундамент, правильне розуміння свого призначення в житті, досвід євангелізаційного і соціального служіння тощо.

Низка нинішніх пасторів, євангелістів, лідерів харизматичних рухів – випускники Міжнародного біблійного коледжу «Нове Покоління». Коледж має диференційоване навчання, певні гілки (факультативи): служіння пастора, євангелізм, молитовний, прославляння, молодіжне служіння, дитяче служіння, домашні групи, реабілітація, журналістика та засоби масової інформації, тюремне служіння, соціальна робота.

Особливу увагу церква «Нове покоління» приділяє інформаційній темі, а саме – інтернет-ресурсам, телебаченню. В 2014 році було запущено інтернет канал, який діє в онлайн режимі 24 години на добу та 7 днів на тиждень [3]. Канал дає змогу кожному бажаючому дивитись програми, створені на різні теми – про зцілення, євангелізації, проповіді пасторів з різних церков тощо. Основна зручність такого типу євангелізаційної діяльності полягає в тому, що, знаходячись в будь-якій точці світу, людина залишається на своїй «духовній хвилі». Окрім створення інтернет-каналу, церква «Нове покоління» зініціювала створення супутникового телеканалу «Новий християнський телеканал», який віщає зі супутника Astra 4A. Програми можуть дивитися жителі Фінляндії, Латвії, Литві, Естонії, Польщі, Білорусі, всієї східної частини Німеччини, європейської частини Росії (до Уралу), Чехії, Словенії, Словаччини, України, Австрії, Угорщини, Молдови, Ліхтенштейну, Румунії, Сербії, Боснії, Хорватії, Італії, Чорногорії, Албанії, Македонії, Болгарії, Греції, Туреччини, Грузії, Вірменії, північного заходу Казахстану. Також власники супутникових тарілок діаметром 120 см, що живуть в Норвегії, Швеції, Данії, Бельгії, Голландії, Люксембурзі, Німеччині, північному сході Франції, Швейцарії, Кіпрі, Сирії, Лівії, Півночі Іраку і Ірану, Азербайджана, півночі Туркменістану та Узбекистану. Варто відзначити, що Національна рада з питань телебачення й радіомовлення України видала телеканалу «Новий християнський» ліцензію на супутникове мовлення терміном на 10 років 12 лютого 2016 року. Мовлення телеканалу стартувало 27 лютого 2016 року. Мета створення Нового християнського каналу - формування позитивної репутації євангельської церкви серед зовнішніх цільових аудиторій, а також внутрішньої культури представників церкви, які забезпечують церкві виконання її місії і сталий розвиток. Завдання, які ставляться в ході реалізації такого гатунку соціально-євангелізіаційної діяльності полягають в наступному:

– підвищення рівня знання внутрішніх і зовнішніх цільових аудиторій про результати соціально значимої діяльності євангельських церков різних конфесій на національному та міжнародному рівнях;

– створення майданчика для побудови конструктивного взаємодії з лідерами, експертами, представниками органів влади, представниками інших релігійних організацій;

– популяризація християнського способу життя, способу мислення (створення в суспільстві «моди на праведність»);

– формування серед парафіян євангельських церков культури, що сприяє підвищенню стійкості організації (в тому числі в кризових ситуаціях);

– інтеграція в соціум (в світські програми і проекти).

Контент формується на базі подій церков-партнерів ТВ-каналу, світового християнської спільноти та інформації соціального характеру. Регулювання контенту здійснюється за допомогою Інформаційної політики каналу, затвердженої його засновниками. Діяльність телеканалу спрямована на творення, духовне відродження суспільства, популяризацію християнських цінностей, формування позитивної репутації

християнських церков.

Підкреслюючи ті моменти, які є об'єднуючими для християнських церков, канал ініціює конструктивну співпрацю християн на благо розвитку українського суспільства загалом. Канал створює власні ТВ-проекти для популяризації сімейних цінностей; свідоцтва життєвих історій людей, які пізнали Бога; програми для молоді, які покликані розкрити молоді таланти, створення «моди на праведність», про що йшлося вище; новини християнського світу тощо.

Отже, мета харизматичної євангелізації реалізується у все більш диференційованому служінні, яке є формою адаптації харизматів в соціумі. Системні зміни в суспільстві й формування його «інформаційного» обличчя, спонукає до пошуку нових шляхів представленості харизматів в українському суспільстві. Використовуються новітні інформаційні технології, нові форми присутності в українському суспільстві і впливу на нього, через інформаційний простір в тому числі.

Д ж е р е л а

1. О.Спис. Соціальна активність сучасних протестантських громад (на прикладі баптистських, п'ятидесятницьких, харизматичних церков)// Наук. вісник Чернівецького ун-ту. Вип. 163-164: Філософія. – Чернівці, 2003. - С.163-164.
2. Титаренко В. Соціально-євангелізаційна діяльність харизматичних церков через призму нових реалій часу //Науковий вісник Чернівецького університету. – Чернівці, 2005. – С. 20-25.
3. Международный журнал «Новое поколение». Интернет-издание [Електронний ресурс].-Режим доступу http://ngnews.org/ob-izdanii/.-Назва з екрану.
4. Устав религиозной харизматической общины «Источник жизни» (г.Токмак Запорожской обл.) 1994 г. // ДАЗО. – Ф.1335. – Оп.26. – Спр.75. – Арк.49–53.
5. Устав религиозной харизматической общины «Новое поколение», пгт. Весёлое, 1994 г. // Державний архів Запорізької області (далі ДАЗО). – Ф.1335. – Оп.26. – Спр.75. – С.43–47.
6. Устав религиозной христианской харизматической общины веры евангельской «Источник жизни» г. Орехов, Запорожской области, 1995 г. // ДАЗО. – Ф.1335. – Оп.26. – Спр.75. – Арк.54–59.
7. Филипович Л.О. Нові релігії України: поява, типологія, перспективи // Релігійна свобода: історичне підгрунтя, правові основи і реалії сьогодення. – К.: 1998. – С.106-111.

10. Ольга МАКСИМЕНКО. Соціальне почуття новонавернених мусульман у різних країнах світу

Тенденція до посилення ісламофобії в її різноманітних виявах - від неприязного ставлення до мусульман й до відкритих актів агресії та закликів до ненависті і насильства стосовно представників цієї релігії - на жаль, спостерігається останнім часом у багатьох країнах світу. Цьому сприяють певні чинники: по-перше, інспіроване деякими недобросовісними ЗМІ ототожнення мусульман з терористами та екстремістами, нова хвиля страху, викликана репортажами про численні злочини бойовиків самопроголошеної «Ісламської держави» (діяльність якої взагалі суперечить духу ісламу як мирної і гуманістичної релігії, що визнає людське життя найвищою цінністю та прирівнює вбивство однієї людини до вбивства всього людства) [2] і нещодавніми терактами з великою кількістю людських жертв (зокрема, у Франції та Бельгії); по-друге, небажання пересічних людей бачити в своєму оточенні тих, хто від них чимось відрізняється (неприйняття «чужого», зумовлене уявним поділом світу на «ми» і «вони»). Носії іншої культури сприймаються як загроза порушення звичного способу життя, зміни усталеної системи цінностей. Звідси й різко негативне ставлення до біженців з Сирії та інших ісламських країн.

Водночас світ дедалі частіше стає свідком того, як люди, що сповідували іншу релігію (або ж були атеїстами), добровільно, за покликом власного серця стають мусульманами. В іслам переходять навіть ченці та священнослужителі [4, 5]. Цілком природно, що цей феномен привертає увагу як вітчизняних, так і зарубіжних релігієзнавців, соціологів, журналістів та письменників. Упродовж останніх років ними опубліковано цілу низку матеріалів, у яких детально описуються причини добровільного вибору ісламу представниками інших релігій. Зокрема, російський дослідник Андрій Ігнатьєв [3] об'єднує

новонавернених російських мусульман у чотири основні групи. Перша (найчисленніша) — це жінки, які беруть шлюб з мусульманином[1]. Другу групу представляють ті, кого приваблює містика суфізму (так звані богошукачі-езотерики, які також захоплюються індуїзмом і буддизмом). До третьої групи належать ті, хто приймає іслам свідомо як релігію у всіх її аспектах (історичному, етнографічному, культурному) і намагається дотримуватися всіх її вимог та приписів. До останньої — ті, кого приваблюють радикальні ісламські течії та організації. Ними є переважно вихідці з право- та ліворадикальних угрупувань.

Дослідження, проведене соціологами та релігієзнавцями Кембриджського університету разом із фахівцями організації *New Muslims Project* серед навернених в іслам британських жінок, виявило, що ця релігія допомогла їм знайти віру, спокій та внутрішню гармонію. Більшість респонденток походили з родин корінних британців-християн, здобули вищу освіту та досягли помітних успіхів у кар'єрі. Але по-справжньому щасливими та спокійними за свою подальшу долю вони стали лише після прийняття ісламу [9].

Серед причин, що спонукають українців прийняти іслам, найчастіше називають: розчарування в православ'ї (не останню роль у цьому відіграв тривалий конфлікт між вірянами Київського та Московського патріархатів), нерозуміння основних положень рідної релігії (зокрема, догмата про існування Єдиного Бога в трьох іпостасях), бажання «спілкуватися з Богом без посередників» (ще одна відмінність цього релігійного вчення від християнства) і, крім того, прихильність українців до поширеного в ісламі культу традиційної сім'ї, де чоловік — годувальник, а жінка — берегиня домашнього вогнища [7].

На сьогодні в Україні (за винятком окупованих територій) налічується приблизно 1 млн. мусульман (разом з новонаверненими). Переважна більшість з них, як зазначає муфтій Духовного управління мусульман України «Умма» шейх Саід Ісмагілов, — не емігранти, а корінне населення (до якого входять, зокрема, представники понад 20 тюркських народів). Тому головна відмінна особливість мусульман України полягає в тому, що вони не є чужорідним тілом у нашій світській державі, а інтегровані в українське суспільство [6], причому це не обмежується виключно економічною зайнятістю — українські мусульмани залучені до багатьох соціальних проектів. Це, зокрема, пропагування донорства та допомога українським військовим, вимушеним переселенцям, ветеранам Другої світової війни, дитячим будинкам і дитячим лікарням[1], участь у екологічних акціях «Зробимо Україну чистою!» та Zero Waste Challenge (остання спрямована на скорочення кількості відходів і повторне використання речей). Крім того, вони служать у лавах Збройних Сил України і воюють у добровольчих батальйонах у зоні АТО.

Щодо ставлення українців до мусульман (як до представників іншої релігії і водночас іншої національності, оскільки українці ідентифікують мусульман переважно з жителями Близького Сходу, Середньої Азії, Кавказу, Криму тощо), то тут слід зауважити, що воно загалом толерантне. Згідно з результатами соціологічного дослідження[1], проведеного під керівництвом Саїда Ісмагілова і представленого на V Міжнародній літній ісламознавчій школі (Острог, 10-15 липня 2016 р.), ісламофобія в Україні відсутня. Зокрема, 38% респондентів проголосували б за мусульманина на місцевих виборах, якщо він є гідним кандидатом; 14,5% сказали, що вони не надають значення релігійній приналежності людини. Крім того, 33% опитаних підтримують ідею побудувати в їхньому населеному пункті мечеть, а 13% відповіли, що мечеть у них вже є. Відтак можна зробити висновок, що мусульмани (включаючи новонавернених) в Україні не стикаються з негативним ставленням з боку суспільства загалом. Водночас, на слушну думку Олега Яроша, в Україні простежується так звана консервативна ісламофобія, коли мусульман сприймають як носіїв іншої цивілізаційної парадигми, що певною мірою суперечить традиційному способу життя українців. Це мало місце, зокрема, у 90-х роках минулого століття, коли точилася дискусія щодо будівництва мечеті на Лук'янівці в Києві, проти чого активно виступали національно-демократичні сили [8]. Не варто оминати мовчанням і факт упередженого ставлення до традиційного мусульманського вбрання. Як зазначає журналіст інформаційно-аналітичного центру «Альраїд» Тетяна Євлоєва, не всі роботодавці готові бачити жінку у хустці серед своїх підлеглих [1]. Новонавернені мусульмани, крім того, стикаються з нерозумінням і навіть осудом (через зміну віросповідання) з боку найближчого оточення, потерпають від

конфліктів у родинах. Дівчатам, жінкам, які приймають іслам самостійно, не маючи на меті одружуватися з мусульманином, забороняють носити хіджаб[1]. З чоловіками здебільшого припиняють спілкування їх колишні друзі, оскільки їм не вподоби ті правила поведінки і норми моралі, яких дотримуються мусульмани.

Подібних труднощів зазнають і новонавернені мусульмани в інших країнах. Як згадує британська журналістка Івон Рідлі, яка навернулася в іслам ще в 2004 році, її знайомі були шоковані, коли дізналися, що вона змінила віру[1]. Захіра[1], етнічна фінка, каже, що бути мусульманином у Фінляндії доволі складно, бо на них часто дивляться як на терористів. Японка Лейко змушена була звільнитися з роботи, оскільки роботодавець вимагав від неї дотримання офісного дрес-коду, що аж зовсім не передбачає носіння хіджабу. Житель Бразилії, що став мусульманином після трагедії 11 вересня 2001 року[1], сказав, що в родині деякий час його вважали мало не божевільним. Малайзійка Майсара протягом п'яти років приховувала від сім'ї факт свого навернення в іслам, оскільки боялася гніву батька, і, як згодом виявилося, її побоювання не були марними.

То що ж, зрештою, спричиняє таке неприязне ставлення до людей, що вирішити перейти в іншу віру? З одного боку, дається взнаки відсутність достовірної інформації про іслам (саме достовірної, яка б була здатна зруйнувати хибні уявлення про іслам як про «секту», «ідеологію терористів», «релігію дикунів», «релігію, що принижує жінок», і т. п.). З іншого боку, чітко простежується небажання позбутися негативних стереотипів, пов'язаних з ісламом, а також неповага до особистісного вибору близької людини.

Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії, згідно зі Статтею 18 Загальної декларації прав людини (звичайно, якщо при цьому не порушуються права та свободи інших людей). Будуючи правову і демократичну державу, ми, українці, повинні поважати людей, чиї релігійні погляди і система цінностей відрізняються від наших власних, і не піддаватися упередженням щодо них.

Д ж е р е л а

1. Євлоєва Тетяна. «Бути жінкою-мусульманкою – не легше і не важче, ніж у інших релігійних групах» // Духовна велич Львова. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://velychlviv.com/buty-zhinkoyu-musulmankoyu-ne-legshe-i-ne-vazhche-nizh-u-inshyh-religijnyh-grupah-tetyana-yevloyeva/

2. ИГИЛ. Не исламское и не государство. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://islam.com.ua/special-topic-igil

3. Игнатьев Андрей. Почему русские принимают ислам? [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.schwarz-front.ru/islam300509.htm

4. Католическая монахиня приняла ислам после лекций священника-исламофоба [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.islamnews.ru/news-27257.html

5. «Раб Аллаха Владислав» — священник принял ислам: его мнение и мнение епархии [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.dddkursk.ru/number/620/new/003694/

6. Чим є іслам для українців і що таке іслам в Україні? [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://islam.in.ua/ua/tochka-zoru/chym-ye-islam-dlya-ukrayinciv-i-shcho-take-islam-v-ukrayini

7. Чому українці приймають іслам? [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://islam.in.ua/ua/suspilstvo/chomu-ukrayinci-priymayut-islam

8. Ярош Олег. В Украине присутствует консервативная исламофобия [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://for-ua.com/article/1097751

9. Female conversion to Islam in Britain examined in unique research project // University of Cambridge. [Electronic resource] — Access mode: https://www.cam.ac.uk/research/news/female-conversion-to-islam-in-britain-examined-in-unique-research-project

10. Ozköse Adem. Cennete Otostop. Hidayet Öyküleri / Adem Özköse. — İstanbul : Pınar Yayınları. — 192 s.

Розділ четвертий
ПРАВОВЕ РЕГУЛЮВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ МЕРЕЖІ УКРАЇНИ

1. Олег БУЧМА. Релігія, свобода, держава, право в контексті творення громадянського суспільства в Україні

Свобода як здатність діяти у відповідності з власними інтересами, потребами, цілями детермінує не лише наявну (нинішню), а й майбутню суспільно-правову реальність та визначає в ній місце людини. Гарантована й забезпечена позитивним правом можливість реалізації суб`єктивного права є головним показником демократичності, цивілізованості, гуманності держави. І навпаки – обмеження, заперечення чи звуження прав і свобод, зокрема юридичними засобами, створює грунт для руйнування держави, а разом з тим суспільство позбавляє майбутнього.

Свобода – виключне право суб`єкта на вибір траєкторії власного буття, що реалізується в системі суспільних відносин. А це означає, що права і свободи одного суб`єкта в процесі їх реалізації можуть зіштовхуватися з правами і свободами іншого. Останнє потребує, з одного боку, чіткого визначення меж прав і свобод, а з другого – їх (прав і свобод) врегулювання різноманітними засобами – економічними, політичними, моральними, правовими тощо.

У 1991 році Україна добровільно відмовилася від тоталітарної моделі системи управління, відновила державний суверенітет, а згодом проголосила себе демократичною, соціальною, правовою державою, закріпивши на конституційному рівні принцип пріоритету прав і свобод людини. Відтак, перед молодою державою постала проблема розробки програми самостійного забезпечення правового супроводу реалізації прав і свобод людини в нових геополітичних умовах і при цьому уникнути та не допустити виникнення підстав для повернення до тоталітаризму, де принципи верховенства права та законності підмінялися політичною доцільністю та підпорядковувалися панівній ідеології.

Проблема правового забезпечення релігійного функціонування (актуальність якої викристалізовується через століття і загострюється нині в умовах руйнації системи міжнародного права, викликів українській державності, загроз системі колективної регіональної та глобальної безпеки де військова агресія, порівняно навіть з недалеким минулим, стала найбільш небезпечною з них) потребує все більшої уваги та нагального вирішення.

З проголошенням незалежності реалізувалося право українського народу на самовизначення, передбачене Статутом ООН та іншими міжнародно-правовими документами. Відтак, Україна перейшла від формальної суверенності до реальної міжнародної правосуб'єктності та увійшла в складну систему світового політико-правового простору, окресленого глобалізаційним контуром.

Сформульована (визначена) зовнішньополітична доктрина Української держави спрямована на реалізацію, передусім, національних завдань, з одного боку, у міждержавних відносинах, а з другого – через участь в універсальних і регіональних міжнародних організаціях в інтересах українського народу – громадян України всіх національностей.

В Декларації про державний суверенітет України, яка була прийнята Верховною Радою Української РСР 16 липня 1990 року, визнається перевага загальнолюдських цінностей над класовими і пріоритет загальновизнаних норм міжнародного права перед нормами внутрішньодержавного права. Керуючись цим 1 листопада 1991 року Верховна Рада України прийняла "Декларацію прав національностей України", в якій, з поміж іншого, закріплювалося, що "усім громадянам України кожної національності гарантується право сповідувати свою релігію, використовувати свою національну символіку, відзначати свої національні свята, брати участь у традиційних обрядах своїх народів ". Невдовзі, 5 грудня 1991 року Верховна Рада України приймає звернення "До парламентів і народів", в якому формулюється характер держави та визначаються засади міждержавних відносин України і, зокрема, зазначається, що «Українська держава гарантує всім народам, національним групам,

громадянам, що проживають на її території, рівні політичні, громадянські, економічні, соціальні та культурні права, свободу релігійних переконань».

28 червня 1996 року Верховна рада України від імені українського народу, “усвідомлюючи відповідальність перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішнім та прийдешніми поколіннями”, прийняла основний, головний закон, невід’ємний атрибут держави – Конституцію, яка визначила Україну як суверенну й незалежну, демократичну, соціальну й правову державу. Нарешті українці стали державною нацією, подолавши долею визначений історичний трагізм на цьому тернистому шляху.

Нині в Україні формується нова суспільна (правова і релігійна) реальність, ознакою якої є звільнення від ідеологічних міфів і догм та творення громадянського суспільства. Точкою дотику релігійної, державної і правової реальності є створення можливостей становлення загальнолюдських ціннісних орієнтацій і духовних перспектив шляхом усунення протиріч у духовному житті та подолання морального й правового нігілізму.

Громадянське суспільство, як система суспільних інститутів (сім’я, Церква, система освіти і науки, професійні об’єднання), має забезпечити можливість реалізації потреб і інтересів окремих індивідів і колективів. В такий спосіб уможливлюється впровадження “моральної арифметики” Ієремії Бентама (“Найбільше щастя для найбільшої кількості людей”), який розглядав суспільний інтерес як суму індивідуальних інтересів.

Зниження ролі впливу держави, в умовах становлення громадянського суспільства, призводить до зіткнення індивідуальних інтересів (які часто-густо протилежно спрямовані), ескалації соціальних конфліктів та порушень розумного співвідношення свободи, рівності, справедливості тощо.

В такому випадку необхідне відновлення природної рівноваги між силами громадянського суспільства і державної влади. Важливим чинником, що може вплинути на збалансування громадянського суспільства і державної влади, є релігія (церква). Для здійснення цієї функції в Україні, практично в межах правового поля і системи суспільних відносин, створені всі можливості: церква в суспільстві відокремлена від держави, а школа від церкви. Тобто, церква не може контролювати чи примушувати до дій чи бездіяльності громадян, виконувати державні, політичні, адміністративно-правові функції. Ознаками цього є відсутність правових форм союзу держави і церкви, представництва релігійних організацій в державних органах, права законодавчої ініціативи релігійних організацій, невтручання їх в систему правосуддя та ін.

З іншого боку, держава не може втручатися у внутрішньо-церковні справи, канонічну діяльність, самоуправління; не може здійснювати державно-правовий контроль, примус у сфері релігійних відносин. Однак держава забезпечує охорону законної діяльності релігійних організацій та захист прав віруючих, здійснює правову регламентацію діяльності релігійних організацій та контролює дотримання ними встановлених державою законів. Правовий режим церкви в Україні визначений Конституцією України і деталізований в інших законодавчих актах української держави.

Власне, сам факт прийняття Конституції України 28 червня 1996 року є актом усвідомлення “відповідальності перед Богом” (преамбула), що є засвідченням значимості релігійного чинника не тільки в історії українського державотворення та сучасного її стану, але й його ролі у поступі українського суспільства в майбутнє. Передусім констатовано, що держава сприяє консолідації і розвиткові релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України (ст. 11). Це є ознакою релігійного плюралізму. Гарантоване право на свободу світогляду і віросповідання та закріплений правовий режим церкви в Україні: “Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа - від церкви ” (ст. 35). Заборонена діяльність політичних партій, що розпалюють релігійну ворожнечу (ст. 37). Обов’язки держави щодо релігійних організацій та обов’язки релігійних організацій перед державою і суспільством визначені в законі України “Про свободу совісті та релігійні організації”. Зв’язковою ланкою між Церквою і державою є Державний орган у справах релігії, який забезпечує проведення держполітики щодо релігії і церкви (ст. 30).

Задекларована рівність конфесій перед законом чинна лише в державно-правових відносинах. Про рівність релігій у суспільно-політичній сфері можна говорити з певною

долею умовності. У суспільстві різні конфесії не завжди отримують однакове визнання серед громадян, адже історично його доля може бути зв'язана з певною конфесією. Так, в історії Україна тісно пов'язана з Православною Церквою. Тому не випадково переважна частина населення України релігійно ідентифікують себе з Православ'ям. Значимість цієї конфесії в історії, культурі, державності, моральності, спадкоємності традицій українського суспільства не могла не бути відзначеною і на законодавчому рівні. Так, кодекс законів про працю України визначив такі православні релігійні свята – Різдво Христове, Пасха (Великдень), Трійця, - як святкові і не робочі дні (ст. 73). Проте, зважаючи на багату палітру, поліконфесійність українського суспільства та проголошений релігійний плюралізм з гарантіями рівності, в цьому ж законодавчому акті закріплено: "за поданням релігійних громад інших (неправославних) конфесій, зареєстрованих в Україні, керівництва підприємств, установ, організацій надає особам, які сповідують відповідні релігії, до трьох днів відпочинку протягом року для святкування їх великих свят з відпрацюванням за ці дні " (ст. 73).

Законодавцем закріплені і певні переваги релігійної діяльності порівняно з політичною діяльністю. Так, Закон України " Про збройні сили України", обмежуючи політичну діяльність у Збройних Силах України, гарантує кожному військовослужбовцю право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, уможливлює відправляти, одноособово чи колективно, релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність з додержанням вимог Конституції України та законів України (ст. 17). З метою подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і Церкви, Закон України "Про альтернативну (невійськову) службу на основі Конституції України" (ст. 35) визначив організаційно-правові засади альтернативної (невійськової) служби, право на яку "мають громадяни України, якщо виконання військового обов'язку суперечать їхнім релігійним переконанням і ці громадяни належать до діючих згідно з законодавством України релігійних організацій, віровчення яких не допускає користування зброєю" (ст. 2).

Світськість української держави підкріплюється законодавчим закріпленням неможливості правового регулювання релігійними організаціями шлюбно–сімейних відносин і реєстрації актів громадського стану. Так, згідно з сімейним законодавством ставлення до релігії не може обмежувати права та встановлювати переваги при одруженні і в сімейних відносинах, а релігійний обряд шлюбу не має правового значення і є особистою справою громадян.

Водночас, релігійні організації наділені низкою переваг (пільг). Зареєстровані релігійні організації, що не займаються підприємницькою діяльністю звільняються від земельного податку (ЗУ "Про плату за землю". - Ст. 12), мають пільги по оподаткуванню (ЗУ "Про оподаткування прибутку підприємств", ст. 7, 13, ЗУ "Про податок на додану вартість", ст. 5) та ін.

Як бачимо, функціональна взаємодія держави, суспільства і церкви окреслюється чіткими правовими рамками соціально-демократичного устрою.

Проте є й деякі моменти, що потребують додаткової уваги і глибокого осмислення. Так, на слушну думку проф. О.В. Бабкіної, "сучасний стан правосвідомості українського суспільства характеризується глибокою внутрішньою суперечливістю, амбівалентністю, девіацією. Це пов'язано з процесами трансформації, що охопили всі виміри буття людини, поставили саму її в екстремальну ситуацію вибору власної позиції, пошуку ідентичних власній особистості цінностей та світоглядних орієнтирів" (Бабкіна О.В. Теоретико-методологічні проблеми політичних трансформацій //Політико-правова реформа в Україні: історія,сучасність, перспективи.–К.,2013.-С. 31).

На нашу думку в правовому регулюванні суспільно-релігійних відносин в Україні існує низка організаційних, нормативних, процесуальних та інших питань, які потребують комплексного опрацювання, зокрема:

- нормотворча діяльність в релігійній сфері нерідко здійснюється за відсутності загальнодержавної системності, шляхом фрагментарного вирішення наявних проблем в окремих законах та інших правових актах;

- різні правові акти, що регулюють суспільно-релігійні відносини, приймалися впродовж 25 років без достатньої узгодженості понятійно-категоріального апарату і застосовують ряд термінів, які неоднозначно сприймаються суб'єктами суспільних відносин (у тому числі правових і релігійних);

- відсутнє спеціальне законодавче регулювання суспільно-релігійної діяльності, що призводить до правопорушень та соціальних конфліктів у державно-церковних та міжконфесійних відносинах;

- норми законодавства, що стосуються релігійного сегменту суспільної реальності потребують подальшої гармонізації з положеннями відповідних стандартів країн Європейського Союзу, розробки і введення правових механізмів реалізації людиною релігійних прав;

- недостатньо врегульованими є проблеми забезпечення релігійної безпеки, протидії правопорушенням та юридичної відповідальності в релігійній сфері.

Відтак, за цих умов нагальною є проблема кодифікації законодавства України, що стосується регулювання суспільно-релігійних відносин. Особливого звучання це набуває в контексті сучасної суспільної ситуації, що характеризується загостренням проблем національної, державної і духовної безпеки. Адже право і релігія – важливі підсистеми сучасного суспільства, що перебувають у функціональних взаємозв'язках між собою та з іншими суспільними підсистемами і суспільством у цілому. Зумовлення правовими нормами релігійних змін, трансформацій, їх концентроване виявлення у релігії, а з іншого боку зворотній вплив релігії на право (творення правових норм у відповідь на потреби релігійної сфери суспільного життя) засвідчує важливість і нагальність вирішення окреслених проблем.

В продовження наголосимо, що особливо в умовах руйнації і розпаду монолітної системи взаємозв'язків між соціально-економічними, політичними і соціокультурними структурами в державі роль консолідуючого й інтегруючого чинника за певних обставин може виконати релігія. Першим кроком і прикладом цього на наш погляд стала Революція Гідності, де виявилися й ознаки творення в Україні громадянської релігії, в якій, на думку проф. А. М. Колодного, "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…Бог цієї релігії постає скоріше в ролі якогось гаранту суспільного порядку, закону і права, а не милосердної істоти, затурбованої посмертним буттям людини" (Колодний А. М. Історіософія релігії. – К., 2013. – С. 187).

Проте зауважимо, що сучасну релігійну ситуацію, яка характеризується станами контакту, зіткнення і конфлікту можна вважати кризовою. Вихід з такого становища можливий становленням міжцерковного діалогу та діалогу між державою і церквою, які будувалися на принципах толерантності, взаємоповаги, порозуміння, дотримання свободи совісті та права вибору. А для цього необхідне створення усталеної світоглядної позиції на засадах релігійного плюралізму, яка орієнтувала б не на феномен релігійної відмінності, а на формування нової цілісності як поліфонії багатоманітності релігії. Лише за таких умов релігія може претендувати на роль рушія суспільно-цивілізаційного розвитку. І тут заключне слово залишається за нормами права і не лише – за Буквою, а й за Духом Закону.

2. Лариса ВЛАДИЧЕНКО. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації»: нормотворчі зміни до чинної редакції

23 квітня 2016 року виповнилося двадцять п'ять років від прийняття *Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»*, який є базовим нормативно-правовим актом у сфері забезпечення свободи совісті та відносин держави і релігійних організацій в Україні.

Зазначимо, що за період незалежності України законотворчі та законодавчі ініціативи вищих органів державної влади в сфері державно-конфесійного комплексу здійснювалися зокрема щодо розробки нової редакції Закону України «Про свободу совісті та релігійних організацій» та постатейних (точкових) змін до чинного Закону.

Ініціативи щодо розробки нової редакції Закону України «Про свободу совісті та релігійних організацій». Вказані ініціативи в Україні втілюються не один рік поспіль. Розробка нової редакції Закону відбувалася декілька разів на доручення Президентів України та Кабінету Міністрів України при центральному органі виконавчої влади, який втілює державну політику у сфері релігії.

Відповідна нормотворча діяльність здійснювалася у Державному комітеті у справах релігій впродовж 1996-1998 рр. та в 1999 р., а в 2003 р. зміни до Закону розроблялися робочою групою створеною при Міністерстві юстиції України та у 2010 р. законодавчі зміни розроблялися у Державному комітеті України у справах національностей та релігій. Вказані законопроекти широко обговорювалися серед експертного та релігійного середовища, зокрема дискусії відбувалися під час проведення науково-практичних круглих столів та на засіданнях профільних робочих груп.

Результатом вказаної законотворчої діяльності стали урядові законопроекти, які були внесені до Верховної Ради України Кабінетом Міністрів України як суб'єктом законодавчої ініціативи.

Зокрема це три проекти Закону про внесення змін до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" (№ 2320 від 18 грудня 1998 р.; № 1178-2 від 1 лютого 2000 р. та № 1281 від 12 травня 2003 р.).

У листопаді 2010 р. Держкомнацрелігій було розроблено та внесено до Кабінету Міністрів України проект Закону України Про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організацій». Однак вказаний законопроект в подальшому Кабміном так і не було внесено до Парламенту.

Також зауважимо, що впродовж періоду незалежності до Верховної Ради України були внесені законопроекти окремими народними депутатами, які передбачали редакцію чинного Закону, що регулює відносин між державою та релігійними організаціями. Нова редакція насамперед стосувалася зміни назви чинного Закону. Зокрема, це такі законопроекти: "Проект Закону про свободу світогляду, віросповідання та релігійні організації" (№ 1178 від 22 грудня 2000 р., внесено нар. деп. III скл. Журавським В.С., Танюком Л.С., Удовенком Г.Й.) [Проект Закону про свободу віросповідання та діяльність релігійних організацій [Електронний ресурс]. // Верховна Рада України офіційний веб-портал. – Режим доступу : http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=17018]; проект Закону про свободу віросповідання та релігійні організації (№ 1178-1 від 04 серпня 1999 р. внесено нар. деп. III скл. Костицьким В.В., Танюком Л.С., Удовенком Г.Й.) [Проект Закону про свободу віросповідання та релігійні організації [Електронний ресурс]. // Верховна Рада України офіційний веб-портал. – Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/ pls/zweb2/webproc4_ 1?pf3511 =6665]; проект Закону про свободу віросповідання та релігійні організації (№ 4185 від 24 вересня 2003 р., внесено нар. деп. IV скл. Григорович Л.С., Танюком Л.С., Удовенком Г.Й. Супрун Л.П., Зарубінським О.О.) [Проект Закону про свободу віросповідання та релігійні організації [Електронний ресурс]. // Верховна Рада України офіційний веб-портал. – Режим доступу : http://w1.c1.rada.gov.ua/ pls/zweb2/ webproc4_1?pf3511=15897]; проект Закону про свободу віросповідання та діяльність релігійних організацій (№ 5041 від 28 січня 2004 р., внесено нар. деп. V скл. Танюком Л.С., Удовенком Г.Й. Супрун Л.П., Зарубінським О.О) [Проект Закону про свободу віросповідання та діяльність релігійних організацій [Електронний ресурс]. // Верховна Рада України офіційний веб-портал. – Режим доступу : http://w1.c1.rada.gov. ua/pls/ zweb2/webproc4_1?pf3511=17018].

Законотворчі ініціативи щодо розробки постатейних змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійних організацій». Такі зміни до чинного Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» було внесено у 1992, 1993, 1995, 1996, 2003, 2009, 2012, 2014 рр.

Необхідно зазначити, що до Верховної Ради України впродовж років незалежності України періодично вносилися народними депутатами й інші проекти законів, які передбачали постатейні зміни до Закону України «Про свободу совісті та релігійні

організації». Зокрема такі законопроекти було внесено до Парламенту III - VIII скликань. Тобто бачимо, що вказані законотворчі ініціативи відбувалися впродовж останніх двадцяти років і є актуальними й на сьогодні, цебто на 2016 рік.

Всю сукупність законопроектів, які передбачають внесення постатейних (точкових) змін до чинного Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» можна згрупувати по відповідній проблематиці.

Зокрема це законопроекти, що направлені на внесення змін щодо:

- термінологічного уточнення видів релігійних організацій;
- освітніх, майнових, фінансових питань релігійних організацій;
- соціального забезпечення представників релігійних організацій;
- реалізації права віруючих стосовно відмови в отриманні безконтактних носіїв інформації;
- унормування деструктивної діяльності релігійних організацій;
- уточнення назв релігійних організацій, центри яких знаходяться поза межами України;
- запровадження інституту капеланства у військові формування;
- усунення погоджувальної процедури органами державної влади щодо проведення публічних зібрань та богослужінь релігійними організаціями;
- процедури зміни релігійними організаціями юрисдикційної підлеглості;
- процедури реєстрації релігійних організацій тощо.

Розглянемо більш детально внесені пропозиції до ВРУ III-VIII скликань, що стосуються постатейних змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». Зміни до чинного Закону які стосуються:

- *Термінологічного уточнення видів релігійних організацій*

Проект Закону № 2637 від 14.01.2003 р. Законопроектом запропоновано внести зміни до статті 7 чинного Закону, зокрема передбачалося вжиття поняття "конфесії" на рівні з поняттям "релігійні організації".

- *Освітніх питань релігійних організацій.*

Власне кажучи, це питання актуалізувалося релігійною спільнотою впродовж усього періоду незалежності України. Відповідні законопроекти щодо вирішення даного питання періодично вносяться до ВРУ, а саме – у 2001, 2005-2008 р., 2011 р., 2013 р.

У 2015 р. зазначене питання було вирішено з ухваленням Закону України «Про внесення змін до деяких законів України щодо заснування релігійними організаціями навчальних закладів» від 2 червня 2015 р.

- *Майнових питань релігійних організацій.*

Законотворчі ініціативи в цьому контексті стосуються питань, пов’язаних із майном культового призначення, та об’єктів культурної спадщини. В період з кінця 2007 р. до 2016 р., у Парламенті України проводилась відповідна робота у даній сфері з метою розв’язання наступних проблем:

- введення мораторію на приватизацію майна культового призначення. У 2008 р., 2012 р., 2013 р. до ВРУ VI та VII скликань було внесено відповідні законопроекти щодо вирішення даного питання, а саме-№ 3543 від 5.11.2013 р.;
- передачі у користування релігійним організаціям об’єктів культурної спадщини. До ВРУ минулого і нинішнього скликань було внесено різними парламентськими об’єднаннями шість законопроектів з вказаної проблематики. Зокрема, в 2012 р. та 2013 р. було внесено п’ять законопроектів, а саме – проекти Законів № 3453-1, № 9690, № 9690-1, № 2993, № 2993-1. Зазначимо, що вказані законопроекти носять альтернативний характер та передбачають внесення змін до статті 17 чинного Закону.

- *Фінансових питань релігійних організацій.*

Проект Закону № 6235 від 07.10.2004 р. Цей законопроект внесено до ВРУ IV скликання. Він передбачав внесення змін до статті 5 чинного Закону, норми якого направлено на можливість надання державою фінансування добродійних закладів заснованих релігійними організаціями.

- *Соціального забезпечення представників релігійних організацій.*

Ініціативи щодо надання соціального захисту студентам і викладачам духовних навчальних закладів періодично порушується релігійними організаціями. Суть питань полягає у наданні зазначеним категоріям осіб соціальних пільг нарівні зі слухачами та працівниками державних навчальних закладів України. Зокрема, до Парламенту України IV та VI скликань вносяться відповідні законопроекти: Проекти Законів № 3436 від 23.04.2003 р., № 6123 від 01.03.2010 р., № 9237 від 03.10.2011 р., № 2380а від 20 червня 2013 р. Вказані законопроекти передбачають внесення змін до статті 11 чинного Закону.

- *Реалізації права віруючих стосовно відмови в отриманні безконтактних носіїв інформації.*

З цього питання до Парламенту VI скликання, було внесено Проект Закону № 11413 09.11.2012 р. Законопроект передбачав внесення зміни до статті 3 чинного Закону щодо забезпечення на законодавчому рівні механізму для віруючих громадян реалізувати на практиці право стосовно відмови від отримання останніми документів, в яких міститься безконтактний електронний носій.

- *Унормування деструктивної діяльності релігійних організацій.*

Наприклад, з цього питання до ВРУ було внесено наступні проекти законів: № 8397 від 02.11.2005 р., № 2419 від 21.04.2008 р., № 5473 24.12.2009 р., № 6493 від 07.06.2010 р. та № 3035 від 26.01.2007 р. Зауважимо, що законопроекти, вказані в цьому пункті, можна віднести до нормативно-правових актів, які обмежують діяльність релігійних організацій та утвердження свободи совісті.

- *Уточнення назв релігійних організацій центри яких знаходяться поза межами України.*

Проекти Законів № 4498а від 14.08.2003 р. та № 1244 від 04.12.2014 р.,. Законопроектами запропоновано внести зміни до статті 9 чинного Закону. Зокрема, зміни передбачають відображення в назвах релігійних організацій, які зареєстровані в Україні, їх керівних закордонних центрів.

- *Запровадження інституту капеланства у військові формування.*

Впродовж років незалежності України серед різних кіл громадськості періодично піднімається питання щодо запровадження у військові формування інституту капеланства. Зокрема, до ВРУ VII та VIII скликань було внесено законопроект про запровадження вказаного інституту. Дані ініціативи є результатом відповідної консолідованої співпраці ВРЦіРО, Ради у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України. Безпосередньо це: проекти Законів № 3143 від 29 липня 2013 р. № 1153 від 3.02.2013 р. У законопроектах передбачено внесення змін до статей 3, 5, 21 чинної редакції Закону.

- *Усунення погоджувальної процедури органами державної влади щодо проведення публічних зібрань та богослужінь релігійними організаціями.*

На вирішення означеного питання була направлена низка внесених до Парламенту VII скликання законопроектів, а саме – проектів Законів № 3868 від 14.01.2014 р., № 3868-1 від 15.01.2014 р., № 3868-2 від 24.01.2014 р. Вказані законопроекти є альтернативними один одному та безпосередньо передбачають внесення змін до статті 21 чинного Закону, а також направлені на відміну погоджувальної процедури органами державної влади щодо проведення публічних зібрань та богослужінь релігійними організаціями. Однак означене питання не знайшло належної підтримки у Парламенті України.

Звернемо увагу, що 16 березні 2016 р. відбулося пленарне засідання Конституційного Суду України стосовно порушеного у конституційному поданні Уповноваженого Верховної Ради України з прав людини, на якому розглядалася справа за конституційним поданням Уповноваженого ВРУ з прав людини щодо відповідності Конституції України (конституційності) положень частини п’ятої статті 21 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" у формі усного слухання. Власне предметом розгляду було питання щодо існуючого дозвільного механізму стосовно проведення мирних зібрань для релігійних організацій та, на думку представників релігійних інституцій, обмежує конституційні права на мирні зібрання для віруючих громадян. Наразі очікується ухвала Суду щодо порушеного питання.

- *Процедури зміни релігійними організаціями юрисдикційної підлеглості.*

Проекти Законів № 4128 від 23.02.2016 р., внесено до ВРУ VIII скликання та № 4242 16.03.2016 р., внесено до ВРУ VIII скликання. Законопроекти передбачають внесення змін до статті 8 чинного Закону України, в контексті визначення процедури зміни релігійними громадами юрисдикційної приналежності. Зауважимо, що вказані законопроекти пропонують альтернативні моделі зміни юрисдикційної приналежності релігійними організаціями.

- *Процедури реєстрації релігійних організацій.*

Проекти Законів № 8329 від 30.11.2001 р., внесено до ВРУ III скликання та № 1276 від 25.12.2007 р., внесено до ВРУ VI скликання. Законопроектами запропоновано внесення змін до статей 13-15 чинного Закону, згідно яких пропонується нормативно-правове закріплення набуття статусу юридичної особи релігійною організацією з дня її державної реєстрації, підстав відмови релігійній організації у реєстрації її статуту (положення) та розширення переліку суб'єктів надання висновків, до яких орган, що здійснює реєстрацію, має право звертатися за необхідними роз'ясненнями.

Продовжуючи розгляд питання відносно спрощення реєстрації статутів релігійних організацій, зауважимо, що у листопаді 2015 р. Кабінет Міністрів України затвердив План заходів з реалізації Національної стратегії у сфері прав людини на період до 2020 року, в якому відповідним пунктом передбачено розроблення Міністерством юстиції України та Міністерством культури України законопроекту про внесення змін до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" та Закону України "Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб-підприємців", спрямованого на взаємне узгодження процедур реєстрації статутів релігійних організацій та внесення даних про них до Єдиного державного реєстру юридичних осіб та фізичних осіб-підприємців (державна реєстрація).

Наразі Департамент у справах релігій та національностей Мінкультури опрацьовує проект змін щодо реєстраційної процедури релігійних організацій. Зокрема, дане питання було винесено на обговорення на засідання Експертної ради з питань свободи совісті та діяльності релігійних організацій, яка діє при Міністерстві культури України. Водночас від Мінкультури до Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій було направлено офіційного листа з пропозицією долучитися до законотворчої роботи із зазначеного питання та висловити консолідовану позицію релігійної спільноти.

Консолідована позиція фахівців Мінкультури щодо узгодження вищезазначеної процедури реєстрації статутів релігійних організацій полягає у закріпленні функції реєстраційної процедури за центральним органом виконавчої влади, що здійснює державну політику у сфері релігії.

Відтак бачимо, що актуальна на 2016 р. нормотворча робота вищих органів державної влади України щодо внесення змін до чинного Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" відбувається в контексті наступних питань: узгодження реєстраційної процедури статутів релігійних організацій; унормування процедури зміни релігійними організаціями конфесійної підлеглості; відміни погоджувальної процедури органами державної влади щодо проведення публічних зібрань та богослужінь релігійними організаціями; впровадження інституту військового капеланства у військові формування.

3. Максим ВАСІН. Огляд ініціатив у сфері розвитку релігійного законодавства України.

За час роботи Верховної Ради восьмого скликання спостерігається неабияка активність законотворців у сфері релігійної проблематики. Причиною цього є зовнішні та внутрішні загрози, з якими стикнулося Українське суспільство, переживаючи непрості часи військової агресії з боку Росії, оновлення і реформування державних інституцій, формування зрілого громадянського суспільства. В нашій статті звернемо увагу лише на найбільш значущі або резонансні законодавчі ініціативи, щоб отримати уяву про можливі перспективи розвитку релігійного законодавства України.

1. Новації у сфері податкового законодавства. Закон України № 652-VIII від 17.07.2015 року (проект № 2049) запровадив загальну перереєстрацію усіх неприбуткових організацій в новому Реєстрі, в тому числі релігійних організацій, що передбачає внесення змін до статутів і проходження довготривалої та кілька етапної реєстрації. Більш того, Закон вимагає внесення до статутів неприбуткових організацій заборони розподілу отриманих доходів (пожертв) або їх частини серед членів. Для релігійних організацій ця вимога може бути витлумачена фіскальними органами фактично як заборона надавати доброчинну допомогу одновірцям – членам своєї Церкви, парафії, громади, що нагадує практику радянського тоталітарного режиму. Не внесення цієї норми у статутні документи до кінця 2016 року означатиме, що такі релігійні організації будуть виключені з Реєстру неприбуткових установ та організацій, а відтак усі їх пожертви будуть обкладені податком на прибуток [1].

Ці податкові зміни розкритикувала Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій та разом із експертами розробила власний законопроект, яким запропонувала вивести релігійні організації зі сфери дії абзацу третього підпункту 133.4.1 статті 133 Податкового кодексу України. Вочевидь, це питання є найбільш актуальним на сьогодні, адже здійснити повну перереєстрацію майже 35 тисяч релігійних організацій до кінця 2016 року державні органи у справах релігій фізично не в змозі.

2. Запровадження капеланства (військового, пенітенціарного, медичного). На фоні російської агресії, реальних бойових дій та необхідності швидкого підвищення обороноздатності, з чим стикнулася армія України, ініціативи із запровадження військового капеланства набули неабиякої актуальності. Кілька сотень військових священників за останні два роки несли служіння в зоні АТО на добровільних засадах, незважаючи на те, що ця діяльність на сьогодні не є достатньо регламентованою на законодавчому рівні.

Заради оперативного врегулювання цього питання Уряд видав Розпорядження від 02.07.2014 року № 677-р про створення капеланської служби у Збройних Силах України, Національній гвардії та Державній прикордонній службі України. На його виконання Міноборони у січні 2015 року затвердило Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України [2], розробка якого відбувалася в тісній взаємодії з представниками релігійних організацій у форматі Ради у справах душпастирської опіки при Міноборони. Окрім цього, Наказом Міністерства економічного розвитку і торгівлі України від 18.11.2014 року № 1361 у Класифікатор професій додано нову професію – військовий священик (капелан) [3].

До парламенту вносилося кілька законопроектів, спрямованих на врегулювання діяльності військових капеланів (проекти № 1153, № 2249, № 2993), проте всі вони потребували більш комплексного підходу задля врахуванням наявного досвіду капеланства та нових викликів, пов’язаних із служінням душпастирів у зоні бойових дій на Сході України. За ініціативи УГКЦ такий законопроект розробили експерти і науковці в тісній взаємодії з військовими капеланами. Водночас Комітет ВР з питань культури і духовності підтримав такий комплексний підхід до врегулювання діяльності душпастирів у війську.

Прогрес у законодавчому регулюванні душпастирської опіки засуджених і арештованих пов'язаний з прийняттям Закону України № 419-VIII від 14.05.2015 року. Закон встановив порядок проведення зустрічей священнослужителів (капеланів) із засудженими та арештованими, а також законодавчо закріпив право на таємницю сповіді шляхом заборони “*оприлюднювати, фіксувати технічними засобами та відтворювати будь-яку інформацію, отриману зі сповіді”*.

Також до парламенту вперше подано законопроект щодо запровадження душпастирської опіки в сфері охорони здоров'я (реєстр. № 4987), ініціаторами якого виступили депутати майже із всіх парламентських фракцій і груп, у тому числі більшість членів профільного Комітету ВР. Проект надає визначення поняттю "душпастирська опіка" та передбачає, що священнослужителі (капелани) зможуть здійснювати свою діяльність на волонтерських або на громадських засадах. Водночас заклади охорони здоров’я отримають право приймати на роботу капеланів для здійснення душпастирської опіки за умови, якщо

вони пройшли спеціальну підготовку у порядку, визначеному МОЗ, відібрані й уповноважені релігійними організаціями.

3. Свобода совісті під час мобілізації на військову службу. Незважаючи на те, що військова мобілізація триває в Україні вже понад два роки, на сьогодні відсутня чітка законодавча процедура направлення віруючих на альтернативну службу під час мобілізації, що часто призводить до їх кримінального переслідування та багатьох судових спорів [4]. Крім цього, залишається відкритим питання звільнення священнослужителів зареєстрованих релігійних організацій від призову на військову службу під час мобілізації аналогічно тому, як це встановлено для мирного часу.

Кілька законопроектів (зокрема, № 2034а та № 2191) пропонували варіанти вирішення цієї проблематики, проте у не найкращій спосіб. Натомість законопроект № 4485 передбачає внесення комплексних змін до Закону України «Про альтернативну (невійськову) службу», які заслуговують на підтримку.

4. Удосконалення процедури державної реєстрації релігійних організацій. Національна стратегія у сфері прав людини на період до 2020 року передбачає "удосконалення процедури державної реєстрації релігійних організацій" [5]. Результатом має бути взаємне узгодження процедур реєстрації статутів (положень) релігійних організацій та внесення даних про них до Єдиного державного реєстру юридичних осіб, фізичних осіб – підприємців та громадських формувань (державна реєстрація). Це завдання Мін'юст та Мінкультури повинні виконати до кінця ІІІ кварталу 2016 року.

У зв'язку із цим Експертна рада з питань свободи совісті та діяльності релігійних організацій при Мінкультури вже напрацьовує законодавчі пропозиції. З іншого боку, свій погляд на удосконалення процедури державної реєстрації має Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій, яка представила представникам влади свою позицію. Відтак за наслідком подальших консультацій і діалогу має з'явитися узгоджений законопроект.

5. Окремі зміни до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». Як ніколи більше до Верховної Ради подано ініціатив щодо внесення змін до профільного Закону. Серед них законопроект № 1244, який зобов'язує релігійні організації, керівні центри яких знаходяться за межами України, у своїй назві відображати також назву такого керівного центру. Слід зауважити, що реалізація таких змін торкнеться не лише УПЦ (Московського Патріархату), на що вочевидь сподівалися автори проекту.

Також низка парламентарів запропонували надати особливий статус релігійним організаціям, керівні центри яких знаходяться в Російській Федерації як державі-агресорі. Законопроект № 4511 пропонує таким релігійним організаціям укладати з державою договори (угоди) щодо особливого статусу цих організацій за умови експертної оцінки їх реєстраційних документів незалежними спеціалістами. Однак пропоновані зміни через їх низьку якість вже зазнали критики не лише з боку УПЦ МП, але й від експертів-релігієзнавців [6].

Найбільш дискусійною є законодавча ініціатива про "забезпечення представників релігійних громад правом на свідомий вибір та вільну і безперешкодну зміну підпорядкованості релігійним центрам" (проект № 4128). Йдеться насамперед про намір спростити переходи православних громад із однієї юрисдикції в іншу, зокрема з Московського до Київського Патріархату. Однак низка церков і релігійних організацій, а також парламентські експерти, висловили суттєві зауваження до змісту пропонованих змін, які містять ознаки втручання держави в автономність релігійних організацій та загрозу появи нових конфліктних ситуацій через плутанину у порядку внесення змін до статутів релігійних громад.

Альтернативний законопроект № 4242 віддає перевагу статутним документам у вирішенні питань належності віруючих до релігійної громади та зміни ними канонічної підлеглості. При цьому процедура переходу релігійної громади у підпорядкування іншому релігійному центру шляхом реєстрації нової редакції статуту значно ускладнюється.

6. Реформи у сфері релігійної освіти та виховання. Закон України № 498-VIII, що набув чинності 04.08.2015 року (проект № 1447), надав право релігійним організаціям бути засновниками (власниками) дошкільних, загальноосвітніх, позашкільних, професійно-технічних та вищих навчальних закладів, які проходитимуть процедуру ліцензування в Міносвіти на рівні з іншими приватними навчальними закладами. Закон також передбачає, що на засновані релігійними організаціями навчальні заклади не поширюється принцип світськості освітнього процесу, проте вони повинні забезпечувати науковий характер освіти. Таким чином, парламент усунув багаторічну дискримінацію релігійних організацій та здійснив "декомунізацію в освітній сфері" [7].

Крім цього, на підставі нової редакції Закону України «Про вищу освіту» Уряд затвердив Порядок державного визнання документів про вищу духовну освіту, наукові ступені та вчені звання, виданих вищими духовними навчальними закладами [8]. Відповідно до нього МОН видало Наказ про затвердження положення про Комісію з визнання дипломів про освіту, виданих вищими духовними навчальними закладами, та про Комісію з визнання документів про наукові ступені та вчені звання, виданих вищими навчальними закладами. Це відкриває можливість для створення та діяльності аспірантури, докторантури та спеціалізованих вчених рад вищих духовних навчальних закладів і подальшого державного визнання присуджених ними наукових ступенів з наукових спеціальностей, що входять до галузі науки «Богослов'я».

7. Захист свободи совісті та вираження поглядів у процесі розвитку антидискримінаційних норм. Антидискримінаційні поправки, прийняті під гаслами євроінтеграції, стали предметом чи не найгарячіших дискусій у суспільстві [9]. У листопаді 2015 року тодішній Голова ВР Володимир Гройсман з багатьма порушеннями регламентних процедур 9 разів ставив на голосування законопроект № 3442, що запровадив у трудове законодавство нові поняття "сексуальна орієнтація" та "гендерна ідентичність" як ознаки, за якими забороняється дискримінація. Відтак, без жодних застережень залишилася сфера трудових відносин у релігійних організаціях – ті випадки, коли прийняті новації вступають у конфлікт з внутрішніми настановами релігійних організацій.

Дискусія виникла також навколо законопроекту № 3501 року, спрямованого на гармонізацію законодавства у сфері протидії дискримінації із правом ЄС. Однак, після розгляду зауважень Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, профільний комітет підтримав поправки до другого читання із застереженням, що антидискримінаційні норми не повинні застосовуватися у тих випадках, коли людина реалізує своє конституційне право на свободу думки, слова та віросповідання.

8. Забезпечення права на мирні зібрання релігійного характеру. Після того, як Конституційний Суд України відкрив провадження щодо розгляду конституційності частини 5 статті 21 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», актуалізувалося питання законодавчого регулювання публічних мирних зібрань релігійного характеру [10]. Тож вбачається доцільним не розрізняти мирні зібрання на релігійні чи нерелігійні, уникаючи дискримінації організаторів, та передбачити для усіх них єдиний порядок проведення.

У парламенті зареєстровано два проекти Закону «Про гарантії свободи мирних зібрань» (№ 3587 та № 3587-1), які пропонують замінити нинішню частину 5 статті 21 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» нормою, що відсилає до загального порядку проведення мирних зібрань. Такий підхід дозволить припинити радянську практику деяких представників місцевої влади, які, всупереч Конституції, вимагають від віруючих і релігійних організацій щоразу отримувати дозволи на публічні мирні зібрання релігійного характеру.

* * *

Підсумовуючи, можна зробити висновок, що найближчим часом у парламенті дедалі частіше будуть лунати дискусії з релігійної проблематики, адже чимало ініціатив є дійсно

актуальними і чимало з них мають суперечливий характер або невдалу форму їх реалізації. Відтак, доцільним вбачається посилення діалогу Верховної Ради з релігійною спільнотою та залучення експертів з державно-конфесійних відносин ще на етапі розробки законопроектів.

Д ж е р е л а

1. Васін М.С. Податкова пастка для релігійних організацій [Електронний ресурс] // 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://mvasin.org.ua/2016/05/1264
2. Наказ Міністерства оборони України № 40 від 27.01.2015 «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України» [Електронний ресурс] // Офіційний веб-сайт Міністерства оборони України. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www. mil. gov. ua/content/other/MOU40_2015.pdf
3. Наказ Міністерства економічного розвитку і торгівлі України «Про затвердження зміни до національного класифікатора України ДК 003:2010» від 18.11.2014 р. № 1361 [Електронний ресурс] // Інформаційне агентство «ЛІГА:ЗАКОН». – 2014. – Режим доступуhttp://search.ligazakon. ua/l_doc2. nsf/link1/ME141542.html
4. Васін М.С. Альтернативна (невійськова) служба: шлях реформ або вироків? [Електронний ресурс] // РІСУ. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/60964/
5. Указ Президента України від 25.08.2015 року № 501/2015 // Урядовий кур'єр. – 2015. – № 160.
6. Саган О.Н. Законопроект про особливий статус – це популістська спроба втручання нефахівців у державно-церковні стосунки [Електронний ресурс] // РІСУ. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/comments/63239/
7. Декомунізація освіти: Церкви отримали право створювати школи і університети [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://goo.gl/XsjJOz
8. Постанова Кабінету Міністрів України № 652 (19.08.2015 р.) //Офіційн. вісник України.– 2015.–№ 72.
9. Васин М.С. Парламентское беззаконие ad hoc [Електронний ресурс] // 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://jurliga.ligazakon.ua/blogs_article/615.htm
10. Валерія Лутковська внесла конституційне подання до КСУ щодо відповідності Конституції України частини п’ятої статті 21 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» [Електронний ресурс] // 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.ombudsman.gov.ua/ua/all-news/pr/31115-kh-valeriya-lutkovska-vnesla-konstitutsijne-podannya-do-ksu-schodo-vidpov/

4. Олександр ЗАВАЛІЙ. Релігійна свобода не для всіх: рідновірський підхід

Сучасна історія України показує, що нація прагне просуватися європейським шляхом та відповідати рівню цивілізаційного розвитку Заходу. В такому стані справ не можна залишати поза увагою права громадян, які є державотворчим принципом для європейських спільнот, а саме першочергових прав і свобод її громадян. Європейське обличчя України формується з багатьох складових, серед яких важливою є релігійні відносини в державі, в межах яких визначається свобода громадян в цілому. В 2015 р. папа Франциск нагадав про те, що релігійна свобода є «фундаментальним правом, яке формує спосіб, за допомогою якого ми взаємодіємо соціально й особисто з оточуючими нас людьми, релігійні погляди яких можуть відрізнятися від наших» [Релігійна свобода і права людини в Європі XXI століття: не проблема, але частина вирішення // http: //catholicnews.org.ua/religiyna-svoboda-i-prava-lyudini-v-ievropi-hhi-stolittya -ne- problema-ale-chastkove-virishennya].

Таким чином, стає очевидним, що будь-яке обмеження релігійної свободи в Європейській спільноті підриває демократичний фундамент союзу, в той же час просування є інструментом противаги екстремізму і радикалізації, що так болісно відчувають на собі розвинуті держави. Треба визнати, що українців з власними міжконфесійними проблемами в Європейському союзі не чекають.

Кожна окрема європейська країна в питанні релігійної свободи враховує власні культурно-історичні епохи розвитку, вплив етнічних релігій на формування сучасних релігій більшості. Не підлягає сумніву, що язичництво є витоковою релігією усіх народів Європи і, зокрема, вірою наших слов’янських пращурів. Це береться до уваги при формуванні гармонійних міжконфесійних відносин, враховуючи етнорелігійне відродження в Центральній і Західній Європі, віровчення яких ґрунтується переважно на друїдизмі, еллінізмі тощо. Так, сучасні язичники Європи (наприклад, Вірменії) знаходять витоки етнорелігії у давньоіранському язичництві та в індоарійських вченнях.

В 1996 р. за ініціативою германських язичників у Дрездені (Німеччина) відбувся перший Міжнародний з'їзд сучасних язичницьких громад, а вже через два роки, 20–24 червня 1998 р., на Міжнародному язичницькому з'їзді у Вільнюсі (Литва) стало очевидним, що треба створювати міжнародну організацію, яка б заявила про відродження етнічних релігій у світі. Світовий Конгрес Етнічних Релігій (World Congress of Etnic Religions – WCER) – міжнародна організація, створена для координації дій і правового захисту етнічних громад природних релігій (язичництва різних країн). На конгресі були присутні представники язичницьких громад із країн Європи, Азії й Америки. Мета WCER - відроджувати зацікавлення давніми культурними й духовними коренями всіх народів; об'єднувати подібні рухи, що існують у світі; проводити семінари, зустрічі й конференції, сприяти інформаційному обміну між громадами, здійснювати обряди язичницьких свят, передати дорогоцінну спадщину свободи духу наступним поколінням.

Слідом за розвалом Радянської імперії та відкриття інформаційного простору ідеї відродження рідної етнічної віри стали поширюватися і серед українців. В 90-х роках м. ст. вперше почали офіційно реєструватися громади, які здійснювали язичницькі Богослужіння, займалися науковим пошуком автентичних джерел Рідної Віри, публікували книги. Почала проводитись реконструкція образів Богів та їхніх культів, їх мистецьке втілення (скульптура, живопис, кінофільми, літературні твори).

Ідея відродження Віри Предків припала до душі багатьом пробудженим українцям. Але разом з великим піднесенням та ентузіазмом до реставрації духовної дохристиянської культури України-Руси рідновіри (язичники) на собі відчули гірку правду релігійного екстремізму та дискримінації. Дійсно, чи можна говорити про релігійну свободу, якщо в священних писаннях християн, юдеїв та мусульман є заклики до пограбування і навіть вбивства язичників й будь-яких інших інакомислячих, знищення їхніх священних місць. Якщо хтось вважає, що йдеться про давноминулі часи, то зазначимо, що «святе письмо» не має терміну давності й для релігійних людей і нині залишається керівництвом до дії. Цих закликів поки що ніхто не скасовував. Щоб не бути голослівним, наведу кілька цитат з Біблії: «Але тільки так будете їм робити: жертівники їхні порозбиваєте, а їхні стовпи поламаєте, святі їхні дерева постинаєте, а бовванів їхніх попалите в огні» (Второзаконня 7: 5). «І ти винищиш усі ті народи, що Господь, Бог твій, дає тобі, не змилосердиться око твоє над ними, і не будеш служити їхнім Богам, бо то пастка для тебе» (7: 16). «І будеш ти панувати над багатьма народами, а над тобою не будуть панувати» (15: 6).

Це протистояння сформоване на основі релігійних ідей. Поширюються наклепи на рідну віру, які формують негативну громадську думку про рідновірів, що не відповідає дійсності і суперечить реальним фактам.

Церква нарочито поширює думку, що «язичництво померло», що воно «згубне для душі», що «треба відцуратися спілкування з язичниками». Але треба нагадати, що етнічна релігія автохтонного населення України має кілька тисячолітню історію, старшу від християнства більше, ніж на 7 тисяч років [Лозко Галина. Пробудження Енея. - С.271]. То ж чому не важливо нам зберегти стародавній світогляд, традиції і вірування, духовну культуру нашого народу?

До відроджених язичницьких громад церквою одразу було прикріплено слово «погани», а до віровчення – «поганство». «Язичництво – це не просто поганство, примітивне ідолопоклонство…», - так Патріарх Філарет в своїй доповіді означив відношення до етнічної віри [Різдво Христове та його онтологічне значення для людства. - К., 1998.]. Слово "поганство", впроваджуване християнською церквою з ідеологічною метою (прагнення скомпрометувати етнічну віру), є лексичною калькою з латинського *paganus* – селянин, селянський. За іншою версією, воно походить з грецького *pagos* – кам'яний монумент, менгір, що означає статую Божества або камені, біля яких молилися язичники. Якщо колись християнські проповідники використовували це слово з метою зневажити й принизити етнічні релігії завойованих ними народів, то нині застосування цього слова слід вважати лайливим щодо сповідників язичницьких релігій.

З філологічної точки зору воно є не тільки "просторіччям", але й церковним вульгаризмом, ознакою низького рівня мовної й загальної культури тих, хто його вживає.

Воно непридатне для наукового вжитку через його негативно-емоційне забарвлення, а його використання вважається порушенням лінгвістичних вимог до терміну. Крім того, релігійна нетолерантність підлягає оскарженню як порушення окремих норм Конституції України та міжнародних документів про свободу совісті та віросповідань, зокрема кваліфікується як "образа релігійних почуттів".

Нетерпимість у виразах часто породжує нетерпимість у діях, як правило, це шлях до тяжких злочинів. Доводиться констатувати, що разом з відродженням Рідної Віри розгорнулися наруги над дохристиянськими пам'ятниками культури. Так, вже в 90-х роках м. ст. біля Видубицького монастиря у Києві християнські фанатики розбили статую двостатевого Божества наших Предків. Багаторазово було вчинено наруги над дерев'яними скульптурними образами Бога Перуна, який встановили рідновіри на Старокиївській горі, на Лисій горі. Було знищено капище в місті Нікополі, в селі Григорівка Запорізької обл., понівечено два капища, в м. Хмельницькому було сплюндровано капище Стрибога. На острові Хортиця поруйновано Святилище «Триглав»: було знищено образи Рідних Богів — спиляні бензопилою, порубані, лики зрізані, підпалені і кинуті у річку. В Тернополі за участю голови облради Олексія Кайди було вивезено роботу відомого українського скульптора Олексія Альошкіна — копію скульптурного образу (кумира) Бога Світовита. На образі Світовита, який встановлений на Софіївській площі в ознаменування 1500-ліття Києва, неодноразово фанатики малювали хрести, обливали фарбою. В 2013 р. головорізам все-таки вдалося знищили скульптуру давньослов'янського Бога, кумиру відрубали (відбили) та викрали голову.

Це перелік частини злочинів, які демонструють стан справ релігійної свободи в Україні. Повний список злочинів знаходиться у відкритому доступі на сайті Об'єднання Рідновірів України. Неодноразові звернення рідновірів до правоохоронних органів, на жаль, досі були безрезультатними – винуватці злочинів жодного разу не були притягнуті до відповідальності ні за *розпалювання міжрелігійної ворожнечі та завдану матеріальну, моральну й фізичну шкоду.*

В цей час Європейський союз ставить за мету збереження і захист культових, історичних пам'яток культури як джерел та свідчень людської історії і розвитку, а також їх гармонійне поєднання з розвитком містобудування, плануванням системи розселення і землекористування й охороною ландшафтів. Етнічні релігії отримують статус державних релігій, зокрема Друїдизм - у Великобританії чи то Скандинавські країни, де культові давні місця знаходяться під охороною влади. І як антипод, Старокиївська гора, на якій зведена каплиця Російської ПЦ, а в перспективі очікується відбудова Десятинної церкви, фундамент якої зруйнує давнє язичницьке капище, що знаходиться неподалік, незважаючи на дослідження дореволюційних, радянських, українських та російських археологів, які чітко довели, що Старокиївська гора, до офіційного запровадження християнства на Русі, була духовним і культовим центром наших предків-слов'ян. Результати цих досліджень, цілком визнаних вітчизняною та світовою історичною наукою, подаються в книгах Кілієвича С. Р. «Детинец Киева IX - первой половины XIII века» (Киев, 1982) та Толочка П. П., Кілієвича С. Р. «Новые исследования Старокиевской горы» (див. в кн.: Археологические исследования на Украине в 1965—1966 гг. – Киев, 1967).

Прийняті в Україні законодавчі акти щодо свободи совісті та релігійних організацій вважаються одними із найдемократичніших у Європі, але чи може регулюватися законом совість особи, яка вчиняє наругу на скарбами стародавньої України. Совість не може регулюватися законами, поведінка не є предметом права і не регулюється ним. В цьому випадку віра людини може бути тією силою, яка приводить закон в дію. Проблема екстремізму може бути вирішена тільки тоді, коли всередині релігійної традиції є обґрунтування, яке закликає до терпимості або поваги до прав і свобод інших. Щоб запобігти розповсюдженню релігійного екстремізму, держава має зобов'язати навчальні духовні установи різних конфесій ввести світські релігієзнавчі курси, спрямовані на виховання віротерпимості і визнання права на існування світоглядної різноманітності. Держава повинна відмовитися від насадження в систему світської освіти клнфесійних курсів, що мають тенденцію до духовної монополії (євангелізації), спотворення історії, агресії і дискримінації.

Вона має запобігти насильницькому релігійному навчанню і його нав'язуванню, надати рівний доступ до інформації про всі релігійні конфесії студентам і школярам, військовослужбовцям та іншим категоріям населення, забезпечити паритетне поширення різних релігійних поглядів через державні ЗМІ. Держава також повинна визнати велику роль язичництва як традиційної віри в збереженні духовних надбань наших Предків, її непересічне значення як основи морально-звичаєвої системи і головного чинника його національної самосвідомості та самобутності. Тільки в такому випадку Україна набуде іміджу демократичної, релігійно незаангажованої європейської держави. Тут важливо визнати той факт, що український народ стихійно зберігає свою прив'язаність до величезної низки форм його язичницької релігії, які виявляють свою живучість в оязичненні християнства, зокрема чисельній його обрядовій практиці.

Висновок. Сьогодні, коли на всьому європейському просторі з'являються люди, громади, об'єднання *рідновірів*, ми можемо сказати, що рідна віра – не тимчасове явище, не данина «моді» і не тепличний колосочок, який зламається під натиском першої ж бурі.

Як підтверджує історичний досвід багатьох народів і держав (в тому числі й України), ігнорування чи помилкове вирішення проблем релігійних взаємовідносин може мати вкрай небажані, а інколи й катастрофічні наслідки. Народи й уряди в переважній більшості розуміють, що релігійна свобода – невід'ємне право людини, яке заслуговує і навіть вимагає державного захисту.

Осмислюючи проблеми релігійної свободи України, насамперед, треба дати відповіді на ключові питання:

- Що спонукає пануючі релігії чинити акти вандалізму, бузувірства щодо інших кофесій?
- Чому християнські священнослужителі і пастори не закликають свою паству до толерантності, миру, злагоди?
- Чому біблійні заклики до руйнування святинь і вбивства людей досі вважаються "святим письмом"?
- Що треба зробити для того, щоб той, хто має очі – побачив, а хто має вуха – почув?

Доки наше суспільство і його суспільні інститути на державному рівні можливо розмірковують над проблематикою релігійної свободи, в самому центрі Києва, між християнським собором Софія Київська і Михайлівським Золотоверхим монастирем, на Володимирському проїзді стоїть побитий свідок нашого з Вами давнього походження, прикритий комунальними туями, такий важливий для власної ідеології, власної держави, культури – **Збруцький кумир.**

5. Олег КИСЕЛЬОВ. Особливості розуміння свободи совісті радянської доби

Радянський науковий атеїзм залишив нам досить цікаву спадщину. З одного боку, існує цілий ряд потужних та досі цінних праць, які, як мінімум, не втратили свою евристичну привабливість. З іншого – є гори літератури ідеологічного та пропагандистського характеру, які цікаві хіба що дослідникам різних аспектів історії СРСР. Такі теми, як державно-церковні та міжконфесійні відносини, свобода совісті та релігійна свобода, що нині у незалежній Україні стали одними з найбільш досліджуваних, за радянських часів перебували на периферії дослідницьких інтересів. Зокрема, поняття «свобода совісті» не надто розвивали і осмислювали у радянському релігієзнавстві, оскільки вважалося, що вичерпне його розуміння подавали класики марксизму-ленінізму. Через це радянським науковим атеїстам залишалося три речі: 1) критикувати розуміння свободи совісті буржуазними (у т.ч. клерикальними) мислителями; 2) співставляти теоретичний та практичний рівень свободи совісті у соціалістичних країнах та, зрештою, 3) осмислювати радянські практики у сфері релігії відповідно до принципів ленінського атеїстичного вчення.

Соціалістичне розуміння свободи совісті. Буржуазні погляди на свободу совісті критикували передусім через те, що її зводили до свободи віросповідання, тобто свободи

людини обирати релігію та здійснювати релігійні обряди. Буржуазна свобода совісті розумілася як нав'язування людині віри у Бога і поклоніння надприродному. Натомість марксистське розуміння свободи совісті визнавало за людиною право взагалі не сповідувати жодної релігії, бути вільною від релігії, мати та поширювати атеїстичні погляди [1. - С. 116; 2. - С. 136]. Право проводити атеїстичну пропаганду, атеїстичне виховання сприймалося як позитивний аспект свободи совісті, оскільки вони вели до формування науково-матеріалістичного світогляду [1. - С. 118]. Тут також варто відзначити, що атеїстична пропаганда розумілася не як боротьба проти релігійної людини, а боротьба за неї, оскільки надавала їй можливість критикувати релігію та порвати із нею [3. - С. 30]. Дослідники наголошували на тому, що для повної свободи совісті не достатньо відокремлення школи від церкви, оскільки останній принцип все одно дає можливість викладати релігію (Закон Божий) у школі. Для повної реалізації свободи совісті школа має бути світською [3. - С. 30].

Відзначимо також, що іноді у публікаціях свобода совісті зводилася до позитивної свободи релігії, зокрема, це відбувалося у полемічних та/або апологетичних статтях, у яких автори доводили, що у Радянському союзі свобода совісті існувала як в теорії, так і на практиці. Наприклад, О.І. Уткін на основі статистичних даних та певних фактів легального релігійного життя доводив «необґрунтованість» критики СРСР за недотримання принципів свободи совісті [7. - С.16].

Ідеологічний компонент існував майже у всіх публікаціях, пов'язаних із свободою совісті. Наприклад, О.В. Огнєва виправдовувала зникнення з Конституції СРСР 1925 р. згадки про свободу релігійної пропаганди тим, що така пропаганда використовувалася духовенством в антиреволюційних та антирадянських цілях [2. - С. 133]. Звісно, що сучасні дослідники навряд чи дали б цьому факту таку саму оцінку.

Свобода совісті у соціалістичних країнах. Дослідники відзначали схожу до радянської схему реалізації свободи совісті у «братських» соціалістичних країнах, оскільки вона базувалося на марксистко-ленінському розумінні. Зокрема, спільними компонентами були: відокремлення церкви від держави, відокремлення школи від церкви, надання права вільного вибору віросповідання, гарантії усім громадянам можливості вибору та пропаганди атеїзму, рівність усіх релігій перед законом, невтручання держави у внутрішні, культові справи церков [1. - С. 119]. О.В. Огнєва вважала, що наявність державних органів, що контролюють релігійну сферу, є гарантією здійснення повної свободи совісті у державі, а також вказувала на правові акти, що забороняли дискримінувати віруючих [5. - С. 14, 19, 20].

Поряд із цим дослідники пов'язували певні перегини у релігійній політиці у соціалістичних країнах із відходом їхнього керівництва від марксистко-ленінських принципів у питаннях релігії. Зокрема, це стосується Народної Соціалістичної Республіки Албанії, де у другій половині 1960-х рр. було заявлено про повну перемогу атеїзму, було відмінено усі законодавчі акти, що стосувалися релігії, а релігійні організації в цій балканській країні взагалі ліквідовувалися. У Конституції 1973 р. НСРА була проголошена «першою атеїстичною країною у світі» [1. - С. 120]. Таку ж оцінку отримала й Комуністична партія Китаю за брутальне переслідування нею релігійних організацій та віруючих [4].

Критика радянських практик. .За років перебудови українські дослідники почали критично осмислювати певні особливості соціалістичної свободи совісті, у тому числі її практичну реалізацію. Зокрема, йдеться про те, що певні прогресивні положення ленінського декрету «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви» (1917 р.) були усунуті із постанови «Про релігійні об'єднання» (1928 р.). «Свобода совісті, – оцінюючи цей факт, писав Ю.І. Терещенко, – була, що називається, перетворена у глянцевий фасад соціалізму, камуфляж демократичного сенсу правової культури» [6. - с. 161]. Той же автор пише про існування у Радянському Союзі дискримінації працівників за релігійною ознакою при працевлаштуванні, представлені на премії, отримані освіти тощо.

Висновки. У багатьох книгах з наукового атеїзму можна знайти тезу, що Радянський Союз став першою у світі країною, де повною мірою була зреалізована свобода совісті. Хоча це положення й нагадує пропагандистське, однак необхідно віддати належне тому, що у Радянському Союзі свободу совісті розуміли ширше, ніж свободу віросповідання. Натомість існувала інша крайність – свободу совісті розуміли як свободу від будь-яких віросповідань.

На практиці заохочувався атеїзм і засуджувався релігійний світогляд. Саме тому одними з найбільш популярних тем науково-атеїстичних праць були боротьба із релігійними пережитками, атеїстичне виховання та пропаганда, а також реакційна сутність релігійних рухів (сектантства, уніатства тощо). Сучасне розуміння свободи совісті з'являється в Україні лише в кінці 1980-х рр., коли дозволяється критично осмислювати радянські практики.

Д ж е р ел а

1. Гладкая Т.В. Развитие принципов свободы совести при социализме // Вопросы атеизма. – М., 1988. – Вып. 24. – С. 115-122. 2. Огневая Е.В. Проблема свободы совести в современной борьбе идей // Вопросы атеизма. – К., 1977. – № 13. – С. 132-139. 3. Огневая Е.В. Атеистическое воспитание как проявление социалистической свободы совести // Вопросы атеизма. – 1982. – № 18. – С. 29-36. 4. Огневая Е.В. Борьба против иностранного вмешательства в осуществление свободы совести в КНР // Вопросы атеизма. – 1989. – № 25. – С. 71-78. 5. Огнєва О.В. Здійснення свободи совісті на Україні // Питання атеїзму. – 1973. – Вип. 9. – С. 14-21. 6. Терещенко Ю.И. Свобода совести в контексте общекультурных задач перестройки // Культура. Религия. Атеизм. / Отв. ред. А.Н. Колодный, Б.А. Лобовик. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 158-169. 7. Уткин А.И. Несостоятельность клерикально-националистических интерпретаций свободы совести // Вопросы атеима. – 1989. – № 25. – С. 9-17.

5. Анатолій КОЛОДНИЙ. Релігійна мережа України: конфесійні та регіональні зрізи

Релігійна мережа України ніколи не була моноконфесійною. Спроба князя Володимира в IX столітті створити єдиний пантеон богів для всієї Руси-України зрештою залишилася незреалізованою. Запровадивши християнство державницькими засобами, правитель Русі відтак ще більше ускладнив картину релігійного життя, хоча й прагнув в такий спосіб здолати поліконфесійність. Зрештою він породив офіційне православ'я і двовірність, цебто оправославлене язичництво і оязичнене християнство.

Нові зміни в релігійну конфігурацію України пізніше вносили постійні перерозподіли або відторгнення її земель недружелюбними, ворожими щодо українства державами-сусідами, колонізаторами наших теренів, Московією чи Польщею, а також активна місіонерська діяльність на наших теренах з боку католицької церкви і різних протестантських течій країн Європи і США. Помітну зміну в релігійну карту України внесла Берестейська унія 1596 р.: вона конфесійно поділила українців на православних і греко-католиків, що згодом призвело до наявної й нині певної регіоналізації українського терену на Схід і Захід. Своєрідним бумом конфесійної диференціації в Україні, як і у всьому тодішньому Радянському Союзі, до якого вона належала 70 років, були 20-30-ті роки минулого століття, коли на грунті православ'я виникла низка його сект. Активна місіонерська діяльність в 90-х роках м.ст. за умов наявного після розпаду Союзу духовного вакууму і обезсилених роками боротьби з ними офіційної радянської влади традиційних релігійних спільнот призвела до появи на наших теренах великого різноманіття неприродних для української духовності нових релігійних течій.

Толерантність українців у їх ставленні до інших релігій дала можливість знаходити на українських землях притулок послідовникам різних гнаних в сусідніх країнах, переважно Росії, конфесій. До нас з Московії перебралися старообрядці, білокриницький духовний центр яких й нині у нас є на Буковині у селі Біла Криниця, молокани - на Середньодніпров'я, а нещодавно і Богородична Церква. Поляки до нас «випхнули» зневажених в Західній Європі іудеїв, які на Волині навіть утворили таку різновидність своєї конфесії як хасидизм.

В повоєнну добу, хоч Конституція УРСР формально й гарантувала свободу совісті, а відтак свобооду релігії, конфесійна діяльність в Україні багатьох течій всіляко обмежувалася, урізноманітнення конфесійного життя стримувалося. Відтак свобода релігії гарантувалася, але відсутньою була свобода віросповідань. Офіційно було зареєстровано лише біля 10 релігійних течій. Тут були неукраїнські православні і римо-католики, старообрядці, мусульмани й іудеї, баптисти та адвентисти. Ув'язненими були греко-католики, україно-православні, п'ятидесятники, свідки Єгови, баптисти Ради Церков, інші небажані владі конфесії.

Новий Закон про релігійні культи значною мірою ускладнював можливості реєстрації чи відкриття нових парафій або нових релігійних спільнот і водночас надто спрощував процедуру їх закриття. Державна політика войовничого атеїзму, яка здійснювалася особливо активно з 1954 року і до середини 80-х років м. ст., призвела до значного скорочення релігійної мережі. Існувало навіть якесь змагання між областями в кількості зменшення релігійних громад, а ще більше – «сект». Лише в період "хрущовської відлиги" темпи закриття церков і молитовних будинків дещо уповільнилися.

Пожвавлення релігійної діяльності різних конфесій в Україні наступило з початком горбачовських перебудовчих процесів. Воно захопило переважно Західні і Центральні області країни. На її Півдні і Сході це пожвавлення було незначним, локальним. В ці роки спостерігається також посилення місіонерської діяльності прибулих із-за кордону проповідників, зокрема різних протестантських церков і неорелігійних течій. Зарубіж почав наповнювати Україну релігійною літературою. І не лише видрукуваною різними мовами Біблією чи окремо Новим Завітом, а й іншими духовними виданнями. З'являються релігійні передачі по радіо і телебаченню.

Розвитку в Україні багатоконфесійності сприяла також її поліетнічність. Різні культурні об'єднання національних меншин починають сприяти поширенню у нас специфічно їхніх етноконфесій. В 1988 році виходять з підпілля Українська Греко-Католицька Церква. В лютому 1989 р. заявила про себе Українська Автокефальна Православна Церква. Наступив період не лише повернення культових споруд різним конфесіям, а й розгорнулося будівництво ними біля двох тисяч нових. Більше до цього прилучилися віряни конфесій західноукраїнських областей.

В 1991 році в Україні вже діяло 12962 релігійні громади, які володіли 9449 культовими будівлями. Більше всіх громад було у Церкви Московського Патріархату України – 5469. Українська Автокефальна Православна Церква на цей рік нараховувала вже 1489 громад, Греко-Католицька – 2643, Римо-Католицька – 452. Активізація діяльності протестантських об'єднань сприяла зростанню кількості їх громад. В 1991 році Церква євангельських християн-баптистів мала їх 1127, інші баптистські течії – 78, Союз християн віри євангельської – 565, інші євангельські течії – 160, реформатська Церква – 91, Церква адвентистів сьомого дня – 276, об'єднання "свідків Єгови" – 366. Почався ріст громад іудейського і мусульманського віровизнань. Їх було в означеному році відповідно 40 і 31.

Тоді ж в Україні почали свою діяльність й нові, як для неї і її історії, течії. Так, Товариство Свідомості Крішни на той же рік вже мало 17 своїх громад, буддисти – 7, Велике Біле Братство – 4, РУНВіра, Церква Повного Євангелія і бахаї – по три, Церква Ісуса Христа Святих останніх днів і караїми – по дві, вірмено-католики, пресвітеріани, інокентіївці, ІПЦ і даосисти – по одній.

Останнє десятиріччя минулого століття, що засвідчує видрукувана підготовлена нами для цього числа РС-19 таблиця – це період інтенсивного розвитку релігійної мережі в Україні. При цьому зростає не лише кількість релігійних громад (на початок 2000 року їх було 22718), священнослужителів (21281), монастирів (250), духовних навчальних закладів (121), видрук релігійних періодичних видань (194), зростає також і чисельність послідовників різних конфесій. Збільшується при цьому й сама кількість діючих в країні конфесій. Якщо в 1991 році у нас на реєстрації знаходилося 42 релігійні об'єднання (з них 33 християнського коріння, по одній іудейських, мусульманських і рідновірських громад, 4 - орієнталістських і 2 - синкретичних), то вже в 2000 році їх було понад 90 (з них 49 – християнського коріння, 6 іудейських та 4 мусульманських, дві неоязичницьких, 6 - орієнталістських і 6 - автохтонних чи синкретичних).

Нинішню **повну** конфесійну ситуацію в країні офіційна статистика не дає. Це державні чиновники ховають під грифом «інші», серед яких можуть бути приховані подеколи десятки релігійних течій, насамперед тих, які організаційно і кількісно своїми вірянами є невеликі, а то й ті, які не йдуть на офіційну реєстрацію. Особливістю нашого законодавства є те, що таку діяльність релігійних спільнот воно дозволяє.

В Україні відсутній офіційний перепис громадян за їх світоглядними орієнтаціями і конфесійною належністю. Визначається це опосередковано за допомогою соціологічних опитувань (частіше центру Розумкова чи Київського міжнародного інституту соціології) і

фіксації конфесійної мережі, статистику якої щороку подають офіційні владні інституції і узагальнює Департамент у справах релігії і національностей Міністерства культури України.

Травневі 2014 року дослідження КМІС засвідчили, що десь 6% опитаних в Україні взагалі не є вірянами, 12% опитаних, заявивши про свою релігійність, при цьому не змогли визначити свою конфесійну належність або ж в ній були надто мізерні. Так, 0,1 відсоток опитаних сповідують іслам, а 0,06% - буддизм. Майже 80% респондентів назвались християнами, з них 88% вважають себе православними, 6% - греко-католиками, 1% - римо-католиками, 5% - протестантами, біля 2% - іншими християнами. Із заявленої кількості православних 44% віднесли себе до Української Православної Церкви Київського Патріархату. Належність до УПЦ Московського Патріархату повідомили лише 13% православних. За іншою інформацією серед людей, які вірять в Бога, 60% є прихильниками Київського Патріархату, а 24% - Московського.

Соціологічні дослідження останніх років «TNS Україна» стабільно показують, що найбільше громадян пов'язують свою релігійну належність з УПЦ КП. Тут виявлений ще й той факт, що частка прихильників цієї Церкви постає ще більшою, якщо враховувати самоідентифікацію не всіх, а саме тих, що визнають себе віруючими. Справжня і похвальна несподіванка: серед людей релігійних Москва вже не має більшого за Київський Патріархат впливу навіть на Сході й Півдні країни. При цьому найвищі для себе показники УПЦ МП зберігає лише на Півдні України – 36%.

На початок 2016 року релігійна мережа України нараховувала офіційно зафіксованими 35709 організацій (в 2008 році - 33841). Із них: релігійних громад 34183 (33085 зареєстрованих і 1098 незареєстрованих), 516 монастирів із 6901 насельниками (в 2008 році - 421 із біля 6,6 тис. насельниками), 75 братств (було 74), 359 місій (333), 198 духовних навчальних закладів із 19862 слухачами (було в 2008 році 192 д.н.з. із 18,4 тис. слухачами), 12179 конфесійних шкіл, 484 періодичні видання (з них 329 друковані і 133 електронні). Діяльність релігійних організацій обслуговував 86 центрів і 292 управлінь, 31851 конфесійних служителів, з яких 804 – іноземці. Лише за один 2015 рік мережа зросла на 392 релігійних громад, на 101 особу зросла кількість служителів-іноземців, 114 періодичних видань, збереглася кількість монастирів і духовних навчальних закладів, проте на 8038 зменшилася кількість слухачів в останніх, на три одиниці зменшилася кількість братств і на шість – місій. В порівнянні з 2008 роком кількість релігійних організацій в країні збільшилася на 1868 одиницю.

Найважливішою складовою релігійного життя в Україні є **православ'я**. Загалом воно об'єднує нині (без старообрядців) 19134 релігійні організації. Домінуючою в православ'ї є **Українська Православна Церква Московського Патріархату.** На сьогодні вона має 52 єпархії, в яких діють 12334 громади віруючих. Церква налічує 207 монастирів з біля 4847 насельниками, 17 духовних навчальних закладів, в яких навчається 4860 слухачів. Видруковує УПЦ МП 129 періодичних видань (90 з них друковані, 38 – електронні), має 3706 (десять років тому 4133) недільні школи та 31 братство. Церковну службу в УПЦ МП здійснюють біля 10170 служителів. Предстоятелем Церкви нині є митрополит Київський і всієї України Онуфрій (Березовський).

Зроблю тут деякий відхід від теми параграфу. Зазначу, що владика цей «відзначився»: визнанням Голодомору як Божого покарання українців за їх гріхи, дозволом богослужіння не українською, а церковно-слов'янськоюмовою (скоріше - зархаїзованою російською) мовою, визнання засвідчення особою своєї національної належності - гріховною справо; вшануванням на урочистому зібранні в Київській опері загиблих у Другій світовій війні і на фронтах АТО тупим обрюзглим сидінням в кріслі при тому, коли весь зал стояв «в хвилині мовчання». Питаю Дмитра Павличка, який стояв поруч із цими «промосковськими стільцями», як він утримався вд того, щоб не привести цих сідоків до тями. Поет відповів, що тут спрацювала його дипломатична звичка, а хотілося. А я б, автор тексту, кулаком привів владик до розуму, вишвирнув би із зали, бо ж тим вони знехтували пам'яттю загиблих на полях світової війни, зокрема й моїх батька, рідного брата, дядька і діда. Наплювали мені, дитині війни, в душу. Беру певною мірою і на себе поведінку за такого в минулі роки студента загально-технічного факультету Чернівецького університету, коли я там працював. Орест Володимирович не визнає наявність російської агресії на східно-українські терени, а в унісон із Путіним і Кирилом Гундяєвим нинішні події нашого Сходу розглядає як вияв громадянської війни. Будучи главою УПЦ МП, Онуфрій не актуалізує питання визнання автокефалії за Українським Православ'ям, залишаючись вірним слугою московського колонізатора. В його Церкві мова богослужіння – фактично російська. Земляк Онуфрія отець Ісидор Воробкевич писав: «Слово рідне, мова рідна, // Хто вас забуває,\\ Той у грудях не

серденько // Твердий камінь має». Згадаймо принагідно ту липневу цього року промосковську ходу із носінням ікони царя Миколи ІІ і георгіївських стрічок деким із ходоків, яку влаштувала Московсько-Православна Церква з метою дестабілізації ситуації в країні за умов наявності фактичної війни Росії проти України. В особі УПЦ МП маємо в країні єдину легально діючу антиукраїнську інституцію. До речі, десь серед її церковнослужителів значиться навіть Петро Порошенко. Благо, що в конфесії з'явився інституційно ще неоформлений рух протидії промосковським орієнтаціям, концепції «русского мира», який гуртується навколо митрополита УПЦ МП Олександра (Драбинка). Але не варто його «возвеличувати», бо ж то є також неукраїнський рух, про що пише П.Павленко в своїй статті в цьому числі щорічника.

УПЦ МП кичиться своєю *канонічністю* і подає УПЦ КП як неканонічне, розкольницьке утворення. То ж глянемо на той Харківський «собор», який нібито інституював канонічність УПЦ, усунувши від керівництва нею митрополита Філарета, визнавши його «розкольником». По-перше, поставимо питання: що то була за подія «Харківський собор», хто і з якою метою його збирав, чи мав він право на позбавлення керівництва в Церкві її предстоятеля і чи правомочним він був обирати нового. Відомо, що всупереч наявному праву на автономію в самоуправлінні Московська Патріархія, щоб не допустити процесу автокефалізації Українського Православ'я і збереження України в лабетах Московії, вдалася до всілякої дискредитації владики Філарета й заміни його на посаді Предстоятеля УПЦ в будь-який – законний чи незаконний - спосіб. «Харківський собор» - це одна із сторінок підступних фашистських устремлінь Москви щодо України. УПЦ збереглася як єдина на наших теренах імперська структура ворожої щодо нас країни. Єдина легально діюча!!! Її організації, як про це заявив її нині Білоцерківський митрополит Августин, виступаючи в Москві, це «загін, що чекає команди». По-друге, згідно діючого тоді Статуту УПЦ її архієрейський собор мав право скликати лише її Предстоятель, а ним тоді був офіційно визнаний митрополит Філарет. Останній собор архієреїв у Харкові не збирав. Головувати на архієрейському соборі згідно Статуту УПЦ мав також Предстоятель Церкви, а це – митрополит Філарет. Предстоятельство, згідно Статуту УПЦ, за митрополитом Філаретом закріплювалося пожиттєво. То ж мала б бути якась його заява на увільнення за власної згоди, а такої не було. І не головував він на «Харківському соборі». Новий Предстоятель на вакансію, згідно Статуту, обирається із українських архієреїв. А в Харкові обрали, хоч і українця, але все ж владику з Росії, бо ж митрополит Володимир (Сабодан) очолював тоді Ростовську єпархію РПЦ. Відтак «Харківськтий собор» - це змовницьке, антистатутне зібрання-збіговисько з повеління Москви владик УПЦ. Інституйована ним Церква є *розкольницьким утворенням*, а відтак мала б пройти свою окрему інституційну реєстрацію в державних органах, а не користуватися статусом УПЦ, предстоятелем якої залишався митрополит Філарет. За ним збереглася вся документація Церкви, її державна реєстрація, печатка і фінансові рахунки, офіс на вул. Пушкінській, Володимирський собор як кафедральний. Митрополит Володимир (Сабодан) незаконно зайняв місце Предстоятеля УПЦ. Відтак всі наступні дії митрополита Філарета саме як законно діючого Предстоятеля УПЦ, що були зорієнтовані на об'єднання з очолюваною патріархом Мстиславом (Скрипником) УАПЦ, були правомірними, не розкольницькими, такими, що відповідали свободі Церкви на самоуправління. За цих обставин розкольницькою Церквою є та, яка була утворена так званим «Харківським собором», а обраний ним Предстотель є самозванцем, бо ж не відмовився від наданої йому посади, знаючи незаконність і московське підступництво коєного. По-третє, утворення Церкви Київського Патріархату відбулося на цілком законних підставах. Автор цієї статті був безпосереднім учасником подій, які велися не Президентом Л.Кравчуком чи представниками його Адміністрації, як це подеколи подається, а членом групи представників із утвореного депутатами-демократами ВР, РУХом і науковцями з ВР НАН України *Комітету захисту українського православ'я* за кураторства депутата ВР Василя Червонія, які визначали долю Українського православ'я за умов, коли його прагнула повністю поглинути Московська Патріархія з погодження із владою Білокамінної. Ми ініціювали проведення Об'єднавчого собору УПЦ й УАПЦ, провівши з цього питання бесіди із керуючим справами УАПЦ митрополитом Антонієм Масендичем (патріарх Мстиславяк глава УПЦ США тоді знаходився в США, але, як засвідчував це у своїх публікаціях професор Аркадій Жуковський, знав про Собор, сказавши: хай проводять) й із законним на той час главою УПЦ митрополитом Філаретом. Собор мав відбутися до того, як до Києва приїде «самопроголошений» глава розкольництво проголошеної УПЦ митрополит Володимир (Сабодан). Так і відбулося. Собор залишив патріархом об'єднаної Церкви Мстислава, а його заступником – митрополита Філарета. Відтак всі наступні ініціативи і коєння Московського Патріархату з відлучення Філарета від Церкви, анафемування його є безпідставні, бо ж він став владикою нової церковної спільноти, не належав до «розкольницької УПЦ», а відтак всі «капості» Московського Патріархату зорієнтовані опісля на нього, зокрема приписування йому титулу «анафема», на владику не поширювалися. Зрозуміло, що керівництву «розкольницької» церкви було не до вподоби те, що їй не дістався Володимирський кафедральний собор, адміністративний центр на Пушкінській, наявні фінанси та ін. З нашої малодухості у послузі пропозиціям Адміністрації Л.Кравчука з її брехливими обіцянками ми фактично залишили «розкольникам» Києво-Печерську Лавру і ще деякі важливі об'єкти УПЦ як інституції. В роботі об'єднавчого собору не взяли участь в більшості своїй тодішні єпископи колишньої УПЦ. Зате нас підтримало десь півтора тисячі священнослужителів Церкви. Об'єднавчий собор скликали насамперед її ієреї брати Швеці, Борис Табачик, Володимир Черпак, ректор ДС і ДА Данило Чоколюк та інші. Все коротко вище сказане мною про так званий «Харківський собор» і Об'єднавчий собор УПЦ й УАПЦ і утворення Церкви Київського Патріархату нібито й не має прямого відношення до теми параграфу, але мені хотілося коротко про ці події сказати, бо ж треба розуміти «хто є хто» в нинішньому Православ'ї України, згадавши при цьому, що Орест Володимирович Березовський був серед перших, хто зрадив той архієрейський собор УПЦ 1991 року, який майже одноголосно (без його голосу) просив у Московського Патріархату автокефалію для УПЦ. Москва в традиційний для неї спосіб «віддячила» опісля промотору подій з утворення Київського Патріархату депутату ВР Василю Червонію з Рівненщини: вона його підступно вбила. То ж всезростаюча роль цієї Церкви не тільки в україно-православному житті, а й в суспільних процесах України є своєрідним пам'ятником нашому дорогому колезі. Він

заслуговує статусу святого Церкви Київського Патріархату, як і її Патріарх Володимир (Романюк), прах якого зрештою треба перенести на територію Святої Софії і не глумитися на його могилі різними святковими танцюльками.

Ми вже порушували питання офіційного перейменування тих в Україні сущих релігійних спільнот, які свою назву починають з прикметника «Українська» чи «Український», не маючи по суті в своєму віровченні чи в діяльності чогось українського. Насамперед це стосується Української Православної Церкви (УПЦ), яка і в своєму віровченні, а ще більше – в діяльності постає як церковна інституція сусідньої держави, успадковуючи традицію і досвід навіть ще років царизму. Вона відзначає щось із життя російських імператорів чи воєнноначальників, службу Божу веде зархаїзованою російською мовою, не бачить перспектив свого виходу із московсько-православної імперії, має свій ієрейський, архієрейський і монаший загал проросійськи налаштований, працює на російський, а не український патріотизм та ін. Відтак УПЦ паплюжить українство, є Російсько-Православною Церквою в Україні, то чому б її так не назвати. Навіть В.В.Путін одного разу так її назвав. Він то розуміє те, чий бур'ян росте на українському огороді. Тут я порушив би ще одне питання релігійного буття України. Всі ті конфесії, які мають свої закордонні центри і підпорядковані їм у своїй діяльності, мають заключати з державою відповідний конкордат на право свого буття на українських теренах. Він має чітко визначати безпечні для України межі їх діяльності. Тут варто говорити не тільки про УПЦ Московського Патріархату, а й про ті конфесійні спільноти, які, попри те, що Україна вийшла із євро-азійської спільнотності, залишають своє євроазійство (баптисти, адвентисти та ін.).

Повернемося зрештою до прямої теми статті. Найбільша концентрація громад УПЦ МП нині, як це не дивно, в суто українських областях нашої країни - у Вінницькій (1028), Хмельницькій (966), Київській з Києвом (983), Донецькій (763), Житомирській (661), Рівненській (640) та Волинській (672) областях. То ж кількість Московській Церкві в Україні дають наші Поділля і Волинь в додачу ще й Закарпаття. Тут, як виявляється, маємо найбільше малоросів чи ж то й хохлів, а не українців. Не користується повагою серед православних вірян Московсько-Православна Церква в Галичині. Тут в Івано-Франківській області діє лише 37 її громад, в Львівській – 72, Тернопільській – 118.

Українська Православна Церква Київського Патріархату нараховує 34 єпархії, 5074 організацій. Вона має 63 монастирі з 211 насельником, понад 3,3 тис. священнослужителів, 18 духовних навчальних закладів із 1230 слухачами, 50 періодичних видань та 1174 (десять років тому було 1274) недільних шкіл. Найбільше громад УПЦ КП в Львівській (489), Тернопільській (340), Волинській (380), Івано-Франківській (298), Рівненській (349) та Київській з Києвом (536) областях. Очолює Церкву нині Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет. Він відзначається активною україно-патріотичною позицією, є найбільш авторитетним предстоятелем серед керівників різноманіття церковних спільнот країни. Сприяє активному розгортанню волонтерства києво-православних в зоні АТО. І це у біля 90-річному його віці! Коли Янукович під час зустрічі із представниками ВРЦіРО доводив, що в країні всі питання має вирішувати суд, а не Майдан, владика слушно зреагував, сказавши, що й Ісуса Христа суд судив, а наслідки судівства нам добре відомі.

Українська Автокефальна Православна Церква має 1188 релігійних організацій, 64% яких знаходиться у галичанських областях України. Церковну службу в УАПЦ здійснюють понад 720 священиків. В семи духовних навчальних закладах церкви нині є 100 (десять років тому було 275) слухачів. Вона мала на початок 2016 року 269 недільних шкіл. В13 її монастирях всього 19 насельників. УАПЦ видруковується 12 ЗМІ. Організацій автокефалів найбільше в Галичанських областях (Львівська – 391, Івано-Франківська – 155, Тернопільська – 221), а ще наявні вони кількісно помітними в Хмельницькій (80) та Черкаській (64) областях. За недавнього предстоятельства в Церкві митрополита Мефодія зберігалося активне протистояння об'єднанню УАПЦ з УПЦ КП. Нинішній глава Церкви митрополит Макарій в гордині за свою посаду і титулування Блаженнішим також не виявляє бажання до творення в Україні Єдиної Помісної Православної Церкви. Протистоять поєднанню УПЦ КП та УАПЦ ті владики з останньої, які перейшли з Київського Патріархату чи то з можливості одержати в Автокефальній порівняно легко архіієрейське свячення, а чи ж із-за якихось невдоволень Патріархом Філаретом. В останні роки Церква поповнилася владиками, а відтак і парафіями з інших ПЦ, зокрема із Закарпаття.

Від УАПЦ виокремився в **УАПЦ Оновлену** архієпископ Харківський і Полтавський із підвладними йому парафіями. 30 її організацій дріб'язково розкидані по 7 областях України. Найбільше – в Полтавській (13) та Луганській (6) областях. В пошуках «пристанища» владика запропонував своє входження до Української Греко-Католицької Церкви.

Є ще одна **парафія автокефалів у Львові**, якою опікується митрополит Петро (Петрусь). Парафія виокремилася з УАПЦ десь 20 років тому.

В Україні, окрім названих, в 2015 році діяло ряд інших православних церков. Так, **Російська (закордонна) Православна Церква** мала 30 громад, з яких 16 на Одещині і 14 на Запоріжчині. Наявні на Вінничині ще чотири громади **Апокаліптичної ПЦ.** В країні є ще греко-православні громади.

В Україні поширені також різні об'єднання православного коріння. Так, **старообрядницька Церква Білокриницької згоди** мала в 2015 році 54 громади, з яких по 13 на Вінничині й Одещині, 11 - на Буковині. До **Руської православної старообрядницької церкви безпопівської згоди** належало 14 громад, 5 з яких – на Житомирщині, 3 – на Харківщині. **Руська древлєправославна церква Новозибківської згоди** має 5 громад. **Істинно-православна церква** об'єднувала в 2015 році 31 громаду. На Одещині діяла одна незареєстрована громада **інокентіївців**. Незмінною залишалася кількість **громад молокан** (4). Характерно, що всі ці меншинні течії православного коріння не мають в Україні своїх навчальних закладів, видань, братств, місій, мають обмежену кількість служителів культу.

Дещо незрозумілим є зменшення в порівнянні з 2008 роком в офіційній статистиці кількості організацій **Української Греко-Католицької Церкви** (з 3685 до 3534). Можливо це тому, що з офіційної статистики за 2015 рік із УГКЦ вилучили **Мукачівську єпархію**, яка має 457 своїх організацій. У неї 20 монастирів із 117 насельниками, одна семінарія із 82 слухачами і надто багато – 328 – священнослужителів. А може тому, що низку громад перетягнула на себе **секта догналівців,** яка не значиться в офіційній статистиці, хоч реально існує.

Очолює Церкву греко-католиків України архієпископ Святослав Шевчук. Помітною є діяльність в Церкві екс-глави її кардинала Любомира Гузара. За кількістю громад (3366) УГКЦ перевищила довоєнний рівень (3237) і займає на сьогодні за цими показниками третє місце в Україні. Церковну службу в УГКЦ здійснює більше 2,7 тис. священнослужителів. Переважна більшість парафій Церкви знаходиться у Львівській (1534), Тернопільській (800), Івано-Франківській (705) та Закарпатській областях. Очолює УГКЦ Патріарх Святослав Шевчук. Останнім часом помітне поширення греко-католицизму в інших регіонах України (Хмельниччина – 75 парафій, Київ і Київщина – 37, Донеччина – 33, Херсонщина – 27, Буковина – 26). Але все ж за межами Галичини і Закарпаття діє лише 7% греко-католицьких організацій. Якщо й з'являються греко-католиків на Сході України, то переважно за рахунок вірян-вихідців із галичанських областей. Кількісне зростання тут організацій УГКЦ непомітне, хоч на це розраховувала Церква, переносячи свій центр зі Львова до Києва. УГКЦ знаходиться у повному підпорядкуванні Апостольській столиці і її нунцію в Україні. Активізовану митрополитом Йосифом Сліпим ідею Патріаршого статусу Церкви керівництво її останніх 10-15 років, образно кажучи, «поховало», йдучи в цьому в послузі улесливим піддавкам Ватикана Москві. Про останнє відчить і зрадлива зустріч щодо України папи Франциска із патріархом РПЦ Кирилом в Гавані, засудження ними уніатизму. Опісля понтифік вдається до різних акцій з метою нівелювати негатив гаванської зустрічі, але певне треба було не дати Московії (а це була скоріше спільна й узгоджена дія і церковної і світської російської влади) хитро вназдогінки обіграти себе. Характерним є те, що УГКЦ, йдучи в руслі союзницької позиції Ватикану з Московським патріархатом у здоланні уніатизму, навіть офіційно не відзначила в 2016 році своє 420-річчя. А між тим саме Берестейська унія засвідчила вірність Церкви традиції Володимирового хрещення – нероз'єднаному християнству. Вона акцентувала увагу на вагомості Східного обряду, який відрізняє вітчизняне християнство від католицизму, через польський варіант якого відбувалася полонізація українських теренів. Берестейська унія постала також заборолом проти полонізації українців, до чого століттями вдавалися наші нібито дружні сусіди. . Проте визнаємо, що низка артикулів унії 1596 року у відносинах УГКЦ з Апостольською столицею залишаються поза увагою. Визнаємо безперечним той факт, що саме Берестейська Унія зберегла українців від полонізації, зримлянення. Водночас вона не допустила московське оправославлення українців. Якщо ми поглянемо на картину українського християнства в США і Канаді, то відзначимо, що українські православні Церкви цих країн з'явилилися як реакція прибулих до них на поселення греко-католиків, яких римо-католики прагнули в різний спосіб зримчукувати.

З моменту легалізації (1989 рік) УГКЦ відновила свою структуру, створила 22 єпархії, відкрила 102 монастирі з 1042 насельниками, 16 духовних навчальних закладів з понад двома тисячами слухачів, 1893 недільні школи, 23 періодичні видання. До цієї церкви відносяться також 19 греко-католицьких єпархій, що діють серед української діаспори. Церква, як зазначалося вище, має незначну кількість своїх вірних у низці східних областей України. Так, на Дніпропетровщині вона має лише 9 громад, на Кіровоградщині й Луганщині – по 6, на Сумщині – 4, а на Чернігівщині лише три.

Серед церков, що динамічно розвиваються в Україні, постає **Римсько-Католицька Церква**. Вона має 1114 своїх організацій (в 2008 р. – 1061), що діють у всіх областях країни. Найбільше римо-католицьких організацій у регіонах поширення польської діаспори. Так, на Львівщині їх маємо 168, Житомирщині – 141, Поділлі - 292 (Хмельниччина – 155, Вінниччина – 137). РКЦ має 106 монастирів із 637 ченцями, діє 40 її місій. В 10 навчальних закладах Церква має 430 слухачів. Діє 362 римсько-католицькі недільні школи, видруковується 9 ЗМІ. Церква має 580 священнослужителів, із яких 313 – іноземці. Хоч РКЦУ й має у Львові свій Центр очолюваний митрополитом Мечиславом Мокшицьким, але практично всі справи Церкви знаходяться у віданні Нунція Апостольської Столиці, яким нині є архієпископ Клаудіо Гуджеротті. В офіційній статистиці за 2015 рік з'явилася **Вірменська католицька церква**, громада якої діє в Харкові.

У підпорядкуванні нунція (посла) Апостольської столиці в Україні автономно діє структура **РКЦ у Закарпатті.** Відкрито духовний коледж, духовну семінарію та Український римсько-католицький університет. Як бачимо, Ватикан не працює на єдність України. Своєю підтримкою закарпатських спільнот і УГКЦ, і РКЦУ, він по-своєму працює в послузі Москві, яка надає підтримку різним сепаратистським рухам на наших теренах. То ж певне не даремно ми не можемо знайти добре слово на адресу Ватикану в творчому здобутку перших геніїв української духовності Тараса Шевченка, Івана Франка, Михайла Драгоманова, Лесі Українки. При цьому ми не згадуємо те зневажливе ставлення з боку Ватиканської Курії, яке зазнав митрополит Йосиф Сліпий в роки перебування його в Римі після московського заслання. З одного заслання попав в друге – Ватиканське. Це я описав у книзі «Іван Шевців – життєпис українця-християнина» (К., 2011) на основі збережених і оприлюднених отцем документів.

У десяти духовних навчальних закладах РКЦеркви навчається 431 слухач (десять років тому був 671). На сьогодні 933 католицьких громад діють у всіх областях України. В Україні працює 40 місій Церкви. РКЦ має 106 (десять років тому 88) монастирів з 637 насельниками, 361 (було 551) недільну школу, 18 періодичних видань та 580 священнослужителів, серед яких 313 (цебто 54%) – іноземці. То ж чи живить таке засилля український патріотизм? Для чого тоді діє десятками років така кількість ДНЗ РКЦУ, якщо кількість іноземців-священнослужителів з року в рік не зменшується? Незрозуміла наявна традиція призначати на главу РКЦ в Україну обов'язково поляка. Та й священиками в цій Церкві з 580 чомусь служать аж 313 іноземців (переважно також поляки). То ж певне не даремне цю Церкву в повсякденні України називають польською.

Широко представлені в Україні церкви **протестантського напрямку** християнства, особливо пізнього протестантизму. Їх нараховується нині 8691 організацій (в 2008 році було 8428). До пізньопроте стантських течій, поширених у нас, належать насамперед ***християни-баптисти***, що з'явилися на Півдні України в середині XIX століття. Загалом баптисти у нас на початок 2016 року мають 3034 своїх організацій, 2691 з яких належить до очолюваного нині ст. пастором Всеукраїнського Союзу церков євангельських християн-баптистів В.С.Антонюком. Рада Церков ЄХБ налічує 45 організацій, Братство незалежних церков і місій ЄХБ – 26, організаційно невизначених в офіційній статистиці - 272. Відзначимо деяке гальмування у зростанні організацій баптистів. В 2008 році їх було 3025.

Найбільше інституалізованим є **ВСЦЄХБ**. У нього 39 духовних навчальних закладів, що налічують 5504 слухачів, 1263 недільні школи, 23 ЗМІ, з яких 14 друкованих і 9 електронних. ВСЦЄХБ має біля 3-х тисяч пасторів-служителів.

Серед **євангельських церков** якась інша за своїми цифровими показниками особливо не відзначається. Так, Асоціація місіонерських церков ЄХ налічує 22 організації, Собор незалежних ЄЦ - лише 10, невизначені у підпорядкуванні– 354.

Громади Всеукраїнського Союзу церков євангельських християн-баптистів найбільш поширені в Чернівецькій (170), Київській з Києвом (231), Вінницькій (154), Одеській (158) та Черкаській (169) областях. Рада Церков євангельських християн-баптистів, маючи 45 організацій, найбільше має на Вінничині – 20.

Потужньо - 2815 організаціями - представлені в пізньому протестантизмі і зростають порівняно з іншими інтенсивно **християни віри євангельської – п'ятидесятники** (в 2008 році їх було 2517)**.** Очолюваний Михайлом Паночком Всеукраїнський Союз християн віри євангельської (п'ятдесятники) з 1706 своїх організацій більше всього має їх в Рівненській – 272, Волинській - 203, Чернівецькій – 108, Львівській (107) та Тернопільській (111) областях. У 18 духовних навчальних закладах Церкви навчається 1433 слухачів. Наявні 1009 недільні школи. Церква має 32 ЗМІ, з яких 22 - друковані і 6 - електронні. Щоліта вже десь протягом 15 років Церква ХВЄ проводить в своєму Малинському таборі півмісячні п'ятитисячні молодіжні збори. В молоді вона вбачає своє майбуття.

Союз вільних церков ХВЄ нараховує 133 організації. Найбільше їх в Києві (20) і Полтавській області (19). **Союз Церкви Божої України** має 86 своїх організацій, Вони є у 8 областях країни (найбільше на Донеччині – 23, Херсонщині – 18, Кропивниччині – 15). **Центр Божої Церкви ХВЄ в пророцтвах** нараховує 142 організації (найбільше на Кропивниччині – 29).

В офіційній статистиці ще значаться 737 організацій християн віри євангельської, інституційна приналежність яких не визначена. Найбільше їх у Вінницькій (105) та в Черкаській (82) областях. В межах дещо більше-менше 50 громад віряни ХВЄ є у Дніпропетровській, Донецькій, Закарпатській, Київській, Полтавській, Харківській й Чернівецькій областях та в місті Києві. Всі ці *невизначені* мають 11 своїх навчальних закладів із 2130 слухачами, 1373 недільні школи, 3341 пастора-служителя.

Есхатологічний протестантизм представлений в Україні адвентистами (1101 організація) і свідками Єгови (929). Окрім Церкви адвентистів сьомого дня є ще адвентисти реформаційного руху. Їх - 41 організація, переважно в Чернівецькій (19) і Закарпатській (11) областях. Незалежних адвентистських громад маємо 6.

Потужною є Українська уніонна конференція церкви адвентистів сьомого дня, президентом якої є С. В. Носов. В 4-х навчальних закладах конфесії навчається 287 слухачів. Церква має свої 710 суботніх шкіл, 18 ЗМІ. Обслуговують організації її 971 пастор. Громади Церкви відносно рівномірно розташовані по Україні. Виділяються хіба що Вінницька (105), Чернівецька (101) та Черкаська (82) області. В межах 50 громад адвентисти діють в Дніпропетровській, Закарпатській, Київській з Києвом та Полтавській областях.

Свідків Єгови часто у нас виключають із протестантських спільнот. А між тим у всьому вони зберігають вірність християнству і в дечому є більш близькі до вихідного протестантизму, ніж пізньопротестантські течії. Те, що Свідки по-своєму розуміють святу Трійцю, ще не є вагомим аргументом на їх нехристиянськість, бо ж в жодній із християнських конфесій цей догмат так і не знайшов якогось зрозумілого з'ясування. Та й в Новому Завіті про нього мало сказано. У всякому разі із Свідками можна солідаризуватися в тому, що не слід урівнювати Сина з Батьком. До того ж, засновником спільноти дослідників Біблії, з якого зродилося Товариство свідків Єгови, був протестант-адвентист Чарльз Руссель. Офіційна статистика держдепу релігій дає 929 організацій свідків Єгови в Україні в 2015 році . А між тим офіційна інформатика самого Товариства їх нараховує в Україні 1566 із майже 143 тисячами членів. Єговістські громади діють переважно в Закарпатській (162), Донецькій (83), Харківській (90), Чернівецькій (63) та Львівській (50) областях. Вражає цифра вісників конфесії у світі – 8220105 і в Україні – 142736. Свідки Єгови ведуть надто інтенсивно місіонерську діяльність. За даними їх міжнародного центру лише в 2015 році вони мали 1933473727 годин служіння, середню кількість своїх піонерів щомісяця 1135210. До того ж, ще допоміжних піонерів щомісяця мали 43504. Я ці цифри навів свідомо. Інколи з боку традиційних Церков звучить докір на адресу Свідків за їх місіонерську діяльність, зростання на цій основу кількості їх вірян і організацій. Традиційники ж прагнуть, не виявивши якісь свої бажання до цього і дієву активність, свою місіонерську лінивість, зберігати, а то й примножувати кількість своїх вірян. Вони у них – прихожани, а їх зібрання – приход. На мій закид одному із предстоятелів православних Церков (свідомо не

називаю якої) почув відповідь: «Ми не покликані до цього. Самі віряни мають відчувати потребу в своїй присутності в храмі на службі Божій». Проте зрештою він погодився на моєму звинуваченні священиків у фактично тижневій богослужбовій бездіяльності, в неналагодженні роботи недільних шкіл, яких Церква офіційно має менше, ніж парафій, та ін. При цьому він зауважив, що йому досить мати протягом місяця двоє похорон, щоб жити безбідно.

Ранній протестантизм представлений в Україні конфесіями з порівняно невеликою кількістю їх громад.

Лютерани, при загальній кількості 85 організацій, мають у нас 31 свою німецько-лютеранську спільноту. Громади її відносно рівномірно розміщені в 17 областях країни. Наявні ще 34 організації українських лютеран, кількістю яких виділяється хіба що Тернопільщина -6 громад, Житомирщина та Київщина - по 5. Українські лютерани в Тернополі мають свій навчальний заклад. В інформації Держдепу релігій наявні ще якихось 20 лютеранських спільнот. Десь зникли шведські лютерани, які мали свій осередок в селі Зміївка (кол. Шландердорф) на Херсонщині.

Громади **реформатської церкви** - 117 із 118 - діють лише в Закарпатті. До них тут входять переважно угорці. **Українська євангелічно-реформатська спільнота** має 5 своїх організацій (діють по дві в Рівненській і Луганській областях, одна - на Хмельниччині).

Двома громадами представлена в Україні **англіканська Церква**.

Пресвітеріани мають в Україні 68 громад. Спільноті належать два духовні навчальні заклади із 93 слухачами, 21 недільна школа, наявний 81 священнослужитель-пресвітеріан. Кількістю громад пресвітеріан виділяються Київська з Києвом (24) та Миколаївська (10) області.

Ранній протестантизм в Україні презентують також **меноніти** своїми 7 організаціями (5 з них - на Запоріжчині), **методисти** (8 організацій). Цікавою є наявність в Полтаві однієї організації **Корейської методистської церкви**. Порівняно чисельними в Україні є **назаряни**. Вони мають 26 організацій, 11 з яких - на Вінничині. **Християни суботнього дня** мають 6 своїх громад, 5 з яких - на Закарпатті.

В статистиці Держдепу за 2015 рік значаться 1380 ще якихось «окремих протестантських організацій», а відтак конфесійно невизначених. Чи не забагато для конфесійно-організаційної невизначеності !!!

До **неопротестантських організацій**, успішно діючих нині в Україні, належать Новоапостольська Церква, Церква Христа, Армія спасіння та Церква Ісуса Христа Святих останніх днів.

Новоапостольські спільноти (їх 58) відносно рівномірно розміщені по всіх областях України. Виділяються тут хіба що Запорізька (7), Миколаївська (6) та Херсонська (5) області.

Нещодавно надто активна **Церква Христа** має 126 своїх діючих в 7 областях організацій. Особливою їх активністю відзначається Донеччина (72), Дніпропетровщина (12) і Полтавщина (9). Церква має три свої духовні навчальні заклади, п’ять засобів масової інформації, 88 недільних шкіл. Знизилася активність **Армії спасіння**. Її репрезентують лише 11 організацій (зокрема по три в Києві і Харкові). **Мормони** (а це Церква Ісуса Христа Святих останніх днів) презентують себе в 22 областях України (окрім Кропивниччини). Церква має 44 організації із 423 священнослужителями, 110 з яких є іноземці. Видруковується українською мовою часопис конфесії «Ліягона». В Києві діє єдиний на Україну і прилеглі держави храм Церкви ІХСОД.

Порівняно новим для України є **харизматизм**. Він, при великій чисельності своїх організацій, представлений багатьма невеличкими самобутніми спільнотами, що формуються переважно навколо когось із активно діючих пасторів.. Тому невизначених організацій харизматів виявилося 770 в статистиці Держдепу з питань релігій Міністерства культури. Із відомих раніше харизматичних спільнот Сандея Аделаджі («Церква Божа»), Генріха Мадави («Перемога»), Пилипа Савочки, Софії Жукотанської, інших в іменованих в мережі 2015 року чомусь жодна з них не згадується, хоч вони й нині є активно діючими. Згадаємо щонедільні в переповненому Палаці спорту молитви із елементамити «зцілення Церкву «Віцдродження» Володимира Мунтяна.

Серед харизматів найбільшою спільнотою із названих в статистиці є **Об’єднання незалежних харизматичних християнських церков України (повного Євангелія)**. В

Об'єднані нині налічується 336 організацій. В конфесії наявні два своїх духовних навчальних заклади, 88 недільних шкіл, 9 - ЗМІ, з яких 8 є друкованими.

Українська християнська євангельська Церква, відома по своєму порівняно активному очільнику Леоніду Падуну, має 170 організацій, з яких 95 на Донеччині і 24 на Луганщині. Громади Церкви є ще в 9 областях країни. УХЄЦ має три своїх духовних навчальних заклади із 135 слухачами, 34 недільні шкоди, 13 ЗМІ, 12 з яких - друковані.

До **Церкви Живого Бога** належить 55 організацій, **Духовних центрів «Нове покоління**» - 59, **«Відродження»** – 24.

У всіх протестантських і неопротестантських Церквах є необхідні для ефективного функціонування управлінські структури, в тому числі й республіканські духовні центри. В останні роки зміцнюється матеріальна база їх релігійної діяльності, ведеться ними активна релігійно-просвітницька, морально-виховна, місіонерська та благодійницька робота. Мережа протестантських духовних навчальних закладів постійно зростає. Баптисти їх мають 46 з 6636 слухачами (десять років тому було 9218), євангелісти - 9 із 575 слухачами, п'ятидесятники – 30 із 2130 слухачами (було 24 із 1338 слухачами), адвентисти – лише чотири із 287 слухачами (було 484). Є вони в пресвітеріан та українських лютеран. Якщо православні і католицькі об'єднання відчувають потребу в кадрах священнослужителів, то кількість протестантських пасторів у два-три рази більша, ніж громад. В протестантських Церквах налагоджується видавнича діяльність. Так, баптисти мають 24 (десять років тому 15) періодичних видань, п'ятидесятники – 60 (було 50), євангелісти – 3, адвентисти – 21, українські лютерани – 2, по одному реформати і пресвітеріани. Водночас всі протестантські спільноти завозять багато різної літератури із-за кордону. Тут особливо відзначаються Свідки Єгови, яким щомісяця надходять часописи «Вартова башта» і «Пробудись!», мормони із щомісячником «Ліягона».. Протестанти мають 4188 недільних шкіл, діє 216 їхніх місій.

На початок 2016 року і Україні діяло 238 організацій мусульман. Найбільшою мусульманською спільнотою в країні є **Духовне управління мусульман України,** очолюване муфтієм Ахмедом Тамімом із чверть віковою традицією. Його відносять до такої течії в ісламі як хабашізм. ДУМУ має 111 громад із 76 служителями. В Києві діє мусульманський університет із 74 слухачами. Наявні 4 друковані ЗМІ, зокрема часопис «Мінарет». Спільнота здійснює активну видавничу діяльність. При офісі конфесії в Києві діє мусульманська школа. Збудовано величну мечеть. Вирішується питання облаштування мусульманського кладовища.

Наростає у своєму впливі на послідовників ісламу **Духовне управління мусульман України «Умма»**. Управління займало дієву патріотично-українську позицію при діяльності його офісу в Донецьку. Нині воно в Києві активно співпрацює із громадською організацією «Арраїд». В 2015 році Умма мала 18 своїх організацій. Органом спільноти є газета «УММА», яка видруковується державною мовою. Душею конфесії є її муфтій Саід Ісмагілов.

Певні незручності із реєстрацією і статистикою для Держдепу релігій МКУ в останні три роки були зумовлені анексією Криму і колонізацією частини Донбасу. Відомо, що на основі Духовного Центру мусульман Криму з'явився Кримський муфтіят, а Духовне Управління мусульман Криму із колишнім муфтієм-трактористом Аблаєвим пішло під зверхність російських мусульманських структур. На основі громад ДУМК, які діяли за межами Криму, виникло **Духовне Управління мусульман Криму,** що має нині три громади на Херсонщині і одну в Запорізькій області. Дві громади Одещини також подають себе як Духовний Центр мусульман Криму. 20 організацій Донбасу і Харківщини об'єднує **Духовний Центр мусульман України** з 24 його служителями. А взагалі доля ДЦМУ невідома. Дещо незрозумілою є позиція куратора Центру Р.Брагіна. Продовжує діяти за підтримки із Татарстану **Київський муфтіят** лише з двома його організаціями - в Києві і в Донецьку. Муфтіят має свій духовний навчальний заклад із 22 слухачами. Духовним куратором «Київського муфтіяту», що ґрунтується на волзсько-татарській меншині, є Канафія Хуснатдінов. Незрозумілою є діяльність в Україні ще якихось названих в статистиці мережі 69 незалежних мусульманських організацій, найбільше яких - 12 - на Донбасі і по 6 на Дніпропетровщині й Запоріжчині, по 5 на Вінничині і Черкащині.

В мусульманстві країни домінують суніти. Особливістю останніх років є з'ява **8 його шиїтських організацій**.

Послідовниками ісламу в Україні є переважно представники меншин тих національних етносів, на автохтонних територіях яких ця релігія є домінуючою. Це – татари волзькі, дагестанці, азербайджанці, узбеки, абхазці та ін. Але більшість мусульманських громад (945) до російської окупації Криму об'єднували кримських татар. Всі вони підпорядковувалися Духовному Управлінню мусульман Криму, яке мало сім своїх навчальних закладів із 260 слухачами, 118 п'ятницьких шкіл, видруковувало сім періодичних видань. Де і як склалася доля цих мусульманських структур ДУМК після окупації Росією Криму, те нам невідомо. Хоч у світі діяльність мусульманських організацій загалом зростає (переважно із-за активізації деструктиву деяких мусульманських спільнот, зокрема т. зв. «Ісламської держави»), говорити про таку ж інтенсивність організацій ісламу в Україні ми не можемо. Відсутня якась об'єднуюча спільнота (хоч і прагнення до започаткування її діяльності була і вона була «заторпедована» ДУМУ), яка б об'єднувала всі діючі в Україні мусульманські конфесії. Маємо скоріше протистояння між ними, прагнення до компрометації однією інших. В цьому особливо відзначається ДУМУ і його часопис «Минарет», який, до речі, сприйняв в штики україномовний переклад Михайлом Якубовичем священної книги мусульман «Коран». Управління за понад 25 років до цього не удосужилося, а ось до хаяння доброї справи спромоглося за рік. До речі, в ДУМУ не віддають шани українській мові. Видання його видруку в масі своїй російськомовні.

В Україні активно діє громадська мусульманська оргшангізація «Арраїд». Центр її із Сімферополя перебазувався нині до Києва, утворивши тут на вулиці Дегтярівській потужний мусульманський центр.

Шість центрів керують нині в Україні діяльністю 341 іудейської організації (в 2008 році було 290) – Об'єднання іудейських релігійних організацій (75), Об'єднання хасидів Хабат Любавич іудейських релігійних організацій (125), Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних громад (13), спільнота громад прогресивного іудаїзмі (44), іудео-християн (47), месіанських іудеїв (37). Наявні ще 300 іудейських організацій невідомого підпорякування. Громади іудеїв розміщені по Україні рівномірно. Виділяються хібащо Дніпропетровська (22), Донецька (18), Хмельницька (16), Чернівецька (10) та Черкаська (13) області й м. Київ (19). Існує сім іудейських навчальних закладів (273 слухачів), друкується двадцять сім періодичних видань. Тут варто відзначити змістовне наповнення газети «Хадашот», зорієнтоване на підтримку українських відроджувальних процесів, з'ясування дійсних причин непорозумінь, які з'являлися у відносинах на українських теренах між євреями й українцями в минулому. Єврейська спільнота країни має вдоволення тим, що уряд України очолив єврей В. Гройсман та й президент має родинне єврейське коріння.

В останні роки в Україні набули поширення **новітні релігійні течії і напрями**. Вони мають 2111 своїх різноманітних релігійних організацій, з яких 1717 - неохристиянські, 138 - орієнталістські, 150 - рідновірські, 26 - самобутніх конфесійних орієнтацій і 80 – невизначених офіційною статистикою. Серед неохристиянства найбільше **громад харизматичного напряму (1414)**. Вони є переважно в східних і південних областях та в столиці. Було їх багато в Криму. Ростуть кількісно громади **Церкви Повного Євангелія** (336), **Новоапостольської церкви (58), Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів – мормонів** (44, десять років тому 57).

Цікава географія неорелігій. Так, Церква Повного Євангелія із 336 своїх громад 51 має в Херсонській, 43 - в Донецькій, 40 - в Чернігівській, 36 - в Одеській, 29 - в Запорізькій, 28 -в Луганській областях. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів має по 1-2 своїх громад в більшості областей країни. В Києві і області їх 11, в Харківській області 4. Громади новоапостольців (58), рідновірів (150), крішнаїтів (51), шрічінмоїв (3), бахаїв (12) рівномірно розташовані по всіх областях України їх наявності. Буддисти різних своїх течій (61 організація) також відносно рівно розмістилися, але мають 14 громад в Донецькій, 8 - в Харківській, 6 - в Луганській областях і 11 - в Києві. Спорудити свою Ступу десь на Луганщині буддистам не вдалося. Нині вони її будують десь в Карпатах. Чавсто українських буддистів навідує Сансей Тарасава (течія Ніппондзан Мьоходзі) та Лама Оле Нідар (течія Карма-Каг'ю). Крім названих вище, в Україні діють біля 250 малочисельних громад вірян десь 50 різних релігійних напрямів, течій і толків. Тут варто хіба що назвати порівняно нову течію, яка з'явилася серед єврейської меншини. Це – **іудео-християнство**, 10 громад яких діють в 5 областях і в Києві. **Вірменська**

апостольська церква має свої громади в 18 областях і в Києві. Центр її Української єпархії знаходиться у Львові. Його очолює архієпископ Маркос Оганесян.

На теренах України функціонують також **різні східні релігії**. Так, в 19 областях діє 51 організація **Товариства свідомості Крішни,** зокрема 8 його громад в Донецькій, по 7 - в Дніпропетровській і Запорізькій, 4 громади - в Одеській областях. Чотири організації крішнаїтів наявні в Києві. Товариство має три свої навчальні заклади із 130 слухачами, чотири засоби масової інформації.

Організаційно зростає в Україні **буддизм**. Діє 61 його організація, 18 з яких діючих в Донецькій і Запорізькій областях підпорядковані Духовному управлінню буддистів України. Наявне Українське об'єднання буддистів школи Карма Каг'ю з 10 його організаціями. Інших, невизначених течій спільнот буддистів нині діє в Україні 33, найбільше їх в Києві (9) і на Харківщині (8).

Організацій прихильників **Шрі Чінмоя** у нас нині є 3, **Всесвітньої чистої релігії (Сахаджа-йога)** - 17, **руху Махаріші** (трансцендентальна медитація) - 2.

Звіт Держдепу фіксує ще 21 організацію якихось «інших нових орієнталістів». Значаться в ньому звіті ще 2 організації **даосів**, яких за їх київськими адресами студенти Києво-Могилянської Академії вже декілька років знайти не можуть. Складається враження необ'єктивності державної статистики: деякі області переписують її з року в рік, не цікавлячись тим, чи й далі діють ці організації на їх теренах, а чи ж вони вже давно розпалися. Із-за такого формального інформування, а також невизначеності позиції **інші** в її конфесійному роздріблені релігієзнавці протягом десь останніх понад 10 років не можуть дати повну об'єктивну картину конфесійного процесу в Україні.

Все рідновірство в офіційній статистиці чомусь вже роками подається як неоязичництво. А між тим слід виокремлювати в ньому рунвірів і рідновірів. Якщо перші є монотеїстами і самі заперечують свої язичницькі корені, наголошують словами Лева Силенка на штучності свого конфесійного утворення, то другі є політеїстами і проголошують відродження ними саме давніх язичницьких вірувань українців чи слов'ян. Але чи можна останні відносити до нашого язичництва, а не розглядати як етап (хоч і короткий) постання національної релігії, який був перерваний прийняттям Руссю світової релігії – християнства. Може й тому воно не постало у нас в чистому вигляді, а набуло оязичнених форм у своїй обрядовій практиці.

Рідна Українська Національна Віра має в Україні нині 73 організації в 19 областях країни і в Києві. В столиці наявні 20 рунвірівських організацій, в Полтавській області - 8, Львівській – 6, Одеській і Черкаській - по 5 та ін. РУНВіра не має свого єдиного об'єднуючого центру, на статус якого в конфесії нині претендує десь 6 організацій. Найбільш вагомим є очолюване його головою Володимиром Пілатом ОСІДУ РУНВіри. Духовним центром спільноти є село Богоявленське на Кіровоградщині, де народився Вчитель-засновник конфесії, автор її священної книги «Мага Віра» Лев Силенко і нині живе його брат Всеволод. На роль глави РУНВіри України претендує Світослава Лисенко, хоч її в такому статусі не сприймає більшість громад конфесії.

Рідновірські, власне саме неоязичницькі конфесії, наявні в декількох своїх різновидах. **Духовний центр родового вогнища Рідної Православної віри** налічує 24 організації. Найбільше їх в Запорізькій (6), Дніпропетровській (4) та Хмельницькій (5) областях. В Києві – 3. Конфесія має свій духовний навчальний заклад, в якому навчається 61 слухач.

Центр **Об'єднання релігійних громад рідновірів України** має 8 організацій, з яких по дві у Вінниці та Києві. У **Церкви українських язичників** також 8 організацій. З них по три у Києві та на Запоріжчині. В країні, згідно офіційної статистики, наявні ще 17 неоязичницьких організацій без визначення їх рідновірівської зорієнтованості. Так, зник з переліку Великий Вогонь, організований в Житомирі Боценюком. Не видно також спільноти «Божичі», хоч вона активно діє і разом із Душевною релігією Ю.Шеляженка утворили якусь Українську Раду Вільнодумців і Віруючих (Див.: Ідеаліст. - 2016. - №110.

Разом рідновірівських організацій нині діє в Україні 150. В них є три свої духовні навчальні заклади із більше як 60 слухачами. Із 7 рідновірівських ЗМІ 5 є друкованими і 2 -

електронні. Якщо рідновірські організації поставали в Україні на києво-язичницькому грунті, прагнули довести цим свою єдино істинність у виявах української духовності, то нині

В Україні наявні декілька національно-конфесійних течій. Більшість громад **караїмів** діє в окупованому Криму. Наявні 4 громади й поза їх рідною землею – дві в Києві і по одній на Харкіщині й Дніпропетровщині. В київській кенасі караїмів, на яку безпідставно претендують деякі іудейські організації, відносячи необґрунтовано караїм до іудаїзму (насамперед тому, що караї приймають за свою Священну книгу Старий завіт Бібілії, хоч подібне є і в християн), нині знаходиться культурний центр українських театралів.

Найбільшою національно-конфесійною спільнотою у нас є згадувана вже вище **Вірменська апостольська Церква**. Церква налічує в Україні 26 своїх організацій. Вони рівномірно – по 1-3 громади – розміщені в 18 областях країни. Серед зареєстрованих національно-релігійних течій якось непомічено з'явилося аж 4 організації **Апостольської Асирійської Церкви Сходу**. Вони розташовані в Києві і в Донецькій, Запорізькій та Херсонській областях. АЦС є однією із найдавніших дохалкідонських церков, перші громади якої з'явилися на території Месопотамії десь на зламі 1-2 століть.Засновником своїм Церква вважає апостолів Фому і Фаддея. Авторитетом для них є лише рішення двох перших християнських соборів, насамперед догматика Нікенйського собору з його Символом віри. В Російську імперію ассирійці принесли свою релігію лише в XIX столітті. З кінця 19 століття Ассирійський священний синод розпочав діалог і з католицькою, і з православними церквами з метою об'єднання з якоюсь із цих конфесій «в спільному сповіданні Сина Божого».

Нові релігійні речії в Україні мають переважно закордонне походження. Хібащо за винятком різних рідновірівських течій, Білого Братства, течій, започаткованих деким із активних діячів харизматизму, які подають себе ледь не за апостолів.

Експорт релігійних течій російського коріння виявився в появі в Україні чотирьох громад **Православної церкви Божої Матері Державної** (2 з них на Одещині, по одній в Дніпрі і Києві). **Богородична Церква** має у нас 6 своїх організацій. В своїй ідеології вони є великоросійськими з душком включення як органічних складових спільнот вірян України.

З нових течій назвемо віру **багаїв** (12 організацій), **спільноти Останнього завіту-мунів** (6), **Науки Розуму** (6), **саєнтологів** (3). На Запоріжчині діє три громади **Вселенської Церкви Білого Братства ЮСМАЛОС.** Це надто цікаво, бо ж чомусь вважалося, що сліди Марії ДЕВІ Христос в Україні зникли після її від'їзду до Москви і утворення там спільноти Космічного Полімистецтва Третього Тисячоліття і прийняття нею нового імені – Вікторії Преображенської. Пройшли слухи про перебазування конфесії в Донецьк і про її співпрацю із сепаратистами із ДНР. Дивного в цьому нічого немає, бо ж Марина Цвигун є донетчанкою, власне там її знайшов Кривоногов для виконання ролі Матері Світу (Див.: Нові релігії України. –К., 2010. – С. 736-766).

Серед конфесійно не названих у звіті 80 неорелігійних організацій найбільше їх на Сумщині (20), Херсонщині (12), Львівщині (9), Житомирщині (8), Одещині (7) та Черкащині (12).

Порівняльний аналіз цифрового матеріалу про зміни релігійної мережі України засвідчує те, що екстенсивний етап розвитку релігійного життя в країні закінчився десь в 2000 році, відбувся перехід його в етап інтенсивного розвитку. В наступні роки мали щорічне збільшення по нисхідній. Бум зміни припав на 1988-1990 роки, коли кількість громад збільшувалася щороку в середньому на 32 %. Десь із 2010 року знову маємо певне інституційне пожвавлення, зокрема збільшення організаційних виявів традиційних спільнот.

Які загальні тенденції характеризували зміну релігійної мережі в роки незалежності?

1. Відбулося відродження (скоріше – відтворення) громад традиційних для України християнських течій там, де вони діяли раніше і де для цього наявною була (хай навіть зруйнована) матеріальна база. Наслідком цього є те, що зростання мережі йшло переважно за рахунок православних громад (більше половини), греко-католиків і традиційних протестантів. Із-за внутрішньої кризи УАПЦ подальше зростання цієї Церкви фактично призупинилося. Охоплюючи своїм впливом життя людей галичанських областей від дитячого садочка до школи, вузу, армійської частини, установи чи підприємства, протидіючи поширенню в регіоні часто із

сприянням цьому схильних до неї місцевих владних структур інших конфесій, Українська Греко-Католицька Церква стала тут по суті тоталітарною релігійною спільнотою.

2. Найбільш інтенсивне зростання релігійної мережі відбулося насамперед в західноукраїнських областях, що пояснюється порівняно високим рівнем релігійних потреб громадян цього регіону, для яких релігія стала невід'ємним елементом їх способу життя і виявом духовної культури. Проте на цей час наступило вже насичення громадами православних, греко-католицької і римо-католицької конфесій західного регіону країни і їх інтенсив у поширенні тут фактично вже припинився.

3. Порівняно розвинута інфраструктура ортодоксальних конфесій в західноукраїнському регіоні, поєднання у свідомості людей своєї релігійної належності з національною, включеність певного конфесійного чинника в систему культури і побуту та ін. зумовили блокування проникнення в ці області нових релігійних течій й домінування в релігійній мережі Церков українсько-національної зорієнтованості – Української Греко-Католицької Церкви, Української Автокефальної Православної Церкви і УПЦ Київського Патріархату.

4. Кількісні показники зростання релігійних громад, монастирів, видань різних конфесій ще не засвідчують про таке ж зростання кількості їх послідовників. Конкурентна боротьба між конфесіями спонукає керівництво деяких з них штучно розширювати свою інституційну мережу. Відтак в 63 монастирях УПЦ КП знаходиться лише 211 насельників, а в 13 монастирях УАПЦ – всього 19. Відмінною також є кількість парафіян в протестантських і греко-католицьких громадах. Останні в західноукраїнському регіоні мають в порівнянні з першими в середньому у 20 разів більше вірян.

5. Регіональні відмінності в рівні національної самосвідомості громадян позначаються на географії поширення українських національних християнських Церков. Тут слід відзначити помітне поширення парафій УПЦ КП і УАПЦ в західній і центральних областях і водночас незначну кількість їх в південному і східному регіоні країни, де домінує проросійська УПЦ МП, втратою своїх парафій останньою як промосковською спільнотою в Галичанському регіоні.

6. Зростанню кількості римсько-католицьких громад явно сприяє етноконфесійний чинник, зокрема розселеність польської меншини на Поліссі, Поділлі, Галичині і Закарпатті. Розширення свого конфесійного регіону римо-католиками зустрічає протидію цьому з боку православних і греко-католиків.

7. Всезростаючою після смерті Предстоятеля УПЦ МП митрополита Володимира (Сабодана) і очолення Церкви Орестом Володимировичем Березовським (митрополитом Онуфрієм) стає її неукраїнська зорієнтованість, скажемо так, «русскомирство». Висунення Московським Патріархатом в церковно-релігійному житті ідеї "традиційної канонічної території" і „канонічності Церкви", що характерно зокрема для відносин православ'я й греко-католицизму, відносин між православними Церквами країни, веде до певної регіоналізації України за релігійними чинниками, а відтак і до міжконфесійної напруги. Особливо це характерно для діяльності Московсько-Православної Церкви України. Вона всіляко, користуючись симпатіями до неї владних структур Лівобережних областей країни, протидіє поширенню греко-католицизму і католицизму на Схід і Південь України, реєстрації тут громад УПЦ КП і УАПЦ, реституції майна на їх користь.

8. В намаганні заповнити той духовний вакуум, який утворився після занепаду марксистсько-ленінської ідеологічної монополії і втрати свого авторитету Церквами, які діяли в умовах пристосування до передуючих політичних порядків, певний успіх в своєму поширенні по теренах країни мають нові релігійні течії, які привносяться в Україну переважно західними християнськими місіонерами.

9. Розвиток національної самосвідомості у представників різних етнічних меншин України одним із каналів свого вияву має появу різних національно- релігійних течій і об'єднань. Окрім російської меншини, яка має такого ворожого українству свого могутнього релігійного репрезента як УПЦ МП, свої громади вже мають євреї, татари, німці, вірмени, корейці, шведи, угорці, греки, грузини, асирійці та ін.

10. Наявна тенденція інтенсивного розгортання мережі протестантських спільнот, скажемо так, традиційних як для України конфесій, зокрема баптистів, п'ятидесятників, адвентистів та єговістів. При нинішніх темпах зростання спільнот цих релігійних течій вони десь через 15-20 років матимуть половину кількості релігійної мережі України. З'явлені нові парафії традиційних церков часто постають як місце працевлаштування випускників їх чисельних духовних навчальних закладів, не мають належної кількості вірян для утримання свого священнослужителя.

11. Збільшення кількості нових релігійних течій в Україні на 25 році її незалежності фактично вже призупинилося, практично склалася мережа неорелігій, а відтак поява нових із них вже практично буде випадковістю. Стабілізувалися в своєму зростанні рідновірські, синтетичні й орієнталістські течії. Ознаки живучості й зростання, окрім інших неохристиняських утворень, виявляють лише харизматичні Церкви, що є відображенням світової тенденції розвитку християнства, несприйняття освіченим християнином вияву своєї релігійності лише через обрядові форми, монополізацію богослужбової функції лише служителями культу та ін.

12. Оскільки з 2004 року державні органи не дають конфесійно здрібнену інформацію про релігійну мережу України, включаючи дрібнотні конфесії в рубрику «інші», то релігієзнавці країни не можуть дати достовірну і повну конфесійну її мережу, визначити тенденції її змін як у всеукраїнському, так і в регіональному зрізах. До того ж, треба мати на оці, що картина мережі релігійних організацій України аж ніяк не корелюється з картиною релігійності її населення, в тому числі й вірянами конфесійних течій того чи іншого регіону.

13. Політичні і етно-національні чинники (подеколи й фінансово-економічні) мають істотний вплив на внутрішні процеси в мусульманській та іудейській релігіях в Україні. Причини поділу їх на окремі об'єднання, розгортання мережі цих конфесій передусім слід шукати в цих чинниках, а не у віроповчальних чи обрядових розбіжностях.

14. Про історію і сьогодення діючих на теренах України конфесій можна більш повно прочитати у нашій **десятитомній «Історії релігії в Україні»**. Так лише в 7-му і 8-му томах – «Релігійні меншини України» та «Нові релігії Укеаїни» - ми описали більше сотні діючих у нас конфесій. Нас часто звинувачують в тому, що ми не даємо критику їх віровчення і практичної діяльності. Це так. Ми не критикуємо, а прагнемо об'єктивно описати віровчення, обрядову практику й організаційну діяльність всіх в Україні сущих конфесій. Це дає нам можливість підтримувати з ними творчі відносини. Ми описали конфесії, а ось доброзичливе, а чи ж критичне сприйняття їх за тими, хто читає наш об'єктивний інформаційний матеріал.

7. Упорядкування Анатолія КОЛОДНОГО та Георгія ФИЛИПОВИЧА.

РЕЛІГІЙНА МЕРЕЖА УКРАЇНИ 1992-2015 РОКІВ

Таблиця змін з даними на 31 грудня відповідного року

НАЗВА ЦЕРКВИ	**1992**	**1995**	**1998**	**2000**	**2001**	**2003**	**2005**	**2010**	**2011**	**2015**
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
ПРАВОСЛАВНІ СПІЛЬНОТИ										
УПЦ Київського Патріархату	–	1912	1977	2577	2877	3338	3639	4538	46 21	5074
Українська Автокефальна Православна Церква	1489	632	1085	1017	1041	1139	1209	1228	1248	1231
УАПЦ Оновлена	-	-	-	-	-	-	-	-	-	30

Українська Православна Церква Московського Патріархату	5469	6251	7541	8677	9246	10228	10940	12342	125646	12660
Російська Православна Вільна Церква (закордонна)	8	10	9	8	7	17	30	33	33	36
Руська Право-славна Церква	2	4	–	–	–	–	–	–	–	–
Українська істинно-право-славна незалежна Церква	–	–	–	–	–	2	2	–	–	–
Українська рефор-мована Православна Церква	–	–	–	–	–	2	1	–	–	–
Руська древлеправославна Церква (новозибківська згода)	1	–	–	–	–	2	1	–	–	5
Незалежні Право-славні громади	–	2	3	5	4	5	5	–	–	64
Апокаліптична Православна Церква	1	4	4	4	4	6	6	–	–	-
Грецькі Право-славні громади	–	2	3	2	2	2	1	–	–	–

ТЕЧІЇ ПРАВОСЛАВНОГО КОРІННЯ

Російська Прав-на Старообрядни-цька Церква (білокриницька згода)	44	51	55	57	58	65	61	63	64	57
Руська Православна Старообрядни-цька Церква (безпопівська згода)	14	19	12	12	9	12	12	13	13	14
Російська Істинно Православна Церква	1	8	25	32	35	30	28	32	32	39
Православна Церква Божої Матері Державна	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4
Духовні християни–молокани	4	4	5	4	4	4	–	–	–	4
Інокентіївні	1	1	1	1	1	1	–	–	–	1
Іоаніти	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Інші православні спільноти	–	–	–	–	–	–	45	113	110	64

ЦЕРКВИ КАТОЛИЦИЗМУ

Римо-Католицька Церква	452	683	772	842	896	972	1021	1086	1094	1115
Українська Греко–Католицька Церква	2643	3130	3235	3356	3407	3469	3532	3827	3882	3534
Мукачівська Єпархія УГКЦ	-		-		-		-	-	-	457
Вірмено-Католицька Церква	1	1	1	1	1	3	–	–	–	1

ПРОТЕСТАНТСЬКІ ТЕЧІЇ

Німецька Євангелічно-Лютер. Церква	5	18	29	42	40	44	37	41	42	31
Українська Євангелічно-Лютер. Церква	–	3	7	21	23	29	41	43	43	34
Шведська Лютер. Церква	–	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Інші лютеранські Церкви	–	–	–	–	–	–	15	18	19	19
Пресвітеріани	1	8	20	28	29	41	52	80	78	68
Українська Євангелічно–Реформатська Церква	–	2	2	–	3	5	–	–	–	5
Закарпатська реформатська Церква	91	93	102	108	108	111	117	118	118	118
Угорська реформатська Церква	–	–	–	–	1	1	–	–	–	–
Інші організації реформатів										9
Оргавнізації апостольської асирійської Церкви Сходу	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4
Релігійні організації менонітів	-	-	=	=	-	-	-	=	-	7
Назаряни	–	8	9	10	10	18	17	–	–	26
Всеукраїнський Союз об'єднань християн-баптистів (ЄХБ)	1127	1506	1802	2068	2263	2377	2607	2735	2739	2691
Рада Церков ЄХБ	44	51	37	33	19	31	49	39	54	45
Інші баптистські організації	21	51	71	83	106	142	142	–	–	272

Братство незалежних церков і місій ЄХБ	–	–	26	22	23	45	45	–	–	26
Корейська баптистська Церква	–	1	1	3	3	4	4	–	–	–
Асоціація незалежних євангельських християн–баптистів	–	–	–	–	–	12	12	–	–	–
Собор незалежних євангельських церков України	–	–	3	5	10	4	4	–	–	10
Інші організації євангельських християн України	–	–	2	2	2	2	2	–	–	354
Об'єднання християнських церков «Слово життя»	–	–	5	6	6	6	6	–	–	–
Євангельські християни	13	70	100	74	84	132	132	330	342	360
Собор незалежних християн. Церков України "ІХТЮС"	–	–	2	2	9	2	2	–	–	–
Чеська Євангельська Церква	–	–	–	–	2	2	2	–	–	–
Інші організації євангельських християн-баптистів	–	–	–	–	–	–	245	283	287	300
Союз церков християн віри євангельської (п'ятидесятники)	565	839	989	1203	1284	145 1	1544	1711	1721	1706
Союз вільних Церков християн віри євангельської	19	39	59	87	118	199	184	200	202	133
Асоціація місіонерських Церков євангельських християн в Україні	–	–	–	–	4	5	5	–	–	22
Об'єднання біблійних місіонерських Церков України										1
Церква євангельських християн в дусі апостолів в Україні	–	–	–	–	18	19	21	22	22	19

Український Центр об'єднання Церков християн віри євангельської	–	–	–	–	–	5	69	86	189	-
Незалежні громади християн віри євангельської п'ятидесятників	141	657	–	233	233	203	–	–	–	–
Громади п'ятидесятників–сіоністів	1	–	–	–	–	–	–	-	–	–
Інші організації християн віри євангельської	–	–	–	–	–	–	355	540	539	737
Церква адвентистів сьомого дня	276	536	635	743	822	944	1006	1074	1080	1054
Адвентисти-реформісти	18	34	39	55	40	41	43	26	44	41
Незалежні громади АСД	–	–	–	1	1	2	-	–	–	6 6
Організації християн суботнього дня										6
Свідки Єгови	366	508	566	603	656	859	972	1108	1097	929
Методистська Церква	3	6	8	10	11	16	16	–	–	8
Корейська методистська Церква	1	3	–	–	1	–	–	–	–	1
Менноніти	–	1	1	2	3	3	-	–	–	7
Окремі громади протестантського напряму	–	22 2	307	52	59	72	72	–	–	91
Громади Англіканської церкви	–	–	–	1	2	2	2	–	–	2
Духовний центр "Нове покоління" християнських церков України	–	–	–	–	7	16	16	–	–	59
Духовний центр «Відродження»	-	-	-	-	-	-	=	-	-	24
Центр об'єднання євангельських церков в Україні	–	–	–	–	–	2	2	–	–	–
Український центр об'єднаної церкви християн віри євангельської	-	-	-	-	-	-	-	-	-	154

НЕОХРИСТИЯНСЬКІ ТЕЧІЇ

Об'єднання харизмат.церков (Повного Євангелія)	3	58	162	345	293	392	510	665	703	336
Громади харизматичного напряму	24	98	68	145	173	227	–	–	–	–
Українська християнська євангельська Церква	–	–	–	–	106	136	169	184	178	170
Союз Церкви Божої України	–	–	–	–	21	38	77	92	93	86
Церква Божа в пророцтвах	–	–	–	41	35	67	67	98	147	142
Церква Живого Бога	–	–	–	31	48	51	48	50	51	55
Собор Церков України ХВЄ "Відкрита Біблія"	–	–	–	–	–	30	30	–	–	11
Об'єднання Церков християн суботи для Церкви Божої Закарпаття	–	–	–	–	–	39	39	–	–	–
Інші харизматичні організації	–	–	–	–	–	–	–	503	529	770
Новоапостольська Церква	–	24	51	55	54	53	59	59	59	58
Церква Ісуса Христа Святих останніх днів	2	21	40	57	58	56	50	55	51	44
Церква об'єднання (муни)	–	2	–	–	–	1	1	–	–	–
Богородична церква (Церква Матерії Божої Перетворюваної)	–	4	6	2/2	7	12	12	–	–	2
Церква Христа	–	–	–	70	85	95	108	123	123	126
Громади дослідників Святого Письма	–	3	–	5	5	5	–	–	–	–
Церква нового християнства	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–

ТЕЧІЇ ХРИСТИЯНСЬКОГО КОРІННЯ

Церква Нового Єрусалиму – сведенборгці	1	1	1	2	2	2	–	–	–	–
Зоресвітне християнство – вільна релігія "Таолан"	–	1	1	1	1	1	–	–	–	–
Армія спасіння	–	–	–	–	7	14	–	–	–	11

Церква Останнього заповіту (вісаріонівці)	–	–	1	2	2	5	–	–	–	6

СХІДНІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ

Буддизм разом	7	22	30	35	38	43	47	58	60	61
Зокрема:Духовне управління буддистів	-	-	=	-	-	-	-	-	-	18
Релігійний центр школи Карма Каг'ю	-	-	=	-	-	-	-	-	-	10
Інші організації буддистів	-	=	=	=	-	-=	=	-	-	33
Свідомість Крішни	17	3 1	36	40	48	44	44	48	49	51
Віра Бахаї	2	7	8	13	13	13	13	–	–	12
Послідовники Саї-Баби	–	–	1	1	1	2	–	–	–	–
Всесвітня Чиста Релігія (Сахаджа–Йога)	–	1	2	5	14	18	18	–	–	17
Громади ведантистів	–	1	–	1	1	1	–	–	–	–
Даосизм	1	1	3	3	2	2	–	–	–	2
Місія Чайтані	–	1	1	1	1	1	–	–	–	–
Віра світла	–	1	1	1	1	1	–	–	–	–
Тантристи	–	–	1	1	1	1	–	–	–	–
Громада-монастир Гух'ясамаджа	–	–	–	1	1	1	–	–	–	–
Рух Дхарма Кальки	–	–	1	1	1	1	–	–	–	–
Громади Шрі Чінмоя	–	–	1	2	2	3	–	–	–	3
Вайшнавська релігійна громада	–	–	–	–	1	1	–	–	–	–
Громада руху Сант Мат (Сурат Шабд Йога)	–	–	–	–	1	2	2	–	–	–
Рух Махаріші	–	–	–	–	–	1	1	–	–	2
Інші орієнталістські організації	–	–	–	–	–	–	48	43	52	21

ІУДЕЙСЬКІ СПІЛЬНОТИ

Ортодоксальний іудаїзм	40	78	97	–	–	–	–	–	–	–
Об'єднання хасидів Хабад Любавич іудейських громад та організацій України	–	–	–	49	87	103	115	118	124	125
Об'єднання іудейських релігійних організацій	–	–	–	67	83	81	76	86	89	75
Всеукраїнський конгрес іудейських громад	–	–	–	8	11	5	12	13	13	13
Релігійні громади прогресивного іудаїзму	–	–	–	16	34	47	50	52	52	44
Громади месіанського іудаїзму	–	–	–	6	12	17	–	–	–	37
Інші іудейські релігійні громади	–	–	–	1	1	17	–	–	–	43
Іудейська місія "Хоасконім"	–	–	–	–	2	1	–	–	–	–
Іудео-християнство	–	4	9	13	12	14	–	–	–	10
Інші іудейські організації	–	–	–	–	–	–	21	28	28	43

РЕЛІГІЇ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИХ СПІЛЬНОТ

Вірмено-апостольська Церква	4	10	14	16	17	216	21	29	29	26
Караїми	2	2	4	4	9	10	11	13	13	4
Кримчаки	–	1	1	1	1	1	–	–	–	–
Етно-конфесійні організації										2

УПРАВЛІННЯ/ЦЕНТРИ ІСЛАМУ

Духовне управління мусульман України УММА	-	-	-	–	–	–	–	–	–	19
Духовне управління мусульман Криму	–	–	–	69	65	55	49	386	935	4 ???
Духовне управління мусульман України	–	–	–	45	55	58	63	111	156	113
Духовний центр мусульман України	–	–	–	24	19	14	24	23	22	20

Управління «Київський муфтіят»	-		-	=	=	-	-	-	-	3
Шиїтські громади	-	-	-	-	=	-	-	-	-	8
Незалежні мусульманські громади	–	–	–	15	28	63	57	108	113	69
РІДНОВІРСЬКІ ТЕЧІЇ										
Українські язичники (рідновіри)	–	1	1	2	3	4	–	–	–	8
Центр об'єднання релігійних громад Рідновірів України	–	–	–	–	–	2	–	–	–	8
Рідна Українська Національна віра	3	29	37	53	51	54	46	54	60	73
Незалежні громади Рідної Віри	–	–	–	–	1	4	–	–	–	-
Центр родового вогнища Рідної православної віри	–	–	–	–	5	13	–	–	–	24
Давньослов'янські релігійні громади	–	1	2	3	3	4	–	–	–	–
Слов'янсько–ведичний рух "Хара-Хорс"	–	–	–	–	1	1	–	–	–	–
Інші організації язичників	–	–	–	–	–	–	46	72	74	17
ІНШІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ										
Саєнтологічна церква	–	2	3	3	4	1	–	–	–	3
Громада "Наука Розуму"	–	–	–	–	4	3	–	–	–	6
Велике Біле Братство ЮСМАЛОС	4	–	–	1	1	2	–	–	–	3
Святославна Церква	–	1	1	1	1	1	–	–	–	–
Громада супутників Майстра Сія-Сіясвіт	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–
Інші нові релігійні організації										80
Інші релігійні течії, що не увійшли у вищезазначений перелік							281	326	336	338
Міжконфесійні об'єднання							12	12	12	-
Закордонні релігійні організації							2	2	2	-
Разом	**12 962**	**15 906**	**20406**	**23543**	**25405**	**28387**	**30805**	**35863**	**36500**	**35217**

Примітки:

1. У своїй статистиці за 2004–2015 роки Держком/Держдеп об’єднав споріднені релігійні організації в одну рубрику (інші неоязичницькі, інші неоорієнталістські і т.п.), що не дає можливості поконфесійно вивчати процеси появи і поширення протестантських і нових релігійних течій, східних релігій і рідновірських течій, ісламу та іудаїзму. Відтак статистика Держдепу працює не на відтворення тенденцій конфесійного процесу в Україні, а, як кажуть, статистика для статистика.
2. В таблиці подаються **в поєднанні однією цифрою** офіційно зареєстровані і зафіксовані релігійні організації. Прочерк в таблиці не означає, що в цей рік громади цієї конфесії в Україні не функціонували. Просто ми про них не маємо офіційної інформації. Їх або загнали в рубрику «інші», хоч вони часто надто далекі від того прикметника, який Держдеп їм приписує (напр., РУНВіра не є язичницькою, а рідновірською конфесією). Таблиця не фіксує ті інституційні процеси, які відбулися в ісламі України, коли, окрім ДУМК, ДУМУ і ДЦМУ, з’явилися ДЦМ Криму, ДУМУ УММА і Київський муфтіят, відбулися складні процеси в інституційному житті мусульманських спільнот Криму.
3. До релігійних організацій при визначенні їх кількості офіційна статистика відносить релігійні громади, управлінські центри, монастирі, духовні навчальні заклади, місії та братства.
4. Останнім часом з’явилися інтернетні релігійні спільноти, які не претендують на свою реєстрацію в державних органах, але вони прагнуть віднести до себе всіх, хто виходить на їх сайт. Такою зокрема є Українська Душевна Спільнота, очолювана Ю. Шеляженком.

Таблицю змін релігійної мережі на основі даних офіційної реєстрації Держдепу релігій МКУ підготував А.Колодний і упорядкував Г.Филипович

АВТОРИ ЩОРІЧНИКА №19 «РЕЛІГІЙНА СВОБОДА»

Алла АРІСТОВА – доктор філософських наук, професор, ст. наук. співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (далі – ВР ІФ НАНУ), професор Національного транспортного університету.

Михайло БАБІЙ – кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Говард БІДДУЛФ - доктор філософії, професор політичних наук, професор-емерит Університету Брігама Янга (Прово, США).

Лорел БІДДУЛФ - доктор юриспруденції (Прово, США)**.**

Ірина БОГАЧЕВСЬКА – доктор філософських наук, професор, зав. кафедрою Національного транспортного університету.

Валентина БОДАК – доктор філософських наук, професор Дрогобицького університету імені Івана Франка.

Алла БОЙКО - доктор філолог наук, професор Інституту журналістики Національного університету імені Т.Г.Шевченка.

Олег БУЧМА – кандидат філософських наук, доцент, старший науковий співробітник ВР ІФ НАН України.

Максим ВАСІН – виконавчий директор Інституту релігійної свободи.

Леонід ВИГОВСЬКИЙ – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедрою Хмельницького університету управління і права, Почесний науковий співробітник ВР ІФ НАН України.

Лариса ВЛАДИЧЕНКО – доктор філософських наук, доцент, заступник директора Департаменту у справах релігії і національностей Міністерства культури України.

Дмитро ВОВК – кандидат юридичних наук, доцент Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого.

Річард ГОРБАНЬ – кандидат філософських наук, доцент Духовної семінарії УГКЦ (м.Івано-Франківськ).

Оксана ГОРКУША – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник ВР ІФ НАН України.

Валентин ДЗЮБЕНКО – аспірант Національного педагогічного інверситету імені Михайла Драгоманова.

Коул ДЬЮРЕМ – доктор наук, професор університету Бригама Янга, екс-керівник Міжнародного центру права і релігієзнавства (Прово, США).

Катерина ЕЛБАКЯН – доктор філософських наук, професор Академії праці і соціальних відносин (Москва).

Олександр ЗАВАЛІЙ - сповідник РУНВіри.

Сергій ЗДІОРУК – кандидат філософських наук, доцент, директор-засновник Інституту миру і конфліктів УРМ, провідний науковий співробітник Національного інституту стратегічних досліджень.

Сергій КИСЕЛЬОВ – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, вчений секретар Інституту філософії ім. Сковороди НАН України

Юрій (Георгій) КОВАЛЕНКО – ректор Відкритого Православного Університету Святої Софії Премудрості, протоієрей.

Анатолій КОВАЛЬ – аспірант філософ. факультету Львівського національного університету ім. Івана Франка (далі – ЛНУ).

Анатолій КОЛОДНИЙ – доктор філософських наук, професор, заст. директора-керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, президент Української Асоціації релігієзнавців.

Ольга МАКСИМЕНКО – провідний науковий співробітник Інституту соціології Національної Академії наук України**.**

Едуард МАРТИНЮК – кандидат філософських наук, доцент Одеського національного університету ім. І.І.Мечникова.

Гнат МЄРЄНКОВ - журналіст, член асоціації «Новомедіа»

Лариса МОІСЕЄНКО – кандидат історичних наук, доцент Красноармійського індустріального інституту ДВНЗ Дон НТУ

Володимир МОРОЗ – кандидат історичних наук, головний редактор RIA MEDIA CORP

Олена НИКИТЧЕНКО – кандидат філософських наук, доцент Національного університету «Одеська юридична академія».

Віктор ОДИНИЧЕНКО – кандидат філософських наук, доцент Гомельського державного університету ім. Франциска Скорини (Булорусь).

Павло ПАВЛЕНКО – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник ВР ІФ НАН України

Сергій ПРИСУХІН – кандидат філософських наук, доцент, професор ВНЗ «Київський національний економічний університет ім. В.Гетьмана».

Тетяна ПРОДАН – аспірант філософ. факультету ЛНУ.

Олександр САГАН – доктор філософських наук, професор, заст. керівника Відділення релігієзнавства ІФ НАН України.

Михайло СИТНИКОВ – редактор «РелигиоПолис» (Москва).

Анна СЛУБСЬКА - викладач Буковинського державного медичного університету.

Віта ТИТАРЕНКО (Київ). –кандидат філософських наук, доцент, старший науковий співробітник ВР ІФ НАН України

Олексій ТИТАРЕНКО – кандидат філософських наук, доцент Національної Академії державного управління при Президентові України.

Андрій ТИЩЕНКО – здобувач ВР ІФ НАН України.

Богдана ТКАЧУК (Львів) – магістр-культуролог філософського факультету Львівського національного університету ім. І. Франка.

Людмила ФИЛИПОВИЧ – доктор філософських наук, професор, зав. відділом ВР ІФ НАН України, віце-президент УАР.

Михайло ЧЕРЕНКОВ – доктор філософських наук, професор Українського Католицького Університету.

Сергій ШЕВЧЕНКО – кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України.

Олег ШЕПЕТЯК – доктор філософських наук, доцент Національного університету ім. Б.Грінченка, протоієрей.

Ярослав ЮВСЕЧКО – кандидат філософських наук, доцент Хмельницького національного університету.

Павло ЯМЧУК – доктор філософських наук, професор Одеського державного університету внутрішніх справ та Уманського національного університету садівництва.

Петро ЯРОЦЬКИЙ – доктор філософських наук, професор, заст. керівника Відділення релігієзнавства ІФ НАН України

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА НА ПЕРЕХРЕСТІ ЕПОХ, КРАЇН І КУЛЬТУР

№19

ЗБІРНИК НАУКОВИХ СТАТЕЙ ЗА РЕД. ПРОФ. А. КОЛОДНОГО

2016 РІК

Підписано до друку 26 СЕРПНЯ 2016 р.
Ум. друк. арк. **25.11**
Наклад **300** прим.
Оригінал-макет та дизайн**: Г.Филипович**

01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4.
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України

Видавець: ТОВ «НТП "Інтерсервіс»,
Київ, вул. Бориспільська, 9,
Свідоцтво: серія ДК № 3534 від 24.07.2009 р.
Виготовлювач: СПД Андрієвська Л.В.
Київ, вул. Бориспільська, 9,
Свідоцтво: серія ВОЗ № 919546 від 19.09.2004 р.