ISSN 2306-3548

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

Українське релігієзнавство

№48

Бюлетень «Українське релігієзнавство»
затверджений ВАК України як періодичне
фахове видання за профілем «філософські науки»
«історичні науки» та «соціологічні науки».
*Видається щоквартально з 1996 року.
*Свідоцтво про державну реєстрацію
КВ № 2057 від 19 липня 1996 року.
* Адреса редакції: 01001 Київ-1,
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.
Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.
E-mail: cerif2000@gmail.com
*Редакція бюлетеня може публікувати статті й
матеріали, не поділяючи позиції їх авторів.
*Відповідальність за достовірність фактів, цитат,
власних імен та назв несуть автори.
*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.
*Редакція залишає за собою право виправляти мову,
стилістику, редагувати матеріал відповідно
до стандарту видруку статей.
*Редакція не вступає в листування з автором.
*При передруку посилання на «Українське
релігієзнавство» обов'язкове.
*Усі права застережені (с)

Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:

А.Колодний, доктор філософських наук
(головний редактор)

Л.Виговський, доктор філософських наук
М.Закович, доктор філософських наук
В.Пащенко, доктор історичних наук
М.Пірен, доктор соціологічних наук
О.Саган, доктор філософських наук
Н.Стоколос, доктор історичних наук
О.Уткін, доктор історичних наук
Л.Филипович, доктор філософських наук
М.Чурилов, доктор соціологічних наук
В.Шевченко, доктор філософських наук
П.Яроцький, доктор філософських наук

П.Павленко, кандидат філософських наук
(відповідальний секретар)

Рекомендовано до друку
вченою радою
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України,
Протокол № 16 від 30 вересня 2008 р.

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2008
© Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2008
© Автори параграфів

Україна релігійна. Колективна монографія.
Книга друга: Прогнози релігійних процесів України.- К., 2008.

В монографії, написаній науковими співробітниками Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, розглядається багатоманіття трансформаційних процесів релігійного життя нинішньої України, даються прогнози конфесійних процесів наступного десятиліття та ін. Розраховано на науковців, викладачів світських і духовних навчальних закладів, державних службовців, студентів релігієзнавчих спеціалізацій університетів, всіх, кого цікавлять питання перспектив релігійного життя нашої країни.

ЗМІСТ

Вступ.
СТАН І ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНИ
(д. філос. н. А.Колодний) …….. 5

Розділ І.
БАГАТОМАНІТТЯ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНИ …… 12

1. Релігійне життя України в його ближній перспективі *(д.філос.н. А.Колодний)* …….. 12
2. Тенденції змін системи правового забезпечення свободи буття релігії в Україні: прогнозні оцінки *(к. філос. н. М.Бабій)* ……... 22
3. Екуменічні тенденції у відносинах християнських спільнот *(к.філос.н. О.Кисельов)* …….. 31
4. Етизація релігії як об'єктивний наслідок її функціональних обмежень *(к.філос. н. О.Горкуша)* …….. 45
5. Урізноманітнення виявів соціального служіння релігійних спільнот *(к.філос.н. Н.Гаврілова)* …… 70
6. Толерантизація міжконфесійних відносин в Україні *(А.Колодний)* …….. 78
7. Громадянська релігія як засіб вирішення проблем міжконфесійного діалогу *(д.філос. н. А.Колодний)* …… 83
8. Релігійні пошуки молоді України *(к. філос. н. Н.Гаврілова)* ….. 90
9. Актуалізація української релігійної духовності в проблематичному зрізі внутрішньодержавного та загальноцивілізаційного поступу *(д.філос.н. В.Шевченко)* …… 109

Розділ ІІ.
ПРОГНОЗИ КОНФЕСІЙНИХ ПРОЦЕСІВ НАСТУПНОГО ДЕСЯТИЛІТТЯ ……... 136

1. Помісна Православна Церква: проблеми і прогнози конституювання *(д.філос.н. О.Саган і к.філос.н С.Здіорук)* …… 136
2. Східна політика Ватикану: еклезіальні та екуменічні вияви в Україні *(д.філос.н. П.Яроцький)* …….. 159
3. Український греко-католицизм: прогнози розвитку *(к.філос.н. О.Недавня)* …… 182
4. Зростання ролі біляцерковних спільнот в житті традиційних церков *(д.філос. н. В.Климов)* …….. 198

5. Перспектива розвитку євангельського протестантизму в українському соціумі *(к.філос. н. М.Черенков)* ……..... 215
6. Прогнози неорелігійних процесів в Україні *(д.філос.н Л.Филипович)* …… 229
7. Неоязичництво-рідновірство України у його суті і перспективах *(д.філос.н. А.Колодний)* ……..... 239
8. Хабад в контексті релігійного відродження українського єврейства *(В.Андросова)* …… 253
9. Зростання ролі мусульманського чинника в суспільному житті України *(д. філос. н. А.Колодний)* ……..... 269
10. Перспективи поширення окультизму і позавіросповідної містики *(к.філос.н. С Свистунов)* ……..... 290
11. Конфесії України в контексті міжнародних релігійних реалій *(д.філос.н. А.Колодний)* ……... 301

Післяслово.
ТЕНДЕНЦІЇ РЕЛІГІЙНИХ ЗМІН У СВІТІ XXI СТОЛІТТЯ ТА ЇХНІ ІМПЛІКАЦІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ
(д. філос. н. В.Єленський) …… 314

Додаток.
НОВІ ВИДРУКИ ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ІФ НАН УКРАЇНИ З ПРОБЛЕМ РЕЛІГІЙНОГО СЬОГОДЕННЯ УКРАЇНИ ……..... 340

ВСТУП

СТАН І ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНИ

Єдиними показниками релігійного життя, які на цей час фіксуються органами державної влади, є діючі релігійні організації. Офіційна статистика релігійної мережі, яку подав на початок 2008 року Державний Комітет України у справах національностей і релігій, зафіксувала **наявність в Україні 33841 релігійну організацію понад ста різних релігійних течій, церков, спільнот** (на 778 більше, ніж на початок 2007 року). Ця цифра включає 32493 релігійних громад, 421 монастир (6598 насельників), 192 духовних навчальних закладів з 18375 слухачами, 333 місії, 74 братства. Конфесії видруковують 383 своїх газет і журналів. Якщо врахувати те, що в Україні законом не визначена обов'язковість реєстрації релігійних організацій і деякі з них цим користуються, свідомо не йдучи на реєстрацію, і що є деякі офіційно із-за якихось мотивів нефіксовані владою релігійні течії, а відтак і їх організації, то офіційна статистика державного органу є явно неповною. Проте навіть **наявне свідчить про своєрідний релігійний ренесанс в країні.** Для порівняння відзначимо, що в комуністичні роки в Україні діяло офіційно визнаних лише 9 релігійних течій, що мали десь 4,5 тис. релігійних організацій. Було 14 монастирів, одна православна семінарія в Одесі і часопис „Православний вісник".

Наголосимо тут на тому, що **нинішня картина релігійної мережі України аж ніяк не корелюється з такою ж ренесансною картиною релігійності,** в тому числі й конфесійної, того чи іншого регіону країни, особливо якщо при цьому врахувати ще поширену моду на релігію й релігійне меценатство, дотримання багатьма не етики, а лише релігійного етикету. З'явився невоцерковлений віруючий, зникає у нього впевненість і переконаність в єдиноістинності й єдиноможливості саме свого конфесійного вибору. Відбувається розмивання церковної організації як Богом встановленої сакральної інституції, йде незупинний процес дроблення, диференціації наявних конфесійних спільнот. Інституційна релігійність все більше нагадує релігійний супермаркет: йди і вибирай. При цьому часто критерієм постає не принцип істинності, а корисності й привабливості.

Роки незалежності – це період інтенсивного розвитку релігійної мережі в Україні. При цьому зростає не тільки кількість релігійних організацій, а й кількість 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, 4 – орієнталістських і дві синкретичних), то на початок 2008 року їх було вже понад 120 (76 – християнського коріння, 8 – іудейських, 4 – мусульманських, 7 -

рідновірських, 16 – орієнталістських, 6 – автохтонних або синкретичних та ін.).

Хоч Православ'я за кількістю своїх організацій (17174) є найбільшою конфесією (50,75% від загальної кількості), проте навіть ці цифри (не говорячи про свою самоідентифікацію з православ'ям, а тут вона в різних соціологічних дослідженнях становить від 36 до 48% опитаних) засвідчують той факт, що **Україна не є православною країною, а країною з його домінуванням**. А якщо ще врахувати штучність поділу колись єдиних православних громад в тому чи іншому поселенні на 2-3 за фактом належності їх вірних до якоїсь із трьох основних православних церков – Української Православної Церкви Московського Патріархату, УПЦ Київського Патріархату чи Української Автокефальної ПЦ, наявність реєстрацій практично „неживих" православних спільнот (напр., один-два ченці на один монастир в УАПЦ), то кількість православних інституцій буде ще меншою. В році маємо, хоч і штучне, але помітне зростання мережі організацій Церкви Московського Патріархату (на 249 одиниць), певне зростання організацій Київського Патріархату (на 128) і автокефалів (23). На ближчі роки, враховуючи зростання впливу в політичному житті країни демократичної коаліції, а також відмежування керівництва УПЦ МП від її заполітизованих біляцерковних структур, які за допомогою куплених бритоголових формувань насильно стримували процеси відходу парафій від цієї промосковської Церкви, можемо очікувати збільшення переходів парафій від Московсько-Православної Церкви до Київського Патріархату як дійсно української Церкви. Проте марні сподівання цієї Церкви на якесь фаворизування її збоку державної влади, а також незначна її євангелізаційна діяльність за „храмовою огорожею", можуть привести до стабільності кількісних показників її мережі, що засвідчив 2007 рік. Практично незмінною (а то й занепадаючою) вже протягом десятиліття залишається кількість течій православного коріння (старообрядці, молокани, істино православна церква та ін.).

Практично **вичерпала „електорат свого зростання" Греко-Католицька Церква**. Протягом 2007 року вона зросла на 57 своїх організацій і має тепер їх 3685. Це перевищує довоєнну кількість десь на понад 300 одиниць. Проте, незважаючи на перенесення її офісу до Києва, УГКЦ **залишається фактично галичанським феноменом (3002 організації)**, постаючи в регіоні свого найбільшого поширення для її вірних як **тотальний чинник**. Відкритість світу дає можливість **зростати кількісно римо-католикам** (1061 організація), хоч і вони практично вже йдуть до вичерпання своїх потенційних послідовників. На відміну від православних, де монастирів і монахів і є надто багато (223 /4633), монастирі католицьких конфесій (193/1936) постають як центри активного місіонерства і християнської просвіти. Не на папері й кількість тих недільних шкіл, які мають греко- і римо-католики (1163 і 517). Православні

виявляють лінощі в їх організації (лише 4611 на 16664 парафії), а тим більше в урізноманітненні форм своєї євангелізаційної і соціальної роботи. Якщо греко-католицизм постає переважно як галичансько-закарпатський феномен, то римо-католицизм – як галичансько-подільський. Проте особливих успіхів у своєму поширенні в східному й південному регіонах країни ці католицькі конфесії на перспективу не матимуть. Зокрема в греко-католицькі громади тут йдуть переважно вихідці із галичанських областей.

Помітно зростає в Україні мережа протестантських організацій (8428 в порівнянні із 7721минулого року), які вже **становлять 25,2% від загальної цифри релігійних спільнот України.** Тут успішно діють переважно пізньопротестантські конфесії – баптисти (3025), п'ятидесятники (2517), адвентисти (1101), Свідки Єгови (офіційно -1101, а неофіційно –біля 1600). Зростає мережа українських лютеран (42, а німецьких -39). Баптистська спільнота України є найбільшою в Європі. Вона складає 8% релігійної мережі країни. Всі протестантські конфесії ведуть широку релігійно-просвітницьку, морально-виховну, видавничу, медійну, місіонерську та благодійницьку роботу, що служить підставою для впевненості в подальшому інтенсивному зростанні їх мережі. При наявних темпах зростання, чому сприяє організована протестантами місіонерська і благодійницька робота, і проведення різних заходів з євангелізації та ін., через 10 років їх громади в Україні становитимуть десь 50% релігійної мережі країни (переважно п'ятидесятницьких та єговістських).

Мусульманство в Україні не має своєї єдиної організаційної структури. Воно має 4 свої центри, що об'єднують 1138 релігійних організацій. Послідовниками ісламу у нас (окрім Криму) є представники меншин тих етносів, на автохтонних територіях яких ця релігія є домінуючою. Відтак ґрунту для зростання в Україні ця конфесія вже не має, бо ж представники, скажемо так, немусульманських етносів лише одиничками приймають цю релігію, а такий активний приїзд в Україну на постійне проживання представників мусульманських етносів, як це було в роки Радянського Союзу, фактично припинився. В Криму іслам також вичерпав можливості свого подальшого кількісного зростання після того, як ДУМК відкрив у 2005 році практично у всіх поселеннях кримських татар свої організації. Їх тепер 959. Духовне життя мусульманських громад в Україні потребує подальшого організаційного зміцнення, кадрового наповнення і матеріальної підтримки з тим, щоб виключити можливість розширення ваххабістської присутності (нині вона має більше 40 громад в Криму). На цю протидію нині активно працює не лише Меджліс кримсько-татарського народу та Муфтіят Криму, а й певною мірою державні органи. З появою в минулому році Київського Муфтіяту, який релігійно обслуговує представників волзько-татарського етносу, із фактичним припиненням переїзду в Україну мігрантів з домінуючого ісламу країн, а

також появою активно діючої у сфері просвітництва і благодійництва мусульманської спільноти „Арраїд", зареєстрацією нею на своїй базі в 2008році ще одного Духовного управління мусульман України під назвою «Умма», можливість значного поповнення Духовного Управління мусульман України (центр його в Києві) вірними і появи його нових громад фактично вичерпані і ця спільнота в Україні значимих перспектив зростання не має. Домінувати в мусульманському світі України (окрім Криму) все більше будуть Духовний Центр мусульман України, Київський Муфтіят, а також всеукраїнська мусульманська організація „Арраїд".

Найбільш спільнотний народ, як часто говорять про євреїв, у своєму релігійному житті виявився водночас і найбільш „розхрістаним": **285 на початок 2008 року іудейських громад тут належать до шести різних об'єднань.** Перспектив їх об'єднання немає, бо ж до цього поділу прилучилися позаконфесійні інтереси – економічні, політичні, а то й суб'єктивні орієнтації. То ж роз'єднаний іудаїзм - це його перспектива. Та й кількість громад конфесії залишиться майже незмінною. Минулорічне поповненя – лише 4 громади.

Поява і **зростання на теренах України різних нових релігійних течій** (насамперед, неохристиянських, неоорієнталістських та рідновірських) є відображенням загальних тенденцій нинішньої процесу конфесіоналізації релігії у світі. Відтак це не є якась випадковість чи чийсь злий умисел. На зміну модерну і в християнстві приходить постмодерн. Визначити загальну кількість неорелігійних організацій в Україні нині надто складно із-за того, що не всі вони пройшли офіційну реєстрацію, деяким з незрозумілих мотивів держоргани відмовлюють у праві реєстрації, хоч від цього діяльність цих організацій не припиняється, бо ж, як відомо, реєстрація релігійних спільнот у нас не є обов'язковою. Замість того, щоб поставити діяльність цих спільнот в залежність від закону, їх пускають „у вільне плавання". На початок 2008 року за офіційною статистикою реєстрації нові релігійні течії загалом складають більше 1895 одиниць (з них, зокрема, неохристиян – 1627, неоорієнталістів – 151, рідновірів – 116). Неоорієнталізм і рідновірство вже практично стабілізувалися в своєму кількісному зростанні і територіальному поширенні, на перспективу будуть кількісно (і по громадах, і по вірних) навіть зменшуватися, а через 10-15 років залишаться як своєрідні клуби за інтересом (переважно для молоді). Водночас надто високі темпи зростання виявлятимуть неохристияни і насамперед харизмати. На сьогодні останні мають вже 1376 своїх організацій.

Неорелігії нерівномірно розміщуються своїми громадами по теренах України. Там, де сильні позиції традиційних Церков, їх практично одиниці (так, на Тернопіллі лише 11 громад із 1702 організацій області, а загалом вони становлять лише один відсоток від всієї релігійної мережі Галичини), зате в регіонах, де водночас із відродженням традиційних християнських церков (Східні і Південні області країни) з'являлися і відносно вільно

поширювалися й неорелігійні течії, кількість організацій останніх становить десь понад 11% від всієї мережі регіону. 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 зумовили блокування проникнення в ці області нових релігійних течій. Відсутність всього цього на Сході і Півдні країни, зокрема сприйняття конфесійної належності як ознаки етнічності, сприяють поширенню тут протестантських і неорелігійних течій.

В Україні на цей час практично склалася мережа неорелігій і поява якихось нових із них вже буде випадковістю. Тим більше, що традиційні Церкви в боротьбі з їх поширенням знаходять між собою спільну мову й прагнуть підпрягти до цього навіть державні органи. Хоч виключити абсолютно появу, але незначне поширення нових релігійних течій, не можна. Так, останнім часом на нашому релігійному полі з'явилися такі маловідомі релігійні новотвори як спільнота Сія-Світ, течія Горового чи Хіллсонг.

Порівняльний аналіз цифрового матеріалу про зміни релігійної мережі за останні 15 років засвідчує те, що **екстенсивний етап розвитку релігійного життя в Україні вже закінчився. Він перейшов в інтенсивний**. Якщо на початку 90-х років м. ст. кількість релігійних організацій в країні щороку зростала на 30-32%, то вже в роки нового століття цей показник зменшився до 3-6 %, а в минулому році ріст становив лише 2%. Фактично вже маємо насичення релігійною мережею (десь тисяча вірних на одну релігійну організацію) в західних і подільських областях країни, набирає насиченості центральний регіон (в межах 1200-1800 громадян на одну організацію). Схід і Південь України (тут від 2 до 4 тисяч вірних на одну релігійну організацію) ще далекий від цих показників. Проте очікувати тут в наступному значного збільшення релігійної мережі із-за сформованої світськості способу життя переважної більшості його мешканців не приходиться.

Найбільш інтенсивне зростання релігійної мережі відбулося в західноукраїнських землях, що пояснюється порівняно високим рівнем релігійних потреб громадян цього регіону, для яких релігія стала невід'ємним елементом їх способу життя і виявом духовної культури та національної належності. Проте якщо на початку 1992 року в Західних областях України діяло 59,6% релігійних організацій країни, то нині вони становлять лише 37,3%. На перше місце в релігійному житті вийшов Центральний регіон. Тут нині знаходиться 43,3% його мережі. До речі, тут є й найбільший відсоток православних громад (майже 50) і найвищий відсоток православної насиченості (десь 63,2%).

Регіональні відмінності в рівні національної самосвідомості громадян позначаються на географії поширення українських національних християнських церков. Тут слід відзначити помітне

поширення УПЦ КП та УАПЦ в Західних і Центральних областях й водночас незначну кількість їх парафій у Південному і Східному регіонах, де домінує промосковська УПЦ. Абсолютне домінування має в галичанських областях УГКЦ. Римо-католицькі громади постають переважно в районах розселення польської меншини – Полісся, Поділля, Галичина. Розвиток національної самосвідомості у представників різних етнічних меншин України сприяє появі і поширенню в нашій країні їх національних релігійних течій (німецькі лютерани, вірменська григоріанська церква, Російська православна Церква - зарубіжна і т.п.), хоч перспектив кількісного зростання в Україні ці конфесії не мають.

Регіональні особливості релігійного життя значною мірою зумовлені історичним минулим того чи іншого краю, національним складом його населення, усталеними традиціями, зокрема сімейними, способом господарки, загальним культурно-освітнім рівнем населення, політичними процесами, міждержавними відносинами. Релігійні організації розміщені по території України явно нерівномірно. Так, три галичанські області мають їх навіть більше, як разом взяті шість областей Східної і Південної України (Сумська, Харківська, Донецька, Луганська, Запорізька та Дніпропетровська), хоч за кількістю населення цей регіон в 5 разів перевищує Галичину. Якщо в Тернопільській області на одну релігійну громаду припадає в середньому десь 660 громадян, то в Харківській аж 4292. Оскільки в західному регіоні країни практично вже створена інституційна мережа церковних організацій достатня для задоволення релігійних потреб віруючих, відбулася насиченість релігійного життя релігійними організаціями, то перше місце за інтенсивністю зростання релігійної мережі нині перейшло до Центрального регіону. Десь через 5-6 років естафету регіону з найбільшими темпами зростання релігійної мережі може перебрати Схід і Південь країни.

Кількісні показники зростання релігійної мережі тієї чи іншої конфесії ще не засвідчують такого ж зростання кількості їх вірних, а тим більше – рівня релігійності останніх. Конкурентна боротьба між конфесіями і церквами спонукає керівництво деяких з них штучно розширювати свою інституційну мережу, „хапати побільше" при вирішенні державою питань повернення свого часу відторгненого радянською владою церковного майна, не маючи опісля можливості належного освоєння одержаного. То ж і маємо напівпусті православні монастирі із способом життя людини первісного суспільства, напівпорожні храми, безсвященичі парафії тощо. Десь через 5-8 років історичні Церкви зіткнуться (особливо в містах, зокрема в Києві) із феноменом „пустуючих храмів", що вже має місце в ряді країн Західної Європи. Замість того, щоб забезпечити всю повноту церковного життя в наявних парафіях, церкви прагнуть побільше їх зорганізувати. Не бажаючи виїздити на духовну працю в сільську місцевість, багато православних батюшок обладнують

(особливо в Києві) підвальні храми, збудовують ліліпутні храми, які можуть вмістити трошки більше десятка вірян.

Релігійні організації т. зв. історичних конфесій розмістилися переважно в регіонах традиційного свого розселення, використавши при цьому в різному стані збереження колишні культові будівлі. За цих умов протестантським і неорелігійним спільнотам приходиться вже шукати сприятливу для себе нішу діяльності. Ідея „традиційної канонічної території", до якої вдається Московсько-Православна Церква України з метою протистояння поширенню інших конфесій чи церков, загострює міжконфесійні відносини, зумовлює міжконфесійну напругу, а то й веде до настроїв релігійного сепаратизму.

До своїх впливів на становлення релігійної мережі в Україні, появи і поширення нових релігійних течій, всілякої протидії розгортанню місіонерської діяльності як протестантських, так і неохристиянських спільнот, поширенню на Сході і Півдні України католицьких громад, активно **прилучаються останнім часом владні структури** цих регіонів з підключенням до цього церковних і біляцерковних спільнот УПЦ МП, які діють далеко не за нормами християнської моралі. Відчуваючи своє безсилля в боротьбі із зростаючим впливом харизматів, вимушені будуть поєднувати свої зусилля з протидії цьому історичні церкви і традиційні, як для нас протестанти. Свою критичність вони будуть орієнтувати не тільки проти нових релігійних течій, а й проти тих, хто виступає за свободу віросповідань в країні. Якісь там хмільні, ялові в наукових дослідженнях „інститути" прагнутимуть піаритися на нехтуванні конституційних принципів свободи совісті й віровизнань, розпалюванні міжконфесійного протистояння, всіляких шарканнях перед своїми грошеплатильщиками.

Аналіз нинішнього стану і розвитку релігійної мережі України дає підставу для висновку, що **конфесійно ця мережа вже сформувалася**. На перспективу матимемо навіть відмирання деяких з релігійних меншин, насамперед неохристиянських, неоорієнталістських та рідновірських течій. Україна є християнською країною і перспектив утвердження якоїсь моноконфесійності певного напрямку християнства вона не має. Мова може йти не про поєднання якихось релігійних спільнот (історія такого ще не зафіксувала), а про їх толерантні відносини між собою. Формуванню української поліконфесійності сприяло зокрема наше межове буття – між Сходом і Заходом, між християнством та ісламом як двома світовими релігіями, між католицизмом і православ'ям як двома основними течіями християнства. Цьому сприяла наша традиція міжконфесійної толерантності, відсутності сформованої конфесійної екології, якоїсь масової відпорної громадської думки щодо іновірців. Українці виявилися бідними у власному релігієтворенні. Фактично всі наявні конфесії привнесені до них із закордоння (хіба що, окрім Білого Братства).

РОЗДІЛ І

БАГАТОМАНІТТЯ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНИ

1. РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ УКРАЇНИ В ЙОГО ПЕРСПЕКТИВАХ

Україна залишила свій помітний слід у світовій релігійній історії. Не стану тут широко обгрунтовувати свою думку, але вважаю, що саме Україна дала ту дорогу Східному християнству, яка забезпечила збереження Православ'я як його специфічної конфесії. Більше того, вона в XIII столітті своєю відпорністю навалі татаро-монголів зберегла християнський світ від наступу мусульманства. Україна через Володимирову традицію зберегла прагнення двох гілок християнства до виповнення заповіту Христового, щоб всі були ***одно*** і своєю Берейстейською унією (може й невдало) запропонувала можливий варіант шляху до цього. Україна дала приклад живучості онаціональненого християнства, бо ж як не прагнули викоренити з нашого народу його рідне, Українське християнство і поляки з Ватиканом і Московія (скажемо словами Апостола нації, дещо перефразувавши) не вмерла душа наша, як не вмерла воля. Україна дала зразок поетизованого, художнього, а не голозраціоналізованого християнства завдяки органічному поєднанню останнього з народними віруваннями передуючої йому доби. Україна дала зразок живого, незааскетизованого християнства, яке відповідало ментальності українця як творця, працелюба. Україна дала дещо фемінізоване християнство з огляду на те, яку значну роль в житті її народу на рівні насамперед домашнього побуту і господарки відігравала жінка.

Україна не виявила себе в якихось складних богословських конструктах (навіть могилянські професори не зовсім оргінально повторили Тому Аквінського), але вона засвідчила живучість християнства саме в формі його національного сприйняття всупереч спробам вихолостити з нього його сутність мертвечинною формою – чи то підпорядкуванням намісніку Петра на Землі, а чи ж прагненням Московії провести на свій кшталт духовну колонізацію українського народу.

Християнство в Україні вижило в органічно витворених і прийнятих її народом формах при збереженні в непорушності його євангельського змісту, його вихідного духу. Однією із запорук цієї живучості є те, що це християнство було живим, незакостенілим на якихось довічних стандартах, богословських установках і обрядових формах. Тому зараз, коли в Україні звучать застереження від якихось змін від представників наявних в ній традиційних релігійних систем, заклик навіть до держави використати ледь

не силу, щоб зберегти усталені віками релігійні форми, то все це виглядає явним анахронізмом. Україна живе в глобалізованому світі. Всі ті релігійні процеси, яким підвладний цей світ, не можуть не позначитися на її релігійному житті. Хіба що нас слід загнати в якусь резервацію чи щось подібне на колишній Союз, коли кордони наші нагадували вже зруйновану Берлінську стіну, а всі спроби проникнення якоїсь не заданої в державі духовності або глушилися, або "з боязні Сибіру" виключалися з користування.

Ми живемо в епоху постмодерну, коли релятивність поступово стає домінуючою у всіх сферах суспільного життя, а для молоді стала життєвим принципом. Уже зникає прагнення побільше знати, бо ж наукові здобутки людства постають як відносне знання, а то й змінні істини, на освоєння яких не варто витрачати час. Зникають якісь усталені, загальнолюдські моральні норми життя. Голий практицизм призвів до того, що моральним стає те, що є корисним і приносить задоволення. Нівелювання значимості національного чинника, а то й відмирання його, призводить до знецінення високохудожніх мистецьких форм, домінування низькопробних виявів масової культури і збіднення духовного світу її реципієнтів.Якщо раніше людина знала і сприймала переважно культуру свого етносу, свої конфесійні вірування й обрядові форми, то нині, за умов інформаційної революції, вона в змозі бути включеною в стереотипи культури інших народів, телевізійно бути присутненою в обрядових дійствах не рідних для неї релігій. Можна ще далеко більше говорити про нашу включеність у ці світові процеси. Проте одне слід визнати: ми від них якось відгородитися не можемо, а маємо вжитися, скориставшись мудрою порадою Папи Івана XXIII, аджорнаментуватися. Тому дещо дивними виглядають думки останнього Помісного Собору УПЦ Київського Патріархату, коли на фоні загальних занепокоєнь тим, що відбувається нині в світі, звучали заяви ледь не повернення до того християнського оформлення життєвих проблем, які знаходяться вже в історичному архіві. Подібні установки звучать також на шпальтах газет як Російської Православної Церкви, так і їй підпорядкованої Української Православної Церкви. Ми навіть спостерігаємо цікавий процес деопротестантнення традиційних протестантських конфесій. Протестантизм часто вже втрачає те, що його різнило в час його появи від традиційного католицизму. Останній в дечому вже більш прогресивний і сучасний, ніж протестантизм з його ідеєю відсторонення людини від життя в суспільстві і увімкнення її в ізольовану від світу спільноту одновірців.

Дехто з науковців заперечує наявність релігійного постмодерну і говорить про неможливість вивчення функціонування релігії за умов постмодерну. Я погоджуюся з тим, що постмодерні вияви у різних сферах суспільного життя знайшли відповідне відображення як у всьому релігійному комплексі, так і своєрідно у різних конфесійних формах релігії. Проте, поруч з цим, ми можемо говорити і про настання епохи постмодерну в самій релігійній сфері. На мою думку, свідченням цього може бути наступне:

По-перше, розмивання самої ідеї Бога. З одного боку, антропоморфні уявлення про нього замінюються духовними (Бог – Всесвітній Закон, Бог – Абсолют, Бог – Всесвітній Дух і т.п.), а з другого – з'явлися концепції "смерті Бога", точніше смерті відстороненого від світу Бога і появи вчення про сопричастність Бога до всіх процесів на Землі і в Всесвіті (своєрідна його пантеїзація) і вчення про людину як співробітника (рос.- соработника) Бога.

По-друге, маємо нині в голові релігійної людини своєрідний симбіоз традиційних вірувань з різними виявами позавіросповідної містики, залишками язичництва, поєднання західної релігійності із східною (напр., гороскопи і т.п.).

По-третє, релігія втратила свою роль морального імперативу в повсякденні життєдіяльності людини: маємо не етику, а етикет релігії.

По-четверте, наявний швидкоплинний процес творення і розгортання самобутніх богословських вчень, появи різних теологій (теологія прогресу, теологія праці, теологія революції, "чорна" теологія, теологія фемінізму тощо). При цьому якщо раніше ідеолог нового вчення поставав творцем нового конфесійного напрямку, то нині теологія універсалізується, зокрема праці католицьких богословів активно використовуються православними, а праці протестантських теологів вивчаються в інших християнських конфесіях.

По-п'яте, наявний довільний, вибірковий підхід віруючого до системи віровчення своєї конфесії: для багатьох із них релігія постає скоріше як система певних життєвих моральних норм, а не як картина світу, есхатологічне вчення (людина перестала думати на перспективу про свою смерть).

По-шосте, відбувається десакралізація "священних книг": вони постають вже як культурно-історичні пам'ятки, а не як недоторкані святині, де за кожним словом нібито "прихована" якась божественна істина. Спроби утвердити останній підхід (напр., пошук якогось утаємничого коду Біблії та ін.) залишилися, як то кажуть, камінцем кинутим у річку.

По-сьоме, втратила свою сакральність церковно-обрядова практика, зник воцерковлений віруючий, з'явилася телевізійна відправа, а оскільки вона є поліконфесійною, то з'явився підхід до різної конфесійної обрядової практики як до однієї з можливих культурно-релігійних традицій.

По-восьме, відбувається розмивання церковної організації як Богом встановленої сакральної інституції, йде незупинний процес дроблення, диференціації наявних конфесій і Церков. Інстиційована релігійність все більше нагадує релігійний супермаркет: йди і вибирай відповідно своїй уподобі якусь релігію.

По-дев'яте, внаслідок появи міжконфесійного і міжнаціонального сімейного симбіозу зникла сім'я як "домашня церква", а відтак відійшли у видовищну традицію колись сакральні обряди, не спрацьовує процес відтворення усталеної релігії як вияв сімейної традиції; за умов урбанізації

вже не виявляє, як то було колись, свою спонукальну силу громадська думка у збереженні і відтворенні певних традиційних релігійних вірувань і діянь.

По-десяте, релігія прагне ввійти не в "свої" сфери суспільного життя (політику, благодійність, світську освіту, господарку тощо), внаслідок чого відбувається розмивання власне релігійного. На релігію відтак переносяться всі життєві проблеми, що веде до втрати нею своєї сакральності, святості, підміни "вертикалі" (людина – Бог) "горизонталлю" (людина – людина).

Україна із-за вікового перебування в колоніальній неволі із певним запізненням входить у світову історію. Коли інші народи вже пройшли процес своєї національної самоідентифікації і для їх буття як етносу не загрожують особливо чимось глобалізаційні процеси сучасності, то нам, перш ніж включитися в них, треба ще з українця за паспортом сформувати українця за духом, а зрештою зробити Україну Україною. В цьому процесі націотворення неабияку роль відіграють національні релігії. Оскільки із-за Володимирової християнської революції ми практично не мали сформованої власне нашої етнічної релігії з її пантеоном божеств і усталеною системою обрядів, то нині в ролі чинника національного відродження могли б виступити наші національні християнські Церкви. Але на перешкоді такій їй функціональності постають Москва і Рим. То ж відродження власне Українських християнських спільнот є не тільки фактором нашого духовного відродження, а й ефективним чинником українського державотворення. В русло цього процесу слід зорієнтовувати діяльність всіх в Україні сущих конфесій і Церков, поставивши водночас під відповідний державний кордон ті з них, які працюють на свій зарубіжний центр, а відтак і іншу країну з її часто недружелюбними інтересами щодо української суверенності.

Україна переживає складні часи свого відродження для історії. Все це вимагає консолідації всіх зусиль, зорієнтованих на її поступ. Всім конфесіям і Церквам слід чітко усвідомити, що періоди моноконфесійності чи моноцерковності в територіальних межах країн – надбання минулого. Якогось об'єднання конфесій і Церков вже не буде: це – утопія. То ж слід вчитися жити в поліконфесійному світі і визнавати себе як один із можливих (хай і найбільш істинний) шлях до Бога. Оскільки поєднати віровчення різних конфесій, уніфікувати обрядову практику різних Церков практично неможливо, то варто зорієнтувати увагу не на тому, що роз'єднує, а на тому, що може поєднати, толерантизувати міжконфесійні і міжцерковні відносини, а це – сумісне благодійництво, доброчинність, сфера виховання тощо. Саме на це мала б бути зорієнтованою діяльність різних, вже наявних в Україні різних міжконфесійних організацій. Оскільки їм подеколи тяжко йти на поєднання із-за боязні втратити себе, підірвати свій авторитет в очах своїх вірних, то функцію об'єднувача конфесій і Церков мають брати на себе або державні, або громадські інституції.

Конфесії і Церкви не мають замикатися в межах своєї спільноти, а виходити, скажу так, "в люди". Раніше на вулицях Києва ми спостерігали барвисті відзначення крішнаїтами своїх свят. Виходила на вулиці міст також

“Армія спасіння”. Чому б релігійним спільнотам різного рівня організації не виходити за межі своїх молитовних будинків з показом своїх обрядових дійств, виступами своїх художніх колективів, демонстраціями своїх конфесійних кінофільмів тощо. Ця своєрідна релігієзнавча просвіта формувала б толерантне ставлення у кожної людини до конфесії не її вибору.

Які в моєму баченні перспективи на найближче десятиліття релігійного життя в Україні? Насамперед зауважу, що його буде характеризувати все більша толерантизація міжконфесійних і міжцерковних відносин. Церква, як і нині, не буде відігравати якусь значиму роль в процесах національно-духовного відродження. Продовжуватиметься спроба УГКЦ всупереч логіці історії клерикалізувати життя галичансього регіону. Симфонія з місцевою владою служитиме для неї підгрунтям перетворення в регіоні в тотальну інституцію. Все більш успішно буде розвиватися протестантизм. Цьому сприятиме зокрема та його різноманітна благодійницька діяльність, яка в наш час соціальних негараздів формує щодо протестантських спільнот громадську думку як захисника знедолених, гаранта спільнотного життя.

Все більш дієвим чинником консолідації виступатимуть відповідні релігійні спільноти для різних етнічних меншин України. Спостерігатиметься налаштування їх зв’язків з релігійними центрами матірної землі. Особливо у цьому відзначаться волжські татари, євреї, поляки, угорці, румуни. Зрозуміло що за умови формування в Україні політичної нації такі процеси матимуть відцентровий характер, дещо перешкоджатимуть становленню духовної єдності.

Заявить про себе (і ймовірно не у бажаних для нас виявах) ісламський чинник в Криму. Якщо до цього нам вдавалося міжнаціональні відносини на півострові вирішувати політичними засобами без підключення до цього релігійного чинника, то те зволікання із вирішенням потреб одного з корінних етносів Криму, яке має місце, а також підключення до їх розв’язання зарубіжного мусульманства, закгуалізує ісламський чинник на півострові (не виключено, що й в активних екстремістських формах вияву). Проте кримські мусульмани у своїй активності не одержать підтримку з боку інших центрів ісламу України.

Біль України – її Православ’я. Ця конфесія ефективно використана російським імперіалізмом для зденаціоналізації українців, втрати ними потреби у своєму національному державотворенні, збереженні і відтворенні своєї національної культури. І зараз Московський Патріархат всіляко працює на збереження російсько-православної імперії, складовою якої є очолювана митрополитом Володимиром (Сабоданом) Українська Православна Церква. Чи можливе об’єднання наявних в Україні Православних Церков? Якщо підходити з мірками Київського Патріархату, то так, бо ж відмінність при цьому вбачається лише в орієнтаціях на принцип: незалежній державі – незалежну Церкву. При визнанні цього принципу і УПЦ Московського Патріархату й при, дивись, виявленій згоді Російської Православної Церкви на можливість проголошення в Україні Помісної Православної Церкви,

аргументи УПЦ КП щодо неможливості його поєднання з УПЦ МП відпадають і об'єднання стає реальністю. Але якщо враховувати те, що Українське Православ'я як культурно-історичний феномен далеко не тотожне Православ'ю Росії, яке в Україні репрезентує його складова УПЦ МП, то тоді про якесь поєднання не може йти мова, бо ж маємо два відмінні, хоч і одноконфесійні, релігійні феномени. За таких підходів в Україні на роки має бути закріпленим існування Української Помісної Православної Церкви і (з врахуванням значної російської діаспори і великої кількості зденаціоналізованих православних) Українського Екзархату Російської Православної Церкви.

Розвиток подій в Православ'ї України значною мірою залежатиме ще й від суб'єктивного чинника. Глава УПЦ КП патріарх Філарет, надіючись на міцне своє здоров'я, ще не працює на підготовку свого наступника, має в керівництві Церкви нижче себе якийсь вакуум, а він з часом може зіграти негативну роль в бутті цієї Церкви як православно-духовної спільноти українства. Прийдуть ті з молодих, для кого національний чинник в бутті Православних Церков не є істотним, а відтак погодяться на просте беззастережне організаційне поєднання.

Думаю, що на перспективу Апостольській столиці вдасться зреалізувати своє давнє прагнення з повного окатоличення якщо не всієї України, то хоч її Галичанського регіону. Про цей намір свідчить затягування із наданням Папою Римським статусу Патріархату УГКЦ, схвалена Ватиканом і збережена розпорошеність її складових, "вливання" єпископського складу за рахунок вихідців із католицької Церкви або греко-католицьких єпископів із Польщі та ін. Із свого боку, в самій УГКЦ є сильна проримокатолицька традиція. Зокрема такої орієнтації дотримується непідпорядкований керівництву УГКЦ греко-католицький орден василіан. То ж чогось доброго від Ватикану Україна у своєму духовному розвої чекати не може. Ті заяви, які подеколи звучать з кіл Греко-Католицької Церкви з приводу поєднання з Православ'ям звучать наскільки невизначено, що з них незрозумілим є те, на поєднання з ким, якою Церквою вони мають намір йти і що нового вони пропонують православним, окрім тих же принципів, які лягли в основу Берейстейської унії. То ж утопічною є думка про моживе поєднання в перспективі (близькій чи далекій) християн України.

Протестантським традиційним Церквам України у їх саморозвитку заважає та збережена ними ще включеність в колишні союзні (нині – СНДеківські) структури. Вони не постають в світовому релігійному русі виявниками української незалежності, формують у світової громадськості думку про меншовартість українців, що нездатні навіть на своє самостійне конфесійне інституювання. Ігнорування протестантськими спільнотами державної мови України ставить їх в один із чинників збереження політики Компартії Радянського Союзу в національному питанні. Вивчаючи видруки різних протестантських об'єднань, переконуєшся, що вони живуть у відстороненості від тих духовних процесів національного відродження, які

відбуваються в Україні. Відтак протестантизм постає як чужородне явище на теренах становлення Української незалежності. Далеко ближче до цього стоять деякі неохристиянські, навіть неоорієнталістські спільноти.

Я вище вже зазначав, що оскільки релігієвибір українців за умов законодавчо гарантованої свободи віросповідань фактично вже завершився, то практично призупинилося поява у нас якихось нових конфесій, стабілізувалися наявні у кількості своїх громад. Тут хіба що винятком є харизмати, які є типовими виразниками постмодерністської релігійності. У них ми не маємо такої інституалізованої зацентралізованості, яка притаманна не лише для історичних конфесій, а навіть для пізніх протестантів. У харизматів практично що громада, то Церква. Вони не стільки заформалізовані у своєму молитвовияві, як інші християнські об'єднання, які звертаються до Бога за стандартизованими молитвами чи піснеспівами. Харизмати при проведенні своїх богослужінь враховують ту свободу самовияву, яка імпонує сучасній молоді. Тут - рукоплескання,тілесні рухи, танці, артистизм у співі, ритмічна музика, проповідь у вільній формі і в голосовому різноманітті, змістовно незастардатизоване прославляння і вдячне молитвовиголошення, театральні прийоми, вільний вибір фрагментів з Біблії і їх самостійне витлумачення, прийняття за харизму будь-яких духовних чи емоційних виявів молільника тощо.

Що стосується неоорінталістських чи рідновірських новотворів, то тут вже маємо призупинення в зростанні і кількості громад, і вірних. Україна за тисячоліття буття в її духовному житті християнства сприймає ці релігійні різновиди як щось чуже, штучне, привнесене, навіть як неблагодатне. В наступному десятилітті скоріше всього буде йти процес кількісного зменшення в різних параметрах буття східних релігійних спільнот. Згадаймо, як інтенсивно зростало у нас в перші роки незалежності Товариство свідомості Крішни і водночас засвідчимо втрату зацікавленості до нього в наш час. Конфесія ніяк не може навіть завершити будівництво того свого Київського офісу, про величність якого йшла мова ще десять років тому. Одиничи українців сприйняли буддизм, ошізм, шрічінмойство, махарішизм, бабізм, "чисту релігію" тощо. Але якщо призупинення процесу зростання Східних релігійних конфесій можна з'ясувати небажанням українців віддатися чужій за своєю природою для нас релігійній духовності, оспівувати чужу історію і географію, то в стабілізації рідновірства дає себе знати несприйняття сучасною цивілізованою людиною архаїки його обрядових форм і повір'їв, а зденаціоналізованим українцем – вірності рідновірців давній історії України і прагненням їх до національного самовизначення на основі давніх, нехристиянізованих традицій. Вже нині рідновірські спільноти постають не стільки як релігійні осередки, а як національні клуби чи гуртки українськозорієнтованої інтелігенції, яка з різних мотивів не сприймає християнство, розглядає його як згубний чинник на шляхах української духовної історії.

То ж якихось значних змін в релігійному житті України, як і в її конфесійній карті на ближню перспективу зпрогнозувати не можна. Хібащо зорієнтоване на УПЦ Московського Патріархату вище керівництво держави вимолить зрештою в Російської Церкви хоч би надання своїй Церкві в Україні автономії, а потім силовими заходами (як в Болгарії) спробує "поєднати" Православні Церкви України, нехтуючи при цьому національними інтересами країни і її самобутнім духовним розвитком. Поруч з цим керівництво УГКЦ, скажу образно, все більше буде "викреслювати" різними нововведеннями у віровчення і обрядову практику з її природи елемент "греко-", залишаючи на перспективу елемент "католицька" з тим, щоб зрештою поєднати в Україні її Греко-Католицьку і Римо-Католицьку Церкви. Протестантизм завдяки своїй активній місіонерській роботі і раціонально організованому благодійництву зрештою здобуде кількісно половину релігійної мережі України, а ми ж добре знаємо, що громада протестантів за рівнем своєї релігійної зрілості далеко перевершує православні парафії. Зросте роль ісламського чинника в суспільному житті Криму, як і іудейського в житті єврейської меншини України.

Я хотів би застерегти від тієї ейфорії, яку мають традиційні Церкви, спостерігаючи цифри релігійності, які дають різні соціологічні дослідження. Найбільший відсоток довіри українського народу ці дослідження з року в рік приписують Церкві. Але ж вони ніколи не коментують одержані цифри. Така довіра респондентами Церкві дається від незнання її, від відсутності з нею якихось безпосередніх контактів, участі Церкви у вирішенні потреб повсякдення людини. А між тим ленінський атеїзм ще не вмер. Як тіло вождя народів, він ще нездоланним лежить серед нас, біля нас і в нас. Ба ж атеїзм – це не стільки словесне заперечення буття Бога, а заперечення, точніше нехтування тим способом життя, який мала б формувати у нас християнська релігійність.

Атеїзм з'явився і утвердився не як супротив ідеї Бога, а насамперед як супротив тій інституції, яка виросла на цій ідеї і з часом її собою замінила. Так, Православна Церква Російської імперії разом з Російським Левіафаном "союзно общество гнетила", як слушно писав О. Радищев. То ж атеїзм на наших теренах з'явився не з потреби заперечення буття Бога, а з потреби війни з інституцією, яка його ім'ям освячувала владу сильних, які, скажу словами Вольтера, якби Бога й не було, то створили б його. То ж ми були не атеїстами, а скоріше антиклерикалами, борцями не з Церквою як містичним тілом, а з Церквою як світською інституцією, покликаною вдовольняти волю і потреби можновладців. Якщо я скажу, що це в природі Православ'я, то певно що великої помилки в таких висновках не буде. Це засвідчує навіть не тільки наша історія його, а й сьогодення, коли Церква Московського Патріархату неоголошено стає у деяких регіонах України фактично державною, а Церкви, яким дорога українська ідея, зазнають всіляких обмежень у своїй діяльності, навіть витурення із активної сфери життя конфесій. Згадаймо тут для прикладу Крим, де і Церква Київського

Патріархату, і Греко-Католицька не в пошані у влади Автономії. Поруч з ними і муфтіят кримських мусульман. Погоду тут роблять заїзджі росіяни і їх домінування в органах влади.

Саме Церкву Московського Патріархату запрошують вищі державні служби на різні важливі для країни заходи, саме їй передали або закріпили за нею найбільш значимі духовні святині – Києво-Печерську, Почаївську та Свято гірську Лаври. З її представниками їздять по зарубіжжю вищі державні чиновники, а під час перебування в Москві майже щоразу вони візитують до патріарха РПЦ Олексія II. На утвердження цієї Церкви як єдино канонічної було відпрацьовано Москвою сценарій відзначення в Києві 1020-річчя хрещення Київської Русі.

Українська держава беззастережно сприймає ту фінансову допомогу, яку, безцеремонно втручаючись у перебіг конфесійного життя України, надає «Російській Православній Церкві в Україні» глава Уряду, а донедавна Президент Росії В.Путін. Саме так він назвав цю Церкву України, беручи участь в роботі Архієрейського Собору Московського Патріархату. Зрештою, чомусь щедро одержують державні нагороди України ті ієрархи УПЦ Московського Патріархату, які не лише мислять, а й діють українофобськи. Згадаймо тут принагідно хоч би вихідців з Росії Одеського митрополита Агатангела чи Тульчинського (донедавна – Херсонського) Іоанафана, які навіть пригрозили просити для своїх єпархій у Московського Патріархату ставропігію, коли Українська Православна Церква захоче мати свою автокефалію.

Від процесу дійсно українського державотворення влада часто відгороджується великим «міліцейським кордоном», а в цей час по столиці (та й по території всієї країни) кликуші від УПЦ МП, вдало названі (і не більше) Синодом цієї Церкви «політичним православ'ям», здійснюють з іконами російського імператора Миколи II та гаслами «Православне. Самодержавне. Народность» за невідомо ким фінансованого прикриття приморських козачків протестні хресні ходи, спрямовані й проти несприйняття Україною ідеї якогось нового Союзу з Росією, і проти вступу її в НАТО і входження в Європу, і проти відродження дійсної української історії, і проти державності української мови... Мету всього цього чітко висловив одеський московсько-православний архімандрит Тіт: «Цар Микола II – святий. Тому державний устрій до нещасного 1917 року був благодатним, богомвстановленим, а відтак тільки така державність нам і потрібна» (Справедливость. – 2000. - №3). Борючись за канонічну територію своєї Церкви і прагнучи бути на ній єдиновласною релігійною структурою, московський Патріархат в такий спосіб приховує обстоювані ним національно-релігійні інтереси Росії, свій великоцерковний російський шовінізм. Саме деградація української держави як національного інституту зумовлює занепад ідеї Української Помісної Православної Церкви, яка була надто актуальною в перші роки нашої незалежності. І тут слушною є думка Миколи Рябчика, що впродовж 90-х років м.ст. у свідомості багатьох

українців знову відродилася «колоніальна точка зору на себе як на недонарод із недомовою, недокультурою, недорелігією» (Рябчик М. Імперський виклик, націоналістична відповідь: протистояння двох ідеологій // Дух і Література. – 1998. - № 3-4. – С. 157).

Біда України, що вона незалежно від того, яка політична сила складає більшість, має таких вищих посадовців, які далекі від розуміння дійсної природи релігійної ситуації в країні, але прагнуть вирішувати її проблеми, покладаючись при цьому на свій нібито здоровий глузд і на свої нібито найбільш істинні уподобання (часто, московсько-православно конфесійно забарвлені). При цьому на їх рівні вже спрацьовує рецидив ментальності комуністичних часів, коли релігійні процеси прагнули скерувати, а не підкореговувати цивільними й допустимими в громадянському суспільстві методами. Відтак релігійна ситуація і її функціонування постають не як продукти природного саморозвитку релігійних феноменів, а як зреалізований інституційний конструкт, що зродився в неосвіченій голові чиновника (хай навіть високої посади і з благих його намірів).

Найвища нині спокуса з боку влади – використати християнство як інструмент для зміцнення держави і виконання деяких її функцій, а з боку Церкви – використати державу як засіб християнізації суспільства, спричинює ідеологізацію християнства. І тут слушними будуть міркування Івана Лисяка-Рудницького: «Характерним і дуже негативним явищем нашого суспільного побуту є перемішання церковної і політичної сфер. Політиканство втискається в українські церкви, як і церковщина у наші політичні організації. Таке змішання не виходить на здоров'я ні одній, ні другій царині. Наші церкви правлять за національно-політичні установи; це одна із причин, чому в них так мало справжнього одуховлення та богословської мислі (Лисяк-Рудницький Іван. Що робити? // Історичні ессе. В 2-х т.- К., 1994. – Т.2. – С.449).

Що стосується того загравання з Церквою, яке спостерігається у нас на різних рівнях влади, то воно свідчить не про високу духовність останньої, а навпаки – її духовну злиденність і світоглядний примітив. Тут приходять на пам'ять різкі кроки цивілізованої Франції з утвердження світськості своєї країни. В жодній цивілізованій країні не граються так вищі державні чиновники з Церквою, як у нас в Україні. Згідно Конституції країни Церква відокремлена від держави. Але біда наша в тому, що державу не вдалося відокремити від Церкви, а тому вона останню розглядає як один із інструментів своєї політики. Наочний приклад цього – використання адмінапаратом Православної Церкви Московського Патріархату під час виборів Президента країни в 2004 році, явно з політичним підтекстом проведеного при участі цієї ж Церкви відзначення в Києві «недоювілею» - 1020-річчя хрещення Русі.

А між тим вітчизняне православ'я наскільки домостроївськи заархаїзоване у своїх виявах, наскільки далеке від духовних потреб людини XXI століття, що його культивування, прагнення утверджувати й зберігати в

нинішніх його формах рівноцінне поверненню в епоху середньовіччя, навіть до способу мислення людини півторатисячної давності. Певно цим пояснюється той факт, що країни з домінуючим Православ'ям не приуспіли в історичному поступі, знаходяться в зоні історичної відсталості. Все це є підтвердженням думки, що та сфера життя людини, в якій Церква знайшла себе і свою функціональність, має залишатися за нею без будь-яких втручань держави в її перебіги. Держава не має брати на себе роль об'єднувача Православних Церков, бо ж ці Церкви, до їх честі, до цієї її місії її не закликають (хіба що за винятком Київського Патріархату). Більше того, Патріарх Московський одного разу прямо вказав Президенту Л.Кучмі на те, що не слід забувати про відокремлення Церкви від держави. Подібні заяви були й в адрес В.Ющенка. Тут постає ще одне питання: «Чому це держава так турбується проблемою об'єднання лише православних Церков, коли має роз'єднані на своїх теренах на декілька організаційних спільнот баптистів, п'ятидесятників, мусульман, іудеїв, рідновірів, харизматів та інших?».

Мирити Церкви – то не справа держави. Незважаючи на велике конфесійне різноманіття релігій у нас в Україні, наявною є тенденція до приватизації релігії. Кожна людина постає сувереном у своїх духовних виявах і потребах. То ж, слідуючи принципам громадянського суспільства, як ніхто не може методом тиску визначати релігієвибір особистості, так само ніхто не може нав'язувати їй належність до певної церковної спільноти. В демократичній країні законодавчо мають бути гарантованими свобода віросповідань, свобода релігійної діяльності і свобода релігійної організації.

2. ТЕНДЕНЦІЇ ЗМІН У СИСТЕМІ ПРАВОВОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ БУТТЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ: ПРОГНОЗНІ ОЦІНКИ

Українське суспільство, його держава за всіма параметрами свого нинішнього буття перебувають на етапі перехідного періоду, пошуку оптимального шляху і перспектив свого розвитку. Означений період характеризується складними за своїми якісними і кількісними вимірами трансформаціями, які властиві всім сферам суспільного буття.

Визначальним є те, що ці зміни відбуваються певною мірою у площині дії силового поля глобалізаційних процесів, детермінуються надзвичайно швидким зростанням їх інформаційної складової, яка нині набула значної актуалізації, зокрема в аспекті «технологій формування свідомості», спроб так званої культурної уніфікації, нівелювання духовного, в тому числі й релігійного, багатоманіття.

Політико-правові процеси інтеграції світового співтовариства прискорюються. Вони заторкують таку делікатну і дуже чутливу сферу щодо зовнішнього втручання - сферу совісті, релігії, переконань людей, їх

світоглядних орієнтирів. Останні мають свою специфіку вияву, свою (національно орієнтовану) матрицю цінностей. Проблема уніфікації, стандартизації норм в аспекті наднаціонального права виявляє себе найбільш чітко у сфері прав і свобод людини, зокрема свободи її совісті. Це - одна із пекучих проблем сучасності. Навряд чи є інша проблема (зокрема гуманітарного виміру) сучасного міжнародного, правового, політичного дискурсу, яка б іманентно зберігала таку «пекучість», значний потенціал конфліктогенності та постійної «критичної» актуальності.

На рівні ООН, ЄС, Ради Європи прийнято цілий ряд документів, які умовно можна конституювати як міжнародний білль про права і свободи совісті, релігії. Підготовка й процедура прийняття цих документів засвідчують гостроту дискусій, боротьби навколо проблеми прав, що стосуються саме духовної сфери буття людини, наявне відверте несприйняття окремими країнами певних стандартів означених прав в їх західноєвропейській інтерпретації. І хоча більшість держав дає високу оцінку цим документам, визнає «принцип універсальності, неподільності, взаємозалежності всіх прав і основних свобод людини», все ж таки, на рівні певних суспільних структур, релігійних і політичних чинників, вони не визнаються, піддаються критиці. А настирливі спроби їх нав'язування з боку окремих держав Європи, США викликають супротив таким намірам, наростання експоненти нетерпимості.

Сам процес утвердження і сприйняття загальноцивілізаційних стандартів у сфері свободи совісті, свободи релігії розцінюється окремим релігійними організаціями, зокрема РПЦ, як такий, що «свідчить про розпад системи духовних цінностей, втрату спрямованості до спасіння в більшої частини суспільства, яке стверджує принцип свободи совісті». Подібної точки зору (однак у більш конфронтаційній формі) дотримуються ісламісти: «Вони прагнуть витлумачити підтримку Заходом демократії і прав людини як тактичний хід, що використовується для експлуатації та панування», а спроби захистити індивідуальну свободу переконань, зокрема свободу совісті, розглядаються як такі, що значно послаблюють ісламську ідентичність соціуму і підривають ісламську природу держави». Таким чином протистояння ліберальних західноєвропейських стандартів і системи цінностей культур регіональної ідентичності постає як «фундаментальна суперечність сучасної епохи» . Такого роду тенденція має значний потенціал для розвитку з акцентом на «неможливості безконфліктної експансії» ліберальних західних стандартів у сфері свободи совісті, свободи буття релігій в суспільстві. При цьому визнається сама можливість універсального стандарту цього права, за умови його органічної «сумісності з національно-культурними й релігійними ціннісними орієнтаціями країн, які прийняли його» (Див.: Кирилл, митрополит. Обстоятельства нового времени: либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы // Релігійна свобода. Щорічник. №6. –К.,2002. – С.51,54).

Є підстави стверджувати, що означена нами тенденція буде посилюватись і в найближчому десятилітті, міжнародні норми прав людини латентно чи відкрито будуть ігноруватись. А це поглиблюватиме кризу, конфліктні розломи у відносинах між Сходом і Заходом й найбільш зримо саме в релігійному аспекті, а відтак може сприяти пониженню рівня забезпечення свободи совісті, свободи буття релігії в суспільстві, зокрема й в українському. На таку обставину, до речі, звернуто увагу в «Рекомендаціях за результатами Віденської зустрічі ОБСЄ з проблем свободи релігій і віросповідання» (2003 р.). У них наголошується: «... не можна вводити обмеження на свободу совісті, що обґрунтовується протизаконною практикою тих або інших релігій чи ідеологічних поглядів передовсім необхідністю захисту «культурної ідентичності»(Свобода совісті та віросповідань в контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів. – К., 2006. – С.78).

Узагальнюючи, слід ще раз зауважити, що при збереженні означеної тенденції окремі норми міжнародного права з проблем свободи совісті, в їх наднаціональному вимірі, які певною мірою дисонують з національними традиціями, культурними та релігійними цінностями, можуть із інструменту розвитку, розширення сфери дії приписів свободи совісті, свободи буття релігії в окремих державах постати як стимул реанімації конфліктів між конфесіями, дисгармонізації відносин між ними. Ця проблема певною мірою стосується й України, хоча можливо в більш толерантних виявах.

Досліджуючи питання перспектив розвитку українського законодавства, що стосуються сфери свободи совісті, свободи світогляду, удосконалення політико-правових механізмів забезпечення повноцінної свободи буття релігій в Україні, маємо брати до уваги й експліковані нами проблеми, тенденції, які є наслідком глобалізаційних процесів, що активно резонують на українські реалії. Тим більше, що наша держава є членом ООН, ОБСЄ, Європейського парламенту, має певні зобов'язання, в тому числі й щодо законодавчої імплементації основних принципів у контексті забезпечення на демократичній основі свободи совісті, думки, переконань, свободи релігії.

Без врахування означених проблем будь-які продуктивні, адекватні експлікації в аспекті перспектив, прогнозних оцінок щодо розвитку (позитивного/негативного) відповідних процесів у сфері законодавчого забезпечення свободи буття релігії в Україні практично *унеможливлюються.* Тим більше, що з методологічної точки зору саме прогнозування вимагає виявлення й аналізу найбільш суттєвих тенденцій, фактів, процесів, які були в минулому, є сьогодні й, скоріше за все, матимуть місце в перспективі у сфері, до якої відноситься прогноз.

Для адекватності прогнозу в площині забезпечення свободи буття релігії в Україні вельми важливою постає й обґрунтована відповідь на питання: Як в умовах «демократичного транзиту», технічного й технологічного, інформаційного прогресу, «перебудови всіх суспільних

відносин зберегти такий набуток, як величезна цінність кожної людини (особистості – М.Б.) гідність і права людини, свобода духу? Але справжня проблема майбутнього, яка слугує головною умовою всіх цих моментів і включає всіх їх у себе, полягає в тому, як і в що буде вірити людина, чи буде вона вільною у виборі своєї совісті, в релігійній самореалізації, в яких межах і як у правовому полі держави буде забезпечуватись її свобода, а також свобода релігійних спільнот?» (Див.: Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. –М., 1991. – С.226).

Відтак йдеться про перспективи можливостей реалізації свободи буття релігії в українському правовому контексті, про тенденції, які уже сьогодні виявляють себе в останньому, про ймовірність їх практичної трансформації в нормативну площину в найближчі 5-10 років.

На нашу думку, надзвичайно важливим у даному аспекті є осмислення діалектики необхідних змін (на перспективу) *із врахуванням:*

по-перше, певних положень реформованої Конституції України (за умови реалізації політичних намірів у цій площині);

по-друге, розвитку й характеру політичної ситуації в Україні, рівня впливу політичних чинників на систему законодавчого розв'язання проблем свободи буття релігії;

по-третє, формування нової парадигми державної політики у сфері свободи совісті, свободи релігії та її екстраполяції на вироблення концепції державно-конфесійних відносин, переведення їх у більш чітке демократичне русло поглибленої співпраці між державою і релігійними організаціями;

по-четверте, можливих змін, доповнень або затвердження розробки й легітимізації нової редакції Закону України «Про свободу совісті (світогляду, віросповідання) та релігійні організації», оновленого механізму ефективної практичної реалізації його положень, їх гарантій та захисту;

по-п'яте, впливу глобалізаційних процесів, що відбуваються в культурній та релігійній сферах; вимог часу і міжнародних правових документів з питань свободи думки, совісті, релігії;

по-шосте, економічних та соціальних можливостей держави, рівня демократичного поступу й правової культури;

по-сьоме, тенденцій розвитку релігійної ситуації в її загальноукраїнському чи регіональному вимірах, міжконфесійних, між церковних й внутрішньо церковних відносин.

По суті йдеться про комплекс факторів, умов, за наслідками дій яких зрештою й будуть визначатися перспективи свободи буття релігії в Україні, її місце, функціональна роль у суспільстві, правовий статус релігійних організацій, нормативно-правовий простір можливості вільної діяльності останніх, виконання притаманної їм місії. Водночас варто зауважити, що дія й вплив окремих чинників може посилюватись або послаблюватись, а це, звісно, буде так чи інакше впливати на зміст, інтенсивність й спрямованість певних тенденцій у сфері забезпечення свободи релігій в українському соціумі в прогнозованій перспективі.

Відомо, що та чи інша тенденція (зокрема в контексті нашого дослідження) вказує напрям (вектор) можливого розвитку певного явища, «сканує» причини його генези чи стагнації. В аналітичному вимірі ми одержуємо своєрідну детермінантну прайм-базу можливих майбутніх трансформацій (у нашому випадку у сфері свободи буття релігії), правових механізмів, пов'язаних із забезпеченням означеного вияву свободи.

Зрозуміло, що причинна база, як і проект майбутніх змін в означених сферах, формуються сьогодні («тут і тепер»). Тому важливим постає аналіз стану забезпечення свободи буття релігії в сучасній Україні, про що, до речі, уже йшлося в першій частині дослідження: «Свобода віросповідного вияву в Україні», видрукуваній в першій книзі проекту. Зупинимося лише на окремих аспектах цієї проблеми, зокрема, на складових її архітектоніки: *індивідуальному* і *спільнотному* компонентах вияву цього виду свободи. В понятійному вимірі перший компонент есплікується як *«свобода віросповідання»* (індивідуальне вільне релігійне самовизначення і самореалізація); другий - як «свобода релігійних організацій (церкви)» в усіх іпостасях її вияву. Якщо перший компонент характеризує суб'єктивно-екзистенційний вимір «свободи релігії», то другий - ступінь автономності, незалежності релігійних організацій в богослужбовій, культовій діяльності, формуванні їх внутрішнього устрою, структури управління, їх правовий статус, можливості реалізації своєї місії, тих завдань, заради яких вони й створювалися. Релігійне самовизначення особистості, її приватна, непублічна самореалізація, а також внутрішня сфера діяльності релігійних організацій, їх віросповідна парадигма знаходиться поза полем законодавчого, нормативного регулювання. Українська держава законодавчо декларує право на даний тип свободи, визначає її юридичні гарантії та захист, а також забезпечує можливості її повноцінної реалізації.

Отже, *система державно-правового забезпечення свободи релігії в Україні постає як комплекс взаємопов'язаних і взаємодіючих нормативно-правових (юридичних) актів, а також загальносоціальних, економічних та політичних передумов, які, як вже вище відзначалось, і уможливлюють суспільне буття цієї свободи, її охорону.* Щодо гарантії свободи релігії, то в сутнісному вияві - це сукупність норм юридичного плану, певних засобів, завдяки яким ефективне здійснення права на цю свободу стає реальністю. Зауважимо, що система забезпечення свободи релігії передбачає різні форми захисту цієї свободи не лише на індивідуальному, а й на колективному рівні її виміру: судовий, контрольно-наглядовий, громадський, правозахисний та мас-медійний контроль.

Ця система забезпечення свободи релігії в певних конкретних положеннях, нормах знайшла своє відображення в Конституції України, Законі «Про свободу совісті та релігійні організації», в цілому ряді указів і розпоряджень Президента України, постанов Кабінету Міністрів України, галузевому законодавстві, відповідних кодексах.

Чи збережеться ця система в майбутньому? Якщо зміниться, то в якій площині, як саме, і як майбутні трансформації будуть екстрапольовані на підвищення якісного рівня свободи релігій в Україні? Це - проблемні питання *у*. прогнозних оцінок.

Зрозуміло, що зміни необхідні і вони будуть, так як зазначена система забезпечення свободи релігії має значні лакуни, містить певні колізії щодо правового врегулювання цілого ряду проблем, що понижують рівень цієї свободи:

- відсутність чіткої демократичної процедури державної реєстрації як місцевих, так і всеукраїнських релігійних об'єднань, що дозволяє, зокрема в регіонах, чиновникам порушувати норми закону, а це викликає справедливі нарікання віруючих, у першу чергу нетрадиційних релігійних утворень. Назріла також необхідність ліквідації «подвійної» реєстрації релігійних організацій;

- невирішенність проблеми надання церкві, як об'єднанню релігійних організацій, права юридичної особи (питання надзвичайно дискусійне і за наслідками свого розв'язання неоднозначне); відсутність у релігійних організацій права засновувати свої загальноосвітні навчальні заклади усіх типів і рівнів; необхідність вирішення проблеми податкових та інших пільг, комунальних платежів; наявність спроб дискримінації в релігійному відношенні іноземців, осіб без громадянства, релігійних меншин;

- потреба приведення законодавства у сфері свободи совісті, свободи релігій у повну відповідальність із взятими зобов'язаннями перед Радою Європи;

- гострота питання, щодо повернення релігійним організаціям культового майна, яке знаходиться в загальнодержавній і комунальній власності, законодавчого розв'язання «земельного питання» для релігійних спільнот; актуалізація необхідності законодавчого утвердження принципу світськості держави і відповідальності за його дотримання, недопущення процесу клерикалізації окремих сфер суспільного і державного життя, мінімізація наслідків уже здійснених кроків у цьому напрямку.

В цьому ж аспекті вельми екстраординарною є також потреба вжиття рішучих законодавчих заходів щодо припинення процесу політизації релігії і використання її організаційних структур з політичною метою. Юридичне врегулювання означених проблем є запорукою підвищення рівня забезпечення свободи релігії в Україні в найближчому майбутньому.

На нашу думку, існує вірогідність того, що в перспективі (друга половина 2008 року, але не раніше) частина цих питань буде розв'язана. Можливим у 2008-2009 р.р. є прийняття нової версії Закону «Про свободу совісті та релігійні організації», хоча більш прогнозованим є внесення окремих змін і доповнень до цього Закону.

Ймовірним у цьому аспекті постане прогнозоване нами законодавчо оформлене визнання особливої ролі окремих «традиційних» релігійних організацій у формуванні культурної ідентичності українського народу, його

ментальності, традицій і моральних підвалин. Це буде сприйнято неоднозначно. Однак, як і в цілому щодо прийняття нової редакції означеного Закону, так і вирішення останнього питання, буде домінувати політична доцільність зі значною кореляцією на релігійні уподобання політичних і владних чільників.

Вважаємо, що саме політичний фактор у розбурханій виборами і політичною кризою країні буде визначальним у «вирішенні» означеної проблеми. Останнє перебуватиме в прямій залежності від політичної конфігурації складу Верховної Ради України, зокрема коаліції і Уряду.

Однак, враховуючи прагнення Української держави інтегруватися до об'єднаної Європейської ойкумени, а у цьому зв'язку виконати взяті в 1995 році перед Радою Європи зобов'язання, зокрема й у площині повноцінного забезпечення свободи совісті, думки, релігії, переконань, а також завдання *(задекларованe Президентом України)* підняти імідж нашої країни в міжнародному вимірі, дозволяє зробити оптимістичний прогноз щодо того, що *рівень законодавчого забезпечення свободи буття релігії в українському соціумі не буде понижено*.

Тим паче, що здійснена робочою групою Мінюсту України робота з підготовки нової редакції Закону «Про свободу совісті та релігійні організації» резервує, хоча й незначний, але шанс, що демократичні за своєю суттю концептуальні напрацювання вдасться зберегти для майбутнього проекту означеного Закону. Потреба в ньому сьогодні постає як необхідність.

Проте більш вірогідною в першочерговості видається перспектива доопрацювання і легітимація «Концепції державно-конфесійних відносин», яка б відповідала на виклики часи, враховувала б тенденції розвитку релігійного середовища в Україні, стан міжконфесійних, міжцерковних і внутрішньоцерковних відносин, стимулювала б появу нових параметрів атональних партнерських взаємовідносин між релігійними організаціями й владою, які б гармонізувалися з європейським контекстом.

Прийняття такої Концепції в найближчі один-два роки є прогнозованою реальністю. На розробку її вже в 2008 році є доручення Прем'єр-міністра Держкомнацрелігій. Тим більше, що в цьому аспекті співпадають позиції і наміри Всеукраїнської Ради Церков, Президента України та політичних партій, які його підтримують, зокрема і з релігійних питань.

Враховуючи означене, можна припустити, що нова версія Закону «Про свободу совісті та релігійні організації» буде розроблятися уже на базі «Концепції державно-конфесійних відносин». Це є одним з ймовірних сценаріїв прогнозованого розвитку процесу «удосконалення» правового механізму забезпечення свободи буття релігій в Україні. Цей процес буде продуктивним, якщо буде зняте прагнення вирішити цю делікатну проблему через політичні торги і спекуляції.

Прогнозні оцінки розвитку подій саме в такій площині не позбавлені реальності. Можна стверджувати, що наявна сьогодні тенденція, пов'язана з

прагненням органів влади використати християнські віросповідання (зокрема православне, греко-католицьке) як інструмент для змінення держави, а з боку церкви - використати державу, як засіб християнізації суспільства, збережеться і перманентно буде посилюватися конкретними кроками, діями як з боку окремих владних структур, урядовців, так і церков, їх керівництва. Зрозуміло, що така тенденція у своєму реалізаційному вимірі не буде сприяти зростанню ефективності системи повноцінного забезпечення свободи релігій, свободи діяльності релігійних організацій. У цьому зв'язку доречно нагадати слова російського історика і богослова А.В.Карташева: "Свобода церкви в сучасній державі зворотньо пропорційна міцності її зв'язків з державою. Тільки як сильне «духовне співтовариство одновірців», яке «не пов'язане ... з будь-якою політикою, церква (релігійна організація - Б.М.) зможе в наш час здійснювати свою велику місію»(Карташов А.В. Церков. История. Россия. Статьи и выступления. –М., 1996. – С.234) . Держава має забезпечити умови й можливості вільної реалізації означеної місії. Вона не повинна займатися проблемами, що стосуються внутрішньоконфесійних питань, відносин між церквами, конфесіями, якщо ситуація у сфері таких відносин не загрожує безпеці держави. Остання встановлює певні обмеження у сфері свободи релігії, свободи діяльності релігійних організацій, які, до речі, мають бути визначені законом і бути необхідними в демократичному суспільстві, корелюватися з вимогами міжнародного права. Вважаємо, що ці обмеження збережуться і в подальшому без значних корективів.

Законодавство України містить значну кількість норм, які забезпечують і гарантують свободу релігій. Однак проблемою залишається практика дотримання законодавчих норм як релігійними організаціями, так і державними органами на всіх рівнях її функціонування. На жаль, це-одна із серйозних проблем, що понижує рівень свободи релігії в її реалізаційному аспекті. Ігнорування законів, принципів Конституції України (публічно і латентно), які стосуються свободи совісті, релігії, як й інших важливих питань, постало великою бідою у нашій державі. Тенденція до її посилення зберігається. Боротьба з цією «суспільною хворобою» постає одним із основних завдань держави і громадськості в найближчій перспективі. Без її розв'язання гарантії свободи релігії в її індивідуальній, а особливо в суспільній іпостасях вияву в прогнозованому майбутньому не будуть відповідати потребам віруючих, релігійних організацій і викликам часу. Закон повинен виконуватися. Це - аксіома суспільного буття.

Автор погоджується з думкою професора А.Колодного про те, що якихось значних змін у релігійному житті України на ближню перспективу прогнозувати не можна. Релігійна ситуація (в її конфесійному різноманітті) стабілізувалася. Вона є стабільною у своїй складності, зберігає і в подальшому буде зберігати певний потенціал конфліктогенності, нетерпимості. Держава при цьому не може бути нейтральним спостерігачем, зокрема коли конфліктна складова міжконфесійних чи міжцерковних відносин набирає сили, виходять за цивілізовані межі. Держава має

запобігати загостренню конфліктів на релігійній основі, протистоянню церков (Див.: Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005. – С.323).

Запобіжний механізм в аспекті недопущення конфліктного розвитку відносин - як сьогодні, так і в перспективі - у *сприянні* конфліктуючим суб'єктам міжконфесійних відносин знайти порозуміння через налагодження діалогу між нами, зокрема, через співпрацю з Всеукраїнською Радою Церков, використання її можливостей. Держава має бути посередником у налагодженні толерантних неантагоністичних відносин між конфесіями, церквами, мудрим арбітром у сприянні подолання міжконфесійних незгод. Лише за такої політики держави уможливиться стабільний мир і спокій в релігійному середовищі України в найближчі роки.

В умовах наявності колізій у міжконфесійних відносинах, елементів конфліктності актуальною постає проблема поглиблення процесу толерантизації взаємин між релігійними організаціями різної віросповідної визначеності, між віруючими і невіруючими. «Вони мають вчитися жити в демократичному суспільстві, яке гарантує не лише свободу релігії, а й свободу віросповідань, вчитися по-християнському сприймати свого ближнього, який належить до іншого віровизнання (навіть нехристиянського), бачити в ньому не ворога, а партнера, бо ж він також йде, правда іншою дорогою, до Бога...» (Там само). Всім релігійним організаціям і державі слід долучитися до формування атмосфери толерантності у суспільстві. Досвід у цьому плані в Україні є. Необхідно сприяти розширенню меж його функціонування, особливо в релігійній сфері. Без цього, без високої культури толерантості свобода буття релігій значною мірою губить свій потенціал, свою функціональну значущість, буде піддаватися «ерозії». А це - небезпечний в суспільному аспекті процес. І це слід враховувати в контексті забезпечення свободи совісті, свободи релігій у майбутньому.

Є підстави прогнозувати певний прогрес у толерантизації сфери відносин у релігійній ойкумені України. Хоча цей процес узалежнений багатьма факторами:

а) *в позитивному сенсі* - продовженням демократизації українського суспільства, розширенням можливостей реалізації прав і свобод його членів;

б) *в негативному аспекті* - наростанням соціальних, економічних та політичних потрясінь, а також прогнозованих військових конфліктів (період 2009-2017 рр.) у світовому масштабі. Останні матимуть і певні релігійні компоненти.

Все це, звісно, за своїми наслідками, буде екстраполюватися на українські реалії, зокрема й на проблеми толерантності, свободи релігії та їх вирішення. В цьому контексті спроба дати певні прогнозні оцінки щодо рівня забезпечення свободи буття релігії в Україні в найближчому майбутньому постає також як прагнення вказати на ті «критичні точки» в цій царині, які виявляють себе уже сьогодні й можуть (позитивно і/або негативно)

маніфестувати в майбутньому, впливаючи на сам процес забезпечення свободи релігії в Українській державі.

Однією з таких «критичних точок» є наявна в Україні проблема порушення, нехтування принципами світськості держави, відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави, а школи від церкви. Це питання тісно пов'язане з рівнем забезпечення свободи буття релігій. Адже не секрет, що релігійні організації (УПЦ МП, УПЦ КП, УГКЦ, РКЦ) поступово й цілеспрямовано, при сприянні державних чинників, розширюють свою присутність у тих сферах державної компетенції, де їхня діяльність законом не передбачена: школа, армія, державні установи. Це відбувається нерідко поза бажанням батьків, військовослужбовців, без врахування фактору поліконфесійності країни, часто не пов'язане із забезпеченням права віруючих на пастирську опіку. Проблемною на перспективу (в аспекті теми дослідження) залишається чітка тенденція до клерикалізації окремих сфер суспільного й державного життя. Це надзвичайно гостре питання. Зрозуміло, що пастирська опіка має бути уможливлена незалежно від місця перебування віруючого, однак в межах і місцях, визначених законом. Він має забезпечити чітке дотримання принципу світськості держави, її світоглядної і функціональної позарелігійної нейтральності. І разом з тим - безперешкодне служіння церкви (релігійних організацій, на вимогу віруючих, насамперед у місцях з обмеженням спілкування (місця відбування покарання, лікувальні установи, будинки пристарілих тощо).

3. ЕКУМЕНІЧНІ ТЕНДЕНЦІЇ У ВІДНОСИНАХ ХРИСТИЯНСЬКИХ СПІЛЬНОТ

Зростання релігійної мережі, плюралізація релігійного життя, десекуляризація українського соціуму та збільшення кількості громадян, які ідентифікують себе із однією з релігій або вважають себе віруючими, гостро ставлять питання про розвиток міжконфесійних відносин. “Релігійне відродження” в Україні початку 90-х рр. XX ст. супроводжувалося конфліктами між віруючими та релігійними організаціями за культове майно, сфери впливу, розвиток інфраструктури, кількісне збільшення пастви та утвердження у суспільстві. Можна цілком впевнено сказати, що в Україні спостерігалися діалектично протилежні до екуменізму процеси - дезінтеграція у православному середовищі та конфлікти між католиками та православними. Американський релігієзнавець Джозеф Лоя назвав тогочасну ситуацію у Західній Україні “екуменічним Чорнобилем”, оскільки “катастрофа” у католицько-православних відносинах 90-х рр. XX ст. забруднювала “атмосферу міжцерковних відносин по всьому екуменічному світу” (Loya J. Interchurch Relations in Post-Perestroika Eastern Europe: A Short

History of an Ecumenical Meltdown // Religion in Eastern Europe. – 1994. – Vol. XIV. – №1. – P. 1-17).

Безперечно, що трансформації у міжконфесійних відносинах були пов'язані із соціально-політичними та релігійними змінами в країні та Центрально-Східній Європі в цілому. Конкуренте співіснування релігійних спільнот та спад екуменічної активності спостерігався у всіх державах, де відбувалися зміна політичних режимів та соціально-економічний уклад: Латинська Америка, Центральна та Східна Європа, Південно-Африканська республіка тощо. Це мало місце навіть в країнах, де відбувалися доволі тривалі традиції міжконфесійної взаємодії (наприклад, у Югославії з 1974 р. до 1990 р. проходили академічні богословські дискусії між католицькими та православними богословами), соціальні потрясіння, політичні та національні конфлікти мали негативний вплив на міжцерковні відносини і фактично призводили до розриву будь-яких екуменічних контактів.

Прогнозуючи екуменічні тенденції у міжхристиянських відносинах України треба відзначити дві речі. По-перше, ми свідомі того, що, окрім антагонального типу міжконфесійних відносин, до якого відносяться у тому числі екуменічні відносини, існують ще й антагостичний тип відносин (Див.: Волова Л.А. Межконфессиональные отношения как феномен современной культуры. – Запорожье, 2002; Бабій М.Ю. Міжконфесійні відносини: теоретичний і практичний аспекти виміру // Релігійна свобода. Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій в Україні. Науковий щорічник. - №9. – К., 2005. – С. 5-19). Останнім часом, поряд із налагодженням позитивних відносин між окремими громадами, деномінаціями, церквами та релігійними лідерами, спостерігається дезінтеграція, роз'єднання, розколи в окремих релігійних організаціях. Так, від УАПЦ відкололося Харківсько-Полтавська єпархія, від харизматичної церкви "Посольство Боже" відкололося група на чолі із С. Жукотанською, яка утворила самостійну церковну структуру, а Протестантська Церква України розірвала канонічний зв'язок із міжнародним харизматичним рухом "Нове покоління". Конфлікти та тертя, які наявні у відносинах між християнськими церквами та деномінаціями, існують й існуватимуть і надалі. Безперечно, можна також прогнозувати те, навколо яких питань відбуватимуться конфлікти і які спільноти будуть безпосерньо втягнуті у них. Але, усвідомлюючи також існування цієї сторони міжконфесійних відносин, ми акцентуватимемо нашу увагу на їхньому позитивному розвитку. По-друге, і це є також обґрунтуванням нашого оптимістичного прогнозу, ми поділяємо позицію, згідно із якою розвиток міжконфесійних та міжцерковних відносини спрямований із ситуації конкурентного співіснування релігійних організацій у сторону співпраці та діалогу, які зрештою можуть призвести до зближення та єднання на віроповчальному та інституційному рівнях (Див.: *Rush W.G.* Ecumenism – a Movement toward Church Unity. – Philadelphia, 1985. – P. 116-117). Так, про зближення християнських конфесій на теологічному рівні пише всесвітньо відомий

богослов Ганс Кюнг. Християнська теологія, на його думку, переходить до екуменічної парадигми, яка має привести зрештою до "єдності між християнськими конфесіями". Екуменічна теологія подолає конфесіоналізм, оскільки шукає не супротивників, а партнерів, не розділення, а примирення, максимальну толерантність (Див.: Кюнг Г. Куда идет христианство? // Путь – 1992. – №2. – С. 157; Кюнг Г. Теология на пути к новой парадигме // Там само. - С. 177, 180).

Зменшення випадків нетолерантності, відкритої ворожнечі у відносинах між віруючими та цілими церквами і деномінаціями в Україні у порівнянні із 90-ми роками XX ст. є беззаперечним фактом. Певну роль тут відіграв "Меморандум про несприйняття силових дій у міжконфесійних відносинах", який був прийнятий Всеукраїнської радої церков та релігійних організацій у 1997 р. Проте не можна однозначно стверджувати, що відносини не лише між християнськими спільнотами, але й в середині них направлені винятково на консолідації чи інтеграцію.

Тенденції до зближення християн відбуваються як на індивідуальному, так і на інституційному рівні. Першим є рівень релігійної свідомості кожного окремого послідовника християнської спільноти. Толерантне ставлення до інших християн, сприйняття їх такими ж християнами, рівними собі не лише на юридичному, але й на сотеріологічному (онтологічному) рівні, безумовно сприятиме співпраці, веденню богословських діалогів та зближенню між різними християнськими спільнотами. Тому постає питання: наскільки поширеною є релігійна толерантність серед українських християн? наскільки позиція релігійного інклюзивізму є властивою для українських віруючих? Соціологічні дослідження показують відносно невеликий відсоток віруючих, які стоять на протилежній позиції – позиції екслюзивізму. Наприклад, дослідження Українського центру економічних і політичних досліджень імені О. Разумкова у жовтні 2002 р. виявило 14% віруючих, які вважають, що істиною є лише та релігія, яку вони сповідують (Дудар Н. Громадська думка населення України про роль релігії і церкви в житті суспільства // Релігійна свобода. Релігія і церква в Україні: уроки минулого і проблеми сьогодення. Науковий щорічник. №7. – К., 2003. – С. 23). Ґрунтуючись на спостереженнях соціологів, котрі відзначають зріст релятивістської позиції (незгода із твердженням: "Істина – в єдиній релігії") серед французів за останні двадцять років (Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки XXI-го століття. – К., 2006. – С. 60), можна із певною ймовірністю констатувати, що подібний процес, себто посилення "релігійного індиферентизму", плюралістичного погляду щодо шляхів до Бога, серед українських громадян також матиме місце.

Цікавими є, з цієї перспективи, погляди віруючої молоді. Так, дослідження, яке проводила Н. Гаврілова виявило, що серед студентів православних духовних навчальних закладів існує певний відсоток (від 5% до 30% в залежності від запитання, що було поставлене) із "відкритим типом" релігійної свідомості, тобто таким, що хитається від визнання наявності певних істин в інших релігійних традиціях аж до твердження: "Всі релігії

навчають тієї ж самої істини" (Гаврілова Н. Специфіка молодіжної православної свідомості в глобалізованому суспільстві // http://www.risu.org.ua/ukr/study/religstudy/article;9108].

Серед протестантської студентської молоді ми спостерігаємо цю позицію дещо виразніше: 48,4% респондентів відповіли, що різні релігії мають цінні знання про Бога, а 31,2% вважають, що різні релігійні традиції можуть вести людей до Бога [Світоглядні орієнтири та соціальна позиція студентів духовних навчальних закладів християнського спрямування (на прикладі студентів-протестантів міста Києва) // http://www.mar.in.ua/index.php?/ MAR/article/proect_114].

Якщо таке ставлення до різних релігій ми маємо серед студентів духовних навчальних закладів, то цілком логічно припустити (виходячи із того, що у семінаріях та біблійних інститутах тиражуються, як правило, консервативні, ексклюзивістські, антиекуменічні позиції), що пересічні віруючі більш схильні сприймати інших християн рівними собі. Таке припущення підтверджується іншим соціологічним дослідженням, яке виявило, що серед київських студентів віруючі є толерантнішими, ніж невіруючі (Див.: Кисельов О., Середа Г., Кисла Г. та ін. Національна та релігійна толерантність київських студентів. Матеріали соціологічного дослідження. — К., 2006. – С. 23). Проте цю кореляцію можна пояснити більшим антагонізмом між вірою і невір'ям, аніж між різними релігійними світоглядами. У близькій перспективі позиція відкритості приваблюватиме все ширше коло віруючих. Цьому сприятиме: гарантований державою релігійний, культурний та ідеологічний плюралізм; пропаганда відповідними державними установами, неурядовими організаціями, ЗМІ та політичними силами західних цінностей та демократії, невід'ємною складовою яких є релігійна свобода, повага до різних культур, релігій та ідентичностей, засудження крайніх форм фундаменталізму, націоналізму та фанатизму. У Рекомендації ПАРЄ "Релігія і демократія" (1999) прямо йдеться про необхідність сприяти розвитку екуменізму та діалогу між релігіями задля подолання упередженості та пересудів, які існують між віруючими, що зазвичай стають причиною релігійних конфліктів. Формування толерантності до інших релігійних традицій в українському суспільстві можуть забезпечити курси "Етика" чи "Християнська етика", які нині викладаються у загальноосвітній школі. Перший курс є світським, а відтак повага до різних світоглядів та позицій у ньому має бути закладена a priori, другий (за задумом) - є поза- чи надконфесійним, а відтак екуменічним за своєю суттю. Необхідною умовою успішного впровадження цих курсів, на нашу думку, є їхня альтернативність (реальна можливість батьків обирати, який предмет їхній дитині буде викладатися) та незаангажованість (викладання не має перетворюватися на агітацію та пропаганду релігійного чи атеїстичного світогляду). Не забуваймо, що українське суспільство у 2005 р. спостерігало за консолідацією християнських церков саме у зв'язку із обговоренням питання про введення у державних школах України предмету "Етика віри"

(“Християнська етика”). Особливо треба відзначити солідарність між УПЦ та УПЦ КП, які, як відомо, не толерують одна одну. Цей епізод релігійної історії сучасної України є, по-перше, підтвердженням перманентної співпраці християнських спільнот в Україні, а по-друге - вказує, що християнське співробітництво можливе в освітній сфері. Окрім введення релігійного компоненту у світську освіту, актуальними для християнських спільнот України є також акредитація державою духовних навчальних закладів та наукових ступенів із богослов’я, відкриття релігійними організаціями загальноосвітніх навчальних закладів. Цілком правдоподібно, що саме в освітній сфері у найближчий час відбуватиметься помітна кооперація, адже у вирішенні цих проблем зацікавленні більшість християнських церков та деномінацій.

Консолідація, кооперація, співпраця, а відтак й певне зближення християнських спільнот в Україні відбуваються на інституційному рівні. На сьогодні маємо декілька міжконфесійних об’єднань загальнодержавного рівня: Всеукраїнська рада церков та релігійних організацій, Нарада представників християнських церков України, Українська Міжцерковна Рада, Всеукраїнська духовна рада християнських євангельських Церков, Рада Євангельських Протестантських Церков України та ін. Їхня поява засвідчує готовність християнських церков та деномінації до співробітництва, має на меті покращити відносини між церквами та деномінаціями, адже активізує співпрацю між ними, а зустрічі лідерів різних християнських спільнот дають позитивний приклад наслідування для віруючих, хоча на певних порах й можливе певне конкурування між радами. Про це свідчить, наприклад, поява Української міжцерковної ради, яка, за свідченням О. Зайця та Ю. Решетнікова, формувалася як альтернатива Всеукраїнській раді церков та релігійних організацій (ВРЦРО) і Нараді представників християнських церков України [Заєць О., Решетніков Ю. Хто є хто у релігійному співтоваристві // http://www.realis.org/article_Resh_tovarist.htm]. Цілком можливо, що так само формувалися Всеукраїнська духовна рада християнських євангельських Церков та Рада Євангельських Протестантських Церков України. Через небажання розширювати членство ВРЦРО нині існує ініціатива створити Раду релігійних меншин України, до якої входитимуть також і спільноти неохристиянських течій (навіть і нехристиянських релігій). За умови, що не виникне “спеціалізація” міжконфесійних рад (наприклад, одні будуть виробляти спільні позиції з соціально-політичних питань, а інші – духовно-моральних і т.д.), то у майбутньому можна сподіватися на їхню координацію та співробітництво. Наприклад, Українська Міжцерковна Рада наприкінці 2008 р. розглядала на одному із своїх засідань можливість співпраці з іншими християнськими радами і об’єднаннями, зокрема з Протестантською Радою Церков і ВРЦРО. За умов успішної взаємодії міжцерковних рад у далекій перспективі можна очікувати об’єднання деяких з них, адже тоді вони стануть

репрезентативнішими і потенційно матимуть більший вплив у релігійному житті суспільства.

Відзначимо, що наявність кількох церковних рад не є негативним явищем сама по собі. У деяких західних країнах, де екуменізм є доволі розвинений (наприклад, у США, Канаді, Швеції тощо), існує декілька міжконфесійних організацій, які успішно співпрацюють між собою.

Важливим фактором у зближенні християн у практичній площині – як на індивідуальному, так і на інституційному рівнях – є офіційна позиція церков з цього питання, себто теоретичний зріз проблеми. Серед церков найбільш екуменічною в цьому плані є Українська Греко-Католицька Церква. У 1994 р. її тодішній предстоятель Мирослав-Іван Любачівський опублікував пастирське звернення "Про поєднання святих Церков". У 2000 р. Синодом єпископів була прийнята "Концепція екуменічної позиції Української Греко-Католицької Церкви". Поява Інституту екуменічних студій у складі Українського католицького університету та проведення кількох конференцій з екуменічної проблематики дають підстави говорити про розвиток не лише толерантності серед греко-католиків та екуменічних ініціатив загальноцерковного та парафіяльного рівнів, але й екуменічного богослов'я, а відтак свідчать про готовність цієї церкви у близькій перспективі до серйозного та довготривалого богословського діалогу. На підтвердження останньої тези згадаймо, що Конгрес богословів УГКЦ, який проходив 2-4 січня 2007 р., запропонував Синоду єпископів цієї церкви благословити утворення богословської робочої групи для узгодження позицій щодо проблемних догматичних питань для майбутнього започаткування всеукраїнського католицько-православного діалогу. Утворення в УГКЦ "Комісії для сприяння єдності між християнами", яку очолив доктор екуменічного богослов'я Ігор Шабан, свідчить про інституційний розвиток екуменізму у цій церкві. Так, як зауважив І.Шабан, "головними напрямками діяльності Комісії мають стати формування та підтримка екуменічних та міжцерковних ініціатив УГКЦ, зокрема душпастирської, інформаційної, координаційної та консультаційної діяльностей, а також співпраця з відповідальними особами за екуменічне служіння УГКЦ, як в Україні, так і за кордоном, співпраця з відповідними органами інших Церков в Україні та з органами державної влади всіх рівнів щодо розвитку програм, які стосуються екуменічної та міжцерковної діяльності" [Комісію для сприяння єдності між християнами створили в УГКЦ // http://www.risu.org.ua/ukr/news/article; 17553]. Комісія займається приготуванням та проведенням Тижня молитов за єдність християн (18-25 січня); проведенням зустрічей з іншими конфесіями; виданням спеціальної екуменічної літератури, організацією семінарів та тренінгів для священиків та мирян.

Існування аналогічних окремих документів, які б визначали екуменічну позицію, у інших церквах чи деномінаціях нам не відомі. Проте позицію щодо екуменізму ми знаходимо в "Основах соціального вчення Церкви адвентистів сьомого дня в Україні", яка була схвалена Виконавчим комітетом

Євро-Азіатського відділення Церкви християн-адвентистів сьомого дня у 2002 році.

Протестантське середовище взагалі більше схильне до екуменізму (екуменічний рух з'явився саме у лоні протестантизму). В Україні серед окремих протестантських громад наявна співпраця у соціальній, євангелізаційній та освітній сферах. Цьому сприяє і протестантська еклезіологія, яка дозволяє визнавати деномінації рівними на сотеріологічному рівні.

Українська Православна Церква Московського Патріархату має "Основні принципи відношення Російської Православної Церкви до інославія", що була прийнята Архієрейським собором РПЦ у 2000 р. Проте тут слід згадати слова єпископа Іларіона (Алфєєва): "Церковна громадськість розділена на прихильників екуменізму та його противників, причому останніх набагато більше, ніж перших. При цьому ніяких дискусій між ними не відбувається…" [Иларион (Алфеев), епископ Керченский. Православное богословие на рубеже епох. – К., 2002. – С. 422.]. За нашими спостереженнями: УПЦ МП та більшість її активних священиків і мирян (які готові голосно заявляти про свою позицію) не схильні толерувати інших християн ("уніатів", "сектантів" та "розкольників"). Поява останнім часом публічних осіб з УПЦ МП (наприклад, свящ. Петро Зуєв, свящ. Андрій Дудченко та ін.), котрі представляють помірковані позиції, дає підстави сподіватися у близькій перспективі побачити зміну у ставленні до інших християн на рівні буденної церковної свідомості вірних цієї церкви.

Безперечно, важливим для розвитку екуменічних відносин між українськими церквами та деномінаціями є наявність досвіду участі у міжнародних екуменічних організаціях та заходах. Тут можна згадати влучне зауваження М.Мариновича: "Українські Церкви є радше об'єктами, ніж суб'єктами екуменічного процесу" (Маринович М. Українська ідея і християнство або коли гарцюють кольорові коні апокаліпсису. – К., 2003. – С. 429). Погоджуючись в цілому з його думкою про екуменічну аморфність більшості українських церков, справедливості заради треба відзначити, що з усієї їхньої когорти одна з них є все ж таки суб'єктом екуменічного руху – Закарпатська реформаторська церква, котра є членом Конференції Європейських Церков та Лоенбергської угоди (угода про утворення "співдружності кафедри та вівтарю" близько вісімдесяти церков лютеранської, реформістської, об'єднаної, вальденської та моравської традицій). Проте жодна з християнських церков України не є членом Всесвітньої Ради Церков, хоча клірики Української Православної Церкви Московського Патріархату часто включаються до делегацій Російської Православної Церкви. Наприклад, так було у 2006 році на IX Генеральній асамблеї ВРЦ у Порт-Алегрі (Бразилія). Клірики УПЦ МП також беруть участь в окремих екуменічних заходах та групах. Так, о. Василій Заєв представляє УПЦ МП у міжцерковній групі "Примирення у Європі", до якої входять Євангельсько-Лютеранська Церква Німеччини та Польщі,

православні церкви Польщі, України та Білорусі. Ця група займалася обговоренням актуальних питань міжконфесійних відносин і брала участь у Екуменічному зібранні у австрійському місті Грац (1997 р.) та засіданнях Конференції Європейських Церков (Заев В. Участие Украинской Православной Церкви в работе международной мужцерковной группы "Примирение в Европе – миссия церквей Германии, Польши, Украины и Беларуси" // Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні. – К., 2005. – С. 135). Священик Андрій Дудченко брав участь у роботі екуменічної конференції "Orientale Lumen" ("Світло Сходу") у травні 2007 р., що проходила в Стамбулі (Туреччина). Гостями конференції були Патріарх Константинопольський Варфоломій І та Глава Української Греко-Католицької Церкви Любомир Гузар. Дуже важливим, на нашу думку, є участь о. Івана Дацька із УГКЦ у офіційному католицько-православному діалозі.

Греко-католики натомість не лише беруть участь в екуменічних конференціях, але й стають їхніми організаторами. У 2007 р. важливими в цьому плані були: квітнева конференція "Екуменізм, міжрелігійні діалоги та фундаменталізм", яка була організована Інститутом екуменічних студій Українського католицького університету, посольством Франції в Україні та Всесвітньою Радою Церков у Львові й X екуменічний Велеградський з'їзд під назвою "До глибшої солідарності між християнами у Європі", який пройшов у червні-липні у Чехії з ініціативи Верховного Архієпископа УГКЦ Любомира Гузара та чеського римо-католицького архієпископа Оломоуцького Яна Ґраубнера. На обох заходах були представники з УПЦ МП та РПЦ. 9-15 червня 2008 р. Інституту екуменічних студій УКУ за підтримки ВРЦ, папської ради "Справедливість та мир" та інших організацій провела Екуменічний соціальний тиждень "Подбай про ближнього".

Виходячи із наявності вже двох заходів, проведених спільно із ВРЦ, можна припустити, що співпраця УКГЦ із впливовою міжнародною екуменічною організацією буде тривати й надалі. Це позитивно впливатиме на формування "екуменічного духу" в Україні.

Серед діючого єпископату УПЦ МП є особи, котрі ще за радянських часів були учасниками екуменічних заходів, брали участь у роботі екуменічних організацій, працювали у Відділі зовнішніх церковних зв'язків, Комісії з питань християнської єдності тощо. Серед них митрополит Київський і всієї України, предстоятель УПЦ МП Володимир (Сабодан), єпископ Житомирський і Новоград-Волинський УПЦ МП Гурій (Кузьменко), митрополит Сімферопольський і Кримський УПЦ МП Лазар (Швець). Екуменічною діяльністю у свій час (будучи митрополитом РПЦ) відзначався і Патріарх Київський і всієї Руси-України, предстоятель УПЦ КП Філарет (Денисенко). Однак наявність в Україні православного єпископату із "екуменічним досвідом" абсолютно не гарантує розвиток екуменічних відносин – консервативність православ'я та відкриті антиекуменічні настрої переважатимуть серед церковного люду, навіть незважаючи на офіційну

участь Російської Православної Церкви в екуменічному русі. До того ж, позиція РПЦ в цілому щодо участі в екуменічному русі взагалі з часом може змінитися під тиском антиекуменічних настроїв у РПЦ Зарубіжної, із якою у 2007 р. було відновлено канонічне спілкування Московського Патріархату.

Участь у міжконфесійних об'єднаннях та міжнародних екуменічних заходах – це набування досвіду культури спілкування, якої нині бракує віруючим. Якщо керівники церков та деномінацій вже отримують цей досвід участю у міжконфесійних радах, то пересічні віруючі набувають його у міжконфесійних акціях та проектах, на кшталт, молитов за християнську єдність або літніх таборах для молоді. Одним з таких заходів може стати День єдності християн, який Міжнародним християнським клубом «Джерело любові» було проголошено 5 серпня. Головною метою цього дня має стати, за задумом організаторів, допомога християнам різних конфесій "жити загальним почуттям приналежності до християнства, почуттям, яке проявляє себе у співпраці різних Церков" [5 серпня проголошено Днем єдності християн // http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;17086]. Православна молодь з УПЦ МП також бере участь у подібних заходах, які ініціюють та організовують Асоціація молодих християн (YMCA) та Міжконфесійна Рада християнської молоді. Виходячи із того, що у більшості християнських лідерів є розуміння необхідності налагодження та розвитку толерантних відносин, можна очікувати не лише збільшення кількості вже існуючих міжконфесійних акцій, але й появу нових, новаторських проектів. У цьому напрямі теж можлива конкуренція. Про це свідчить той факт, що у Резолюції V Всеукраїнського з'їзду православної молоді Української Православної Церкви Київського Патріархату, що проходив 10-11 лютого 2007 р. у Києві, йдеться про створення ще однієї Міжконфесійної молодіжної ради. Оскільки, причиною ініціативи створення цієї молодіжної ради є закритість Міжконфесійної Ради християнської молоді для Київського Патріархату, що є принциповою позицією УПЦ МП, то цілком очевидно, що нова інституція буде ще однією формою контактів християнської молоді попри антагонічність між православними церквами в Україні. У цьому випадку навряд чи слід у близькій перспективі сподіватися на співпрацю чи координацію цих двох молодіжних рад.

В контексті співпраці віруючих різних церков цікавим є для нас "Мирянський рух за єдність Церков в Україні". Виник цей рух після Помаранчової революції, коли молитва за справедливі вибори об'єднала християн з різних християнських конфесій. До руху входять миряни з УГКЦ, УПЦ КП, УАПЦ, УПЦ МП та РКЦ в Україні. До їхніх акцій час від часу приєднуються протестанти. Проте, виходячи з мети руху - об'єднання церков Київської традиції (церков Володимирового хрещення), участь в ньому протестантів не є необхідною. Основними видами діяльності руху є молитва "...щоб відновилась в Україні єдність Церкви, яка була в час Володимирового хрещення", що проходить 13 числа кожного місяця у Києві, Львові, Івано-Франківську, Луцьку, Стрию, Харкові, селах Криворівня, Шепіт та Красник

(Верховнський р-н Івано-Франківщини), Косові, Здвижені, Ганновері (Німеччина), Торонто (Канада) та Філадельфії (США), а також братські зустрічі із обговорення історичних, суспільно-політичних та релігійних аспектів єдності церков. Раз на рік братські зустрічі мають всеукраїнський масштаб. Діяльність мирян проходить з благословення патріархів Філарета та Любомира Гузара. Хоч рух є поки що нечисельним (у Києві на молебень біля собору Софії Київської приходить 30-50 мирян), проте, гадаємо, що він має перспективи розвитку і, за умови організаційної та матеріальної підтримки з боку церков або міжнародних екуменічних організацій, може стати впливовим у церковно-релігійному житті України.

Важливим фактором у міжхристиянських відносинах відіграватиме їхня ідентичність. Для частини християнських спільнот українська національна самобутність є важливим і невід'ємним елементом їхнього буття (наприклад, УПЦ КП та УГКЦ), для інших майже сакрального статусу набуває зв'язок із Росією (УПЦ МП), для третіх питання у цій площинні взагалі не існує (деякі протестантські та неохристиянські спільноти). З цієї перспективи загострення або акцентування уваги на ідентичності негативно впливатиме на розвиток екуменічних відносин між християнськими спільнотами (прикладом цього є взаємини між православними церквами). Але тут можливий і протилежний вплив – розвиток екуменічних відносин послабить або розмиє національні ідентичності християнський церков.

Серед американських та європейських церков останнім часом з'явилися такі, що знаходяться під впливом неоліберальних цінностей. Вони не лише толерують одностатеві шлюби, але й вінчають гомосексуальні пари, висвячують геїв у священиків та єпископів тощо. В Україні на даний момент подібних церков немає, а Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій 30 листопада 2006 р. оприлюднила Відкритий лист з приводу ініціатив легалізації так званих одностатевих шлюбів (реєстрації одностатевих партнерств), в якому категорично виступила проти їхнього законодавчого закріплення. У лютому 2007 р. до голів депутатських фракцій у Верховній Раді із вимогою виключити заборону дискримінації у сфері праці на підставі сексуальної орієнтації із законопроекту Трудового кодексу звернулася Асоціація Християнських церков Нової Каховки і Таврійська. Проте у перспективі цілком можлива поява в Україні християнських спільнот, які не лише будуть лояльно ставитися до геїв та лесбіянок, але й будуть складатися лише з них. Це буде викликане саме негативним ставленням до осіб нетрадиційної сексуальної орієнтації нинішніми християнськими церквами та деномінаціями. Якщо такі християнські спільноти дійсно з'являться, то ми матимемо конфронтацію між ними і гомофобськими церквами та біляцерковними організаціями. Попри цю конфронтацію відбудеться консолідація між християнами із традиційними поглядами на шлюб та сексуальні взаємини. Серед питань, що поряд із одностатевими шлюбами можуть стати новим чинником для дезінтеграції/інтеграції християнських

спільнот, є аборти та евтаназія, адже на Заході вже давно існують спільноти, які виправдовують і перше, і друге.

Безперечно, на розвиток міжконфесійних відносин матимуть вплив і зовнішні фактори. Серед них найважливішими вважаємо: 1) державну політику у сфері релігії; 2) політизацію релігії та 3) можливе об'єднання православних Церков. Відзначимо, що тут ми не прогнозуватимемо розвиток цих аспектів релігійної ситуації в Україні, адже ним присвячені окремі параграфи монографії. Проте, на нашу думку, необхідно окреслити загальні контури можливого впливу цих зовнішніх факторів на міжконфесійні відносини.

Державна політика у сфері релігії в першу чергу ґрунтується на чинному законодавстві України. Хоча в Українській Конституції і йдеться про відокремлення Церкви від держави, але реально ми неодноразово спостерігали перманентне втручання державних органів влади у релігійні процеси. Вивільнення Всеукраїнської ради церков та релігійних організацій з-під опіки державного органу у справах релігій (що було пов'язано із його реорганізацією у 2005 році із Державного комітету України у справах релігій у Державний департамент України у справах релігій) безперечно пішло їй на користь. За останні чотири роки діяльність ВРЦРО відображає в першу чергу інтереси саме релігійних організацій, а не держави. Нею було надіслано низьку звернень до Президента, Верховної Ради України та українського народу щодо реформування законодавства у сфері освіти, реєстрації релігійних організації, мовного питання, політичних та соціальних процесів у державі тощо.

З іншого боку, діяльність місцевих (міських та обласних) міжцерковних рад, що були організовані з ініціативи державних адміністрацій, а не самих церков, доволі млява. У Звіті Релігійно-інформаційної служби України з моніторингу релігійної свободи в Україні за 2006 рік серед небезпечних тенденцій у релігійному житті країні значиться: "Згортання діяльності міжконфесійних рад у деяких областях, які створювалися в областях за розпорядженням Президента В.Ющенка у 2005 році, що зменшує демократичність та виваженість у прийнятті рішень місцевих органів державної влади" (Моніторинг релігійної свободи в Україні: особлива увага до стану релігійної толерантності / Антошевський Т., Коваленко Л., Склепар І. – Львів, 2006-2007р.-С.82). Діяльність місцевих міжцерковних рад фактично ініціюється не церквами, а державними адміністраціями. Так, з 2005 року Київська рада церков збиралася лише три рази. Водночас, все ж таки існують активні місцеві ради церков, наприклад у Маріуполі та Новій Каховці. Їхньою відмінністю серед інших аналогічних об'єднань якраз є те, що вони створювалися релігійними організаціями. Відтак вони є не дорадчими органами при міських адміністраціях, а повноцінними міжконфесійними об'єднаннями не лише з екуменічним потенціалом, але й із екуменічними цілями. Для прикладу, Рада церков міста Маріуполя, яка була створена ще у 2001 р., має такі цілі своєї діяльності: 1)

сприяти єдності між християнськими церквами міста; 2) розвивати взаємовідносини між служителями церков; 3) зміцнювати співпрацю громад; 4) об'єднувати зусилля у проповіді Євангелія та духовного відродження; 5) провадити спільну молитву пасторів. Успішна діяльність подібних рад та широке інформування християнської спільноти України про їхні досягнення мають, на нашу думку, привести, вже у близькій перспективі, до активізації місцевих міжконфесійних рад по всій Україні і вивільнення їх із-під державної опіки. Цьому сприятимуть і деякі лідери церков та деномінацій.

Звісно, розвиток міжконфесійних відносин у бік співробітництва та діалогу цілком може відбуватися і без участі держави, проте організація конференцій та круглих столів державними установами, зокрема Держкомрелігій та Відділенням релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, безперечно відіграли свою роль у стабілізації релігійної ситуації у державі. Поряд з цим державні ініціативи у міжконфесійній сфері не завжди мають позитивні наслідки. Прикладом цього може бути законодавчо закріплений принцип почергового користування храмами, яке було одним з факторів міжрелігійних чвар. Нині цей принцип Закону про свободу совісті просто ігнорується. Іншим прикладом може служити ініційовані Президентом В.Ющенком міжконфесійні молебні за Україну у Софії Київський на День незалежності. Організаторами останніх не враховано той факт, що існують церковні правила, що забороняють православним молотися разом із схизматиками та єретиками (а фактично вірні інших православних юрисдикцій, католики та протестанти, з точки зору ортодоксальної православної позиції, такими і є, не говорячи вже про присутність в храмі іудеїв і мусульман). Наприклад, згідно десятого правила Святих Апостолів, той, хто помолиться із відлученим від Церкви, то має також бути відлученим. Одинадцяте правило повторює цю вимогу, але для кліру: якщо хтось з кліру помолиться із виверженим з кліру, той також має бути виверженим. Ці два правила доповнює ще й 45 правило: якщо єпископ, пресвітер, або диякон лише помолився із єретиками, то він має бути відлученим. Зазначимо, що відмежування православних від спільних молитов відбувається і в межах екуменічного руху: у заключному документі спеціальної комісії із православної участі у Всесвітній Раді Церков йдеться про необхідність чітко диференціювати конфесійні та міжконфесійні молитви у рамках роботи інституції саме виходячи з того, що православні не можуть брати участь у молитвах другого виду, хоча й можуть молитися паралельно, але окремо, у своїх храмах. Богословськи виважена позиція УПЦ МП, затверджена Синодом цієї церкви, не сприймається широкою громадськістю – вірними, котрі належать до інших церков і деномінацій, а також політизується окремими політиками, які пов'язують відмову брати участь у міжконфесійному молебні за Україну як антиукраїнську акцію. Відповідно ці дві державні ініціативи не покращили міжконфесійні відносини, а навпаки - загострили міжцерковні протиріччя.

Державна політика у релігійній сфері, таким чином, має бути спрямована насамперед на боротьбу проти розпалювачів релігійної ворожнечі, підборкувачів конфліктів між релігійними громадами. Це, до речі, чітко корелюється з один із завдань Державного комітету України у справах національностей та релігій: вживати заходів щодо запобігання проявам розпалювання міжетнічної, расової та міжконфесійної ворожнечі. Якщо Держкомнацрелігій дійсно буде реагувати на вияви нетерпимості та розпалювання ворожнечі, то вже у близькій перспективі ми спостерігатимемо високий рівень толерантних міжконфесійних та міжцерковних відносин, що буде проявлятися не лише у відсутності полемічних публікацій у релігійній пресі та Інтернеті, але й появі якісно нових матеріалів, що торкатимуться соціально значущих аспектів діяльності інших християнських спільнот.

Політизація релігії має негативні наслідки як для країни в цілому, так і для політичних партій та церков зокрема. На відносини між Церквами та деномінаціями може позитивно або негативно впливати підтримка ними тієї чи іншої політичної сили, оскільки боротьба за владу та політична конкуренція політичних партій та блоків автоматично переноситься на відносини між релігійними організаціями. Якщо церкви підтримують одну політичну силу, то відносини між ними налагоджуються: вони відчувають між собою певну спільність. В тому випадку, коли вони підтримують конкуруючі політичні сили (наприклад, “помаранчевих” чи “біло-блакитних”), то з’являється ще один бар’єр протистояння між ними. Оскільки за часів Помаранчевої революції у політичній лексиці фігурувало протиставлення політичних сил у вигляді антагонізму добра і зла, то відповідно й християнські спільноти, що підтримували ту або іншу політичну силу, персоніфікувалися із однією із цих етичних категорій.

Найбільш політизованим залишається православ’я. Найяскравіше це виявилось під час президентських виборів 2004 року. Тоді вірні УПЦ МП проводили хресні ходи не лише на підтримку кандидата від влади, але й, під відповідну політичну символіку та транспаранти, роздавали агітаційні листівки прямо у храмах і т.д. Після другого туру виборів ряд релігійних організацій, в т.ч. Харківсько-Полтавська єпархія УАПЦ виступили із заявами, що визнають єдиного легітимного Президента України – Віктора Ющенка. Представники УПЦ КП виступали на сцені Майдану і вигукували “помаранчеві” гасла, які, як ми вважаємо, не можна чітко диференціювати на політичні та неполітичні. Через підтримку різних політичних сил міжправославні відносини (особливо між УПЦ МП та УПЦ КП) залишатимуться у найближчий час незмінними.

Проте ми можемо також припустити, що єднання православних Церков все ж таки відбудеться і утвориться Українська Помісна Православна Церква. Як це вплине на екуменічні відносини в Україні? По-перше, треба відзначити, що у випадку постання помісної церкви і, відповідно, визнання її Вселенським православ’ям, перед православними ієрархами постане проблема ставлення до міжнародного екуменічного руху. Чи увійде УППЦ

до Всесвітньої Ради Церков та Конференції Європейських Церков (КЄЦ), а чи ж залишиться осторонь всесвітніх екуменічних процесів, як наприклад Грузинська Православна Церква? Виходячи із існування певного "побоювання" екуменізму, головним чином через його незнання, можна припустити, що УППЦ у перші роки свого існування не стане членом ВРЦ, але відряджатиме туди своїх спостерігачів, як це робить зараз Болгарська Православна Церква. Застережень щодо КЄЦ буде менше, адже православна присутність у цій інституції є більшою і, відповідно, вона є впливовішою. Разом із цим досить ймовірно, що антиекуменічні настрої в українському православ'ї стануть більш виразнішими: буде розповсюджуватися антиекуменічна література, апологетичні та полемічні твори спрямовані проти неправославних християн. Поряд із цим, УППЦ матимете монопольні претензії на вплив у суспільстві, формування моральності та духовності української нації. У практичному зрізі православні претендуватимуть на інститут капеланства у Збройних Силах, присутність лише їхнього духовенства при лікарнях, в'язницях, дитячих будинках та в системі освіти. Таке припущення ми робимо, спираючись на досвід діяльності православних церков у Греції, Росії та Румунії, тобто в тих країн, де православне віросповідання є домінуючим. Ці претензії, зрозуміло, негативно позначитися на відносинах православних із католиками та протестантами. Проте можна припустити, що позитивно позначаться на стосунках неправославних християн – на католицько-протестантські та внутрішньо протестантські відносини.

В цілому ж у найближчу перспективу ми цілком можемо розраховувати на становлення тісних контактів між християнськими спільнотами, активізацію їхньої співпраці у межах церковних рад та у соціальній діяльності. Цьому сприятиме секулярність українського суспільства, громадяни якого хоча й ідентифікують себе у культурному відношенні із християнством, проте на практиці не завжди готові поступитися світським перед церковним (Див.: Кисельов О. Позиція киян у питанні Музейного заповідника "Києво-Печерська лавра" є світською // http://www.risu.org.ua /ukr/religion.and.society/ comments/article;13623]. Разом із цим, навряд чи слід очікувати започаткування екуменічних богословських діалогів (до цього готова лише УГКЦ). У цій сфері максимум можливі міжправославні богословські дискусії щодо тлумачення канонів про надання автокефалії та розуміння розколу. Становлення та розвиток міжконфесійних рад - як на загальнодержавному, так і на місцевому рівнях - та розширення активності мирянських ініціатив будуть продовжуватися і, на нашу думку, стануть основними сегментами ґенези екуменічних відносин в Україні.

4. ЕТИЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ ЯК ОБ'ЄКТИВНИЙ НАСЛІДОК ЇЇ ФУНКЦІОНАЛЬНИХ ОБМЕЖЕНЬ

Сучасне українське суспільство має цілий ряд невирішених проблем які можуть стати перешкодою його подальшого культурно-духовного поступу. Про це можна дізнатися і з наукової чи релігійної літератури, і з ЗМІ. Зокрема ці проблеми пов'язуються із сучасним станом духовності нашого народу, із відсутністю у його світогляді міцного фундаменту для побудови гідного майбутнього та усвідомленням належних морально-етичних норм суспільного співжиття. "В Україні, - як це слушно зауважує О.Саган, - виникла необхідність своєрідного морального зростання суспільства... Загальний моральний стан пострадянського українського суспільства залишається складним, і нині відбувається загострення негативних тенденцій. Поки останні будуть прогресувати, доти народ може бути жертвою маніпуляцій з боку як політичних, так і релігійних діячів"[Саган О. Церкви в умовах українського посттоталітарного суспільства: нові акценти соціально значущої діяльності // Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні. – К., 2004.- С.23-24]. Підтримуючи думку, що сучасне українське суспільство має внутрішню світоглядну проблему, пов'язану із станом його духовності, молода журналістка Я. Музиченко намагається визначити причину цієї проблеми та запропонувати засіб зцілення від неї: "Наше зранене суспільство знову, другим колом, та ще й силами національної еліти відділяється від Цілителя, Який Єдиний може його вилікувати" [Музиченко Я. Віра в атеїзм. //http://www.umoloda.kiev.ua/number/956/161/34754/].Однак її простий рецепт – дати можливість пізнати Бога сучасним дітям із шкільної парти і в такий спосіб припинити віру в атеїзм, яка нібито спричинила бездуховність українського суспільства,- не видається науковцям настільки простим і легко зреалізовуваним [Див з цього приводу: Мораль. Релігія. Освіта. – К., 2005]. Це спричинено реальним обставинами, і, перш за все, поліконфесійністю сучасної України, позарелігійністю значної кількості українців, секуляризованістю Української держави, обмеженістю функціонального впливу релігії на сучасний світ людини.

Безсумнівно, що релігія в житті людства і, зокрема, українців відігравала надзвичайно важливу роль дієвого етно-культурно-соціального чинника. Різні форми релігії, різні етапи її трансформації засвідчували відповідний рівень культурно-соціального зростання людства.

Ще Іван Франко вважав ідею особистісного Бога продуктом та мірилом людської духовності. Ідея Бога є для людини виразом прагнення до абсолюту, волі, справедливості, добра, вкрай необхідним взірцем на шляху культурного становлення людства. Вона не є статичною і еволюціонує разом із людським суспільством: "Історія всіх релігій показує нам наглядно, як чоловік на кожнім ступні свого культурного життя творить собі богів на образ і подобу своїх власних ідеалів. З часом, коли культурне життя

підіймається на вищий ступінь, коли дух людський міцніє і бере перевагу над тілесною, матеріального стороною, також поняття про Бога робиться вище, більш духове. Тоді старі, грубі оповідання про бога-теслю, бога-гончара або бога-коваля перетлумачуються инкаше або забуваються, а їх місце займають інші, про бога-войовника, бога-царя, бога-праводавця, а далі доходить і до найвищого – бога-чоловіколюбця, бога-спасителя" [Франко Іван. Сотворення світу. – К., 2004. – С.129-130]. Реальний же зміст релігійного віровчення, на думку видатного українського філософа, не лише був відповідним культурно-інтетектуальному рівню того соціально-історичного середовища, у якому воно створювалося, але й залежав від світоглядних та політичних прагнень тих, у чиїй силі було його сформулювати: "Політика грала значну ролю ... у творенні небесних богів" [Там само.– С. 135]. Мусимо, однак, наголосити, що релігія не просто є "продуктом" духовно-історично-соціального поступу людства, а, швидше, постає як дієвий чинник останнього. Адже релігія не тільки супроводжувала людину з моменту виділення останньої з природного середовища, а й безпосередньо сприяла цьому процесові, створюючи можливість людині ідентифікувати себе відносно сил, які керують і управляють природою. Так, на думку українського релігієзнавця А. Колодного, призначенням релігії є не пізнання світу, навіть людини, а служіння орієнтиром останній в її поєднанні із Всесвітом через віднайдення в собі того, що підносить людину до Абсолюту, Всезагального [Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. – К., 1999]. Тому наявні в релігіях уявлення про Бога та похідні від нього уявлення про належний стан речей у світі, суспільстві та ідеал людини, гідної спасіння від кінечних обставин свого існування, провокуючи підвищення моральних вимог до людини, впливали на поступове утвердження нових норм суспільного співжиття.

Як культурний феномен, релігія, з одного боку, впливає на формування певного типу культури, стає способом (виробляє символічні засоби) її вираження, а з іншого - визначає напрямки зростання духовно-культурного рівня суспільства, продукуючи цінності та орієнтири, що сприймаються як істинні сенси.

Ціннісні орієнтири, продуковані релігією як найвищі еталони бажаного та належного життя провокували той чи інший сценарій розвитку культури, сприяли консолідації людей у цілісний соціальний організм, що має єдину мету життєдіяльності. Реальний же зміст релігійного віровчення відображає лише об'єктивний рівень усвідомлення належного стану речей та бажаного життя в тому чи іншому історичному культурно-соціальному середовищі. Він визначається контекстуально, залежно від соціально-історичних обставин, культурної традиції, на якій виховані віруючі та їхній нагал життєвих проблем, тобто, сприяє своєрідній автономізації певної групи віруючих. А тому, як наголошував відомий український мислитель А. Річинський, "не догми і вірування, а тільки єдина мораль і спільна культура єднають людей, уможливлюють творення соціальних організмів і загальний

поступ людства" [Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Тернопіль, 2002.- С.418]. Ціннісні орієнтири тому й залишаються лише орієнтирами, що постають дороговказами напрямку розвитку культури на шляху реалізації бажаного майбутнього. При трансформації історично-культурного контексту настає потреба нової актуалізації ціннісних орієнтирів або їх додаткової інтерпретації. Натомість ***морально-етичні норми***, що пропонуються і популяризуються певною релігією, є методами ефективного просування людей до досягнення ціннісних орієнтирів у їхніх дійсних життєвих умовах. Вочевидь, що зі зміною чи переосмисленням ціннісних орієнтирів мають мінятися чи доуточнюватися й морально-етичні норми.

Тому *проблеми духовності певного народу можна пов'язувати чи з відсутністю (або неузгодженістю) визначених ціннісних орієнтирів, чи з невідповідністю морально-етичних норм як методів їх досягнення у суспільному житті цим ціннісним орієнтирам чи об'єктивному культурно-історичному рівню їх усвідомлення*. З іншого боку, й культурно-світоглядні та історично-соціальні обставини значною мірою визначають духовність та релігійність людей. Вони є контекстом, у якому формується попит людини на певні ціннісні орієнтири, виробляються методи верифікації ефективності та дієвості тих чи інших (пропонованих і релігійних) морально-етичних норм.

Функціональне покликання релігії полягало перш за все у впливі на зростання культурно-духовного рівня людства, тобто у поступовій самоідентифікації людини як виняткової істоти з її особливою відповідальністю перед собою та самим буттям (і його джерелом) за самозбереження. На це були націлені найбільше аксіологічна, телеологічна та прогностична (що випливає з попередньої), світоглядні та компенсаторна й регулятивна соціальні функції релігії. А тому ми й спостерігаємо, що зміна певної форми чи типу релігії іншою супроводжувала якісні соціально-культурні зміни у людському суспільстві. Так, зокрема, А. Колодний зазначає, що "християнство з часу свого виникнення стало єдино можливою і прийнятною для масової свідомості релігійною формою виразу нових моральних принципів і установок. Одним із цих принципів є ідея вселюдськості, єдності всього людського роду, яка діалектично пов'язана з ідеєю абсолютної цінності кожної особистості" [Колодний А. Релігійний плюралізм і проблеми благодійництва // Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні. – К., 2004.- С.12].

Хоча ідея Бога й не містить об'єктивного незмінного значення, її універсальне спрямування до абсолютних смислів уможливлювало поступову моральну корекцію суспільства. Саме зі зміною моральних вимог до людини залежно від найвищої релігійної цінності пов'язані такі об'єктивно-історичні процеси, як поступова трансформація етнічних вірувань у етнодержавну релігію, зміна етнодержавної релігії світовою та ін. Це, зокрема, ми й спостерігаємо, наприклад, у прийнятті християнства Київською Руссю. "Язичництво – це релігійна картина природи і господарчої діяльності

людини в ній. Християнство – це релігійна картина людини у її відносинах з іншими людьми і Богом", - наголошує А.Колодний (Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005. – С.242). У давньоруському язичництві та християнстві відмінні не лише головні ціннісні орієнтири, але й суб'єкти взаємодії у процесі реалізації належного стану речей, досягненні бажаного життя. Із прийняттям Руссю християнства природні боги змінюються загальнолюдським богом, а людина, як невід'ємна частина етнічної спільноти – роду, покликання якої полягає у репродукуванні роду та утвердженні його гідності, з часом наближається до усвідомлення себе загальнолюдським представником, що покликаний самонівелюватися як окремішність (ідеал святості) для утвердження людства у його понадродовій, понадтілесній, понадчасовій спорідненості (ідеал духовності).

Моральні норми обґрунтовуються ***пропозиційним ідеальним станом речей***, досягнення якого вони й покликані забезпечувати, що визначається релігійно як спасіння людини від її кінечності. Якщо для язичництва ціннісним орієнтиром є гармонійне співжиття роду та природи, а суб'єктами взаємодії при актуалізації цього ідеалу постають рід (етнічна спільнота) та природа (одухотворене життєве середовище роду, з яким останній пов'язується генетично), то у світовій релігії (християнстві), відповідно, найвищою цінністю є уже понадісторичне духовне життя особистості, яка для його досягнення вступає у взаємодію із найвищою духовною істотою – Богом та узагальненою людською спільнотою (до міри позбавленою індивідуальних етнічних чи географічних ідентичностей, які б пов'язували людину із конкретними природно-генетичними залежностями) – християнами. Відповідно й головні етичні категорії (добро, зло) визначатимуться у цих різних релігійних парадигмах по-різному, залежно від ідеалу належного буття та ціннісних орієнтирів.

Церква, як соціальна організація спільноти віруючих, що існує в конкретних історично-світоглядних обставинах, адаптує релігійні цінності та етично-моральні норми на емпіричному рівні. Будучи не від світу цього, але перебуваючи у дійсності певних історично-соціальних умов, Церква (релігійна організація, спільнота віруючих) прагла пристосуватися до них з метою виконання власних (релігійних) функцій, які, якщо подивитися на них з божественної висоти, полягали у проводі людства до спасіння, до його духовно-морального очищення та зростання. З точки ж зору людини, людства загалом та чи інша конкретна ідея Бога повинна бути, найперше, дієвою, тобто служити людству дороговказом до справжнього підвищення якості життя, орієнтиром в культурному еволюціонуванні. Саме тому в завдання церкви, як соціально-духовної інституції, що об'єднує віруючих у якісно вищий суспільний організм, перш за все входило продукування та розповсюдження у суспільній свідомості вказівних духовно-релігійних цінностей, моральних установок, соціально-культурних ідеалів; популяризація цих цінностей та ідей, виховання нового покоління на їхній основі, сприяння поступовому перетворенню суспільства за їхнім взірцем. І,

очевидно, й пристосування релігійних ідей до їхнього адекватного засвоєння у різних культурно-історичних контекстах, що, зрештою, призводить до поділу однієї релігії на її конфесійні інваріанти, кожен з яких постає як специфікація віровчення відповідно світоглядному попиту віруючих.

Але історично-соціальний поступ людства супроводжувався зміною місця і ролі релігії та церкви в його житті. Так поступовий процес секуляризації (як наслідок соціального розвитку та диференціації суспільства) призвів до того, що релігія (та церква) перестали виконувати значимий вплив на багато сфер суспільного життя. Зокрема це стосується економічної, правової та політичної сфери. Тепер дієва та актуальна функціональність релігії (та церков як релігійних інституцій, що діють у суспільстві) локалізується духовною сферою. Більше того, релігія індивідуалізується, віровизнання стає особистісною (а не груповою чи суспільною) справою особи. Це, звичайно, також пов'язане із трансформацією уявлень про людину, із сучасним перерозподілом свободи між людиною та Богом. Церкви, як речники інтересів віруючих, в міру своїх можливостей прагнуть виправити наслідки секуляризації суспільного життя: бездуховність, аморальність, втрату сенсу, вищої мети життя та діяльності, відчуженість людини, її самотність, соціальну несправедливість та історичний песимізм. Саме з цією метою вони намагаються знову наповнити всі сфери суспільного життя релігійним підґрунтям (через економіку, політику, владу, право, світську освіту і т.д.). Натомість сьогодні один із важливих аспектів світоглядної функцій релігії не задовольняється майже повністю жодною іншою інформаційною чи ідеологічною галуззю (ні наукою, ні освітою, ні політикою, ні правом). Мова йде про ***прогностичну*** світоглядну функцію, коли релігія забезпечує світогляд особи моделлю належного буття, формуючи, таким чином, основні ціннісні орієнтири, корегує уявлення про бажане життя людини, спрямовуючи діяльність останньої у визначеному руслі і, відповідно, стимулює до реалізації належного людиною у дійсності.

Світські релігієзнавці, які оцінюють релігію та церкву з точки зору їх сприяння покращенню якості земного життя людства, не так оптимістично розглядають ефективність можливої ***клерикалізації*** сучасного суспільного життя в Україні задля духовного зростання нації. Так, наприклад, О. Саган задається питанням: "Чи може Церква очікувати толерантне ставлення до себе з боку суспільства, яке перестало поважати Життя в усіх його проявах? … Виховуючи повагу до життя, особистості людини, Церква виховує повагу до себе навіть у невіруючої людини"[Саган О. Церкви в умовах українського посттоталітарного суспільства: нові акценти соціально значущої діяльності.- С. 24]. Відтак науковці схильні розглядати цю проблему (і вбачати механізми її виправлення) не у площині зовнішньої інституційно-функціональної секуляризації, а на глибині світоглядно-духовних вимірів. "Чи має Церква можливість в українському суспільстві впливати на моральний стан суспільства? Так"[Там само. - С.25]. Але чого ж насправді хоче церква? Чи

готова вона здійснювати функціональне призначення релігії у змінених соціально-культурних обставинах? Якими засобами та методами може релігія та релігійні організації спричинити духовне оздоровлення нашої нації? Сучасна полеміка щодо правого забезпечення свободи совісті та релігії в нашому суспільстві та з приводу введення у світських школах "християнської етики" засвідчує тут відмінні тенденції.

З одного боку, найбільш впливові православні церкви України, аргументуючи свою позицію чи то значною історичною роллю у формуванні духовної культури нашого народу в минулому, чи то кількісним показником своїх прихильників, чи то винятковим релігійним статусом, спираючись внутрішньо на традицію симфонічного співжиття держави та церкви, а зовнішньо – на певні політичні чи владні сили, домагаються державної і владної підтримки у справі духовного просвітлення нації [щодо політичних амбіцій найвпливовіших релігійних організацій в Україні (Див. напр.: Звернення Синоду УПЦ про помісну Церкву в Україні (2006) - Київ, 22 листопада 2006 року. // http://www.risu.org.ua/ukr/resourses/religdoc/uocmp_doc/uoc_pomisna2006/; Кому заважає єдина Помісна Церква? 07.11.2006 //http://www.uaorthodox.org/article.php?pid=509 та ін.]. З іншого боку, ті релігійні організації, які не мають можливості вимагати собі привілеїв на підставі вищезазначених переваг, прагнуть посилити свій вплив на сучасне українське суспільство через активне проповідництво та виховну й просвітницьку роботу з прихожанами. Не вдаючись до подробиць, зазначимо, що мета цих дій релігійних організацій виглядає аналогічною – духовне оздоровлення українського народу через утвердження в його світогляді певних морально-етичних норм, однак методологія та підходи у цій благій справі в різних релігійних спільнот відмінні. Постає також питання: ***чи спільними є ціннісні орієнтири, пропаговані різними релігійними організаціями як основа морально-етичних норм життя сучасних українців?***

Тут слід зазначити, що, крім бажань і намірів церков, є ще й об'єктивні світоглядно-соціальні обставини життя сучасних українців, на які не можуть не зважати релігійні діячі. Ті ж самі релігійні діячі, які пропагують політичні амбіції власних церков, змушені зізнатися, що "навіть на прикладі тих подій, які відбувалися під час виборчого процесу, ми побачили, що авторитет церкви, релігійних організацій загалом є моральним, а не політичним" [Євстратій, прес-секретар УПЦ КП. Правова культура і Церква // Церква і політика: від президентських виборів 2004 року до парламентських виборів 2006 року. – К., 2005.- С.23]. Науковці-релігієзнавці, аналізуючи суспільний попит на найвпливовіші в Україні релігійні організації, зазначають, що "для традиційних Церков, особливо Сходу і Півдня України (де церква найбільше втратила свій виховний вплив на духовне становлення особи за часи тоталітарного режиму), трагедією є втрата молоді. … Гріх втрати молоді традиційні Церкви мають брати на себе. … Церква відокремлена від

Держави, а відтак вона сама, а не Держава, має дбати про наповнюваність вірними своїх храмів" [Колодний А. Життя. Праця. Думки.- К., 2007.- С.40].

Коли князь Володимир наприкінці Х століття для вирішення внутрішньо- та зовнішньополітичних проблем звернувся до релігійної реформи, то ці його кроки очевидно повністю відповідали тогочасним загальносвітовим стандартам. Однак Україна на початку XXI століття є сучасною світською державою у центрі Європи, яка прагне влитися у загальноєвропейський економічний, політичний та культурний простір. Беззаперечно, що, як і вся Європа, Україна має власне духовно-культурне релігійне коріння. Але ж, як і значна частина Європи, вона є традиційно секуляризованою державою внаслідок складних історичних обставин минулого століття. Велика кількість громадян України виховані і виховують своїх дітей на світських засадах ціннісних орієнтирів та морально-етичних норм. Інша проблема полягає у тому, ***чи здатні ці світські засади справді бути міцним фундаментом для побудови цілісного світогляду і здорової духовності***? І запитання, яке випливає з попереднього: ***наскільки кардинально відрізняються ті ціннісні орієнтири, які лежать в основі релігійного і світського світогляду***? Чи немає можливості якимсь чином дійти у нашому світоглядному плюралізмі до спільного значення, хоча б якщо не ціннісних орієнтирів, то, принаймні, морально-етичних норм, які є методами налагодження суспільного співжиття?

Не викликає сумнівів те, що *традиційна духовна основа світогляду українців є, здебільшого, християнською* (специфікованою Київською православною традицією християнства, що має свої індивідуальні особливості). Це стосується також (в усякому випадку – частково) і світського світогляду, адже ті цінності, які лежать в його основі, були спочатку зпродуковані християнством і лише пізніше секуляризувалися. Секуляризація релігійно сформованих смислів та цінностей здійснювалася шляхом їхнього редукування та зсуву їх смислової локалізації із трансцендентних сфер в емпіричні. Так, наприклад, гідність людини, що у християнстві випливала із її богоподібності та забезпечувалася боговтіленням, починала трактуватися у межах природничої еволюційної теорії і підтверджувалася досягненнями науково-технічного прогресу та суспільно-історичного розвитку. Так само людяність, що у християнстві випливає з богоподібної природи людини і проявляється у діяльнісному наслідуванні втіленого Сина Божого, для світського секуляризованого світогляду є послідовним розвитком власне людської природи людини. А християнський Логос, як трансцендентно-іманентна істина, процесуальна доцільність і дієва закономірність буття світу, людства та людини, що є Сином Божим, втіленим Словом Божим – Ісусом Христом (тобто, одночасно, істиною, жертовною любов'ю та етично-нормативним життєвим шляхом), редукується до рівня раціонального мислення людини, пізнання і освоєння нею природи, до об'єктивної природної закономірності та раціонально-прагматичної цілі суспільного розвитку. В такий спосіб надприродний і

вічний сенс буття людини перетворювався в утилітарно-прагматичну мету (і значення у більш загальній перспективі) життя конкретної людини, людських спільнот, людства. Це, очевидно, сприяло тому, що релігійні смисли та цінності ставали більш універсальними, втрачаючи ті індивідуальні смислові особливості, які не можуть бути жодним чином верифікованими раціонально-емпіричними методами. *Людство отримувало ефективніші засоби консолідації, які спиралися не на суб'єктивну віру чи традиційно-релігійний досвід, а на раціонально-логічну аргументацію, яка може стати зрозумілою в будь-якому індивідуальному та автономному культурному контексті.*

Але ті *перешкоди, які сьогодні виявилися на шляху світової глобалізації, та ті проблеми, які виникли внаслідок світоглядної секуляризації (десакралізації природи, суспільства, людини, живого, світу) демонструють неуніверсальність і, подекуди, неефективність світського світогляду, особливо у вирішенні питань, що стосуються межових параметрів життя*.

У цьому світлі цілком логічним виглядає заклик (і зусилля) найвпливовіших релігійних організацій в сучасній Україні до *клерикалізації* суспільного життя. Бо що ж, як не духовно-досвідна традиційно сформована і верифікована основа, сприйнята на віру як абсолютна (що не піддається сумнівам) істина буття, може забезпечити світогляд тими ціннісними орієнтирами, які поглиблять людське життя смисловою, понадчасовою та позаданнісною перспективою?

Однак *секуляризація*, як процес поступового обмеження впливу релігії на суспільне життя та світогляд людини, внаслідок природного розвитку, удосконалення, ускладнення та функціональної диференціації останніх, несподівано виявилася і *в самій релігії*. З діалектичною закономірністю *внутрішня секуляризація починає долати релігію саме тоді, коли вона якомога активніше постає до боротьби із зовнішньою секуляризацією світу*. Це проявляється, зокрема, у сучасній політизації релігійних організацій в Україні, в діяльності тих церков, які нівелюють свої духовно-релігійні функції в ім'я суспільного самоутвердження як соціально, політично та економічно значущих інституцій, зорієнтовуючи свою увагу швидше на державу та владу, а не на духовне зростання кожної окремої особистості чи суспільне благо взагалі. Адже, виборюючи собі право на керування (в тому числі й правове чи виховне) у царстві земному, Церква самочинно зраджує власним трансцендентним ціннісним орієнтирам. Хоча саме у духовній сфері, досягти якої можна тільки через особистісний світогляд людини, релігія сьогодні є найбільш актуальною.

Звичайно, боголюдська природа церкви засвідчує, що вона є і духовною й емпіричною організацією. Вся її історія є постійним творчим пошуком "тієї форми історичного буття, в якій би її догматичне вчення знайшло найповніше вираження"[Афанасьев Н. Неизменное и временное в церковных канонах.// http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1016/]. Але коли емпірична природа Церкви починає домінувати над її духовною

основою, поступово підміняючи релігійні трансцендентні істини конкретними церковними інтересами, то вона втрачає боголюдську природу і перетворюється на власне людську інституцію, яка тоталізує свої тимчасові, часткові й мінливі елементи, намагається утвердити їх як універсальні та незмінні засоби до спасіння.

Та й сучасні культурно-історичні обставини спричинюють те, що не через зовнішні впливи, а через внутрішнє стимулювання, не через керування, а через розкриття закладеного у людину Богом потенціалу може Церква здійснювати свій функціональний вплив на українське суспільство. Не через світську освіту і присутність у Верховній Раді, не через визнаний владними силами винятковий статус у державі, а через високодуховну полум'яну проповідь гідної долі людини, через реальну демонстрацію власного статусу культурозначимого чинника майбутнього нашого народу повинні релігійні організації актуалізовувати свою присутність в Україні. Місія Церкви, як релігійної, а не світської організації, насправді є сотеріологічною, пов'язаною найперше з індивідуальними духовними потребами людини, а не організаційними інтересами якоїсь емпіричної інституції. Здійснювати своє функціонування Церкви мають щонайбільше у педагогічній (релігійно-педагогічній, приватній та індивідуальній), а не політичній площині. В іншому випадку істинна мета функціонування релігійної організації у суспільстві підміняється власне людськими амбіціями. А це, зрештою, може спричинити не до утвердження Божественних істин, а до гіпостазування приватно-прагматичної точки зору, до перемоги тимчасового компоненту у самій Церкві над її духовною основою (метою). І "якщо Церква стає доброю політичною силою, - зауважує єпископ Римо-Католицької Церкви С.Широкорадюк, - то відразу ж вона стає поганою Церквою" [Широкорадюк Станіслав. Церква не може виявляти байдужість до несправедливості // Церква і політика: від президентських виборів 2004 року до парламентських виборів 2006 року. – К., 2005.- С. 35].

Як бачимо, *не всі функції релігії є однаково актуальними і однозначно ефективними та цінними з точки зору суспільного розвитку у різних соціально-історичних обставинах*. Так, наприклад, така соціальна функція релігії як інтегративна є найбільш ефективною на ранньому етапі розвитку людського суспільства [Виговський Л. Соціально-організаційна функціональність релігії // Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні.– К., 2004.- С.30]. Механізм її реалізації пов'язаний з іншими (світоглядними) функціями релігії, роль яких в історично-соціальних трансформаціях суспільства можливо й змінилась (індивідуалізувалась), але не нівелювалася. Об'єднанню людей у соціальну спільноту сприяло вироблення релігією уявлень про спільну долю та відповідальність людей (групи людей) перед Богом, сакралізація та легітимізація релігією певного соціального ідеалу, прагнення до якого ставало запорукою розвитку суспільства, шляхом людства до свого духовного зростання. Однак інтегративна функція релігії має і свій

негативний вплив на соціальну організацію суспільства, адже “об’єднуючи індивідів в одне спільне, вона змушена попередньо дестабілізувати, дезінтегрувати попередню спільноту, котра була цілісністю, розкласти її на складові частини” [Там само.- С.31]. Інтегративна роль релігії зменшується із системним та диференціальним розвитком суспільства.

Проте релігійні організації, відповідно до свого призначення, намагаються й надалі виконувати притаманні релігії функції і за першої ж нагоди бути корисними для людини, групи людей, людства. Це ми спостерігаємо і в Україні, де нещодавно надзвичайно активного обговорення набула тема введення у школах курсу “Християнської етики” (“Етики віри”). Свою однозначну позицію з цього питання найбільш поширені в Україні релігійні організації аргументують *терапевтичною* функцією релігії, наголошуючи на тому, що введення в школах “Християнської етики” безсумнівно сприятиме збільшенню морального та духовного рівня українського народу, тобто його оздоровленню. Заодно ефективніше здійснюватиметься й *виховна* функція релігії. Подібні переконання є досить поширеними і мають свої історичні підстави. Однак сумнівними, з нашої точки зору, є *методи та механізми, через які, в даному випадку, прагнуть здійснювати терапевтичну та виховну функцію релігії релігійні організації в сучасній Україні*. Відзначимо, що теперішнє секуляризоване суспільство не сприймає однозначного ототожнення понять “віруюча людина” та “високоморальна людина”, “конкретно віруюча людина” (“православний українець”) та “духовна людина”. Свою ефективність у вихованні високоморальної та духовної особистості протягом десятиліть довела ***світська гуманітарна освіта, яка універсалізує розуміння людини, унезалежнює повагу до останньої від будь-яких релігійних ідентичностей***. Саме “пошанування людської гідності, піднесене на рівень національних стандартів, забезпечує в Україні толерантність міжконфесійних відносин” [Колодний А. Україна в її релігійних виявах.- С. 243], тобто знешкоджує дезінтегративні вияви релігії у межах нашої держави.

Отож, *релігійним організаціям для своєї актуалізації в сучасній Україні слід знайти відповідні власній природі механізми, шляхи та способи впливу на суспільство, які б не перекривалися дією жодної іншої галузі соціальної системи*. Зрештою, в інтересах самих релігійних організацій задовольняти нагальні потреби людини, адже якщо якась релігія чи уявлення про Бога перестає приносити користь людям, то вони забуваються і відкидаються, а з часом замінюються на інші дієві чинники розвитку суспільства [Армстронг Карен. История Бога. Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе.- М., 2004.- С. 462].

Але ж є такі функції релігії, які не здатна (або неспроможна за даних соціально-історичних обставин) перебрати на себе жодна інша галузь суспільного життя (ні наука, ні медицина, ні освіта, ні право, ні політика), жодна наявна в Україні сучасна соціальна сила. І тут варто знову ж згадати, що в основі соціальних функцій релігії лежать її світоглядні функції. Релігія

функціонально покликана надавати людині основи світогляду, які не можуть бути верифіковані раціонально-емпіричними методами. Релігійні парадигми забезпечують світогляд людини концептуальним фундаментом, на якому вибудовується її світ з його морально-ціннісними установками, нормами життєдіяльності, справжніми цілями та істинною метою.

Релігія здатна підтримувати певну систему суспільних цінностей, що об'єднують її віруючих, бо забезпечує світогляд прихильників їх метафізичним фундаментом, ступінь потреби у якому "може значною мірою варіюватися залежно від культури чи індивіда, але схильність людини прагнути певного фактичного підґрунтя для своїх зобов'язань постає практично універсальною; один лише конвенціоналізм мало кого задовольняє в будь-якій культурі" [Гірц К. Інтерпретація культур. Вибрані есе.– К., 2001. – С. 156]. Саме *віра людини у її причетність до світу надприродного, що визначається релігією як істинна реальність, робить співвіруючих співпричетними до однієї істини, спільного світу, допомагає побачити одну мету і дотримуватися відповідних норм співжиття*.

Людини взагалі, як і Бога взагалі, бути не може, адже Бог - це горизонт її смислового універсуму, яким вона вивіряє свою ціннісність та істинність свого буття. Тому модельована релігійними парадигмами реальність має виступати відносно дійсності світу нашого буття значнішою, первиннішою, всеохопною, оскільки містить абсолютні для людини величини (Бог, вічність, істина, благо, любов), які є ідеальними еталонами відносних величин нашого буття, вихідною основою і підставою започаткування нашої дійсності, вищою метою життя людини, абсолютним горизонтом людського розвитку, істинним смислом нашого тимчасового світу. Власне, специфіка релігійного моделювання надприродної реальності якраз і полягає в тому, що її параметри є недосяжними людському пізнанню, але слугують дороговказами для останнього, пропозиціями удосконалення, еволюційного зростання людства, ціннісними орієнтирами, що допомагають людині подолати свою обмеженість та віднайти ті норми суспільного життя, які б сприяли реалізації належного буття. З іншого ж боку, така модель має визначатися відносно дійсності, світу, у якому перебувають прихильники певної релігії. Таким чином, *організовуючи стратегії культурного та суспільного еволюціонування, релігія цим виконує чи не найважливішу для культури людства і суспільного світогляду функцію* – ***прогностичну*** (дає модель належного буття, розробляє механізми його досягнення, чим і провокує культурно-історичні трансформації людства).

Саме тому, як це слушно зазначає Л. Виговський, "конституюючим системоутворюючим елементом всієї системи функціональності релігії виступає світоглядно-сенсоутворююча функція. … При всьому розмаїтті завдань, релігія тим не менше має досить конкретне призначення, оскільки покликана дати індивіду розуміння сенсу життя. Саме його зміст в кінцевому підсумку й зумовлює зміст і форми соціального життя віруючої людини" [Виговський Л. Соціально-організаційна функціональність релігії //

Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні. – К., 2004.- С.27]. Наголосимо лише на тому, що *важливо, аби ті ідеали, цінності, уявлення про істинну й бажану реальність, мету та смисл людського життя, які продукує релігія і актуалізує через свою духовну діяльність релігійна організація, були справді дієвими чинниками на шляху культурного зростання людства, прийнятними і практично використовуваними у конкретних соціально-історичних умовах, не суперечили справжнім інтересам людини та природі самої релігії.* Зокрема, важливо, щоб вони могли принести безпосередню життєнеобхідну користь сучасному українцю і задовольняли б його власне релігійні потреби.

Варто ще раз нагадати, що *для досягнення щонайефективнішого впливу на індивідуальну та суспільну свідомість громадян нашої держави у реалізації світоглядних функцій релігії українськими релігійними організаціями мають надзвичайно обережно підбиратися придатні методи і засоби, шляхи та механізми своєї діяльності.* Але тут ми стикаємося з новими проблемами: замість якоїсь реальної пропозиції, знаходимо цілий ряд питань, від відповідей на які залежить ефективність та корисність функціонального впливу релігії на українське суспільство через наявні у нашій державі релігійні організації. Всі ці питання стосуються справжнього сенсу та мети релігійної функціональності в сучасній Україні, визначення предмету, на який у своїй діяльності орієнтуються релігійні організації: Чиїми інтересами послуговуються вони, здійснюючи функціональне призначення релігії у нашому суспільстві (Бога? Людини? Людства? Чи лише своїми?)? Чиї потреби й користь вони ставлять на перше місце (Бога? України? Громадянина? Себе як соціальної інституції?)? У чому вбачають головну мету своєї діяльності (У розвитку людини? Людства? Чи своєї інституції?)?

Спробуємо повернутися до питання, ***чи ж насправді є спільними ті ціннісні орієнтири, що пропонуються наявними в сучасній Україні релігійними організаціями?*** Здавалося б, що, принаймні для християнських церков в Україні, вони не повинні суттєво відрізнятися. Однак із цим твердженням охоче будуть сперечатися не лише світські релігієзнавці, але і християнські богослови різних конфесій, які, виборюючи собі право називатися найбільш християнськими, доводять, що саме у їхньому традиційному віровченні справді християнські цінності збереглися неушкодженими. В усякому випадку, коли мова заходить про необхідність викладання у загальноосвітній школі християнської етики, то чи не кожна християнська церква наполягає на потребі присутності у школі в ролі викладачів цього предмету саме ***її*** віруючих. Це засвідчує, що якщо навіть християнські цінності та морально-етичні норми єдині, то, принаймні, їхні конфесійно-традиційні інтерпретації відмінні. Тобто, насправді, ціннісні орієнтири, головні етичні поняття та морально-етичні норми потребують конкретно-визначеного (церковно-традиційного) досвідного середовища для їхнього контекстуального засвоєння. А ми ж, принаймні, маємо

представленими в сучасній Україні християнські конфесії, віровчення яких формувалося згідно з трьома різними онтологічними моделями, що, відповідно, пропонують дещо відмінні уявлення про Бога, світ, людину та мету її життя.

Звернемо увагу ще й на те, що в межах однієї християнської конфесії можуть бути представлені кардинально протилежні уявлення про ***критерії істинності*** *певних ціннісних орієнтирів та перевірки ефективності відповідних морально-етичних норм.* Це, зазвичай, проявляється у внутріконфесійній полеміці консерваторів та новаторів: якщо перші вважають, що істинність ціннісного орієнтиру та дієвість відповідних морально-етичних норм засвідчується досвідом попередньої культурно-духовної традиції, що не потребує додаткових аргументацій, то другі наголошують на постійній необхідності заново актуалізовувати у мінливому світі їх як ціннісний орієнтир, так і водночас доуточнювати залежно від постійнооновлюваного досвіду морально-етичні норми, які сприятимуть досягненню належного стану речей у змінених соціально-історичних обставинах. Тому для консерваторів критерієм істинності ціннісного орієнтиру є його відповідність історичному досвіду релігійної традиції, а для новаторів – його сприятливість можливому досягненню належного стану речей людством у майбутньому. У такому випадку обґрунтування ціннісних орієнтирів є історично спрямованим і стосується чи минулого людства (конкретної культурно-релігійної традиції), чи його майбутнього.

Принагідно тут можна згадати полеміку між офіційною ієрархією та представниками традиціоналізму в УГКЦ. Аргументація кожної сторони ґрунтувалася на відмінному розумінні критеріїв визначення тієї беззаперечної цінності, яка покладається в основу функціонального спрямування Церкви. Українські традиціоналісти виступають швидше не за збереження богословської традиції, а проти глобалізації, що здійснює свій “внутрішній” наступ з боку секуляризованого західного суспільства. На їхню думку, “фундамент” “традиційно-християнської” української духовності має іншу основу, спирається на інше світосприйняття, ніж раціоналізований західний католицизм, а тому його слід захистити від впливів західної секуляризації та глобалізації, що приноситься до нас освіченою (але не по-українськи) офіційною верхівкою УГКЦ. При цьому пропагується виняткова цінність досвідно здобутого та історично перевіреного власне українського типу духовності [Ковпак В., отець. Переслідувана традиція.// http://www.traditional-church.com.ua/books/persecuted_tradition/part1.php?]. Однак протилежна точка зору, що виходить з інтересів не минулих поколінь українців, а із необхідності утвердити гідність українського народу в майбутньому, є досить вагомою в УГКЦ. І ось уже цей критерій починає визначати й суспільну роль церкви (спільноти), насамперед в українському суспільстві. Збагнувши, що владні структури сучасної України не справляються із своїм соціальним завданням (виховувати ініціативних громадян та допомагати їм вільно і самостійно будувати своє життя), УГКЦ ставить перед собою конкретну мету: “Дати

необхідний імпульс для народного пробудження від зневіри і пасивності". І така активна діяльна позиція церкви на основі уявлень про спільноту, як об'єднання вільних і свідомих своєї відповідальності особистостей, будується на переконанні, що змінити державу можна лише "знизу", від "громади". А кому ж, як не духовній інституції слід зайнятися вихованням нових, вільних від стереотипів попередніх історичних діб, українців? "Зміна ментальності, творча й активна діяльність мають розпочатися від наших парафіяльних спільнот, - твердить один із ідеологів сучасного українського греко-католицизму Мирон Бендик. - Саме релігійні громади, об'єднані спільною вірою і любов'ю, можуть стати зародками громадянського суспільства в Україні" [Бендик М. Богословіє спільноти. // http://www.ugcc.org.ua/ukr/church_in_action/sobor/eparchial/sambir-drohobych/3.bendyk/]. Як бачимо, УГКЦ намагається розробити свою соціальну програму, зорієнтовану на виховання вільного громадянина, особи, наділеної свободою зробити свідомий вибір і нести за нього відповідальність перед суспільством і Богом. Так вона заявляє про себе не як про державно-церковну інституцію, а як спільноту, що є духовним фундаментом для майбутньої України. То ж постає питання: *на що спрямовувати своє функціонування релігійній організації: на збереження та захист традиційно встановлених та історично визначених духовних основ та ціннісних орієнтирів, а чи ж на сприяння культурному зростанню та покращенню якості життя певного народу в майбутньому*?

Звичайно, що відповідь на нього залежить від історичної долі конкретних носіїв релігійно-духовної традиції. Тобто, навіть *ціннісні орієнтири запропоновані однією конфесійною релігійною інтерпретацією зрештою специфікуються емпіричними реаліями певного народу*. Тому ми й спостерігаємо, що при перенесенні релігійної парадигми у непритаманне їй культурне середовище, вона набуває специфічних рис, асимілюючи ті уявлення, які реально присутні у її новому життєвому середовищі, адаптуючи свої специфічні цінності до рівня суспільного сприйняття. Тому ми й говоримо, наприклад, про Київську християнську традицію.

Що ж у такому випадку можна говорити про ***ціннісні орієнтири різних релігійних парадигм***? Адже в них відрізняються уявлення про Бога, про світ, про людину і сенс її життя. Ці уявлення пов'язані безпосередньо із різним життєвим середовищем, у якому формувалися ці релігійні парадигми, з історією адаптації цих релігійних уявлень у змінюваних світоглядно-соціальних умовах, з тим знанням про світ та його перспективи, які тут і зараз поширені. У сучасному глобалізованому інформаційному світі співіснування в одному життєвому середовищі різних релігійних парадигм не є новиною. Інформаційна доба породила необхідність їх надзвичайно тісної комунікації. І тепер *не внутрішній богословський дискурс, а зовнішній емпіричний контекст стають визначальними в оцінці ефективності тієї чи іншої релігійної шкали цінностей*.

Показовим стосовно впливу зовнішнього емпіричного контексту на шкалу релігійних цінностей є, принаймні, те, що у нововитворюваних

релігійних парадигмах морально-етичні вимоги до людини очевидно є не лише вищими, ніж у тих релігіях, які створювалися значно раніше, але й те, що вони стають своєрідними відповідями на сучасні проблеми людства. Суспільно-історичний розвиток останнього призвів до часткового засвоєння попередніх релігійних цінностей. Пізнання людиною світу розширило межі його освоєння та збільшило горизонт непізнаного. Попереднє сприяло і визначенню нових проблемних полів, які також потребують релігійної оцінки й усвідомлення. Це ми можемо наочно побачити, порівнявши хоча б 10 моральних заповідей "Завіту Життя Вічного" Марії Деві Христос із традиційними християнськими. Так, очевидно, що любов до Бога тепер не є догматично сформульованим обов'язком визнання єдиного істинного автора світу, а тлумачиться диференційно: «Всім серцем, душею і свідомістю своєю!». Заповідь любові до ближнього переростає у необхідність любити людство загалом "любов'ю Матері Світла", що очевидно вимагає і межово-відповідального ставлення до людства з боку окремої людини. Кожна людина починає розумітися фундаментом людства загалом. Від неї вже безпосередньо залежить його виживання й зростання, як від материнської щирої любові – дитяче.

Далі заповідь любові конкретизується і чітко висловлюється:

"4. Полюби ворога свого! Не вбий нічого, що дихає!

5. Не прояви насильства над будь-яким тілом, душею, свідомістю і духом!

6. Не кради в Людини, не кради в Природи, не кради в Атмосфері, не кради у Всесвіті!

7. Благословляй, Жалій, Пробачай того, хто ображає і ненавидить тебе!

8. Шлюбні зв'язки без Любові і Гармонії – перелюб! Пристрасть поза Духовністю – ментальний блуд!

9. Милосердям Благотвори світ довкола себе!

10. Зійди до того, хто не розуміє; не осквернись злим помислом!" [Мария Дэви Христос. Откровение Духа Святого, или станьте, наконец, зрячими!- К., 2001].

Спостерігаємо, як любов зростає у своєму значенні, виступає цементуючим чинником не лише церкви (як спільноти віруючих в одного Бога), людства, людства та Бога загалом, а й людства, світу та Бога, де дієвим носієм об'єднуючої властивості є саме людина. Любов, таким чином, більше не розуміється як виняткова прерогатива й особливість Бога, що, як Батько, йде на жертви та уступки тим недовірливим дітям, які принагідно зраджують його, але сподівається на їхнє зростання та любовну відповідь в майбутньому. Тепер любов тлумачиться прерогативою і особливістю людини, яка стає на позицію Матері, що жертвує, пробачає і терпить недовірливим діткам, які ще не зросли, але у яких вона вбачає сенс свого існування. Матері, що безкінечно та безвідплатно випромінює свою життєдайну творчу та любовну енергію заради створення життя. Її позиція повністю альтруїстична. Вона буде пробачати, благословляти, жаліти і

“милосердно благотворити”, бо її існування втрачає сенс без життя, за збереження якого вона бере на себе всю відповідальність. Відтак фемінінна концепція любові, що пропонується тут, на відміну від маскулінної (християнської) не має іншого результативного спрямування (очікування адекватної відповіді від дітей у майбутньому), крім збереження життя. Добро – це те, що сприяє створенню і збереженню самого життя, його репродукуванню.

Варто звернути увагу ще й на те, що гідним суб’єктом співжиття тут уже виступає не просто людство та Бог, але й природа, світ загалом, який тлумачиться диференційовано: щоб не випустити з уваги ні найменшої його частинки. Таке надобережне ставлення до життя в усіх його проявах продиктоване нагальними глобально-екологічними проблемами, що є наслідком нахабно-самовпевненої поведінки людства, яке перебільшило свою трансцендетну цінність, чим і започаткувало (загострило, актуалізувало) можливість своєї ж загибелі.

Врахування як гідних і необхідних суб’єктів співжиття в необхідності зберегти життя як таке, здійснюється і в інших сучасних релігійних парадигмах. Так, скажімо, у такій вкрай раціонально-прагматизованій (аж до утилітаризму), що уже будується на секуляризованих західним суспільством світоглядних основах, релігійній парадигмі, як вчення Рона Хабарда, ми спостерігаємо подібне. Згідно Саєнтології, існування загалом можна розглядати у восьми його проявах, що визначаються як динаміки з різним ступенем свободи та можливості до усвідомленої дії. Метою життя (і саєнтологічної практики) є виживання загалом, а виживання кожної з восьми динамік є важливим і необхідним його фактором. Відтак досягнення індивідуальних духовних благ в результаті саєнтологічної практики є необхідною запорукою виживання всієї системи життя. “Зрештою саєнтолог має розуміти, що справжнє його життя - лише фрагмент тривання його існування як **тетана**, і що життя індивідуума пов’язане з кожним із висхідних рівнів, описаних у восьми динаміках, а відтак, в кінечному рахунку, причетне до існування і виживання Вищої Істоти чи безкінечності” [Брайан Уилсон. Саентология. Анализ и сравнение ёё религиозных систем и доктрин.// Саентология. Теология и практика современной религии. Справочная работа, представленная Международной Церковью Саентологии.- Копенгаген, 1998. - С.122].

Морально-етичні норми у Саєнтології зводяться до стандартизованих правил (процедур) функціонування індивідуума у системі буття, за якими зберігається буття (виживає система). Саме поняття добра і зла прагматично зводиться до користі або шкідливості певної дії для цих динамік зокрема або системи буття загалом. Ці вісім динамік як “вісім проявів життя, охоплюють галузі, в яких людина, щоб досягнути духовного вдосконалення, повинна діяти, зберігаючи етику поведінки (що не приносить шкоди динамікам)”[Урбано Алонсо Галан. Саентология. Истинная религия.// Саентология. Теология и практика современной религии. Справочная

работа.- Копенгаген, 1998.- С.218]. Відтак людина перш за все повинна потурбуватися: про виживання себе як особистості; про своє репродукування (сім'я, діти); про виживання - групи, до якої належить; виду, представником якого є; природи як сукупності співпричетних до її буття біологічних істот; фізичного всесвіту, як передумови емпіричної дійсності; духовних істот і, зрештою, Бога – як вічної істоти, у якій Тетан зустрічається із собою вічним [Что такое Саентология? Всесторонний справочнк по самой быстрорастущей религии в мире. Основано на работах Л.Рона Хаббарда.- New Era., 1998.– С.72-73].

Вихідною в постмодернових неорелігійних утвореннях є діяльна інтивідуально-особистісна сотеріологія. А при остаточному переорієнтуванні з антропотеоцентризму на антропоегоцентризм доби постмодерну, сотеріологічна та творча роль індивідуального суб'єкта — конкретної людини майже абсолютизується. Однак, з іншого боку, цей ***творчий індивідуальний суб'єкт тепер змушений рахуватися з різними проявами буття, нести за них відповідальність, брати до уваги їхню користь та бажання у своїй діяльності, оскільки від виживання цілої системи (яку він може зруйнувати) залежить і його особистісне спасіння***.

Тут, принагідно, хочеться згадати й про те, що, наприклад, сучасне католицьке (премодерна модель християнства, що сьогодні намагається бути відкритою і чутливою до дійного світоглядного попиту, а тому змушена витлумачувати богословські істини на зрозумілій життєвому середовищу мові, вписуватися у загальносвітоглядний контекст) тлумачення гідності людини максимально (але власними шляхами) теж наближається до розуміння *окремої людини як фундаменту цілого людства*: "Людство починається заново в кожній людині"- твердить глава Католицької Церкви [Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени. – М., 2007.- С.26]. Незважаючи на те, що богословська модель премодерного взірця має менше схильностей узалежнювати виживання Бога від людини, а спасіння людини - від виживання цілої системи буття, її етичні вимоги можуть знайти очевидні точки співпадіння з усіма (більшістю) релігійних систем, адже "існують постійні цінності, які зумовлені самою сутністю людського буття, а тому недоторканні для всіх, хто причетний до цього буття" [Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства// Диалектика секуляризации. О разуме и религии.- М., 2006.- С.85]. Тому, оскільки подібне (підвищення моральних вимог до людини, надобережне ставлення до буття загалом та перенесення на конкретну індивідуальну (будь-яку) людину відповідальності за його збереження у всіх багатоманітних проявах) ми зустрічаємо сьогодні у різних релігійних парадигмах - це є вимога часу, відображена в релігійних цінностях.

Зрештою, ми бачимо, що на формування морально-ціннісних установок певного соціуму безсумнівно впливала релігія з її прогнозуванням бажаного життя людини, людства, що залежало безпосередньо від уявлень

про найвищий ідеал, аксіологічний горизонт людського світогляду – Бога, та належний стан речей, що з ним співвідноситься. З іншого боку, на трансформацію морально-ціннісних (і релігійних) орієнтирів впливали об'єктивні світоглядні обставини, нагальні життєвозначущі проблеми певного суспільства.

У сучасному прагматичному світі людина здебільшого звертається до релігії для отримання дієвої ефективної моделі правильної поведінки у своєму повсякденному житті. Загальносвітоглядний контекст інформаційного суспільства актуалізує перед релігією необхідність вироблення нових морально-етичних норм, які б більшою мірою сприяли вирішенню глобальних проблем людства (зокрема, виживання разом із цією, єдинодосяжною людині світовою системою в усій її цілісності). Сучасні релігієтворчі процеси якраз і засвідчують, що, згідно із пропонованими ними морально-етичними нормами, зростає вимога відповідальності людини не лише за особистісне, групове чи загальнолюдське спасіння (самозбереження), але й за спасіння природи, світу та, зрештою, й самого Бога, творчий потенціал якого сьогодні усвідомлюється залежним від людини. Натомість перед традиційними релігіями постає необхідність адаптації (доуточнення) їхніх морально-етичних норм у змінених культурно-історичних обставинах.

Людство, зокрема й український народ, виросло для вироблення нового усвідомлення відповідальності. І ***ця відповідальність є не просто відповідальністю за долю свого роду, етносу, родини, нації, громади, особи чи людства (в історичній перспективі минулого чи майбутнього), ця відповідальність повинна органічно поєднувати усі вищезгадані види відповідальності.*** Так, зокрема, і проблема введення курсу «Християнської етики» (чи «Етики віри») у школах тому і є проблемою, що свідчить про *різновекторне розуміння відповідальності людини та, очевидно, й критеріїв, за якими визначається найвища релігійна цінність.*

Що ж насправді варто оберігати найперше: долю людства (універсальна – загальнолюдська етика), чи долю певного людства (християнська етика або етика віри як альтернативні курси й для іншорелігійних громад)? Проблема тут криється у тому, що ще не вироблено єдиної, якоїсь спільної схеми прогнозування майбутнього людства і Української держави зокрема. Немає того варіанту ідеї бажаного майбутнього, який би задовольняв усіх у нашому суспільстві. Відсутнє остаточне визначення ідеальної високоморальної і, одночасно, вільної та креативної особистості.

Заради збереження буття взагалі і свого безпосередньо людина сьогодні має відчувати особистісну відповідальність і за свою особисту долю, і за долю своєї нації (етнічна релігійність, неоязичництво, християнство певного традиційного типу), і за долю своїх однодумців (певні конфесійні варіанти, зокрема протестантські), нащадків та пращурів, і за долю своєї держави (державна релігія, неоязичники, пошуки національної церкви як виразника державних духовних інтересів), за збереження природного

середовища, і за долю Всесвіту. А це - різні морально-етичні норми, яким відповідають відмінні уявлення про Бога. Ось тому ми й маємо в Україні такий дивний підбір релігій та конфесій, кожна з яких обґрунтовує специфічні ціннісні орієнтири й пропонує власний варіант розуміння відповідальності людини та шляху до спасіння людства.

Але справа не виглядатиме настільки трагічною, коли ми згадаємо, що ***духовні ціннісні орієнтири вкорінені у трансцендентній сфері, а послідовники різних релігій чи їхніх конфесійних варіантів перебувають у спільній емпіричній дійсності***. Таким чином, хочеш-не-хочеш, а *людська солідарність, як безумовна загальнолюдська цінність, продукована різними релігійними традиціями* на основі уявлень про єдиного творця та спільну долю, підводить до висновку *про необхідність виробити саме такі морально-етичні норми суспільного співжиття, які б забезпечили максимально комфортне перебування у нашому вкрай секуляризованому і плюралізованому світі тих, хто, можливо, прагне і до відмінних ціннісних орієнтирів*. І тут при нагоді стає та ж сама секуляризація, яка тепер виглядає прийнятним засобом захисту власне релігійної функціональності, убезпечення духовної сфери релігії та людського світогляду від зовнішніх впливів та маніпуляцій. Адже, як її наслідок, формуються ті *правила співпроживання, які максимально віддалені від релігійних ціннісних орієнтирів, але спрямовані на комфортне співжиття суспільних функціонерів незалежно від їхніх сутнісних світоглядних основ та уявлень про належний стан речей у світі*. В такий спосіб морально-етичні норми в результаті їх смислової секуляризації редукуються до правових норм та етикету. Останні більш ефективно забезпечують злагоджене функціонування неуніфікованого відносно єдиних ціннісних орієнтирів, трансцендентних істин та визначених уявлень про належний стан речей суспільства. Таким чином, ***саме секулярна свідомість виробляє універсальні механізми співжиття неуніфікованих (до єдиного ціннісного орієнтиру) світоглядних систем, убезпечуючи в такий спосіб від ідеологічного тоталітаризму*** (захищаючи людську духовність від грубих втручань, маніпуляцій і зловживань).

Натомість релігія сьогодні все більше індивідуалізується, а інтелектуальні богословські розробки концепцій трансцендентного Бога поступаються місцем емпірично-прагматичним, доступним загалу його інтерпретаціям [Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства // Християнство доби постмодерну. Колективна монографія. –К., 2005.– С.17-18]. І це зрозуміло, адже ***наш сучасник потребує*** не стільки чіткого уявлення про трансцендентну дійсність, скільки ***конкретних рекомендацій*** (і, перш за все, морально-етичних шаблонів правильної та ефективної поведінки) ***у своєму щоденному земному житті***. Адже в ситуації інформаційного перенасичення та прискореного темпу сучасного життя він губиться. І його більше цікавить не те, як правильно вчинити для свого вічного спасіння, а як правильно діяти, щоб досягнути

кращого у цій дійсності. Однак, що є добре і що є гідне в емпіричній дійсності, є величинами відносними. Релігія пропонує, власне, авторитетне визначення головних етичних категорій, яке б ґрунтувалося не на раціоналізмі та прагматизмі сучасної секуляризованої суспільної взаємодії, а на абсолютних трансцендентно-іманентних істинах про світ, його творця та людину. ***Головні етичні категорії, з точки зору релігії, не є конвенційними людськими поняттями і не можуть виражати лише чиїсь приватні інтереси чи тимчасову домовленість про*** **тепер** ***і*** **тут** ***належне.*** З точки зору релігійних парадигм, ефективність їх застосування у конкретних життєвих обставинах визначається їхнім безпосереднім вкоріненням в абсолютному сенсі та істині.

Сьогодні людину хвилює конкретний кінець, і не так уже й світу (бо за тисячоліття його очікування страх притупився), що у будь-якому випадку неодмінно настане, а найперше – себе. І ось тут релігійні парадигми мають надзвичайне поле для самореалізації. Мабуть, що саме невтішні ***есхатологічні перспективи*** та давня традиція їх осмислення релігією й спричиняють підвищення рівня релігійності сучасників, повернення наших традиційно-невіруючих співгромадян до церкви. Універсальна есхатологія зараз постає похідною від індивідуальної, бо ж важко сьогодні говорити про якийсь визначений сенс історії людства. Натомість проблема особистісної кінечності притаманна всім і кожному, незалежно від індивідуальних ідентичностей та світоглядних належностей. На цій підставі можливе некритичне сприйняття, а відтак і втіха та розрада, яку приносить певне віровчення у вигляді шляху до спасіння (сотеріології).

Розвиток наук, поінформованість та освіченість суспільства ніяк не зменшили, а, можливо, і загострили невтішні очікування людства та нашого світу. Більше того, вочевидь, саме наукові, прогресивістські, політичні, технологічні та інформаційні здобутки засвідчують і уреальнюють перспективу кінця світу. “Кінець часу – більше не символічне завершення історії, але ознака втоми, зворотнього відліку. Ми більше не живемо у відповідності з проективним баченням прогресу чи виробництва. Остання ілюзія історії зникла, оскільки історія тепер згорнулася до зворотнього числового відліку… Відлік секунд від теперішнього моменту до кінця означає, що кінець близький, що кінець вже наступив по той бік кінця”,- твердять ідеологи постмодерну [Бодрийяр Ж. В тени тысячелетия, или приостановка года 2000/ Jean Baudrillard. A l’Ombre du Millenaire, ou le Suspens de l’An 2000 (Paris: Sens & Tonka, April 1998).// http://www.lib.proza.com.ua/book/2104]. Дивлячись у вічі ймовірності неіснування в майбутньому, люди прагнуть зібрати щонайбільше свідчень свого існування. Найціннішими при цьому виглядають свідоцтва із трансцендентності, вічності, абсолютності. Перейти межу кінця світу можна лише, якщо за межею щось є, якщо є можливість перейти цю межу, якщо є шлях і дороговказ, якщо є провідник через межу. Але ж і самі есхатологічні настрої породжені релігіями, зокрема, авраамістичними, тими, які мають

уявлення про автора, який визначає межі власного витвору. А хто ж, як не творець, знає і способи їх подолання? “Замість того, щоб спочатку відбутися, а потім стати частиною історії та пам’яті, події тепер спочатку стають частиною спадщини”,– зауважує Ж. Бодріяр, описуючи світоглядні особливості сучасності (Там само).

Однак така тенденція була започаткована тоді, коли закладалася сучасність, у момент усвідомлення Бога особистісним творцем нашого світу. Він визначив, а пророки уже давно передбачили той кінець, до якого ми йдемо. Люди ж сподіваються на ефективні методології подолання особистісної конечності – такі морально-етичні норми, які б сприяли досягненню ними належного вічного буття.

Символічний годинник Апокаліпсису в Чикаго, що відраховує час, який відділяє людство від глобальної катастрофи, на початку 2007 року перевели на 2 хвилини вперед і тепер він показує 23:55. Це свідчить, що, на думку спеціальних експертів (в число яких входить 18 лауреатів Нобелівської премії), людство залишило собі лише 5 хвилин до загибелі. Показовим є те, що цей годинник, який відмірює символічний час існування людства, переводився із моменту його встановлення (1947р.) 17 разів [http://subscribe.ru/archive/rest.mystery.xfiles/200702/09080555.html]. Такі поправки залежали, власне, від діяльності людей і цього разу були спричинені сучасним загостренням екологічної кризи, продовженням накопичення людством зброї при збільшенні політичних конфліктів. Але ще менш втішними є прогнози різних науковців, адже, якщо Бодрійяр Ж. вимірює час світовідчуттям, притаманним свідомості людей, а Чиказький годинник – наслідками їх діяльності, то вчені різних природничих галузей говорять, зокрема, про невідворотний в осяжному майбутньому фізичний кінець існування нашої Сонячної системи, що, вочевидь, зовсім не залежить від людини та її діяльності.

Ще однією глобальною проблемою, яка торкається безпосередньо нашого співгромадянина, є ***притуплення загальнолюдського інстинкту самозбереження.*** Так, Україна спромоглася у загальноєвропейській тенденції зменшення населення посісти далеко не почесне перше місце [Україна є першою у світі за темпами вимирання населення (05.03.2008 18:26) // http://kharkiv.unian.net/ukr/detail/187253]. Показовим є те, що, на думку голови Національної ради з питань охорони здоров`я населення при Президентові України професора М.Поліщука, основною причиною стрімкої депопуляції українців є, якраз, бездуховність, низька освіченість та культурність людей. Адже з 5 мільйонів українців, які вимерли за останні 14 років, надсмертність переважає у людей працездатного віку, що є переважно наслідком нездорового способу життя, суспільної та особистісної безвідповідальності і пов’язано це насамперед із низькою морально-етичною свідомістю. Найбільший показник смертності припадає на східний регіон, що співпадає, до речі, і з найнижчим рівнем релігійності. Останнім часом у Київському метрополітені почастішали випадки привселюдних спроб

самогубства (за 2 місяці і тиждень 2008 року їх було 6, 2 - загиблих, в той час як за весь 2006 рік таких спроб було теж 6, 1- загиблий). Крім економічних та психолого-біохімічних причин хочеться вказати на морально-етичну та духовно-світоглядну причину. Жодна релігія не підтримує, але відвертає людину від спроб самогубства, оскільки останнє – один з найбільших можливих її гріхів. Найвищою цінністю людини вважається її життя, дароване їй Богом, внаслідок чого за збереження останнього вона несе відповідальність перед Творцем. *Відчуття священності життя, продуковане релігією, посилює відповідальність людини за нього та актуалізовує ті морально-етичні норми, які убезпечують його від руйнування*. В основі економічних (а частково й екологічних та соціальних) проблем нашої держави так само лежить неприщепленість почуття відповідальності та внутрішньої спонуки дотримуватися морально-етичних правил, десакралізація поняття життя. Якщо ж подивитися на цю проблему більш прискіпливо, то стає помітним, що все вищезазначене (і на зовнішньому і на внутрішньому рівні) пов'язане із ***відчуженням людини*** (від роду, родини, світу, Бога як Творця, себе та іншого як носія священного дару), втрата людиною сенсу власного існування, сенсу існування народу чи держави, сенсу існування світу, десакралізація істинного сенсу буття, зневіра. *Людина втрачає свою особистісну сутнісну ідентичність із священним, джерелом буття – вона втрачає повагу до себе, до інших, до світу, втрачає свою гідність мати право на життя і визнавати цю гідність за іншим.*

У такому стані речей прихована підступна проблема, що уже тепер проявляється в сучасній світоглядній кризі українського суспільства. "Суспільство, яке перестало поважати Життя в усіх його проявах", забуло про свою "спорідненість з Надприродним його джерелом" і втратило "трансцендентні орієнтири людини в її поєднанні із Всесвітом через віднайдення в собі того, що підносить людину до Абсолюту, Всезагального". І цю трагічну світоглядну проблему сучасності, яка полягає у духовній ентропії, не може ефективно вирішити жодна інша суспільна форма, окрім релігії. Сурогатним замінником релігії у цьому напрямку її функціонування може визнаватися певна ідеологія, але остання, ідолізуючи власні емпірично виснувані пропозиції, не здатна запропонувати універсальні ціннісні орієнтири людству. Очевидно, що ми не маємо достатніх засобів верифікації й істинності пропонованих релігіями ціннісних орієнтирів. Але присутність у релігійних парадигмах уявлення про трансцендентного творця, гаранта та спостерігача, що постає як надприродне джерело буття та незаангажований конкретними кінечними обставинами дійсності суддя, убезпечує, хоча б частково, від утилітарно-прагматичних зловживань в морально-етичній сфері. І кому ж, як не релігії, лікувати хвору душу сучасного суспільства, повертати цілісний фундамент світогляду людини? А ці проблеми в сучасному секуляризованому, постмодерному, інформаційному, глобалізованому, демократизованому, лібералізованому й дегуманізованому суспільстві можуть вирішуватися лише індивідуальним чином, тобто

безпосередньо через кожну окрему людську душу. Саме тому ***етизація релігії, що сьогодні постає як об'єктивний наслідок її функціонального обмеження, в майбутньому поставатиме засобом її виживання і виконанням нею власне релігійного функціонального призначення в людському суспільстві***.

Відтак, ми змушені наголошувати на тому, що *сучасне українське суспільство, зокрема, вкрай потребує саме того, чого не в змозі йому сьогодні дати жодна інша сфера суспільного буття, крім релігії*. Український народ та держава (різні її політичні сили) не мають вироблених загальноприйнятних стратегій досягнення гідного життя на майбутнє, український громадянин втрачає мету і сенс власного існування, а морально-етичні норми уже давно розглядаються не як відповідність священному праву та гідності бути людиною, а відтак й нести відповідальність за збереження власне людської природи перед трансцендентним її Творцем, а як можливі засоби досягнення особистісного комфорту у суспільному співжитті. Релігійні цінності та морально-етичні норми секуляризуються, ціннісні орієнтири розмиваються і забуваються. Особистість втрачає свою сутнісну ідентичність і відчужується від світу, співгромадян, пращурів та нащадків, сім'ї, природи, своєї духовної основи. Руйнується відчуття цілісності та гармонійності буття. Але *наскільки спроможні сьогодні (і чи мають вони відповідні сучасним обставинам засоби для цього) релігійні організації ефективно виконувати прогностичну та аксіологічну світоглядні функції релігії*?

Подолати відчуження людини, повернути їй відчуття цілісності та гармонії світогляду, світу, життя у змінених культурно-світоглядних обставинах інформаційної доби можливо через переосмислення (осучаснення) антропологічної, соціальної та сотеріологічної богословської проблематики, через витлумачення головних релігійних догм у новому життєвому контексті певної релігійної традиції. Релігія має повернути людині довіру до наявності істинного сенсу буття. Але *довіра повинна ґрунтуватися не на примусі й зобов'язанні, не на раціональному доведенні чи ідеологічному переконуванні, а на безпосередньому досвіді (комунікативному) відчуття священності та істинності певної цінності*, який можливий лише в середовищі релігійної громади, у живому духовному спілкуванні. Довіру можна повернути через спільнотну солідарність, що ґрунтується не на особистісних інтересах кожного зокрема, а на абсолютній незаперечній цінності священного, на відчутті любові та взаємоповаги, взаємонеобхідності, що спирається на віру в існування абсолютних цінностей.

Однак і *релігія в сучасних світоглядних обставинах змушена позбутися своїх абсолютиських позицій щодо функціонування у суспільстві*. Більше того, для забезпечення собі ефективного власне релігійного функціонування сьогодні вона повинна рахуватися з необхідністю і правомірністю альтернативних світоглядних концепцій (світських та релігійних), адже

історичний поступ людства свідчить, що “не існує такої раціональної, етичної чи релігійної формули, з якою погодився б увесь світ і яка могла б потім слугувати для нього основою” [Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства. // Диалектика секуляризации. О разуме и религии.- М., 2006.- С.103].

Релігійно сформоване відчуття суспільної солідарності за причетністю до трансцендентного джерела буття – Бога, значно більш ефективне, ніж демократично-ліберальне (секуляризоване) розуміння солідарності як конвенційності, виробленої взаємоузгодженості інтересів. Воно стає внутрішньою потребою дотримання морально-етичних норм, а не зовнішньою необхідністю чи примусом. Дотримання морально-етичних норм на основі власних релігійних переконань є сутнісною реалізацією свого права бути гідною людиною, а не формальним обов’язком не перетворитися на тварину. Зрештою, сучасний стан справ загрожує і всій європейській цивілізації з її “загальнолюдськими” ціннісними орієнтирами та морально-етичними нормами, адже “ліберальні порядки ґрунтуються на солідарності громадян, а джерела такої солідарності через вихід секуляризації “з-під контролю” можуть виснажитись”[Хабермас Ю. Дополитические основы демократического государства?// Диалектика секуляризации. О разуме и религии.- М., 2006.- С.42-43]. Саме це постійно і послідовно відбувається внаслідок системної секуляризації, яка вижила релігію не лише із зовнішнього суспільного функціонування, а й витіснила відчуття священного із свідомості громадян. Таким чином, поступово відбувається підміна *цінностей* (що сприймаються як абсолютні величини, виснувані із трансцендентної основи буття) *вигодами*. І саме з метою виправлення такого спотворення “встановленому праву, яке може бути неправим, слід протиставити таке право, яке відповідне природі людини, її сутності” [Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства. - С.93].

Питання співвідношення абсолютної цінності та індивідуальної вигоди не є простим. Адже наявність абсолютної цінності не є очевидною поза досвідним сприйняттям. Більше того, в історії людства постійно здійснювалися спроби піднесення приватного або групового інтересу до статусу абсолютної цінності, в результаті чого людство стикалося і з проблемою тоталітарних режимів. Одначе повна відмова від уявлень про наявність абсолютної цінності, що спирається (і обґрунтовує) не на приватні інтереси певних груп людей, а виражає сутнісну (трансцендентну) основу людського життя та суспільного співжиття, веде людство до зневіри, до втрати потреби морально-етичного самовдосконалення. Ю. Габермас говорить про необхідність настання постсекулярної доби, яка “не лише віддає релігійним спільнотам данину суспільного визнання за той функціональний внесок, який вони вносять у справу виробництва бажаних мотивів і установок”, але і характеризується тим, що “в постсекулярному соціумі складається визнання тієї обставини, що “модернізація суспільної свідомості”

охоплює при переході до нової фази як релігійний, так і світський менталітет й рефлексивно видозмінює їх [Хабермас Ю. Дополитические основы демократического государства?// Диалектика секуляризации. О разуме и религии.- М., 2006.- С.69-70]. У цьому аспекті світський філософ і релігійний лідер можуть дійти консенсусу, від якого очевидно виграє і людина, і людство. “Можливо, релігія і розум повинні взаємно обмежувати одне одного, вказуючи одне одному межі й позитивні шляхи?”- наголошує Бенедикт ХУІ [Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства// Диалектика секуляризации. - С.91-92]. Адже сьогодні спільні зусилля різних світоглядних систем з метою “доповнення переліку цінностей й деміфологізації спотворених міфами цінностей вкрай необхідні”[Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени.– М., 2007.- С.29]. І саме ***постсекуляризація, як специфічна доба поєднання й узгодження світських морально-правових механізмів (які б забезпечували у вирішенні життєвонагальних проблем рівноправну комунікацію усіх зацікавлених суб’єктів) та релігійно сформульованих ціннісних орієнтирів (які живлять людину сутнісною потребою до морального самоудосконалення) може стати дієвим шляхом до подолання сучасної світоглядної кризи.*** Але в жодному разі мова не може йти про якусь монологічну світоглядну систему, адже творчий потенціал будь-якого монологу вичерпується, натомість удосконалення розуміння (в тому числі й світоглядних цінностей) відбувається у вільному діалозі взаємовизнаних суб’єктів. Саме тому сьогодні “християнам слід побачити таку творчу меншість в самих собі й тим зробити внесок в те, щоб Європа знову здобула найкраще зі свого спадку і послужила всьому людству”[Там само. - С.94]

Людина – істота багатогранна. Вектор її життєвості спрямований і до вічних горизонтів, і до емпірично-осяжних перспектив. Людина не була б людиною, якби не мала двох Батьківщин: небесної та земної, значимість яких так само поєднується у людському житті, як дві природи в Ісусі Христі. Отже, долати відчуженість людської істоти слід у різних напрямках, що дасть можливість інтегрувати цілісну, гармонійну особистість, яка самовизначилась і відносно вічного сенсу свого життя, і знайшла реальний шлях досягнення належного стану емпірично-досяжної дійсності. Релігія ж (внаслідок секуляризаційного обмеження її функціонального впливу на суспільство) сьогодні об’єктивно поставлена у ситуацію, коли вона найбільше може реалізуватись у духовній сфері, перш за все продукуючи обґрунтовуючи й пропагуючи такі морально-етичні вимоги людству (та пропонуючи дієву аксіологічну шкалу), які б забезпечували його ефективне самозбереження або ж, адаптуючи й актуалізуючи уже наявні морально-етичні системи (десять заповідей, заповіді блаженства) до нагальних потреб людства, конкретного суспільства. Зрештою, саме ті релігійні організації, які закцентують свою увагу на цьому, продовжуватимуть виконувати

прогностичну функцію релігії, тобто будуть реально впливати на культурно-соціальну еволюцію людства.

Наша земна батьківщина – Україна постає у шкалі ціннісних орієнтирів співгромадян тим близьким та рідним ґрунтом, спираючись на який лише і можливо мріяти про досягнення горних вершин. А тому, якщо Україна й надалі буде існувати як держава, то на її теренах ті релігійні системи, які нівелюють етнонаціональну ідентичність у справі спасіння ставатимуть усе менш актуальними. Також не можна ігнорувати і язичницький елемент відповідальності за природу. Шкідливим є й ігнорування відповідальності перед пращурами та за долю нащадків.

5. УРІЗНОМАНІТНЕННЯ ВИЯВІВ СОЦІАЛЬНОГО СЛУЖІННЯ РЕЛІГІЙНИХ СПІЛЬНОТ

Діяльність релігійних організацій спрямована насамперед на примноження духовних цінностей, але дотичними до цієї сфери є й потреби соціального життя людини. Протягом багатьох століть питання соціального характеру були важливими, залишаються вони актуальними і сьогодні. Саме тепер вони привертають особливу увагу, бо ж рівень соціального життя України є не найкращим. У цьому випадку роль Церкви як соціальної інституції є допоміжною в оздоровленні суспільства.

Зрозуміло, що соціальна доктрина Церкви не є чимось монолітним. У ній, як і у всьому, протікають різні життєві процеси, які містять елементи як неперервності, так і єдності, елементи змін і прогресу. Соціальна доктрина Церкви не є якимсь збірником готових рецептів: вона певним чином визначає ряд найзначиміших напрямів діяльності, яких можна дотримуватися різноманітними способами. Соціальна діяльності релігійних організацій характеризується багатовекторністю напрямків роботи, а що найголовніше - пошуків нових сфер, де така праця є необхідною та корисною суспільству.

Релігійні спільноти реалізують свої соціальні проекти за допомогою добровільних пожертвувань та спонсорських надходжень, отриманих від благодійних організацій, приватних осіб, одновірців як в Україні, так і за кордоном шляхом створення благодійних організацій, волонтерської допомоги з боку вірних Церкви. Сутність волонтерського руху за участю християнських конфесій полягає у створенні невеликих груп віруючих, які надають адресну соціальну, медичну та патронажну допомогу інвалідам, хворим, громадянам похилого віку, дітям-сиротам, опікуються засудженими в місцях позбавлення волі. В цьому випадку засвідчення президента Всеукраїнської християнської асамблеї Софії Жукотанської про те, що 75% християн працюють в соціальній сфері, видається вельми слушним. Однак зробимо тут одне уточнення: така констатація більшою мірою відображає

наявні за ступенем їх активності й різноманіттям виявів тенденції переважно у середовищі віруючих-протестантів. Вона значно меншим чином торкається католиків та православних.

З метою пошуку оптимальних шляхів ведення соціальної діяльності до багатьох навчальних планів духовних навчальних закладів християнських конфесій і церков введено окремий курс церковної соціальної роботи.

Сьогодні цільовою групою, на яку спрямована соціальна діяльність релігійних організацій, є, насамперед, незахищені прошарки населення, знедолені та люди, що знаходяться у тяжких життєвих ситуаціях. Зокрема, з кожним роком відсоток літніх людей в Україні збільшується і складає нині вже десь 30% від всього населення країни. Літні люди в Україні є однією з найпроблемніших груп населення. Серед них багато малозабезпечених, самотніх, таких, що втратили місце проживання. Враховуючи ситуацію престарілих, першочерговим завданням соціальної політики релігійних організацій є забезпечення елементарних життєвих потреб престарілих і надання їм медичної допомоги.

Згідно сучасних оцінок, 26,7% населення України можна віднести до категорії бідних. Саме малозабезпечені постають одним із головних об'єктів уваги Церков при реалізації ними своїх соціальних проектів. Соціальна робота з безпритульними в Україні тільки починається. Згідно з дослідженням Благодійного фонду „Дорога до дому" (2004 р.), більшість безпритульних в Україні складають люди працездатного віку, кожний п'ятий з яких має вищу освіту. В Україні ще є й 65 тисяч дітей-сиріт і дітей, позбавлених батьківської опіки. Проекти щодо роботи з ними забезпечують організоване служіння, зорієнтоване на матеріальну й духовну допомогу обездоленим дітям. Крім безпосередньої роботи з дітьми в класах, релігійні організації взяли на себе також їх матеріальне забезпечення. Адже дуже часто сироти позбавлені навіть найнеобхіднішого: засобів особистої гігієни, білизни і шкільного приладдя, іграшок. Проектами „Діти вулиці" передбачене надання останнім безкоштовних обідів, допомоги лікаря, психолога, проведення тематичних бесід, розважальних заходів тощо (Ганулич П.В.Соціальна діяльність Адвентистів сьомого дня в міжнародному контексті // Актуальні питання міжконфесійних відносин. - К., 2005. - С.157-160).

Явне зростання наркозалежності є однією з серйозних проблем українського суспільства. Згідно з офіційною інформацією, в Україні зареєстровано близько 100 тисяч таких осіб. Але неофіційні джерела називають цифру навіть більшу, ніж один мільйон. При безпосередній участі релігійних організацій в країні в різних місцях створюються центри реабілітації нарко- та алкозалежних, будинки-інтернати «Шлях до свободи», основною метою яких є реалізація програми звільнення людей від негативних наслідків цієї залежності (http:// love-home. Org. ua /program/).

Робота з безробітними теж виходить на новий виток свого розвитку. Адже за даними Державного комітету статистики на 1 вересня 2007 року

рівень зареєстрованого в Україні безробіття складав 2,8%, а попит на одну вакансію – 3 людини. Насправді рівень безробіття в країні далеко більший. За даними Міжнародного центру перспективних досліджень він складає 7%. Різниця пояснюється тим, що Державний комітет статистики реєструє лише громадян, які звернулися в центри зайнятості. Відомо, що багато безробітних не сподіваються на державну підтримку, а тому й не реєструється. Недостатня кількість робочих місць з прийнятною зарплатою призвела до того, що загрозливих масштабів набрала трудова міграція. За різними оцінками від 2,5 до 7 млн. людей знаходяться на заробітках за межами України. Розуміючи причини зазначеного, релігійні організації намагаються створювати малі виробництва та заклади з надання послуг. Це дає змогу відкривати нові робочі місця та забезпечити роботою потребуючих людей, водночас слугуючи засобом профілактики виїзду за кордон жінок та чоловіків працездатного віку. Так, релігійними організаціями обладнуються швейні майстерні, де безкоштовно проходять навчання жінки і дівчата з малозабезпечених сімей, столярні цехи, пекарні (Там само). В них люди мають нагоду здобути необхідні знання і досвід для ведення власних справ, зокрема організовується навчання на пекарів, фахівців, що ведуть тепличне господарство (Церква Ісуса Христа Святих останніх днів// Релігійна панорама. – 2000.-№4. –С.62-69).

Новим напрямком соціальної діяльності постає цілеспрямована робота з жінками. По-перше, це проведення безкоштовного тестування вагітності та консультування вагітних жінок. По-друге, проводяться презентації щодо внутрішньоутробного розвитку дитини, про статеве виховання для підлітків. Пропонується індивідуальне консультування для жінок, які страждають від пост-абортного синдрому (ПАС). Приділяється значна увага і натуральному методу планування родини (http:// love-home. org. ua /programs/). Причиною цьому є велика кількість легальних абортів і наявність лише однієї альтернативи - штучної контрацепції. Метою проекту „Природне планування сім'ї" Мальтійської служба допомоги при УГКЦ, що розпочав свою реалізацію у 1995 року, є пропозиція жінкам і парам альтернативного методу. Мальтійська служба допомоги співпрацює у цьому проекті із парафіями з метою сприяння поширенню природного планування сім'ї, збереження християнських основ формування родини. Також відбувається допомога жінкам, які потрапили у кризові ситуації: самотнім матерям; жінкам, що зазнали сексуального насильства та насильства в сім'ї.

Окремо варто виділити і напрямки соціальної діяльності релігійних спільнот, пов'язані із процесом нелегальної міграції: допомога особам, що постраждали від торгівлі людьми; допомога біженцям; допомога репатріантам.

Зараз активізується діяльність в країні існуючих та створюється мережа нових закладів безкоштовного харчування, працюють осередки соціальної допомоги з надання комплексу побутових послуг інвалідам, ветеранам війни та праці, самотнім людям похилого віку за місцем їхнього проживання,

розширюється мережа оздоровчих таборів для дітей-інвалідів та сиріт, дітей з малозабезпечених сімей, організовується проведення душпастирської роботи в будинках інвалідів, дитячих будинках та інтернатах, закладах виправної роботи для неповнолітніх правопорушників.

Окремо варто сказати про медико-місіонерську роботу релігійних організацій. Якщо раніше основні зусилля Церкви були зорієнтовані лише на створення та забезпечення функціонування реабілітаційних центрів із лікування та профілактики наркоманії, паління та алкоголізму, то зараз спостерігається пожвавлення діяльності релігійних організацій і щодо інших питань охорони здоров'я населення. Зокрема, діють Асоціація православних лікарів, Всеукраїнське товариство медиків-християн, Медична асоціація Євангельських християн-баптистів України, Адвентистський міжнародний медичний центр та обласні медичні християнських асоціації. Працюють лікарі-волонтери та інструктори з питань здоров'я (Див.: Медико-місіонерська школа Церкви Адвентистів сьомого дня зробила свій перший випуск //Релігійна панорама. – 2007. - №3. – С. 190), налагоджена медична опіка на дому (Карітас-Спес) з надання безкоштовних медичних послуг для малозабезпечених сімей незалежно від їхньої національної та конфесійної належності. Діють медичні клініки на колесах, зокрема організовані Українською Лютеранською Церквою стоматологічна та педіатрична, мобільність яких дає змогу виїжджати у сільську місцевість. Основне завдання подібних організацій - євангелізаційна діяльність в середовищі медиків і благодійна діяльність – надання безкоштовної медичної допомоги та ліків (засобом організації мережі безкоштовних аптек), створення постійно діючих християнських шпиталів і консультативно-діагностичної допомоги.

В Україні релігійними спільнотами проводяться медико-місіонерські програми з так званими „Виставками здоров'я" (Церква Адвентистів сьомого дня) чи „Ярмарками здоров'я" (Церква Ісуса Христа Святих останніх днів). Тут є й лекційно-просвітницькі програми, заходи у формі ляльковых дитячих вистав, що спрямовані проти вживання алкоголю, тютюну, наркотиків, на пропаганду здорового способу життя.

Активна співпраця вітчизняних релігійних організацій з їхніми одновірцями із-за кордону дає змогу реалізовувати в країні значну кількість спільних соціальних програм. Спостерігається тенденція зростання обсягів гуманітарних вантажів, які надходять в Україну від міжнародних релігійних організацій – 17248 тонн в 2007 році проти 15 768 тонн в 2005р. Збільшилася кількість гуманітарних вантажів, отриманих релігійними організаціями євангельських християн-баптистів –4854тонн, християн віри євангельської – 3019,7 тонн, харизматичних церков – 1283,5 тонн, РКЦ – 771,6 тонн, православних церков – 750,7 тонн, УГКЦ –625тонн, АСД – 518 тонн, іудейських – 250,3 тонн та мусульманських – 162,3 тонн релігійних організацій (Див.: Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації.- К., 2007. – С.121-127).

Характерним є й те, що, поруч із цими формами соціальної роботи, ряд протестантських громад уже зосереджує свою увагу на потребах не лише проблемних груп населення, але й інших його прошарки. З цією метою ними створюються центри духовного життя та соціальної допомоги, в яких функціонують бібліотеки, комп'ютерні класи та Інтернет клуби, школи мистецтв і спорту (наприклад, театральне і спортивне служіння при Церкві Посольство Благословенного Царства Божого). Зусиллями релігійних об'єднань організовуються фестивалі дитячої творчості і самодіяльності, конкурси малюнків і флористики. Перегляд православних фільмів, залучаючи до цього і невоцерковлену молодь, організовує Синодальний відділ у справах молоді УПЦ МП. Набувають свого розвитку і християнські Центри знайомств, різноманітні курси з вивчення іноземних мов.

Релігійними спільнотами організовуються різноманітні молодіжні зібрання та лекції, налагоджується робота християнських кафе. Активною новітньою формою євангелізаційної, а водночас і соціальної роботи можна також вважати дитячі та юнацькі табори (літні та під час канікул у різні пори року) та діяльність дитячих й молодіжних клубів спілкування, дитячих центрів (Християнські молодіжні табори // http:// www. cciukraine. org/).

При розгортанні соціальної діяльності релігійних спільнот виникає ряд важливих проблем. Насамперед відзначимо тут дві різновекторні проблеми: це відсутність співробітництва при розгортанні соціальної діяльності як з державою, так і з іншими конфесійними спільнотами. Що стосується першого вектору варто, то причиною цього слід назвати насамперед законодавчу неврегульованість питань, пов'язаних із регламентацією взаємовідносин між відповідними державними установами та релігійними організаціями у справі виховання та визначення статусу дітей-сиріт, дітей, позбавлених батьківської опіки, дітей, які перебувають в будинках-інтернатах і потребують постійної уваги.

Також окремо відзначимо питання надання релігійним організаціям права на участь у тендерах Міністерства у справах сім'ї, молоді і спорту щодо проведення соціальних програм. Саме відсутність правової можливості для релігійних організацій брати у них участь призводить до парадоксальної ситуації, коли організації, що мають і відповідний людський ресурс, і досвід проведення відповідної діяльності штучно опиняються поза колом суб'єктів відповідних конкурсів, з якими в подальшому співпрацює означене Міністерство (Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації. – С.121-127).

Як можливий приклад такої співпраці, виступає діяльність Місії соціальної допомоги, яка є структурним підрозділом УПЦ МП і була створена з метою поширення православної віри дітям. Місія входить до складу Координаційної ради у справах неповнолітніх при Київській міській раді Социальная деятельность //Украинская Православная Церковь. Летопись. Год 2006. – К., 2007. – С.499).

Як слушно з цього приводу висловився єпископ-помічник Києво-Житомирської Римо-Католицької Церкви С. Широкорадюк: „Сьогодні дуже важко порівнювати благодійництво в Україні з роботою відповідних організацій за кордоном. І проблема не тільки в ментальності. Якщо сьогодні в Україні хтось захоче зайнятися благодійною діяльністю, то він зустрінеться з дуже великою низкою проблем і „підводних каменів". І для того, щоб все ж таки цією справою займатися, потрібна надзвичайна мотивація – покликання Боже. А враження складається таке, що держава зовсім не зацікавлена у заохочуванні надання допомоги своїм же співгромадянам. За кордоном організовано це навпаки: держава робить все, щоб дати можливість Церкві і її благодійним організаціям працювати, бо розуміє, що це є вирішення багатьох соціальних проблем".

Іншою перешкодою на шляху виконання соціальної місії Церкви є те, що жодна релігійна організація в Україні не отримала офіційного дозволу опікуватися інтернатами, дитячими будинками чи навіть окремими сиротинцями. Все, що робиться сьогодні – робиться виключно на громадських засадах. Звичайно, не розроблені механізми опіки релігійними організаціями одного і того ж сиротинця. Очевидно, що тим самим держава прагне не допустити міжконфесійного протистояння, якоїсь конкуренції між конфесіями при роботі на одному і тому ж об'єкті благодійництва. Незважаючи на ці та інші перешкоди в розгортанні соціальної діяльності релігійних організацій, Церква через молодіжні служіння, чернечі згромадження все ж опікується сиротинцями та дитбудинками. Досить нетиповою в цьому є позиція Київського міського голови Л.Черновецького. Він закликав всі конфесії до благодійності й підтримки малозабезпечених мешканців столиці. „Ті конфесії, які будуть активно приєднуватися до благодійницьких акцій, допомагати інвалідам, ветеранам і пенсіонерам,- зауважив він, - будуть одержувати додатково переваги при виділенні їм землі чи вирішенні якихось інших питань"(Суспільне буття релігії і Церкви// Релігійна панорама. – 2007. - №8-9. – С.3).

Що стосується питання організації загальноосвітніх шкіл, якими б опікувалася церква, то тут зауважимо, що суспільна свідомість, а відповідно і законодавець, не готові до того, щоб відкрити можливість опікування загальноосвітніми закладами всім релігійним організаціям, що діють в Україні. Та вочевидь з ряду причин це суперечило б і здоровому глузду. Обмеження ж кола учасників цього процесу буде сприйматися як вияв дискримінаційного підходу до розв'язання цього питання (Див.: Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації.- С. 121-127).

Дотичною до нашої теми є й інша проблема. Церкви готові взяти на себе турботи про бездомних дітей, хворих, але при цьому хотіли б повернути собі будівлі тих сиротинців та лікарень, що до 1917 року належали їм. Сьогодні там розташовані державні структури, навчальні заклади тощо. Наприклад, незрозуміло як діяти в ситуації, коли Німецька євангелістська лютеранська Церква береться на базі Одеського обласного туберкульозного

диспансеру обладнати сучасний діагностичний центр, але при умові повернення у власність церкви приміщення диспансеру, яке колись належавло їй. При цьому вимагає також повернення і парку, на території якого знаходиться диспансер. І ось за аналогічних ситуацій перед церквами постають проблеми: хто уповноважений сьогодні вирішувати такі питання? в чию компетенцію входитиме вирішення названих питань? хто виступатиме арбітром в спорі, якщо на одне й те ж приміщення, скажімо, претендують декілька релігійних громад?

Щодо співпраці різних релігійних організацій в реалізації ними своїх соціальних проектів, то тут чомусь вони діють окремо, сепаровано. В зв'язку з цим складається враження, що соціальне служіння для релігійних організацій постає лише як один із виявів місіонерської роботи. Попри весь спектр соціально значущої діяльності, варто пам'ятати про те, що кожну конфесію турбує її імідж. Вона прагне піднести його в очах громадськості і шляхом розгортання свого соціального служіння, урізноманітнення його форм. Благодійництво слугує для конфесій засобом примноження своїх прихильників, частина яких, зрештою, стає їх послідовниками. Але така зорієнтованість благодійництва призводить до втрати ним своєї основної функціональної ознаки – творіння благих справ. Мета його тоді вже не благо, а користь. Відтак благодійництво, як слушно зауважує А.Колодний, перетворюється в кориснодійство (Колодний А.М. Релігійний плюралізм і проблеми благодійництва //Актуальні питання соціально значущої діяльностя Церкви і релігійних організацій в Україні. – К., 2004. – С.10-15).

Зрозуміло, що значно більше користі принесли б суспільству скоординовані соціальні програми, адже практично кожна релігійна організація має у своїй структурі відділи, що займаються подібними питаннями. Йде мова про створення широкої мережі багатофункціональних Центрів допомоги людям з особливими потребами, але зауважимо, що такі Центри можливі лише при поєднанні спільних зусиль Церков, громадських і державних організацій. Важливу роль в цьому відіграло б утворення спеціальної структури з координації соціальної роботи релігійних спільнот при Всеукраїнській Раді Церков і релігійних організацій.

У цьому зв'язку відзначимо діяльність всеукраїнського благодійного фонду „Віра. Надія. Любов.", в якому задіяні чотири релігійні організації: Українська Православна Церква Московського Патріархату, Римо-Католицька Церква (в особі Карітас-Спес), Німецька Євангельсько-Лютеранська Церква України та Закарпатська Реформатська Церква (Всеукраинский благотворительный фонд «Вера. Надежда. Любов». Итолговый отче о деятельностив 2006 году). Цікаво, що цей фонд співпрацює як з рядом церковних агентств (Східно-Європейський офіс Всесвітньої Ради Церков, Норвезька церковна допомога, дияконська служба Лютеранської Церкви Німеччини, Шведська Церковна допомога, „Церква в дії" (Нідерланди), так і з рядом міжнародних та українських державних структур (Міністерство охорони здоров'я, Міністерство у справах сім'ї, молоді та

спорту, Всеукраїнською Радою Церков, Національна координаційна рада з питань протидії поширенню ВІЧ/СНІДу в Україні). Це одна з небагатьох громадських і благодійних організацій, річний бюджет якої становить 1 млн. грн.

Зауважимо, що на персональному, дружньому рівні релігійні організації при виконані своїх соціальних проектів запрошують до співпраці представників інших конфесій, часто запозичуючи їх позитивний досвід. А ось щодо офіційної співпраці представників різних релігійних організацій, то далі окремих слушних заяв справа не рухається. Хоча приємно, що представники Церков, діючих в Україні, усвідомлюють наявну проблему і розуміють, що в оптимізації соціальної роботи зацікавлені всі суб'єкти релігійного життя й це є тією сферою, де практично можна втілити Божі заповіді та знайти те спільне, що їх об'єднує. Такі думки неодноразово звучать на різного роду міжконфесійних зустрічах. Так, на сьогоднішній день менонітська громада міста Запоріжжя при розгортанні діяльності Менонітського родинного центру тісно співпрацює з Об'єднанням Християн-Баптистів, Конгрегацією п'ятидесятників, сумісно реалізуючи програму проживання в Центрі хворих людей (від 1 до 6 місяців) з повним їх доглядом. Меноніти при цьому підтримують також толерантні відносини з Католицькою Церквою, іншими Церквами, опираючись на слова Євангелія: „А Я вам кажу: хто гнівається на брата свого, на того буде суд"(Мт.5:22).

Нерозв'язаність зазначених вище питань призводить до того, що потенціал релігійних організацій у сфері соціальної роботи використовується ще не повною мірою. Співпраця між релігійними організаціями у сфері соціального служіння можлива лише на ґрунті широкого розуміння актуальних проблем сучасного життя: проблеми виживання людства, захист прав людини, благодійницька та милосердна робота, охорона навколишнього середовища, відновлення та збереження культурної спадщини, боротьба зі снідом тощо. Резюмуємо сказане вище словами вікарного єпископа Києво-Житомирської дієцезії Римсько-Католицької Церкви Станіслава Широкорадюка: „У напрямі соціального служіння є великі можливості співпраці з боку різних конфесій, і тут може бути справжній і дієвий екуменізм"(Широкорадюк Станіслав. Проблеми соціального значення в діяльності Римсько-Католицької Церкви в Україні. – С.165-166).

Отже, на сьогодні ми спостерігаємо, що Церква взяла на себе відповідальність за суспільство, демонструючи це своєю розгалуженою соціальною діяльністю, яка є виявом відчуття потреб іншої людини та любові до ближнього. Соціальна діяльність виходить за вузькі конфесійні рамки, охоплюючи своїм впливом іншоконфесійних людей, невіруючих і таких, що ще не визначилися у своєму конфесійному виборі.

6. ТОЛЕРАНТИЗАЦІЯ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ

Свобода слова дає нам право говорити те, що ми думаємо, але ж вона не зобов'язує це робити. Це засвідчив так званий «карикатурний конфлікт», пов'язаний з ім'ям Мухаммеда. Він підтвердив наявність відмінностей цивілізацій: маємо нерозуміння на Заході психології релігійності Сходу. При цьому, якщо одним не вистачило розуміння глибоких релігійних почуттів, сплюндрованих їхньою неуважністю, то другі виявили явне перебільшення скоєного і навіть сприйняли хибну інформацію того, що відбулося, за істину. Схід поглибив конфлікт цивілізацій тим, що дав право використовувати як аргумент проти Західної цивілізації, судження, що та демократія, яку він несе, та свобода слова, яку він обстоює, може відкрити шлях до висміювання і знущань над їхньою вірою.

Світ глобалізується, а тому не слід думати, що аудиторія сказаного чи надрукованого обмежується лише якоюсь окремою місциною, регіоном, замкнута місцевим реципієнтом. То ж якщо ми, як ті, хто формує громадянське суспільство, в якому кожний є суверенним, хочемо бути розумними істотами, то нам слід підтримувати у відносинах між собою взаємну повагу, терпимість і взаємопорозуміння. Потрібно наводити мости між релігіями, а не займатися пошуками того, що їх різнить і в карикатурній формі це показувати. Треба бути відкритим до інших, відмінних від наших, цінностей, сприймати їх як данність і знати, що в світі цих цінностей хтось почуває себе щасливим, а відтак не має бажання міняти їх на інші і не потерпить будь-яке посягання, а тим більше в карикатурній формі, на них.

Якщо ми хочемо жити в мирі і дружбі з іншими людьми, з їх релігіями, то не повинні ображати їх різними провокаціями, побрехеньками, бо ж то ранить їхнє серце, призводить до конфронтації. Шкода лише, що серед послідовників різних релігій в більшості є ті, хто налаштований на свою єдиноістинність, хто все інше сприймає як від лукавого. До них часто в силу їх інтелектуальної обмеженості й не доходить, що їхня релігія у її витоковому вигляді не може нормально існувати в ментальності інших народів, що там вона, в разі появи, зрештою етнізується до невпізнаваності. То ж чи варто її піддавати таким експериментам? Скажімо, японський християнин, що засвідчують тамтешні ікони, сприймає маленького Ісуса япончиком, а в Африці його малюють вже чорношкірим, як у нас гуцули одягають маленького Спасителя у вишиваночку.

Якоїсь однієї істинної релігії немає. Істинним є те, що об'єднує, як спільний корінь, всі релігії. Це є віра в буття світу надприродного, в спасіння завдяки вірі і слідуванню загальнолюдським нормам моралі, очікування життя в потойбіччі. Кожна релігія по-своєму вирішує ці істини. Одні напряму пов'язують людину з Богом, інші ж між ними ставлять спасителя або ж якогось пророка. Одні вважають, що вирішити свою майбутню долю можна лише через дотримання величезної кількості пропонованих їхніми церквами

обрядів і через посередництво служителя культу, інші ж, виходячи з того, що Бог в тобі і він виявляється через твою душу, закликають до простого молитовного єднання з ним, до богомислія, а не тілорухання.

То ж форма віри є людським витвором. А чи ж варто із-за цього кидатися в баталії? То ж не за Боже йде боротьба, не за те, що не від світу цього, а за людське, створене людською фантазією і виписане чи то у Священних книгах релігій, чи то втілене в організації і в конфесійних обрядових дійствах. Певно тому, враховуючи це, Ісус Христос закликав любити не лише ближнього одновірця, а навіть ворога.

У своїй життєвій діяльності ми, релігієзнавці, виходимо із принципу, що послідовник іншої релігії не є твоїм ворогом. Він йде до того ж Бога, що й ти, але іншою дорогою. Богів не десять, двадцять, більше, стільки, скільки існує у світі різних релігій, а один, але із своїм ім'ям в кожній з останніх. То ж іновірець є нашим попутником, а не грішником, відступником. Та й від чого він міг відступити, якщо релігія декого з них з'явилася, скажімо, навіть раніше на століття, а то й тисячоліття від твоєї.

В розмові із послідовниками православ'я, які клянуть інші конфесії, розглядають їх як явну єресь, ми їм часто задаємо просте питання: А чи християни Ви? Їх це дивує, бо ж вони незаперечно в цьому переконані, хоч, як видно, водночас залишилися у сприйнятті світу на рівні Старого Завіту. Моральні принципи останнього не є загальнолюдськими. Це стає очевидним, коли прочитуєш їх в контексті всієї старозавітної Біблії, бо ж там віднаходимо і вбивства, і пограбування, і зґвалтування, але представників інших народів, а не богообраного, яким є один етнос - євреї. Десять заповідей в старозавітному прочитанні адресовані саме євреям, і тільки їм. Ідею ж взаємної любові у світ людей і народів приніс Ісус Христос. Його вчення про любов далеко відмінне від старозавітного. Саме ним не то що можна, а й слід користуватися, коли йде мова про відносини між етносами і цивілізаціями, навіть між окремими людьми. Якщо ми будемо ним користуватися, то у нас часто спрацьовуватимуть самоцензура, самообмеження. При відносинах з іншими ми будемо думати і про них, шануватимемо світ їх думання і діяння, а не прагнутимо нав'язати їм своє, бо ж їхнє є таким же істинним, як і наше.

То ж хоч ми і є різні у всьому, в тому числі і в релігійності, але ми є рівними. Один віруючий чимось своїм конфесійним не переважає іншого. Відтак світ має характеризувати толерантність відносин. Дорога до неї тяжко дається людям, що засвідчує і той карикатурний скандал, який збудоражив світове мусульманство.

Це були вихідні положення нашого розуміння християнських богословських основ необхідності толерантності міжконфесійних відносин. На них ми наголошуємо під час різних міжконфесійних заходів, обстоюємо їх у своїх вид руках.

В Україні ми шукаємо різні форми формування міжконфесійної злагоди. Робимо це на чистому ентузіазму, на нашому людинолюбстві. За це нам ніхто не платить гроші і це не входить навіть в наші планові завдання. На

цьому ми тут наголошуємо, бо дехто впевнений в тому, що ми так говоримо, бо ж за це нам хтось платить.

Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ разом із Держкомнацрелігій і Українською Асоціацією релігійної свободи проводять в різних містах країни Дні релігійної толерантності, на які запрошуються представники різних конфесій і релігійних спільнот. Навіть посидівши поруч, поспілкувавшись, побачивши один одного, вірні однієї конфесії переконуються в тому, що вони такі ж люди, як і вони, що їхня віра щира і переконана. Організовуючи фестивалі художніх колективів різних релігійних спільнот, ми сприяємо їх взаємоознайомленню. Цій же меті слугує і видрук в нашому часописі «Релігійна панорама» не лише інформацій про різноконфесійне життя України й світу, а й Сторінки конфесій. Їх написання ми доручаємо переважно носіям того чи іншого віросповідання.

В усних бесідах з лідерами різних конфесій ми радимо їм, як толерантно входити і жити в полірелігійному світі, як знаходити дорогу до порозуміння з іншими. Вже маємо перші кроки цих пошуків, коли керівництво однієї конфесії просто для взаємоознайомлення відвідує офіси інших. Передає для бібліотек їх духовних навчальних закладів літературу про себе.

Ми також радимо конфесіям не чекати до себе кореспондентів із світських газет, а писати до них про свою діяльність, особливо благодійницьку. І це не є якоюсь саморекламою чи ж самозвеличенням, а інформацією про те, хто ми є, що ми робимо, як живемо в глобалізованому світі.

Взаємопізнанню може слугувати також утворена в офісі ЦеРІС У АР Бібліотека релігієзнавця. Вона має новини різноконфесійних видань (книги, часописи, газети). Бібліотеку постійно поповнюють новими своїми вид руками офіси різних релігійних спільнот України.

Про шляхи толерантизації міжконфесійних відносин йде мова на багатьох конференціях, які проводяться У АР, У АРС і Відділенням релігієзнавства НАН України із запрошенням на них представників із різних церков і релігійних організацій. Проводяться також тематичні семінари, зокрема представників нових релігійних течій, рідновірів, етнорелігійних меншин та ін.

На формування толерантності міжконфесійних відносин працюють також міжнародні акції, які організовують Міжнародна академія свободи релігій, Асамблея релігій світу, Парламент релігій та ін. Шкода лише, що Україна не представлена на них своїми конфесіями. Так, у вересні минулого року в Монреалі (Канада) відбувся черговий збір Парламенту релігій, але він знову відбудеться без представників українських релігійних спільнот, бо ж жодна із релігійних інституцій України не зреагувала на пропозицію взяти участь в ньому. На передуючому барселонському зібрання Парламенту, як це не дивно, релігійні спільноти України представляли науковці Відділення релігієзнавства ІФ НАН України.

Складається враження, що різноконфесійні спільноти України прагнуть діяти якось самоізольовано від інших, навіть від суспільства. Вони не шукають приводів для зустрічей, взаємоознайомлення, проведення спільних акцій, зокрема в благодійництві. У будь-якому випадку від офіційно зареєстрованих релігійних спільнот (хіба що окрім багаїв, мормонів і п'ятидесятників) ініціативи із організації та проведення якихось міжконфесійних заходів не надходило. Вони ініціюються хіба що тими спільнотами, які ще прагнуть якось ввійти в релігійний простір України. Це – Церква Єднання, Богородична Церква, Вознесені Володарі, саєнтологи, деякі інші.

У пресі різних конфесій (а Відділення релігієзнавства одержує понад 80 їх різних назв) ми знаходимо багато, відзначимо відверто, спотворювальних статей одних щодо інших. Читаючи їх, так і хочеться сказати: бреши, але знай міру. Зрозуміло, що такі публікації не сприяють міжконфесійній злагоді, формуванню тієї любові до іншого, якій вчив Ісус Христос. Він вчив йти до інших зі словами: «Мир Вам!». Інший заслуговує на повагу до нього при всіх його відмінностях і особливостях.

Якщо перше тисячоліття нашої ери постало періодом формування християнства як єдиної світової релігії, то друге скоріше можна назвати періодом його конфесіоналізації, яка почалася поділом його в 1054 році на православ'я і католицизм, потім зреалізувалася в появі в XVI і наступних століттях великого різноманіття протестантських течій і завершилася поширенням ще більшого різноманіття в кінці XX століття неохристиянських спільнот. Перше століття третього тисячоліття християнства буде скоріше етапом утвердження в ньому другої частини Христової заповіді про любов. Християни мають стати християнами не лише за своїм йменуванням, а й за сутністю. Відтак на основі вчення про любов до ближнього матимемо толерантизацію міжконфесійних відносин.

Перші роки нового століття засвідчили, що Україна ще далека від цього. Це ми – світські релігієзнавчі інституції - організовуємо зустрічі діячів і вірних різних конфесій, прагнемо якось толерантизувати всі релігійні процеси України. Самі ж конфесії не виявляють якогось особливого бажання до цього. Навіть з'явилося деяке блокування в чомусь споріднених конфесій з метою протистояння поширенню інших. Тут маємо на оці і певне виокремлення т.зв. традиційних Церков, і поєднання протестантів, і спільні заходи харизматів.

Найгостріші колізії роздирали в минулому, як і в попередні роки наше православ'я. Московсько-Православна Церква ніяк не може змиритися з тим, що не лише вона репрезентує в Україні цю конфесію, що мають законне право на організацію і діяльність громади Київського Патріархату і Автокефальної Церкви. Шляхом брутальної діяльності своїх біляцерковних структур УПЦ МП прагне повернути собі храми цих Церков, всіляко обґріхує їх у своїй пресі, чим, зрозуміло, не сприяє міжцерковному порозумінню, толерантності відносин. І як би не відхрещувалося від цього

духовного хуліганства керівництво Московсько-Православної Церкви України, називаючи його»політичним православ'ям», але відчувається його підспудне спрямування й фінансування кимось. І скоріше не з України. Росії вигідно, коли в Україні наявні різні протистояння, між церковні колізії та ін. Відомо, що з таким реноме в Європу не пустять.

Московсько-Православна Церква ніяк не може змиритися з тим, що вона у своєму нинішньому, скажемо так, агафангелівському обличчі в незалежній і демократичній Україні є вчорашнім днем. Свідомі українці її не сприймають. Вона ще живе за рахунок тих політичних сил, які орієнтуються на Росію, зневажають незалежність нашої країни, її духовну самобутність, а також за рахунок тих українських громадян, які знаходяться в історичній сплячці й не можуть знати й бачити те зло, яке принесло Україні її буття в статусі колонії Російської імперії, те зло, яке принесло духовності нашого народу Московське Православ'я. Саме ця Церква спричинила те, що українець забув про свою етнічну належність, підмінивши її належністю конфесійною. На віднесенності українцями себе лише до православних спекулювали і ще спекулюють російські колонізатори. А це колонізаторство більш підле і згубне, ніж те, яке виявляли зокрема англійці чи французи щодо підлеглих їм інших народів.

Але Московсько-Православна Церква України виявляє свою агресивність не лише до інших православних спільнот країни. Вона з органічно притаманною їй ворожістю щодо інших сприйняла законну появу в Києві офісу українських греко-католиків. Маємо вже факти відкритого протистояння з боку біляцерковних структур УПЦ МП законному праву протестантських спільнот на побудову своїх молитовних будинків. А згадаємо протистояння між московсько-православними і мусульманами в Криму, де російськопіддана влада всіляко протистоїть розвитку мусульманськоїумми.

Відтак Московсько-Православна Церква України є найбільшим дестабілізатором релігійного спокою в нашій країні. Тому з врахуванням цього можна лише вітати наявну тенденцію поєднання зусиль різних християнських Церков і течій у прагненні організованого протистояння цьому антихристиянству Церкви Московської юрисдикції.

Якщо на відкрите і пряме протистояння із т.зв. історичними Церквами ранньопротестантські спільноти України (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники та ін.) не йдуть, то напруга у їх відносинах з неохристиянськими спільнотами, зокрема харизматичними, вже відчувається, бо ж останні мають помітний успіх у своєму поширенні і в певному аспекті постають конкурентами наших традиційних протестантів. Характерно, що успіх у поширенні неохристиянським течіям забезпечує те ж християнство, але не змістом свого віровчення як релігії, а новітніми формами осягнення його, такими формами свого зовнішнього вираження, які більше імпонують молоді у вияві нею своєї релігійності. То ж на голій традиції нове століття не переживеш. Треба вловлювати поклики і потреби часу, постмодерністські

настрої сьогоднішнього віруючого і не протистояти тому вияву християнства, який є вже вчорашнім днем, посилаючись при цьому на традицію. Віломий вислів: традиції попередніх поколінь як кошмар тяготіть над розумом і діяльністю нових.

В житті позахристиянських конфесій останні роки не відзначаються чимось особливим. В ісламі наростають впливи ваххабізму. Релігійний чинник постає все більше засобом національного самоутвердження кримських татар, а відтак зустрічає всіляку протидію цьому з боку московсько-православних півострова. Донецький ісламський регіон продовжує й далі політизуватися. Веде активну боротьбу із іншими чотирма управліннями мусульман країни ДУМУ, очолюване шейхом Ахмедом Тамімом. Хоч він себе подає за муфтія України, але інші мусульманські течії не визнають це, аргументуючи часто хабашістською спрямованістю ДУМУ.

Іудаїзм України загалом також є неспокійним. Тут маємо шість різних його течій, які далекі від толерантності у своїх відносинах. Що стосується неоорієнталістських чи рідновірських конфесій, то тут в останні роки спостерігалася стабілізація їх кількісних виявів, навіть деяке зменшення. Рідновірський рух, як і Православ'я України, роздирають гострі протиріччя.

Ті активні дії з організації і проведення Днів релігійної толерантності, різноманіття конференцій, які ЦеРІС У АР, У АРС, Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ разом із Держкомнацрелігій проводилися в різних регіонах країни, загалом дали свої плідні наслідки. Ми не маємо організованого керівництвом Церков відкритого протистояння між різними релігійними об'єднаннями в Україні. Більше того, вони із зацікавленням і своєю активною участю сприймають ті міжконфесійні заходи, які нами проводяться, прагнуть донести до громадськості інформацію про себе. Будемо сподіватися, що й для України третє тисячоліття зрештою стане добою толерантності міжконфесійних відносин. Тут треба усвідомити, що Христос, коли говорив, щоб всі були ОДНО, закликав не до організаційного поєднання, а духовного. **Основою цього могло б ефективно слугувати моральне вчення всіх конфесій, яке хоч в своєму словесному вираженні є різним, але у змістовному наповненні майже ідентичне.**

7. ГРОМАДЯНСЬКА РЕЛІГІЯ ЯК ЗАСІБ ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ

Як це не дивно, але в Україні чомусь не прийнято говорити про громадянську релігію. Дехто, зважаючи на актуалізацію нами цього феномену, прагне звинуватити Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ в антиконфесійних (подеколи навіть називають конкретні релігії чи конфесії) намірах. Дехто в цьому вбачаємо прагнення знайти якесь духовне підгрунтя

для можливих в нашій країні тоталітарних режимів. А між тим побудова в Україні громадянського суспільства мала б актуалізувати не лише вивчення громадянської релігії, а й діяльність із впровадження цього феномену в процес вибудови такого суспільства, з яким вона прямо корелюється.

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

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

Ідеї, дещо аналогічні громадянській релігії, обстоював в Україні М.Драгоманов. Його **громадська Церква** поставала своєрідним еталоном на той час всенародної релігії для України. Вона виглядала найпоступливішою

із всіх релігійних об’єднань. А це тому, що мислитель вважав громаду основою людського життя. М.Драгоманов був впевнений, що на шляху громадської церкви не стане ні православ'я, ні католицизм, ні уніатство, а протестантизм навіть допоможе цьому. Бо ж “нерозумним ділом” є нав’язування людині тієї віри, до якої вона не має поваги. “Силувати ж людину показувати про людське око пошану до Бога, коли він її не чує, то значить ображати самого Бога, бо навіть і людина не бажала б собі щирої шаноби” (Драгоманов М. Про волю віри. – К., 1917.- С. 5).

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

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

Характерною ознакою громадянської релігії є апеляція до божественного провидіння і покровительства, яке нібито може виявлятися на індивідуальному, державному і наддержавних рівнях. Ця релігія, як така, може відігравати не лише позитивну роль засобу консолідації народу полінаціональної чи поліконфесійної країни, а й поставати в ролі засобу формування національного егоїзму, відчуття своєї зверхності в поліетнічному просторі, а звідси – й права нав’язувати своє переконання й волю іншим. Громадянська релігія під ідею якогось месіанського покликання певного народу може підлаштовувати його гегемоністські устремління, шовіністичну політику. Ось як оцінив це відомий свого часу американський політичний діяч У.Фулбрайт: “Велика нація дивно вважає, що її сила – прояв Божого благословення, чим покладається на неї особлива відповідальність за долю інших народів, яка полягає в тому, щоб переробити їх за своїм образом і подобою. Сила приймає себе за доброчинність і схильна вважати, що вона

все може. Раз навіявши собі ідею свого призначення, велика держава не в змозі полишити думку, що вона може й повинна здійснити волю Божу"(Фулбрайт У. Самонадеянность силы. – М., 1967. – С.11).

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

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

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

Після введення в 1967 р. Р.Беллахом в широкий науковий обіг поняття "громадянська релігія" воно зазнало значної конкретизації. Якщо Р.Беллах, як ліберальний професор університету м. Берклі, розглядав цю релігію в ролі універсального зразка для всього людства, попервах змодельованого в США, то консервативні витлумачувачі його вчення вже наголошували на

національній винятковості Америки, на необхідності не вчитися в неї, а підпорядковуватисяїй.

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

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

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

Однак, незважаючи на те, що в кожного американця надто розвинуте це почуття, основні положення громадянської релігії вони витлумачують по-

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

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

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

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

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

Питання формування в Україні громадянської релігії зустрічає суперечливі оцінки. Зрозуміло, що конфесійно заангажовані особи не можуть сприйняти її, бо ж вона є таким понадконфесійним утворенням, в якому

вирівнюються всі релігії, знімається питання істинності якоїсь із них. Не сприймають її із зрозумілих причин і ті, хто має антирелігійні світоглядні орієнтації.

Проте, незважаючи на цей негатив, думаю, що для формування у нас в Україні громадянської релігії належне підґрунтя все ж є. Це насамперед - поліконфесійність країни, відсутність в ній абсолютного і повсемісного домінування якоїсь однієї з конфесій, а тим більше – церкви. Навіть православ'ю в Україні належить половина існуючих його організацій, не говорячи вже про те, що десь третина віруючих країни відносять себе до цієї конфесії. Цьому формуванню сприяє не лише вікова поліконфесійна релігійна історія українського життя, а й домінуюча серед українців загалом міжконфесійна толерантність. Формуванню громадянської релігії в Україні ефективно сприяє діюче протягом всіх років нашої незалежності високою мірою демократичне законодавство про свободу совісті, зорієнтованість України на входження в різні світові та європейські структури, де свобода віросповідань розглядається як одна із важливих гуманістичних засад державотворення, історичного поступу.

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

Певною мірою процес її формування в Україні вже йде. В Преамбулі Конституції України сказано, що вона прийнята із усвідомленням відповідальності перед Богом. Новообраний президент дає клятву вірності своїй країні і народу на Конституції країни і Пересопницькій Євангелії. Найбільш чисельні церкви і релігійні організації беруть участь у святковій молитві у Софійському соборі з нагоди Дня незалежності України. Входить в життя свято національного прапора, формується система національних свят, пов'язаних з історією і культурою України, до відзначення яких прилучаються конфесійно різні спільноти. При широкій участі різноконфесійної громадськості визначаються найбільш вшановувані діячі української історії і культури, пам'ятки культури, природні красоти України. Лише проросійськи шовіністично налаштовані особистості з міркуваннями соціалістичної доби або конфесійною зашореністю можуть вбачати в цьому вияв якогось національного егоїзму.

Що ж стосується прагнень якось убезпечити традиційні релігії від наступу на них громадянської, то тут слушними щодо них є вимоги того ж Р.Беллаха: "Насамперед історична релігія має заново визначити свою систему релігійних символів з тим, щоб надати смисл культурній творчості в

діяльності поцейбічного світу. Вона повинна зуміти зорієнтувати мотивацію, що дисциплінізується через релігійні обов'язки на справи цього світу. Вона повинна сприяти розвитку солідаризованої та інтегрованої національної спільноти, не прагнучи при цьому ні підпорядкувати її своїй владі, ні розколоти, хоч це явно не має на оці санкціонування нації як вищої релігійної мети. Вона покликана надати позитивного значення тривалому процесу соціального розвитку і знайти можливим для себе високо оцінювати його як соціальне завдання, але при цьому знову ж не приймати соціальний прогрес за релігійний абсолют. Історична релігія має сприяти утвердженню відповідальної і дисциплінованої особи. Пристосовуючись до нового співвідношення між релігійним і світським в сучасному суспільстві, вона має знайти сили для того, щоб здобути свою власну роль як приватної добровільної асоціації й визнати, що це не суперечить її ролі як носія вищих цінностей суспільства" (Беллах Р. Социология религии // Американская социология: перспективы, проблемы, методы.– М., 1972. – С. 276-277).

Відтак для нашої країни актуальною є теоретичне осягнення української моделі громадянської релігії, розробка шляхів її практичного формування, визначення характеру і форм її співвідношення з діючими конфесіями і насамперед національно зорієнтованими християнськими церквами. Утвердження громадянської релігії у дійсність українського соціуму зніме наявне конфесійне протистояння, більше – прагнення окремих церковних інституцій видати себе за єдиного репрезента українського історичного поступу, виразника української духовності. Працюючи в сфері громадянської релігії, держава в особі її вищих чиновників не буде прагнути до конфесійного залюблення в неї, фаворизування з перспективних політичних міркувань якоїсь однієї церковної інституції тощо.

8. РЕЛІГІЙНІ ПОШУКИ МОЛОДІ УКРАЇНИ

Носієм постмодерних настроїв в Україні є переважно молоде покоління, яке зосереджене у великих містах. Саме урбанізація створює передумови для розвитку культурного та ідеологічного плюралізму й індивідуальної автономії. В багатоманітті існуючих світоглядних парадигм молодь прагне знайти себе, у тому числі й духовно. У зв'язку з цим релігія, як духовний феномен, з неминучістю входить у сферу зацікавлень молодого покоління.

Науково доведено, що найінтенсивніший період процесу релігійних пошуків особи припадає саме на молодіжні роки. Це – унікальний екзистенційний час, коли закладаються духовно-ціннісні преференції людини, визначається рівень її культури, ступінь включеності до соціуму, міра готовності до суспільнозначимої діяльності. Молодь потенційно є

найінтелектуальнішою і найактивнішою частиною соціуму. Саме вона визначатиме перспективу розвитку останнього на десятиліття. Тому молодіжну свідомість можна розглядати вірогідною основою світоглядної моделі суспільної свідомості майбутнього, прогнозуючи водночас і стан релігійності суспільства, і тенденції її розвитку.

Як специфічна соціокультурна спільнота, яка характеризується особливою інтенсивністю та широтою своїх контактів, нестачею власного життєвого та соціального досвіду, практичних навичок, порівняно швидкою мінливістю орієнтирів своєї поведінки, а разом з тим - допитливістю, потягом до розширення знань, полярним баченням проблем та намаганням їх вирішити в найрадикальніший спосіб, максималізмом, перебільшеною оцінкою власної думки, конфронтаційністю щодо старших, молодь найбільш яскраво генерує та презентує новітні ідеї, передові погляди. Це позначається на кількісних та якісних показниках релігійності суспільства. В умовах кризи релігійної наступності маємо зростання інтересу молоді до нетрадиційної релігійності, в якій вона прагне відшукати співзвучні з часом концепції світу й людини.

Опинившись в епіцентрі значних суспільних перетворень, молодь шукає способи і шляхи входження **в сучасну реальність - надто неоднозначну, полікультурну (в нашому аспекті - й поліконфесійну), з сукупністю різних поглядів на одні й ті ж явища. Сьогодні, коли більшість моральних проблем людини вважаються сферою її особистої екзистенції (у тому числі й релігійна належність), коли мас-медіа та комп'ютерні засоби комунікації радикально змінюють життя особи, розвиток її потреб, мотивацій, емоційно-інтелектуальну сферу, все менше залишається фундаментальних цінностей, на які можна опертися молодій людині.**

Релігійні пошуки молоді сьогодні перебувають в динамічному русі поступового прагматичного засвоєння певних знань про релігію, хоча і не позбавлені суперечностей між науковими та релігійними концепціями, між релігійною догматичністю і свободою в релігії, між відданістю традиції і бажанням новизни й модернізації релігійного життя. Відтак, для сучасної молоді наявність конфесійно визначеного релігійного світогляду для ідентифікації себе як віруючої людини є неістотною.

В модерну добу конфесійну належність кожного визначали на все життя його батьки або ж домінуюча конфесія за місцем проживання, відсутність можливості пізнати конфесійне різноманіття релігій і обрати якусь іншу, ніж батьківська, то постмодерн створив умови для вибору і змін конфесійної належності. При цьому сучасна молода людина відкрита масовій культурі і відвертій комерції, за яких постмодерн потурає споживацькому мисленню, пропонує кожному релігію на його вподобання. А ось коли при релігієвиборі неістотною постає істина, то молода людина починає вибирати для себе віросповідання так, як вона обирає будь-який інший товар: «Подобається це мені чи ж ні? Це те, що я хочу і що шукав, а чи треба ще

подумати, пошукати і порівняти?»(Колодний А.М. Основи релігієзнавства.-К.-Дрогобич, 2005. –С.88-89). Відтак це вже нове сприйняття релігії: для віруючого важливим постає не те, що є істинним, а те, що є корисним та бажаним. Як наслідок, актуалізується питання про співвідношення між традицією та сучасністю. Світоглядний плюралізм, що нині виступає неодмінною ознакою життєвого простору молодої людини, надає їй значно більші можливості вільного вибору порівняно з ситуацією домінування традиційних та ритуальних моделей поведінки, формує „простір релігійних пропозицій" молодих людей, які шукаються свій власний шлях до Бога (Борисова Ю.В. Традиціоналістські та модерністські цінності в структурі молодіжної ціннісної свідомості: соціологічний аналіз. – Харків, 2001. – С.12-13). При цьому на кожне своє питання вони, знаходячись у поліконфесійному середовищі, можуть одержати декілька „рівноправних" варіантів відповідей. Адже послаблення детермінуючого впливу соціетальних, інституційних та ситуативно специфічних норм та регуляцій сприяє більш ефективному заміщенню традиційних рольових моделей життєвими стилями, що конкурують між собою за можливість бути обраними тими чи іншими індивідами.

Сучасна молода людина звільнюється від тиску традиції. Сьогодні вимогою часу стає діяльність, побудована на вільному виборі. На базі власного релігійного досвіду людина з багатьох релігійних традицій і культів надає перевагу тому, який для неї є її особистим вибором і переконанням. Разом з тим доволі часто мотивом прилучення до релігійних систем виступає не особисте внутрішнє переконання, а данина моді чи екзотичні віяння. В сьогоднішній ситуації релігійного плюралізму молодь, не маючи соціального досвіду та стійких знань, не завжди може віднайти для себе прийнятний варіант у такій насиченій конфесійній палітрі. А це, в свою чергу, призводить до розмитості релігійних уявлень, еклектичності, синкретизму, неокресленості та й подекуди до розчарування значної кількості молодих людей в дієвості релігійних цінностей. Зважаючи на ту обставину, що всі релігійні системи претендують на беззаперечну істину, молода людина доволі часто губиться у цьому багатоманітті, взагалі втрачає сенс пошуку чи інтерес до релігії як такої.

Багатоманіття, інтенсивність та широта спілкування молоді з носіями інших полікультурних традицій теж має неабияке значення для формування їхніх релігійних поглядів. Молода особа усвідомлює, що, окрім звичного для неї шляху до Бога, існують й інші, альтернативні. Зазвичай це характерно для тих молодих людей, яким притаманні інституалізовані форми релігійної свідомості. Крім того, молодь культивує й нові форми виявлення себе у ставленні до релігії. Зокрема, звернення неорелігій до емоційно-вольової сфери людини (мова релігії, сприйняття релігії через музику, спів) та найповніше вираження актуальних вузлових проблем сучасності в їх релігійно-містичній інтерпретації викликають резонанс в свідомості молодого покоління.

На індивідуальному рівні процес обрання релігії є надзвичайно персоніфікованим, в якому поєднуються як зовнішні чинники, так і внутрішні мотиви та потреби молодої людини. А це означає, що в процесі релігійного самовизначення сучасної молоді провідну роль відіграє сім'я, духовна культура, яку успадковує особистість від народження. Згодом, вже на етапі вторинної соціалізації, в процесі свого формування молодь отримує можливість вільного релігієвибору. З одного боку, це проявляється в особистих пошуках й прагненні молодої людини до духовної віри, потребі набути ідентичності, а в процесі самоідентифікації - віднайти, відчути й усвідомити себе. З іншого ж боку, така людина стає відкритим об'єктом для різноманіття „чужих" їй релігійних традицій та іноконфесійних впливів, зокрема неорелігійних. Популярність нових вір у молодіжному середовищі, поповнення їх спільнот переважно молоддю, засвідчує прагнення особи не тільки бачити релігію, беручи участь в традиційних церковних обрядодійствах, а й знати і розуміти їх зміст, приймати у свою свідомість як належне, а відтак - виявляти свою релігійну дієвість осмислено, активно, включено. Саме неорелігійні організації надають сучасній молоді можливості для реалізації її творчого потенціалу, задовольняють потребу молоді у спілкуванні, звертаючи при цьому особливу увагу на виховання молодої людини як активно діючої складової соціуму.

Окремо варто згадати і про процес самоутвердження молодої людини, коли відбувається пошук форм, засобів, шляхів особистісної актуалізації. Самовизначаючись у наявному світоглядному розмаїтті, молода особа стає носієм певної системи цінностей (релігійних чи арелігійних), які для неї стають своєрідною сіткою духовних координат при її самоутвердженні, самореалізації. Відтак, якщо вона знаходить якусь „нову" релігійну спільноту, то сама її „новизна" дає можливість молодій людині відірватися від старого і в такий спосіб самоутвердитися.

В сучасному молодіжному середовищі представлене все багатоманіття релігійної палітри нинішньої України. Це засвідчено детальними емпіричними даними. Найбільша кількість опитаних молодих людей ідентифікує себе з православ'ям (33,7%). Серед студентства є носії й греко- і римо-католицизму (відповідно 2,3% і 1,3%), адвентисти сьомого дня (0,2%), євангельські християни-баптисти (1,0%), християни віри євангельської (0,5%), послідовники Церкви Повного Євангелія (0,9%), мусульмани (1,7%) та ін. (Матеріали конкретно-соціологічних досліджень Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ. -2004-2005 роки.-Том XX). Цікаво, що зв'язок із певною конфесією тієї чи іншої соціальної групи, в т.ч. і молоді, не завжди слід ототожнювати з релігійністю. Бо ж за результатами опитування тільки 41,2% студентської молоді притаманна інституціалізована релігійна свідомість, носії якої чітко визначили свою належність до певної конфесії, церкви.

Таке церковно-релігійне співвідношення, в якому традиційне вірування виступає провідним, дозволяє погодитися із загальним судженням

Л.Рязанової, яка зазначає, що „традиційну релігійність індивід зазвичай успадковує в культурі, в якій народився і живе, якої набуває в процесі сімейної соціалізації й належності до певної конфесії, тобто цей процес передбачає віросповідну конкретність і повноту, визначену релігійну догматику: онтологію, антропологію й соціальну доктрину, етику і навіть естетику. Такий різновид релігійності безпосередньо відбивається у культових практиках, що складалися століттями, в яких можлива модернізація у мізерних дозах. Для такого віруючого дотримуватися ритуалу, обряду, традиції органічно й безперечно потрібно. Залежно від конфесійних настанов індивід, чию релігійність можна назвати традиційною, здійснює заздалегідь визначену й унормовану релігійну позакультову діяльність Загалом релігійна етика, настанови і заборони успадкованої конфесії спрямовують його соціальну поведінку. Такий віруючий точно знає: християнин він чи мусульманин? іудей чи індуїст?. При цьому християнин визначає себе чітко як православного, католика, а чи ж протестанта певного віросповідання. Це стосується практично всіх релігійних традицій і комплексів. Цю релігійну ідентифікацію можна цілковито привласнювати в готовому вигляді й при цьому мати всі переваги набуття релігійної ідентичності: відчуття належності до групи, соціальне схвалення, солідарність, психічну стабільність за ситуації екзистенційної кризи” (Рязанова Л.С. Релігійне відродження в Україні: соціокультурний контекст.- К., 2004. – С. 108).

Те ж можна сказати і про сучасне молодіжне середовище щодо його релігійного наповнення, адже, за влучним спостереженням угорського соціолога релігії М.Томки, зв’язок із певною конфесією тієї чи іншої соціальної групи, в т.ч. і молоді, не завжди слід ототожнювати з релігійністю. Хоча є люди, які суб’єктивно відчувають себе належними до певної конфесійної культури чи традиції, проте об’єктивно вони є зовсім нерелігійними. Інші ж є однозначно віруючими, але при цьому не хочуть надавати перевагу якійсь одній конфесії (Томка М. Релігія і Церква відродженої нації// Віра після атеїзму. – Львів, 2004. – С.54). „Приналежність до традиції – не те саме, що приналежність до Церкви, – продовжує дослідник. – Це не так зобов’язує, а тому й більше людей схильні сказати „я - православний” чи „я - католик”, ніж „я належу до Православної (чи Католицької) Церкви” (Там само. – С. 122).

Ця ж тенденція спостерігається і в молодіжному середовищі, де третина (33,8%) його представників характеризується неінституалізованою релігійною свідомістю. У відсотковому відношенні таке зізнання займає значне місце серед усієї сукупності відповідей респондентів та конкурує з кількісною парадигмою інституціалізованої релігійної свідомості.

„Нині, – слушно зауважує з цього приводу А.Колодний, – типовим стає віруючий, в структурі релігійності якого домінують не догми чи обряди, а суб’єктивне самовідчуття своєї причетності до Всевишнього, проникнуте певним моральним стоїцизмом, переживанням екзистенційної ситуації.

Людина починає усвідомлювати себе як частину іншого, більш Високого, Величного, Абсолютного, шукати свою сутність у ньому. Свої прагнення до суверенітету, подолання залежності від зовнішнього світу вона компенсує в своїх уявленнях про гаранта цієї незалежності – Бога, доступ до котрого можна отримати через пізнання самого себе"(Академічне релігієзнавство. – К., 2000. – С.22). „Релігійність, – продовжує А.Колодний, – не притаманне особистості знання релігії, не сукупність певних обрядових дійств, зорієнтованих на існуючі десь поза людиною надприродні сутності, а насамперед певний феномен підвищеного енергетичного фону душі людини, яка охоплена усвідомленням Високої Істини, відчуттям своєї причетності до неї"(Там само. – С.27).

Як бачимо, неінституалізована релігійна свідомість носить переважно особистий характер і, в свою чергу, породжена внутрішніми переживаннями людини. У ній людина сама для себе визначає свій обов'язок, а церковна організація, священнослужителі й обряди, що претендують на роль посередника між людиною і Богом, при цьому постають як щось вторинне. Прийняття особового Бога як зразка для власних дій призводить до формування внутрішньої релігійності, спрямованої на захист і розвиток релігійних цінностей з огляду на них самих, а не з будь-якої іншої причини. Як слушно зауважує Л.Новікова, „увірувавши в Бога, такі люди тим не менш не готові на входження до конкретної конфесії і прийняття церковної дисципліни".

Не будучи пов'язаною з конкретною конфесією, людина залишається вільною в поведінці, способі життя, в етичній орієнтації. Для такого індивіда притаманне особистісне сприйняття й розуміння Бога, світу, проблем життя та смерті, релігійної практики. Цей напрямок мислення і життєвої орієнтації можна схематично визначити як зв'язок „Я – Бог". Зазвичай ця категорія віруючих не має чіткого уявлення про конфесійні відмінності і найчастіше це виявляється як просто загальний рух до Бога, симпатії до тих або інших релігійних традицій. Така позиція ні до чого не зобов'язує молодих людей, не ставить перед ними жодних віросповідних вимог, конфесійне знання для таких віруючих не є важливим. Подібне сприйняття релігії виводить священиків, культові практики традиційних віросповідань на другий план, зводить прагнення до вияву своєї віри до мінімуму, однак зберігаючи при цьому віру в існування абсолютної реальності, в сакральні корені життя.

„Позаконфесійний віруючий" відмовляється від ще однієї істотної риси конфесійної орієнтації – від релігійного способу задоволення важливої психологічної потреби, суть якої полягає в полегшенні й в утісі. Адже Церква пропонує професійного сповідувача, готову форму сповідування, гарантує таємницю сповіді. Православна і католицька церкви вбачає в цій дії „таїнство" сповіді, тобто найважливіший обряд, через який віруючий одержує „божественну благодать". Натомість Східні релігії (буддизм, індуїзм) розробили такий засіб психологічної самореалізації, як медитація, мета якої – досягнення глибокої зосередженості, стану відчуженості від

зовнішніх обставин (К вопросу о российской религиозности //http:// intik. lib. ru. ph _sbomiki/). Крім того, істинний віруючий повинен бути переконаний в джерелі своєї віри, яким в конфесійних рамках виступає божественне одкровення. „Позаконфесійний віруючий" не визнає такого джерела, але в той же час приймає культивований тією чи іншою конфесією цілий ряд релігійних цінностей.

Відтак, кажучи словами У.Джемса, одні релігії мають центр ваги в божественному, інші ж – в людині. Зовнішній культ, жертвоприношення, вплив на прихильність божества, теологічні системи, обрядовість та церковна організація є істотними рисами першого варіанту. Якби ми зосередили свою увагу на ньому, то повинні були б дати релігії визначення як якоїсь зовнішньої дії, що має на меті залучення до себе милості богів. Навпаки, у релігії особистого характеру центр, на якому слід зосереджувати свою увагу, складають внутрішні переживання людини, її совість, самотність, безпорадність та недосконалість. І хоча при цьому благовоління Бога до людини відіграє важливу роль у тому прояві релігійності, про який ми говоримо, а богословські побудови можуть мати в ньому неабияке життєве значення, проте дії, до яких спонукає така релігійність, мають не усталено обрядовий, а особистий характер: людина сама для себе визначає свій обов'язок, тоді як церковна організація з її функцією посередника між особистістю й божеством відступає на другий план. При цьому встановлюється безпосереднє спілкування серця із серцем, душі з душею, людини із Творцем. Отже, У. Джемс під релігією має на увазі сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особистості, оскільки їхнім змістом установлюється відношення її до того, що вона вважає божеством (Джемс У. Многообразие религиозного опыта. - СПб, 1992. – С.42).

„В епоху глобалізації, – слушно зауважує російський дослідник А. Агаджанян, – коли людина має можливість і право „розпоряджатися" своєю ідентичністю у власний спосіб, в тому числі й належати до будь-якої релігійної або етнокультурної традиції, сам зміст глобальної релігійності зводиться до індивідуальної реалізації, тоді як традиційна релігійність скоріше нагадує щось рутинне"(Агаджанян А. Эпоха портативной веры // http ://religion.ng.ru /problems/2006-04-05/4 _ epoch.html).

В цьому контексті, зрозуміло, виникає питання: „Чому значна частина населення, вважаючи себе віруючими, залишається за межами активної релігійної позиції та діяльності?". До речі, ця тенденція підтверджується багатьма дослідженнями, в т.ч. й нашим.

З цією ж метою на початку 2000 років російськими соціологами під керівництвом І.Г.Каргіної було проведено опитування під назвою: „Чому я не в Церкві?", яке стосувалося переважно респондентів православної традиції. Проте, на нашу думку, його результати є показовими як вираження певної тенденції для інших конфесійних виявів релігійності. При цьому з усіх міркувань респондентів дослідники виділили три найбільш істотні групи причин, що визначають мотивацію віруючих щодо їх активної

участі/неучасті в релігійному житті. Домінуючою серед них виявилась така: церква, як організація, не викликає довіри через свою нещирість, зв'язок зі сферою політики та конфліктність. Друга й третя причини, а саме: відсутність часу та переконаність у тому, що можна продовжувати залишатися віруючим і без активної участі в діяльності будь-якої церкви, також зі значною мірою ймовірності можуть бути віднесені до істотних. Так, „відсутність часу" можна пояснити ще й внутрішньоцерковними проблемами: навіщо витрачати час на те, що є непривабливим, створює негативне враження. Так, аж 68% респондентів з числа тих, що не прийшли в церкву з причини «відсутності часу», мали колись бажання стати прихожанами визначеної церкви, тобто мали деякий практичний досвід спілкування в церкві із віруючими та знайомство з церковним життям. Ці ж респонденти складають більшу частку тих, хто висловив думку про наявність нещирості в церкві. Одна третина цих же респондентів складає число тих, хто не бачить необхідності бути членом церкви і вважає, що можна залишатися віруючим і за межами церкви, вибудовуючи відносини з Богом самостійно. Відтак, якщо „відсутність часу" a priori можна вважати вагомою об'єктивною причиною, то водночас потрібно враховувати, що не в останню чергу вона могла скластися під впливом проблем внутрішньоцерковного життя і відносин в церкві (Каргина И.Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация// Социологические исследования. – 2004. – №1. – С.48).

Звертає на себе увагу і ще один аспект „позаконфесійної віри", а саме розуміння Бога не через зовнішні атрибути релігієвияву, наприклад, через культові дії, а значно ширше. У такому розумінні, зазвичай, немає Бога як персоналії, немає Бога-Аллаха, Бога-Ісуса Христа, а є Бог як центр Всесвіту, як його першооснова, як суть руху, розвитку, буття. Вузькі конфесійні рамки, що зводять сприйняття Бога до конкретної догматичної основи, при цьому лише заважають. В цьому зв'язку нам здається правомірною думка російського релігієзнавця М.Мчедлова, який вважає, що частина людей взагалі не схильна наслідувати визначеним церковним нормам і дисципліні, а віддає перевагу універсальній, т.зв. „інтелігентній" вірі (Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. – М., 2005. – С.99). Але цей рівень віри є швидше філософським, ніж релігійним, оскільки віра тут співвідноситься з поняттям Істини, Знання, Розуму.

Однак важливою є та обставина, що вищенаведені спостереження базуються переважно на ґрунті однієї релігії – християнської. Вважаємо, що основну конкуренцію християнству в його бутті в молодіжному середовищі складають не інші релігії, а саме зростаюча категорія віруючих людей взагалі позаконфесійної належності. В цьому контексті наведемо спостереження американського соціолога Г. Вернона, які використав Д. Угринович: опитування студентів міста Елмтауна виявило, що хоч всі вони вважають себе віруючими, проте з них 9% не змогли назвати свого віросповідання (Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. –М., 1973. – С.109). Окрім цього Г.Вернон провів оригінальний соціологічний

експеримент: він порівняв результати зміни релігійності однієї і тієї ж групи Мічиганського університету за допомогою двох різних методів. Перший з них зводився до традиційного опитування, за якого кожний респондент мав визначити роль релігії в його особистому житті за потрійною градацією: „дуже важлива", „важлива" і „не має значення". Другий метод передбачав використання особливого тесту, в ході якого кожний студент мав протягом обмеженого часу дати 20 різних відповідей на запитання: „Хто я такий?". Це був ніби тест на самоідентифікацію, під час якого респондент паралельно виявляв своє ставлення до певних соціальних явищ. Якщо людина в своїх відповідях в жодний спосіб не виявила релігійної самоідентифікації („віруючий", „християнин", „протестант", „баптист" і т.п.), то це свідчило про її байдужість до релігії.

Результати показали, що традиційне опитування виявило вищий ступінь релігійності, ніж зазначений тест. Зокрема, за даними опитування, 39,3% студентів вважають релігію дуже важливою в їхньому житті, 46% – важливою і лише 2,2% – не важливою. Тоді як під час релігійної ідентифікації лише 72% студентів визнали себе віруючими, а 22% в жодний спосіб себе не ідентифікували (Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. –М., 1985. – С.133).

За даними соціологічного дослідження, що проводилося у 2001-2002 роках в Російській Федерації, М. Мчедлов прогнозував зростання інституційно неоформленої релігійності. Окрім незадоволення традиційними інституалізованими конфесіями, виявлена значна орієнтованість молоді на різноманітні духовні пошуки, що нерідко властиві особам з високим рівнем освіти. Крім того, засвідчена своєрідна „мода" на окультизм та позаконфесійну містику, що характерна зазвичай для перехідних епох суспільного розвитку (Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. –С. 157-158).

Цікавим є той факт, що, згідно з даними міжнародних соціологічних організацій щодо релігійної ідентифікації (віри в Бога), Україна наближається до середнього показника по Європі. Так, якщо, середній показник по 33-х країнах Європи складає 66,5% (це люди, які вважають себе віруючими), то в Україні цей показник дорівнює 77%. Прикметно, що в порівняльному аспекті Україна релігійніша за Білорусь (27,5%), Росію (66,9%) та Угорщину (57,5%), але менш релігійна за Польщу (93,9%), Словаччину (81,6%), Румунію (84,8%) та Молдову (82,3%) [Томка М. Релігія і Церква відродженої нації. – С.55].

У цьому контексті міркування деяких дослідників, що „релігійний індивідуалізм загрожує соціальній солідарності", а „переживання індивідуальної віри означає крах релігії як духовної спільності", нам здаються дещо надуманими, а то й безпідставними. Принаймні має рацію Л.Рязанова, яка зауважує, що неінституалізована релігійна свідомість виступає одним із видів релігійності, і наголошує при цьому, що спосіб існування у світі релігійної людини завжди можна впізнати (Рязанова Л.С. Релігійне відродження в Україні. – С. 108).

Однак, за всіма цими спостереженнями, не варто випускати з уваги

загальносвітову тенденцію – зростання світоглядної терпимості, яка нерідко переростає в світоглядний еклектизм. Як наслідок, дедалі збільшується кількість людей, які водночас є віруючими і невіруючими, можуть поєднувати формальну належність до будь-якої релігійної традиції. У зв'язку з цим М. Еліаде слушно зауважив: „Нічого дивного, що наша епоха залишиться у пам'яті як століття наново відкритого „синкретичного релігійного досвіду", вирок якому колись підписала перемога християнства. Ймовірно також і те, що зацікавленість несвідомим та його проявами, зацікавленість міфами та їх символами, мода на екзотику, примітивізм, архаїку із урахуванням усіх амбівалентних почуттів, які викликає ця ситуація, – все це колись може призвести до появи релігійності нового типу"(Еліаде М. Священне і мирське. – К.,2001. – С.92).

Отже, уявлення про „традиційну" та „нову" релігійність так чи інакше пов'язується з переходом від традиційних форм життя до сучасних, які в кожному суспільстві мають свої особливості. Сам же факт появи нових віруючих є наслідком універсальних причин, серед яких найважливішу роль відіграють секуляризація, плюралізм та глобалізація. Прикладом того може служити порівняльний аналіз сучасної та традиційної форм релігійності, що дістала назву теорії приватизації релігії Т.Лукмана. Йдеться, насамперед, про зміщення почуття трансцендентного з сфери церковного вчення в більш приземлені сфери життя, зокрема такі як політика і наука, а також зведення його до уявлень про незалежну особистість, права людини, індивідуальність чи самодостатність. Відповідно, релігійність стає менш орієнтованою на церкву та значно спрямованішою на земні проблеми суспільства й окремо взятої людини, відхід віруючого від встановлених церквою норм та його орієнтацію у вирішенні духовних потреб швидше на себе, ніж на традицію і церкву.

У свідомлення факту участі духовенства в міжконфесійних конфліктах та політичних перипетіях, визнання того факту, що справжня віра не потребує зовнішнього вияву, оскільки вона є суто індивідуальною, відсутність відповідного оточення – ось неповний перелік причини, з яких сучасна молода людина вибирає для себе неінституалізований тип релігійної поведінки. До того ж, молоді люди твердять, що вони не завжди знаходять відповіді на свої духовні запити у лоні конкретної церкви. До такої позиції студентів спонукає і наявний в українському суспільстві конформізм щодо питань релігії: бути віруючим сьогодні модно і доволі часто молоді люди просто переоцінюють свій власний релігійний досвід.

Представники невизначеної релігійної свідомості, зокрема такі, що хитаються між вірою та невір'ям (13,2% з усіх опитаних), мають сумнів щодо існування Бога та істинності релігійних догматів, хоч їм притаманна й певна релігійна ідентифікація: культові дії вони здійснюють епізодично, релігійну літературу вони зазвичай не читають і мають доволі розмиті уявлення про конфесійне віровчення, оскільки знайомі з ним переважно з розповідей інших. У такої особи переважно відсутні постійні зв'язки з релігійною

громадою, самі ж релігійні погляди її надто обмежені й не збагачуються, її соціальна діяльність не мотивована якимись релігійними стимулами (Яблоков И. Н. Социология религии. – М., 1979. – С. 130).

Близьким до цього є інший тип релігійної свідомості, який в літературі отримав назву ситуативної, шукаючої релігійної свідомості (Див.: Сиверцев М. Межрелигиозный диалог в эпоху глобализации// Человек. - 2002. - №5. – С.81-82). Він характеризує 3,3% респондентів, мінливість поглядів яких проявляється в переході з однієї Церкви до іншої, в зміні віросповідання, одночасній належності до різних релігійних інституцій, церков, організацій тощо. Результат таких пошуків важко спрогнозувати: він може завершитися включенням особи в якусь певну релігійну систему або ж не знайти свого певного конфесійного вияву. Прикладом означеного є відповіді молоді на відкриті питання, щодо власного релігієвибору: *„Шукала зміст життя, його сенс, бувала в різних церквах протестантського напряму і зрештою вибрала церкву харизматичного спрямування; Іноді відчуваю сумніви щодо правильності вибору мною релігійного віросповідання, але намагаюся подолати це відчуття”* (МКСД ВР ІФ НАНУ. – Т. ХХ).

Як тенденцію, ми відзначаємо поверховий характер сучасної релігійності. Для більшості молодих людей цієї групи їхні життєві установки в жодний спосіб не співвідносяться з релігійними. Водночас ми засвідчуємо те, що поступово ця група буде зменшуватися, оскільки з віком у кожної людини формуються більш чіткі та структуровані уявлення про місце людини в світі, сенс її життя, роль релігійної віри у цьому процесі.

Що ж стосується представників індиферентної групи (2,2%) та невіруючих (6,3%), то їх, не без певної умовності, зараховано до однієї категорії, оскільки, як правило, молода людина на певному етапі свого життя неодмінно потрапляє в ситуацію вибору власної системи релігійних поглядів (Там само).

Принагідно зауважимо, що зараз спостерігається скорочення числа людей, формально інтегрованих в релігійні структури, при одночасній появі втоми від безвір’я в безрелігійній, світсько орієнтованій глобальній культурі. Цим і пояснюються особисті духовні пошуки молоді, які не супроводжуються радикальною відмовою від духовної допомоги та вчительських настанов релігійних лідерів чи священнослужителів різних релігійних організацій. До того ж, подібні міркування засвідчують, що молода людина на певному етапі свого життя потрапляє в ситуацію вибору власної системи релігійних поглядів. Відтак, перш ніж здійснити релігієвибір, індивід має зрозуміти та осмислити наявні релігійні парадигми, проникнути в їх сутність, а зрештою - усвідомити їх. При цьому відбувається своєрідний відбір інформації про конфесії, їх віровчення, культову практику (спеціальна релігійна література, мас-медійні матеріали, що дають уявлення про різноманітні релігійні напрями, релігійно-орієнтовані сайти в Інтернеті, рідні й друзі як адепти тієї чи іншої віросповідної спільноти, місіонери тощо). Отже, на цьому етапі має місце пошук молодою людиною такого

віросповідання, яке відповідає її духовним потребам як особистості.

Стійка і упорядкована структура релігійних поглядів обумовлює певні риси індивіда, особливо необхідні йому в період трансформації суспільства, і, зокрема, такі як цілісність особи, надійність, вірність визначеним принципам та ідеалам, активність життєвої позиції, наполегливість в досягненні мети. І навпаки, суперечливе сприйняття релігії породжує непослідовність в поведінці, невпевненість в собі, виражену залежність від випадкових зовнішніх та ситуативних впливів. Остання обставина має особливе значення для об'єкта нашого дослідження – молоді, оскільки однією із головних особливостей цієї категорії суспільства є її значна комунікативність

Сьогодні на місце монолітної, гомогенної в ціннісному відношенні культури приходить множина співіснуючих один з одним культурно-ціннісних світів. Плюралізація духовного життя пропонує індивіду не одну, а велику кількість ціннісних систем. Твориться новий соціум з особливою культурною ситуацією, де в одному „просторі" свідомості містяться різні духовно-культурні спектри. Сучасна молода людина звільняється від тиску традиції. Протестантський теолог С. Квейл з цього приводу висловився так: „Епоха постмодерну – це час безперервного вибору. Ера, коли ніяка ортодоксія не може бути сприйнята без самоусвідомлення та іронії, оскільки всі традиції мають однакове значення"(Макдауэл Д. Свидетельства достоверности Библии. – СПб, 2003. – С.617-618). На цю особливість звертає також увагу у своїх дослідженнях П.Бергер: „Релігія вже не є фактором, притаманним людині від її народження. Вона залежить від її особистого рішення. На базі власного релігійного досвіду молода людина з багатьох традицій і культів надає перевагу тому, що для неї є її особистим вибором і переконанням. Момент вибору при цьому супроводжується релігійною творчістю, в якій вона самостійно створює свою власну релігію з елементів відомих їй вірувань і вчень"(Berger P. The desecularization of the word...-1999. – P.42). Відтак сьогодні вимогою часу стає діяльність, побудована на вільному виборі. Разом з тим доволі часто мотивом прилучення до релігійних систем виступає не особисте внутрішнє переконання, а данина моді чи екзотичні віяння. В сьогоднішній ситуації релігійного плюралізму молодь, не маючи соціального досвіду та стійких знань, не завжди може віднайти для себе прийнятний варіант у такій насиченій конфесійній палітрі. А це, в свою чергу, призводить до розмитості релігійних уявлень, еклектичності, синкретизму, неокресленості, а подекуди й до розчарування значної кількості молодих людей в дієвості релігійних цінностей. Зважаючи на ту обставину, що всі релігійні системи претендують на незаперечну істину, молода людина доволі часто губиться у цьому багатоманітті, втрачає сенс пошуку чи взагалі інтерес до релігії як такої.

Світоглядний плюралізм створює умови для появи багатьох нових релігій, а також започатковує процес міжконфесійної синкретизації. Це відбувається на основі відбору з різних релігійних систем не того, що визнається як істина з конфесійної точки зору, а того, що подобається чи не

подобається індивіду, хоч при цьому може мати місце й відхід від основ християнського віровчення. Джордж Барна пророкує, що „люди будуть усе більше й більше відходити від основ християнства. Замість цього вони, продовжуючи пошук істини й змісту, незмінно стануть жертвою синкретизму. Із засиллям елементів східної духовності найпривабливіші аспекти християнства (які скоріше стануть елементами стилю життя, але не центральними духовними принципами) будуть все більше поєднуватися із екзотичними й зачаровуючими атрибутами східних релігій. Зрештою люди дійсно повірять в те, що їм вдалося удосконалити християнство і навіть будуть вважати себе християнами, незважаючи на творчу реструктуризацію віри"(Верз Эдвард Джин. Времена постмодерна.- М., 2002).

Так, в існування телепатії, яснобачення (як потенційну можливість кожної людини, що актуалізується при необхідності) вірять – 58,4% опитаних студентів, не вірять – 15,0%, вагаються з відповіддю – 26,6% респондентів (МКСД ВР ІФ НАНУ. – Т.ХХ). Ці дані свідчать про рівноцінність релігійних та магічних елементів у свідомості сучасних студентів. А це дає привід до роздумів про те, наскільки багатогранною і суперечливою в реальному житті є релігійна свідомість, оскільки одночасна присутність в голові однієї людини і традиційних релігійних уявлень про Бога, і марновірства, не бентежить молодь, бо ж, як зазначає Т.Варзанова, це все є „різні прояви віри в надприродне"(Нарзанова Т. Человек религиозный //Философия в мире знаний, техники и веры.- СПб, 1997.- С. 333).

Виходячи з отриманих нами під час соціологічних досліджень результатів, ми фіксуємо чітко виражений релігійний еклектизм у молодіжній релігійній свідомості. Проявами еклектизму у свідомості студентства вважаємо також те, що 41,8% респондентів вірять в переселення душ, тобто в те, що після смерті людина знову народжується в іншій формі, отримує нове втілення. Опонують таку точку зору – 28,3%, вагаються з відповіддю – 29,9% опитаних (МКСД ВР ІФ НАНУ. – Т.ХХ). Як не дивно, але різноманітні синтезуючі світоглядні уявлення, які органічно поєднують у собі цінності як західних, так і східних культур, позначаються й на свідомості студентів православних духовних шкіл. Зокрема, ідею реінкарнації підтримують 12,5% їх слухачів, ще 23,4% – не змогли однозначно відповісти „так" чи „ні"(Там само).Для респондентів, які ідентифікували себе з православ'ям, такі показники є надто високими, адже зазначене положення йде в розріз з християнським віровченням.

Дослідження російських колег також засвідчують цей факт: „При розгляді змісту релігійної віри виявляється, що навіть основні елементи християнського світогляду не знаходять визнання у православних студентів. Вірять в безсмертя душі лише 38,3% православних, в прихід Спасителя – 18%, у воскресіння людини – 9,4%. При цьому кожний п'ятий невіруючий і атеїст вірить в безсмертя душі, а кожний восьмий – в релігійні чудеса. Виявлений також високий рівень нерелігійної свідомості, особливо у православних студентів, які більше вірять у прикмети (60,4%), чаклунство

(34,9%), гадання (34,5%), астрологію (26,8%) та інші магічні прояви, ніж в Страшний Суд (18,2%) і Кінець Світу (8,8%)" (Вовченко В.А. Религиозность студенческой молодёжи в социологическом измерении // Свеча – 2005. – Владимир-Москва, 2005. – С.236).

У заключній частині своєї фундаментальної праці „Що залишається від раю?" французький історик Жан Делюмо писав, що наша епоха характеризується „вакуумом уявлень про потойбіччя". Навіть віруючим уже не вдається уявити, на що буде подібне їхнє життя після смерті. Найбільше, на що вони сподіваються, – це знову побачитися з померлими близькими. Пішли в минуле хори ангелів, небесний Єрусалим і райські сади. Наукова революція й сучасне життя спустошили небо й позбавили його сакральності. Рай, чистилище й пекло перетворилися в абстрактні або поетичні поняття. Християнські церкви майже нічого не говорять на тему потойбічного життя. Найбільшою мірою деміфологізували небо протестанти. Проте опитування, проведене в 2005 році журналом Reader's Digest, показало, що більшість жителів Швейцарії (65%) вірять у життя після смерті. Це підтверджується й загальнонаціональним опитуванням за підтримкою Швейцарського національного фонду наукових досліджень. Він також показав, що 50% громадян, які не є практикуючими віруючими, поділяють такі вірування (Реинкарнация? Нирвана? // http:// www. religiare. ru/ artcle 30163. htm).

Загалом людей, що вірять у воскресіння, стає усе менше. Зате все більша кількість людей прилучається до ідеї реінкарнації. Відповідно до проведеного у 2005 році журналом Reader's Digest опитування, 33% землян думають, що душа знаходить втілення в іншому житті (у порівнянні з 1989 роком кількість віруючих у це зросла на 5%) [Там само].

Цікавою ілюстрацією до зазначених тенденцій змін у релігійній свідомості і поведінці сучасного віруючого є дослідження, проведене під керівництвом фінського професора К.Кааріайнена і головного наукового співробітника Інституту Європи РАН професора Д.Фурмана в рамках дослідницького проекту „Релігія і цінності після падіння комунізму", робота над яким велася майже десять років. В процесі свого дослідження автори переглянули і уточнили традиційні критерії релігійності, виокремивши наступні: по-перше, самоідентифікація респондента як віруючого; по-друге, відвідування Церкви як мінімум щомісячно; по-третє, регулярна молитва, по-четверте, відсутність віри в астрологію, реінкарнацію та інші окультні вчення. У відповідності з перерахованими критеріями число „традиційно віруючих" близьке нулю. Порівнюючи цей результат з часткою респондентів, що позиціонували себе як православні (82%), автори приходять до висновку, що більшість православних є номінальними віруючими (Каариайнен К., Фурман Д. Религиозность в России в 90-е годы //http:// www. religare. Ru/ article 58. htm). Зауважимо, що потрібно бути обережним з критерієм відсутності віри в астрологію, реінкарнацію та інші окультні вчення, оскільки респондент може вірити, що такі явища існують, але не приймати їх.

У свідомості сучасної молоді домінує толерантна концепція чітко

вираженого постмодерного типу, що зрівнює всі шляхи до Бога в їх істинності чи, швидше, неістинності. Наведемо цифри, що ілюструють зазначене. 71,2% студентської молоді вважають за важливе вивчати інші релігії, 26,6% молодих людей відчувають потребу в спілкуванні з людьми інших релігій, 67,9% заявляють, що багато релігій мають цінні знання про Бога, 61,6% запевняють, що різні релігійні традиції можуть вести людей до Бога, 44,6% твердять, що всі релігії навчають тієї ж самої істини. Крім того, 46% студентів впевнені, що Бог відкриває істину в більш ніж одній релігії, 53,4% опитаних заявляють, що знання більш ніж однієї релігії тільки збільшує їх власну духовність (МКСД ВР ІФ НАНУ. – Т. ХХ). Молодь переконана, що кожна релігія по-своєму істинна, а тому відносить себе до певної конфесії не за переконанням, а в силу випадку, зокрема обставин народження та виховання.

Серед сьогоднішньої молоді зникає впевненість і переконаність, що їх особистий конфесійний вибір є єдиноістинним чи єдиноможливим шляхом до пізнання Бога. Зауважимо, що лише 22,6% із всього масиву респондентів переконані, що їх релігійна традиція виступає єдиноправдивим джерелом знань про Бога. Близько половини (47,8%) не згідні з таким твердженням. а ще 29,5% не можуть визначитися (Там само). Цікавим видається факт, що означена тенденція має місце і серед студентів протестантських навчальних закладів, тобто серед молоді, яка чітко конфесійно визначилася й здобуває свій фах у релігійній сфері. Зокрема, лише кожний третій (30,8%) студент-протестант вважає, що саме його релігія є єдино правдивим джерелом знань про Бога. Зазначимо, що не приймає таку думку більше половини (59,1%) респондентів. Додамо до цього і те, що кожна релігія вважає себе єдино істинною, а тому сучасна молода людина й із-за цього губиться в наявному релігійному багатоманітті. Ось типові її міркуваннгя: «*Сьогодні існує дуже багато різних тверджень про ті чи інші речі, що пов'язані з релігією; я не знаю, які з них є істинн»і; «Чому на світі так багато віросповідань, адже Бог єдиний»; «Настанова про повне підкорення й послух Божому слову без можливості власної оцінки»* (МКСД ВР ІФ НАНУ. – Т. ХХІІ).

Звернемо увагу, що дослідження, проведені Українським інститутом соціальних досліджень у серпні – вересні 2001 р., також фіксують подібну тенденцію у свідомості сучасної молоді. Про це, зокрема, свідчать такі зафіксовані її думки: „Кожен має право на вибір, кожна віра має право на існування"; „Кожна віра, якщо не несе руйнівної сили, має право на існування"; „Будь-який релігійний напрям має право на існування, якщо він не шкодить людям"; „Має бути злагода між всіма релігіями, щоб вони одна одну не гнобили, поважали право й вибір інших релігій. Кожен має право на свою релігію. Треба і в це вірити, щоб це покращувало й збагачувало людину"(Дудар Н. Детермінанти сучасного стану релігійності //http:// www. 1p-ua. info /2003/ 211. php).

Принагідно відзначимо, що такий стан речей є природнім з огляду на поширення у молодіжному середовищі релігійного плюралізму та

толерантності до інших релігійних традицій та віросповідань. Відтак молода людина, хоч вона й існує в якійсь конфесійній системі, але фактично вона функціонує виокремленою з неї. Постмодерна релігійна свідомість заперечує будь-які „претензії на монополію істини", „відношення з осудом до іншоконфесійного належного" та „прагнення нав'язати свої цінності іншим". Єдина хибна думка індивідуальної свідомості сучасного віруючого – віра в істину, „єдиний гріх – віра в існування гріха" (Колодний А.М. Основи релігієзнавства. – С.87). Головним, як це виявило наше дослідження, є те, що молодь в масі своїй вже не погоджується з ідеєю винятковості її власної релігії. Виявляється цікава закономірність: чим релігійна свідомість толерантніша, тим легше сприймає чужі істини, тобто тим більш еклектична, і навпаки – еклектичність релігійної свідомості, наявність в ній багатьох віросповідних істин і вимог природно зумовлює толерантне ставлення до кожної з них, спонукає до співіснування. Тобто, еклектичність релігійної свідомості є спонукуючою причиною і логічним завершенням релігійної терпимості. Ця терпимість, вкорінившись у світогляді індивіда, перейшла на той рівень, коли спокійне відношення до співіснування різних релігій в суспільстві переходить до виваженого відношення до співіснування елементів різних релігій в свідомості індивіда. Означена тенденція, яку фіксує наше дослідження у середовищі сучасної молоді, знаходиться в прямій кореляції з процесами, що відбуваються у Східній Європі. Для прикладу, дослідження Aufbruch засвідчують, що із тих, хто вірить у спасіння, 13-36% громадян різних країн Східної Європи (і при цьому 34% українських віруючих) вважають, що спасіння можна досягнути тільки у власній Церкві. Принагідно відзначимо, що серед католиків релігійний ексклюзивізм зустрічається дещо частіше, ніж серед православних (Томка М. Релігія і Церква відродженої нації. – С.126).

В молодіжному середовищі спостерігається тенденція на досягнення щастя та успіху протягом земного життя, а якщо бути більш точним, то „тут і зараз". В нову епоху саме особистість та її переживання, на думку Л.Филипович, постають в ролі центру всього, що відбувається в житті, тому цей особистісний аспект є характернішою ознакою і самої епохи, і явищ, які породжуються нею. „Межова" людина втрачає чітку орієнтацію щодо цілей свого духовного розвитку. Вона соціально індиферентна, недовірлива і щодо істинності певного вчення, і щодо ефективності якихось обрядів, і щодо реальності авторитету церковної ієрархії. Онтологічний Бог заміняється прагматичним, коли він виступає як Бог заради чогось: Бог – заради спорту, Бог – заради успіхів, Бог – заради самореалізації і т.п. (Филипович Л.О. Неорелігії України в епоху постмодерну // Українське релігієзнавство. – 2005.- №3. – С. 261-262).

Підведемо підсумок вище сказаному. Враховуючи той факт, що рівень духовної культури однієї і тієї ж молодої людини може істотно змінюватися протягом достатньо короткого часу, виділимо основні тенденції, що спостерігаються в релігійній свідомості сучасної молоді. Відзначимо

насамперед те, що молодь завжди була і залишається найбільш схильною до оновлених умов суспільства, легко піддається зовнішнім впливам - як позитивним, так і негативним. Насамперед це пов'язано з лабільністю психіки молоді, з яскраво вираженими орієнтаціями на цінності мікрогрупи, з відсутністю психічної стійкості, постійним підвищенням рівня освіти.

Сучасна релігійна свідомість молоді характеризується еклектичністю уявлень та синкретичністю сприйняття релігії, втратою чіткої межі між її буденним і концептуальним рівнями, що, в свою чергу, виявляє себе в поєднанні й взаємодоповненні як цих двох рівнів, так і релігійних та нерелігійних компонентів у свідомості останніх. У зв'язку з цим релігійний світогляд, як невід'ємний компонент ідентифікації людини, дедалі втрачає свою першорядну важливість.

Нами емпірично зафіксовано вплив постмодерніських еталонів на релігійність сучасної молоді, що, зокрема, обумовило амбівалентність її релігійної свідомості; еклектичність сприйняття традиційних і нетрадиційних вірувань; формування нових типів релігійності, відмову від авторитету церкви; нехтування культовою практикою; критичне ставлення до обряду; релігійний індивідуалізм; зникнення впевненості та переконаності в єдиноістинності й єдиноможливості власної системи релігійних поглядів; періодичну зміну віросповідань, а іноді й участь однієї людини у діяльності кількох релігійних організацій.

В процесі здійсненого дослідження авторка дійшла наступних висновків:

- переважна більшість віруючих різних релігій (конфесій) має розмите уявлення про їх догмати, тобто ті віросповідальні істини, що є базовими, аксіоматичними і мають сповідуватися всіма віруючими даної конфесії як фундаментальні положення їхньої релігії;
- основними характеристиками сучасної релігійної свідомості є аксіологічний плюралізм, синкретизм, гетерогенність, динамізм, на фоні чого відбувається розмивання самої ідеї Бога, при цьому, з одного боку, антропоморфні уявлення про Всевишнього замінюються духовними (Бог – Всесвітній Закон, Бог – Абсолют та ін.), а з другого – з'являється концепція „смерті Бога", точніше смерті відстороненого від світу Бога, та вчення про співпричетність Бога до всіх процесів на Землі, у Всесвіті (своєрідна його пантеїзація) та в житті людини як співпрацівника й співвиконавця;
- релігія втрачає роль морального імперативу повсякденної життєдіяльності своїх вірних, а Бог постає у їх свідомості далеким суддею за земні вчинки. Маємо дотримання переважно не етики, а етикету своєї релігії, зокрема обрядів, пов'язаних з особистим життям (і то з необхідності віддання данини традиції, громадській думці), а доктринальні й практичні компоненти відходять на другий план;
- у сучасної молодої людини зникає прагнення більше знати, розширювати свої знання про свою віроповчальну доктрину, не кажучи вже про інші релігійні традиції;

ü належність молоді до традиційних релігій детермінована тісним зв'язком релігійної і національної самосвідомості, за якого релігія із всіма її складовими виступає не тільки як власне релігійна система, а як звичайне культурнесередовище, національний спосіб життя;

ü наявний довільний вибірковий підхід віруючого до системи віровчення своєї конфесії, втрата віруючими єдиної мети і виявів своєї релігійності; для багатьох релігія постає скоріше як система певних життєвих, моральних норм, а не як картина світу чи есхатологічне вчення;

ü молодість дозволяє нехтувати тим, що тримає в полоні страху старші покоління. Так, молоду людину ще не страшить смерть, оскільки віковий фактор спричинює розгляд її як далекої перспективи. Натомість, вона вільна у своїй поведінці, моральних орієнтирах. Ставлення до релігійних вчень змінюється, молодь більше цікавить те, що відбуватиметься тут і зараз, а не те, що буде в майбутньому, там і потім;

ü ми констатуємо привабливість нетрадиційних релігійних організацій для молоді. Головну роль у цьому процесі відіграє момент відчуження, коли молода людина відчуває, що вона є не тим, ким би вона власне хотіла бути, не задоволена власними ролями та прагне глибше проникнути в свою суть, пізнати себе. Це робить її відкритою для релігійних груп, що пропонують самознаходженя та реалізацію наявного потенціалу, а також злиття із світом за допомогою медитації, самозаглиблення, самопізнання;

ü плюралізація релігійного простору веде й до видозміни соціальних і культурних функцій релігії: вона йде із суспільства в сферу індивідуального, персонального буття людини, інституалізована релігійна свідомість замінюється особистісною. В цьому зв'язку, підвищується роль добровільного особистісного вибору. Відзначимо, що постмодерністські риси притаманні релігійній свідомості сучасної молоді, які хоч й існують в якійсь конфесійній системі, але фактично функціонують певною мірою виокремленими із неї;

ü відбувається уособиствлення релігійності, переміщення її в сферу індивідуального, втрата релігійністю стану родової традиції, засобу зв'язків з одновірцями в усталених формах. В цьому контексті у протестантів навіть з'явилися індивідуальні консультації пасторів з питань досягнення вірними „самореалізації". Наявна в наш час індивідуалізація релігійності є наслідком проведеної емпіричної інтерпретації релігійного постмодерну. Внаслідок індивідуалізації релігійності з'являється якась нетерпимість до трансцендентних духовних вірувань, бо ж вірного починають цікавити переважно питання „тут і тепер", а не те, що відбудеться в майбутньому, тоді і там (Див.: Християнство доби постмодерну.- К., 2005. – С. 5-32);

ü утворюються різноманітні синтетичні світоглядні уявлення, які органічно поєднують у собі цінності як західних, так і східних культур, положення нових та прадавніх вірувань, раціональні ідеї та неомістичні одкровення, результати наукового пошуку та ідеї богошукацтва. Також

спостерігається захоплення позавіросповідною містикою (віра в спілкування з духами, магію, знахарство, гадання, астрологію), які поєднують у собі релігійне і нерелігійне, раціональне, часом будучи еклектикою з положень багатьох релігій і наукових теорій та концепцій.

Підсумовуючи викладене, зауважимо, що нині в молодіжному середовищі мають місце два типи релігійної свідомості: інституалізована та неінституалізована (позаконфесійна). Зауважимо, що головна особливість неінституалізованої релігійної свідомості – досвід особистої зустрічі з сферою священного, яка не опосередкована релігійними інститутами, а є притаманною самодостатністю для її прихильників. Носії такої релігійності ідентифікують себе з „православ'ям взагалі" або ж стверджують, що вони „просто християни". Саме вона й впливає на формування нового виду духовності, що набуло поширення серед сучасного молодого покоління й характеризується поєднанням у свідомості молодої людини різних смислоутворюючих парадигм: філософської, релігійної, наукової та інших без залученості до будь-якої релігійної організації чи, навпаки, належності відразу до декількох з основною метою – надати сенсу власному існуванню в сучасному бутті. Основними її складовими є аксіологічний плюралізм, синкретизм, гетерогенність, динамізм. Вона, без сумніву, втратила, за визначенням О.Кирлежева, ключовий елемент європейської релігії – віру в особистісного Бога іудео-християнської традиції (Кыржлев А. «безрелигиозное християнство» в «совершеннолетнем мире» //http:// religare. ru /article 25286. htm).

Наголосимо, що пошуки віри у молодіжному середовищі ведуться не тільки в рамках однієї конфесії. Наявною є активізація позаконфесійних пошуків, зростання духовної еклектичності. Трансформаційні процеси охопили всі сфери нашого життя, стимулюючи тим самим хвилю суспільної уваги до невидимої, слабо пізнаваної сторони людського буття, посилюється вплив соціальних, психологічних і пізнавальних процесів на свідомість молоді. Отже, сьогоднішня релігійна свідомість реалізується не лише в формі звернення до ортодоксальної релігійності, а також у спонтанних духовних пошуках особистості в цій сфері. При цьому ми можемо констатувати, що потяг молоді до духовних основ життя спостерігається і буде спостерігатися й надалі.

Релігійний світогляд у значної частини молоді – особливо тих молодих людей, які схильні слідувати своєрідній „моді", прагнуть до зовнішньої, показушної релігійності – відзначається значною мірою своєю розмитістю, невизначеністю, відсутністю чіткого змісту. Тобто на початок третього тисячоліття можна констатувати той факт, що на початку третього тисячоліття з'явився новий тип віруючого. Серед молодих осіб, які дотримуються прорелігійних настроїв, багато є таких, хто не має чітко визначеної світоглядної орієнтації, не може назвати себе щирим віруючим, але так чи інакше асоціює себе з вірою своїх батьків, свого народу.

Отже, розгляд особливостей релігійних пошуків сучасної молоді можливий лише за умови врахування двох різновекторних тенденцій: посилення впливу релігії в суспільстві і водночас розгортання процесів секуляризації, утвердження в свідомості людей, як глибинних мотивів життєдіяльності, нерелігійних цінностей та ідей. Цей процес, як підтвердило наше дослідження, надто суперечливий, що проявляється в багатьох явищах, в наявності різних тенденцій в розвитку релігійної сфери духовного життя суспільства.

9. АКТУАЛІЗАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ДУХОВНОСТІ В ПРОБЛЕМАТИЧНОМУ ЗРІЗІ ВНУТРІШНЬОДЕРЖАВНОГО І ЗАГАЛЬНОЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ПОСТУПУ

З року проголошення Україною державної незалежності розпочався якісно інший, без перебільшення - епохальний період її розвитку. Заповітна мрія багатьох поколінь українців жити в незалежній Вітчизні нарешті набула реальних обрисів, які в пострадянській свідомості мільйоннодухого загалу громадян України асоціювалися з віками плеканими надіями на загальнонаціональний мир, злагоду, добробут та щастя. Але Україна вже в другій половині 80-х, а поготів – на початку 90-х років XX ст. вступила в період кардинальних й всеохоплюючих змін, які й передвизначили стрімку динаміку набуття українським етносом його субстанційного **Я** і зокрема тієї духовно-релігійної питоменності, що пов'язувалася з потребою себепізнання та самоусвідомлення і знайшла своє вираження в активізації української релігійної духовності. Включеність в означений процес широких верств українських громадян, а відтак людей різних поглядів, релігій та переконань, як і інтенсивність суспільно-ідеологічних зрушень, сприяли не тільки збагаченню уявлень про духовність, але й фактично спричинили її ціннісно-смислову ревізію.

Розвінчування в цьому сенсі «радянського», «марксистко-ленінського», тобто матеріалістичного розуміння духовності, своєрідними еквівалентами якої нерідко виступали поняття «свідомость» і «психіка», а також узасаднення позицій донедавна забороненого й по суті релігійного трактування феномену духовності, стало наразі тим полем проблематичного дискурсу, пріоритети якого цілком складалися на користь останнього. Через те - як з огляду на контамінацію різних смислів духовності, так і в контексті означення українських перспектив її релігійного розвитку - уявляється принципово важливим враховувати історично змінний характер духовності, її складну і багаторівневу природу, різнорідні формотворчі чинники та строкате змістове наповнення. Для цього нагадаємо, що, будучи генетично пов'язаною з кореневим «дух», духовність нерідко поєднується з

абсолютними цінностями, які в теоретико-методологічному та семантичному зрізах здебільшого правлять за вихідні релігійні позиції і складають їх вертикальні виміри. Однак при цьому в жодному разі і під будь-яким приводом не можуть бути ігноровані горизонтальні аспекти духовності, що різною мірою залежності перебувають під впливом географічних, культурно-історичних, соціально-політичних, ідейно-естетичних та економічних чинників і до того ж мають персонально-суб'єктивну «забарвленість», включаючи особисту здатність, досвід та діяльнісне спрямування. Хоча, повторюємо, релігійний остов духовності, ядром якого виступає аксіологія взаємин «людина – Бог», є і назавжди залишиться тим регулятивом, що обумовлює «все» і «вся» у світі сакрального чину та дій. Принаймні саме в діахронічній антитетиці трьох провідних модусів християнства, під якими розуміємо його православну, католицьку та протестантську відмінності і на яку чи не найпотужніше вплинула архетипна «діалектика» богословської інтерпретації «людина – Бог», слід шукати відповіді на ключові питання найрізноманітнішого кшталту, в тому числі й земного урядування, в якому «наближеність – віддаленість» людини від свого Творця правила за аналогію і фактично визначила архітектоніку земних відносин народу і влади, підлеглого й володаря, громадянина й держави [Кассіян Р. Думки про нашу духовність // Універсум. – 1995. – № 7/8. – С. 11].

Доцільність наведення при цьому інших відмінностей, які горизонтом суто релігійних аналогій не вичерпуються, однак виступають у їх безпосередньому зв'язку, може бути зарахована до факультативних. Але це аж ніяк не означає, що в реальному процесі становлення й розвитку української релігійної духовності на сучасному її етапі вони не проявляться. Достатньо навіть умоглядно порівняти специфіку цивілізаційного поступу європейської ойкумени зі стадіальністю процесів, що мали або мають місце в Україні на тому чи іншому часовому відтинку. Так, зокрема, починаючи з Нового часу, європейське смислове поле духовності зазнало значних трансформацій, за яких «на зміну субстанціалізації і теологізації духу та сакралізації духовності, притаманних християнству, приходять секуляризація і десубстанціалізація духу» з їх неодмінними похідними – «антропологізацією й раціоналізацією духовності» [Степаненко І.В. Духовність: філософські конструкти й соціокультурнірепрезентації / Дис. … докт. філос. наук. – Х., 2003. – С. 42- 43]. Тоді як в підросійській Україні панівним залишалося її середньовічне й до того ж вузькоконфесійне розуміння.

Інша, довільно взята, але не менш показова наочність, може стосуватися проблеми ідентичності, яка на сучасному етапі державотворення в Україні прочитується як повернення «до себе» і передбачає набуття української природовідповідності, тоді як у Європі на рівні філософських теоретизувань такий підхід чи ж розуміння може здатися анахронічним, життєво застарілим, а можливо й неприйнятним. Те ж можна сказати і про класифікаційний зріз духовності, згідно з яким українське суспільство, як і

будь-яке інше, цілком правомірно було б поділяти на тих його членів, що саме поняття духовності опирають на абсолютні цінності та надають їм безумовного значення, і тих, для кого Бог «помер», хто схильний вбачати в духовності ціннісно-смисловий універсум «земного» обумовлення. Але це зовсім не означає, що українське наповнення релігійної духовності може ототожнюватися зі змістом осереднено-європейської, з конфесійного погляду чи то католицької, чи ж протестантської ідентичності, яка, до того ж, у культурно-історичному сенсі є множинною і являє собою змістово самодостатню та системно виповнену тео-, раціо- й антропоцентричність.

Зрештою, ми різнимося не тільки минулим, тим, скажімо, що сформувало наші неповторні психотипи, світосприйняття, ідеали, духовність, але й сьогоденням. Принаймні, знаходячись на різних стадіях цивілізаційного поступу, ми переживаємо не тільки сутнісно відмінні процеси, але й маємо не однакове до них ставлення.

Отже, навіть з огляду на велике бажання України інтегруватися в Європу, справу простим засвоєнням її ціннісно-інтелектуальних набутків не вирішити. До того ж, некритичне наслідування європейських зразків, у тому числі й їх духовної матриці, не може бути виправданим *a priori* хоча б тому, що самі вони не є самодостатньою даністю й нерідко потребують суттєвої корекції та врахування соціо-культурної й світоглядно-ідеологічної специфіки формування та розвитку духовності як плюралістично-неоднорідного універсуму. Проте цим застереженням аж ніяк не можна заперечити, що новопроголошена Українська держава потребує негайного і невідкладного засвоєння типологічно відмінного модусу духовності Західного світу, того, додамо, світу, з яким Україна частіше, щоправда в своєму бездержавному статусі, знаходилася в багатовікових конфесійних позвах. Ну а що в цьому сенсі й зараз будуть оприявнені різні думки та переконання, доводити зайве. Адже, з одного боку, релігійна делегітимація духу та, зокрема, його католицько-протестантські обумовлення раз по раз наштовхуються (і в осяжній перспективі – наштовхуватимуться!) на православні оцінки, а свобода совісті та релігійного віровизнання нерідко викликає взаємовиключні підходи на різних рівнях суспільної «ліствиці». З другого боку, правом переможця чи ж слабкістю переможених намагатимуться скористатися й речники європейського вибору України чи, точніше, ідеологи її вестернізаційного курсу, яким західна модель уявляється не тільки привабливою, але й ознакою коли не істинності, то єдино правильного курсу державного розвитку. Відтак під будь-яким поглядом цю суперечливу даність слід віднести до об’єктивних і визнати такою, що неминуче спричинятиме рефлексії над проблемою ідентичності, тобто над тим питанням, в якому заклики активної європеїзації України щораз настійніше перегукуються з імперськими закликами захисників «святого Отечества», а іноді й поєднуються із занепокоєнням палких речників Українськоїдержавності.

Водночас слід усвідомлювати, що аналітика релігійної духовності в українському інваріанті не менш специфічна і має власний ґрунт та базу, есплікуючись «на» чи ж корелюючись «зі» значущостями культурно-ідеологічного, інституційно-державного, соціально-політичного та буттєвого характеру. Акумулюючи в собі цінності найрізноманітнішого ґатунку і передусім ідеали кількох релігій та їх конфесійних відгалужень, вона відображає персональні, групові та загальнонаціональні інтереси й потреби України, що у своїй порізненій цілокупності задають аксіологічну парадигму її своєрідного, питоменного й атрибутивно сакрального буття. Під цим оглядом, наслідуючи принцип: «Теперішнє не збагнути без минулого, а перспективи завтрашнього не осягнути без усвідомлення всього комплексу проблем як даності сьогоднішнього дня», – Україні належить пережити справжню духовну реформацію, реформацію європейського штибу, і водночас зберегти діалог між власним минулим та сучасністю, дотримуючись того антропософістичного думання й кордоцентричності світопереживання, які вирізняють її духовне обличчя з-поміж інших у цілому світі. Сказавши чого хоче, Україна має визначитися куди і з ким йтиме, чого прагне, що воліла б здійснити, яке місце бажала б посісти на карті світу. Проте наразі вже й цього замало: вона має виробити свою доктрину і об'єднати довкола неї українське суспільство, націливши його на шлях звершень та процвітання. А ця необхідність знову повертає нас до потреби осягнення природи духовності, статус якої перебуває у цілковитій залежності від визначення пріоритетності її формотворчих домінант. Релігійна з них, як уже наголошувалося, складає аксіологічну матрицю буття, за якої Бог виступає абсолютним горизонтом загальних значень [Степаненко І. В. Духовність: філософські конструкти і соціокультурні репрезентації. – С. 167]. При цьому, людина, кажучи словами С. Кримського, «мислиться вертикально», у зв'язку з чим її життя «вимірюється не в довжину, а у височінь ціннісного сходження» [Кримський С.Б. Заклики духовності XXI століття.- К., 2003. – С.18]. Що ж стосується горизонтального прочитання людиномірно заданої природи духовності, то за всієї гами її культурно-ідеологічних, а також загальноісторичних обумовленостей у принциповому сенсі провідними виступають дві антропологічні парадигми. Першу з них відображає просвітницька засада, в якій приматом виступає розумова здатність людини. Згідно з нею, людина є *tabula rasa*, себто чиста дошка, на якій артикули добра і зла пише саме життя. Тоді як антропологічний концепт другої парадигми визначає постмодерний модус людини, екзистенційна сутність якої не підлягає визначенню і в не-субстанційному бутті може проявлятися в будь-який спосіб. Зрозуміло, що за таких підходів, з їх ідеалістично-первинним та матеріалістично-вторинним вимірами, становлення й розвиток духовності ставитиметься в залежність від засобів різної важливості, що спричинятиме як відмінні механізми її реалізації, так і очікування.

Зрештою, врахування того, що духовність підлягає впливам зовнішніх факторів, а людина виступає конкретно уособленим типом історично обумовленого світовідчуття й переживання, зобов'язує нас до адекватного розуміння логіки українських реалій сьогодення. Бо маємо Україну такою, якою вона є, і мусимо знати, що робимо та яку мету переслідуємо, з тим неодмінним претекстом, за якого в розмаїтті церковно-релігійних виявів не варто дальтонувати очевидності: субстанційно українську релігійну духовність складають християнськи наповнені Віра, Надія й Любов, а її семантична модель в переважній більшості проявляється в тріадологічних означеннях божественної природи (Отець, Син, Святий Дух), людської сутності (плоть, душа, дух) та абсолютних цінностей (Благо, Істина, Краса). А що така типологія є вкоріненою, можна пересвідчитися з досить багатої палітри дефініцій української духовності, в якій загалом превалює християнська аксіологія та її трансцендентно-нормативна модальність. «Духовність, – зазначає з цього приводу С. Кримський, – це завжди заклик «зверху» здійснити те, що не здійснюється само по собі, наявним чином, заклик, що потребує, однак, індивідуального розшифрування. Інакше кажучи, духовність – це ціннісне домобудівництво особистості, якщо під нею розуміти не тільки неповторність внутрішнього світу індивіда, а й індивідуальну неповторність нації, бо вона сама є історичною особистістю» [Кримський С. Б. Заклики духовності XXI століття. – С. 6]. З майже таких міркувань виходить і Н. Бортнікова, яка зміщеність будь-якого духовного вибору у сферу особистого життя пояснює так: «Осмисленість особистого буття, своїх вчинків, конституює основу істинно духовного існування особистості. … Адже дух – це всепов'язуючий речі смисл, а не особливого роду психічна реальність. Духовність виступає найважливішим аксіологічним критерієм, який надає «якість» глибинним пластам духовного світу особистості», детермінує саму «здатність переводити універсам зовнішнього буття у внутрішній світ особистості» [Бортнікова Н.Ю. Культурно-історична поліфонія західних аксіологічних концепцій (морально-етичний аспект) / Дис. … канд. філос. наук. – К., 1998. – С.178]. Відтак, в інтерпретації Н. Бортнікової, духовність виступає основою «тих цінностей, на базі яких вирішуються смисложиттєві проблеми, що, звичайно, мають вираз для кожного у системі «одвічних питань» людського буття» [Там само].

Надзвичайно місткою та різновимірною й водночас христоцентричною універсалією бачиться релігійна духовність С. Ярмусю. На його впевнення, вона включає «усю свідому активність людського духа, яка веде й підносить людину до ідеалу добра, до того, що її ублагороднює. Інакше можна сказати, що в духовність людини входить активність її розуму, серця й духа, усі прояви її життя інспірованого (натхненного) ідеалом Найвищого Добра, Благодаттю Божественного Духа. Або й ще, – додає вчений-богослов, – на духовність людини складається та її активність, яка виринає із спонук Віри, Надії й Любови» [Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовости й філософії // Збірник праць Ювілейного наукового конгресу з

нагоди 1000-ліття хрищення Руси-України. – Мюнхен, 1988/1989. – С. 405]. В іншому місці щойно цитований вчений з української діаспори з ще більшою однозначністю підкреслює: «Духовість народу базується на основі його світогляду, виробленої системи переконань, або на базі віри народу в певну систему вартостей. А це означає на базі релігійних висновків, різних альтруїстичних нахилів і виникаючих з них заключень» [Там само. – С. 407].

Отже, наведені, як приклад, висловлювання дозволяють виснувати, що в узагальненому вигляді духовність є виключним атрибутом людини і складає комплекс питань, аксіологічні виміри яких в українському інваріанті поєднуються з християнськи усвідомлюваними Істиною, Добром та Красою.

Водночас зміщення духовних вимірів української релігійності в соціально-політичну площину також не позбавлене сенсу і може бути удоцільнене бодай тим, що дозволяє засвідчити:

- міру близькості/віддалення нормативно-теоретичного та диспозитивно-життєвого зрізів духовності, котрі співвідносяться між собою як можливість і дійсність;
- горизонт духовності в полі напруження "людина – світ", опредметнюючи її ціннісно-смислове та буттєво-конституююче навантаження;
- взаємодію духовності на рівні її життєдіяльнісної, культурно-ідеологічної та індивідуально-персоналізованої залежності;
- слушність твердження про те, що духовність "передбачає визначеність із середини" [Степаненко І. В. Духовність: філософські конструкти. - С. 147], здійснюється і перевіряється через конкретні вчинки, маніфестуючи себе через певний ідеал, внутрішні мотиви та соціальні потреби;
- двоєдиний баланс інтересів, якими позначений світ кожної людини в її повсякденно-буденному та сакральному-трансценентному вимірах;
- численні й доволі автономні у своєму статусі типи церковно-релігійної духовності, які значно меншою мірою підлягають міжрелігійним взаємовпливам, ніж тискові секуляризаційно-цивілізаційних факторів;
- градаційні межі етико-естетичних поділів на можливе й неможливе, дозволене й заборонене, бажане й потрібне, окреслюючи в той спосіб контури взаємозв'язку внутрішньої незалежності (= свободи) особистості та її самозаконності;
- що ні держава, ні Церква, навіть у межах імперативної модальності релігійної духовності, не здатні силоміць, всупереч волі та бажанню людини, "сподобити" її царства небесного, але можуть і мають сприяти розвиткові духовного начала людини, її релігійного чуття, розраховуючи на віднайдення тієї «точки» духу, за якої вибір набуває чіткої визначеності;

- якісну характеристику соціуму з огляду на його ціннісно-смислові домінанти та механізми їх функціонування [Там само. – С. 382], а також оприявнити самовизначення й самоактуалізацію, самоздійснення та саморозвиток людини, спільнот, націй, людства в усій умонеосяжній сукупності їх рефлексій, вчинків, комунікації, життєдіяльності, мистецьких виявів.

Що ж стосується архетипних ознак української релігійної духовності, які уявляються обов'язковими до унаочнення як з огляду на осмислення провідних тенденцій розвитку української релігійної духовності на сучасному етапі, так і в контексті перспектив її подальшого розвитку, то вони є добре знані і в парадигмальних контурах хіба що можуть бути представлені висловлюваннями провідних вчених-етнологів та релігієзнавців.

«Українці, – відзначав свого часу Н. Григоріїв, – здавна містики, поети, довірливі й пошанливі до авторитетів. Релігійність їх проста, щира й безпосередня, походить з умов життя та його натуральних потреб; ввесь первісний суспільний устрій збудований на приписах релігії. Релігійне почуття глибоке й незломне, а світогляд майже незмінний» [Цит. за: Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовости й філософії. – С. 408]. Ці ж ознаки української релігійної вдачі оприявнені також у працях Г. Ващенка, який зокрема підкреслював, що українству властиві такі прикмети ментальності, як «міцна віра в Бога, відданість волі Божій і віра в Провидіння; смиренність, діяльна любов до ближнього, чесність, правдивість, вірність присязі; любов до праці і знання» [Ващенко Г. Український ідеал людини перед хрищенням Руси-України // Записки Виховника. – 1976. – С.112 – 113]. У своєрідному перегуці з мотиваціями наведеного зразка бачаться нам і розмірковування С. Ярмуся, який наголошував, що християнство застало в Руси-Україні «докладно розвинену релігійну систему» [Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовости й філософії.–С. 408], а її невід'ємним атрибутом називав кордоцентричність (від лат. *cordis – серце*), що виступає, - на впевнення вченого, - головною духовною базою української духовності, філософії і навіть політики [Там само. – С. 403] і «становить невідлучну частину самої істоти української людини. Іншими словами, – зазначається далі професор, – кордоцентризм українця – це феномен екзистенціальний, бо він є основою самого буття (екзистенції) українця, або й частиною його природи … кордоцентризм – це те, що українцеві дав Бог, вся українська стихія і свята українська земля» [Там само].

Оригінальний зріз української релігійної вдачі представлено також в статті А. Колодного «Українська духовність в її релігійних виявах» [Див. кн.: Церква і національне відродження. – К., 1993. – С. 288 – 296], що з'явилася в пору активного розгортання церковно-релігійного процесу в Україні та винесення на порядок денний необхідності духовної ідентифікації віруючого загалу України. У ній зокрема постульовано наявність селянського та козацького етнотипів українства. При цьому, вважаючи селянський психотип

основою національного характеру, автор обумовлював його формування природно-кліматичними факторами, впливом яких, крім іншого, пояснювалося стабільно циклічне сприйняття світу, поетизація кращих рис господаря-господині з їм властивою помірковано-розсудливою філософією життя, працелюбністю, мрійливістю вдачі, тихосумними уявленнями про родинне щастя, утилітарно-удоцільненим світоглядом тощо. Переконливим тому підтвердженням слугувала дослідникові фольклорна спадщина і зокрема колядка «Святі орачі», а саме те її місце, де «святий Миколай за плугом ходить, святий Михайло волоньок гонить, за ними Господь Бог ріллю всіває, а Син Божий її зволочає, Божа Мати їм їстоньки носить» [Колеса Ф. Українська усна словесність. – Л., 1938. – С. 169]. Тим самим було засвідчено, що в релігійних віруваннях як язичницької, так і християнської пори знайшли відображання щорічні цикли, магічний компонент яких практично обіймав усі сфери життя, включаючи й приборкання природних стихій, культ пошанування предків та славлення продовжувачів їхньої справи під час весільних урочистостей. Як наслідок, природна узгідненість релігійного та повсякденного чинників у тихосумному житті селянина і особливо йому властиві «почуття всепрощення, прагнення до духовного усамітнення, підпорядкованість, терпимість, певний життєвий аскетизм, невибагливість», а також «висока чуттєвість, домінування почуттєвого над інтелектуальним і вольовим», що знайшла свій вияв в органічно язичницькому та адаптовано-християнському модусі селянського життя, дала підстави для висновку про інтровертну вдачу українського селянина [Колодний А. М. Українська духовність в її релігійних виявах // Церква і національне відродження. – К., 1993. – С. 291].

З іншого боку, легко сприймаючи й поділяючи, – як на те вказує А. Колодний, – «християнські ідеї покірності, терпеливості, скромності», український трудар лану чи тваринник мав чітко вироблений моральний кодекс честі, яким рішуче засуджувалися пожадливість, ледарство, гнів, боягузтво, марнотратство, злодіювання тощо. Отже, – підсумовує вчений, – «будучи інтровертом, індивідуалістом за своїм характером, українець, одначе, залишається людиною доброю і милосердною, зберігає співчуття до знедолених, скривджених» [Там самою. – С. 291]. У цьому контексті прийняття православ'я як найбільш ортодоксійно-консервативного та містифікованого інваріанту християнства, а також ревний його захист протягом сторіч бездержавної історії Руси-України здається і ментально, й архетипно обумовленою парадигмою релігійного світогляду українського селянина.

Прикметною з огляду на вищевикладене уявляється також стаття Т. Длінної, що побачила світ у 1996 році, під назвою «Деякі етнопсихологічні аспекти української релігійності». Невеличка за обсягом, вона може розглядатися як стислий підсумок напрацювань в царині вивчення української релігійної духовності, в жодний спосіб не заступаючи значення спеціальних досліджень монографічного характеру. «Перевага почуття над

розумовим і вольовим, – підкреслювала Т. Длінна, – домінуюча роль любові зумовлюють релігійність української вдачі. Інтровертність психічних настанов, яка знаходить свій вияв в перевазі суб'єктивного світу над світом об'єктів, в культі духовних цінностей, в повній відчуженості від реальної дійсності і характеризує особистість нерішучу, рефлексивну, котра мовби знаходиться в стані постійної оборони, сприяє формуванню такої релігійності, яку визначають як «внутрішню побожність» (М. Костомаров), «універсальну релігійність» (І. Мірчук), «кордоцентричну релігійність» (П. Юркевич), «духовну релігійність» (В. Москалець)» [Длінна Т. Деякі етнопсихічні аспекти української релігійності // Українське релігієзнавство. – 1996. – №3. – С. 27-28].

Особливо цінним здається нам те, що, унаочнюючи наведені характеристики конкретними прикладами, дослідниця також шукала підтвердження своїх думок в усній народній творчості – справжній скарбниці духу кожного народу : «Для українців Бог, – підкреслювала вона, – це внутрішній закон, відповідно до якого вони живуть («Нема в світі над Бога», «Від серця до Бога навпростець дорога», «Від серця до неба шляхти не треба». Народ довіряє себе і свою долю Богові, а тому й приймає з покорою всі страждання. Ремство проти Бога (недовіра людини до Творця) в народній уяві мислилося як великий гріх: «Бог знає, за що карає», «Що Бог дасть, то не напасть». Чуття Божої присутності давало змогу українцям одухотворити весь світ. Ще І. Нечуй-Левицький, – додає вчена, – відзначав своєрідний пантеїзм української примітивної релігії» [Там само. - С. 27 – 28]. Крім того, вказуючи на сенсорний характер релігійності українського селянина, а також виявляючи його психологічні особливості, дослідниця зазначає: «Українці, як емоційна нація з надзвичайно розвинутим етизмом, не були «фанатиками ані змісту релігії, ані її поширення». «Елемент соціальної справедливості – головна база української релігії» (Н. Григоріїв). Українська релігія постійно живила властивий українській вдачі в цілому «інстинкт несіння допомоги» (В. Янів) [Там само. – С. 28].

Врахування закономірності, згідно з якими об'єктивна ідентифікація української релігійної духовності має включати специфіку взаємодії щонайменше трьох соціокультурних реальностей, а саме її первісно-історичний вияв, наукові осягнення, початок яким було покладено М. Костомаровим та П. Кулішем у середині XIX століття, та нинішню рецепцію духовності, зобов'язує бодай до згадки монографію «Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан » (К., 1996), що була написана А. Колодним у співавторстві з Л. Филипович, а також книгу «Українська душа», що з'явилась на книжкових полицях 1992 р. і містила дослідження Є.Онацького(«Українська емоційність»), О. Кульчицького(«Світовідчування українця»), Б. Цимбалістого («Родина і душа народу») та М. Шлемкевича («Душа і пісня»). Адже саме вони стали не тільки красномовним прикладом наукової вивіреності та всебічного з'ясування різних аспектів української релігійності, але й засвідчили, що, з огляду на історичну ретроспективу,

українці лише в позитивному насвітленні сповідували і завжди прагнули перевести в життєву практику ідеали соціальної справедливості, любові до ближнього та християнської родини. І хоча таке маркування етнотипу українства іноді виглядає ідеальним, його вектор означений правильно і щонайменше дозволяє збагнути, чому українцям віки поспіль (і дотепер, і зараз!) були чужі й неприйняті ідеї й ідеали монархії, а в релігійних пересправах, що здебільшого перетиналися на лінії православно-католицьких координат, головні пункти негараздів радше стосувалися не властиво релігійних, а громадсько-устроєвих та соціальних проблем з невдоволеннями унійного порядку включно.

За цієї нагоди, запобігаючи можливому спрощенню підходів до вивчення української релігійної духовності, а також розуміючи, що без усвідомлення минулого та поточних перебіжностей не осягнути прийдешнє, маємо застерегтися, що таке завдання не може скидатися на самомету і зводитися лише до нагадування про колишні думки, чуття й переживання народу чи й навіть до наголошення формотворчих чинників його світогляду чи духовних ідеалів, які виступали остоєю в часи випробувань, були, так би мовити, незрадливим орієнтиром на шляхах і перехрестях його історії. Йдеться передусім про необхідність етнонаціонального самоусвідомлення та визначення стратегії духовного розвитку українського народу, з осягненням яких буде легше збагнути і потреби дня сьогоднішнього і, зрештою, ті поривання, що асоціюються з кращими прагненнями українського генія на осяжну перспективу. У цьому контексті нам здається слушним вказати на суспільно-політичний зріз сучасного життя, яке з часу проголошення державності характеризують значне кількісне зростання віруючого загалу в Україні; вихід з підпілля кліру та пастви Української Греко-Католицької Церкви, а також кількох протестантських відгалужень, поява в Україні речників найрізноманітніших деномінацій неорелігійного кшталту та прихильників рідновірського спрямування; плюралізм думок, ставлення й сприйняття, що детерміновані прагненням відновити історичну справедливість та/або узасаднити правову рівність всіх без винятку віруючих перед законом тощо. Адже, крім ейфорії, що запанувала в суспільстві зі зняттям заборон та обмежень у церковно-релігійній сфері, значній частині духівництва та його пастви було нелегко адаптуватися до нових реалій, семантика яких мала узгоджуватися з принципами демократії в її західноєвропейському наповненні. Створення такого законодавчого поля, де б кожному громадянинові України гарантувалася свобода совісті, віросповідання та релігійного вибору в цьому контексті правили за вихідні позиції. А до них, як показала життєва практика, було різне становлення хоча б через те, що ці для декого суперечливі досягнення західноєвропейської цивілізації утверджувалися на здебільшого одноконфесійному (чи то православному, чи то греко-католицькому) ґрунті України, де вірники традиційно виходили з позиції єдиної, істинної релігії (конфесії, церкви). При цьому не зайве нагадати, що в церковно-релігійному сенсі з формального

боку народ України межі другого й третього тисячоліть складали три категорії громадян.

Першу з них уособлюють ті, кого ми образно, але без жодного бажання образити, дозволимо назвати типовим «продуктом» радянської системи атеїстичного виховання. Це - люди матеріалістичного світовідчуття, які лише визначаються зі своїми духовними пріоритетами. Про їхню здатність поповнити паству тієї чи іншої релігії говорити рано, хоча, з огляду на роль культурно-ідеологічного та етногенного чинника, природніше було б сподіватися на їхнє повернення в лоно християнських церков.

Другу категорію громадян України складає різноконфесійний загал християнських уподобань. Це речники одного й того самого Бога, яким належало б жити в «блаженній купі», у святій єдності та братолюбстві, але на заваді до того були й залишаються догматико-канонічні неузгодження, важкі історичні рахунки та брак доброї волі. Виразниками цих претензійностей на церковних теренах України вже віки поспіль виступають носії православної, римо-католицької та греко-католицької ортодоксій. Сюди ж зараховуємо й численні протестантські громади – християн різної деномінаційної належності, більшість з яких спізнала на собі гніт правових обмежень, становище вигнанців і навіть силу репресивних заходів у різні часові періоди історії України, а поготів - за радянської влади.

Третю категорію українського громадянства складають новочасні іновірці, поява яких на релігійній карті України стала можливою лише з проголошенням нею державного суверенітету. Ця спільнота ще дбає про закріплення своїх позицій на нових місійних теренах і духовно осідлими прочанами була характеризується вкрай непривабливо. І такий стан речей в їх життєвому вияві пояснити легко. Адже їм, українським вірникам, під якими, передусім, розуміємо православні клір та паству, нерідко здається образливим, що, звільнившись з-під ідеологічних «лещат» радянської опіки, вони потрапили в зону дії нової історичної необхідності, закрою «чужого», масштабу значно ширшого, а точніше потрапили в ситуацію, за якої душа того, хто немало потерпів від радянської системи релігійних передвзять, піддається апробації чи ж стає об’єктом експериментів місіонерів із всіх усюд, які приїздять в Україну і була проповідують те, на що часто-густо в країні з багатовіковою християнською традицією міг би пристати лише неофіт. Болісно сприймається ними й те, що за благовидним бажанням надати допомогу державі з перехідною економікою матеріально зубожілі українці різного віку та статі платять найдорожчим – ціною духовною. Не дивно, що таке становище на побутовому рівні, там, де воно фактично і обростає філософією життя, іноді млоїть релігійне сумління тих, хто побоюється гібридизації українського духа чи ж псуття того єдиного, «патентованого», перевіреного віками духовного покорму, кому здається, що зрада прописаному й засвоєному методу духовного уздоровлення призведе до втрати ідентичності, підірве коріння українського древа життя і, зрештою, спотворивши її провіденційну місію, знесилить національну потугу.

Опосередковане відношення до нашої теми мають і ті тенденції, що їх оприявнили колишні, а також новопосталі незгоди і з актуалізацією яких було до мінімуму скорочено період пострадянської ейфорії. У кожному разі це вони не тільки підірвали резерв довіри до Церкви та її вищої вчительської місії, але й не дозволили запанувати релігійній свідомості в умах значного числа духовно спраглого суспільства. І сталося так не без упущень та провин духівництва, у тому числі єпископату, який не зумів запобігти шерезі розколів та міжцерковних з'ясувань, чим, певна ж річ, збентежив чуйні душі, затьмарив їхню релігійну «очарованість», а за частиною віруючої спільноти, не без підстав, закріпив наличку конфесійного середовища, пріоритети якого не в останню чергу визначала політична складова.

При цьому ризикнемо вказати на - з вигляду доволі часто практиковану, хоча й документально важкодоказову - тенденцію, під якою розуміємо небезпеку зрощення Церкви й капіталу, чим, властиво, Церква, як духовний інститут та незаперечна школа мудрості й боговдосконалення, надзвичайно скомпрометувала своє спасенно важливе призначення у свідомості довірливого на політичні плітки громадянина радянської формації. Принаймні, з огляду на грошово-матеріальну підтримку церков окремими новочасними спонсорами сумнівної репутації, деякі церковно-релігійні утворення правомірніше, а можливо й виправдано було б називати своєрідними фінансовими придатками, де легалізуються значні кошти тіньової економіки, а ще переплітається політичний зиск олігархічних кланів та впливової ієрархії. Легковажно було б при цьому вважати, що такі, нехай поодинокі, випадки відображають лише економічний бік «парафіяльного» питання, як і вірити, що державі й суспільству зовсім байдужі ті душпастирі, справжнім ідеалом яких стали гроші, а їхні природні нахили та істинні уподобання краще поєднуються з розмовами про кошти, офшорні зони чи ж валютні операції, ніж з розмірковуваннями про шляхи духовного вдосконалення, набуття карбів Духа Святого чи ті ж таки духоосягнення, що уможливлюють подолання важких життєвих труднощів. А їх, як відомо, ніколи не бракувало, тим більше зараз, в період економічних скрут та зубожіння мільйонів громадян України. Хіба ж бо не через байдужість та недбання як привладних світських сфер, так і духівництва тисячі тисяч охопила депресія, нігілістична ураженість, неприховане роздратування та апатія, що млоять сумління кинутих напризволяще?! І чи то не для них апокаліпсис тут, в Україні, на нашій, уже своїй землі, триває. Зубожілі та безправні, вони нерідко змушені залишати рідну землю в пошуках кращої долі. Але ті - ізгої чужої сторони, і ці, в рідних кресах сущі - вельми болісно переживають самотність пори великого сподівання та згасаючих надій і нерідко через зайнятість душпастирів кадінням владоймущим. При цьому можна тільки здогадуватися, який відсоток серед них складають «духовно безпритульні», ті, хто, немовби дрейфуючий айсберг, опинився у вільному плаванні, напрямок якого залежить то від ледь помітної підводної течії церковних заохочень, то від примхливого вітру історичних змін. Не дивно,

що за такого стану новоявлені релігійні громади почуваються в Україні все певніше і сприймають її за землю обітовану, а іноді й спогорда дивляться на неї як на незайманий край, на таку собі невідому землю.

Втім мовиться радше про ті загрози й тенденції, що лише потенційно, за певної сприятливості можуть скласти нову чи доповнити існуючу фактуру українського релігійного життя, стати тією величиною, причинна залежність якої напрочуд вдало відображена в статті Н. Яковенко «Чоловік добрий» і «чоловік злий»: з історії ментальних установок в Україні кінця XVI – середини XVII ст.». «Вчинки людей, – зазначає дослідниця, – мотивуються не надчасовими універсальними категоріями, а стереотипами, ціннісними орієнтирами цієї епохи, «звичками свідомості», інакше – картиною чи «моделлю світу», що визначає поведінку людини і в латентній формі відображає її основні концептуальні уявлення і поняття» [Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – К., 1992. – Т. І. – С. 52].

Отже, не зважаючи на об'єктивні труднощі та їх окремі суб'єктивні зумовлення, що спричинили певні ускладнення церковно-релігійного розвитку в Україні, можемо стисло підсумувати:

- легітимацію релігійного чинника в житті українського суспільства, як і динамічне розгортання церковно-релігійного процесу в пострадянській Україні, можна тільки вітати й рахуватися з таким станом речей, як об'єктивною реальністю;
- вдихаючи віковічний аромат українського народу, вірники різних релігій, церков та деномінацій самим фактом власного постання підтверджують обґрунтованість дослідницьких висновків щодо релігійності українського народу як однієї з визначальних рис його вдачі;
- провідні контури української духовності складають жага свободи й правової рівності, емоціоналізм й імпозантність, сентименталізм і чутливість, ліризм й артистизм, барокова епатажність та прагнення до великого, безмежного;
- поняття «українська релігійна духовність» є складним та багатоаспектним феноменом і з необхідністю має досліджуватися в триєдності його вияву, а саме: на індивідуально-персоналістичному рівні; з огляду на фольклорно-світоглядні означення та джерельну базу пам'яток писемності; у контексті подій та явищ, що характеризувалися максимальним напруженням етнічного духа та «сумарними» схильностями української душі.

Водночас, на сучасному етапі особливого значення набуває врахування історично змінного характеру української духовності, конфесійно-релігійна неоднорідність якої досить швидко далася взнаки, оприявнивши не тільки його різні церковні потреби та релігійні переконання, але й відмінні погляди на доцільності власного виникнення, особливості віронавчання, історію становлення, усвідомлення покликаності та поточних завдань. Під цим оглядом мав рацію В. Табачковський, коли підкреслював, що «плюралізм

духовностей сприяв децентрації цього поняття та утвердженню безлічі «силових центрів», кожен з яких вбачав себе автономним щодо інших» [Табачковський В. Г. Вивчення проблем духовності сьогодні: розрив традиції чи спадкоємність // Актуальні проблеми духовності. – Вип. ІІ. -К. - Кривий Ріг, 1997. – С.19]. Як наслідок, у комплексі з потребою подолання стереотипів «радянського» мислення і насамперед «матеріалістичного азарту» колишніх ідеологів КПРС, релігійний поліфонізм та конфесійна специфіка спричинили низку об'єктивних труднощів, що стали на заваді не тільки адекватної самоідентифікації українського народу, але й, крім іншого, встигли набути загальнонаціональної важливості на етапі розгортання процесу українського державотворення. Принаймні завжди актуальне «Хто ми?», «Чого прагнемо?», «Що нам потрібно?», «Яким шляхом і куди маємо прямувати далі?» чи «В який спосіб воліли б пришвидшити омріяне й подостатком вистраждане процвітання?», - зарясніло рецидивами, що прямо або опосередковано поєдналося з гамлетівським «Бути чи не бути?» Україні членом Світової торгової організації (СТО), Європейського союзу (ЄС), НАТО або стало сполучатися з не менш важливими проблемами внутрішньоукраїнського порядку, серед яких довколамовні дебати, залагодження суперечностей, пов'язаних з поділом Українського Православ'я за юрисдикційною належністю тощо. Отже, разом з наслідками, що були спричинені віками української бездержавності і призвели до часткової гіпертрофії духовно-релігійних потреб різних верств українського суспільства, необхідність вивчення української релігійної духовності можна сміливо зарахувати до числа актуальних, а сам факт проголошення Україною державної незалежності вважати не лише новою точкою відліку її історії, але й потужним каталізатором активізації релігійного феномену, а відповідно і його актуалізації.

І все ж було б надто спрощено й навіть хибно уявляти, що актуалізація української релігійної духовності, її відродження та розвиток – це пряма дорога до загальнонаціонального «благоденствія». Як це не прикро усвідомлювати, саме поліфонічні вияви релігійного відродження не тільки не виступають, але й заледве чи можуть виступати гарантією, з якою може синонімізуватися теперішнє й прийдешнє українського процвітання. Бо в самій природі релігійного вияву й особливо в його українському контексті, що позначений гостротою внутрішньо-православних та міжконфесійних відносин, а також несумісністю інорелігійних модусів буття, закладено контроверзійність існування, миротворча візія якого може знайти ідеальне вираження хіба що в конституційних положеннях та у відповідних підзаконних актах. Інша річ, коли йдеться про якісно-типологічне наповнення української духовності й особливо її релігійної складової. Тут, за всієї складності проблеми двох думок чи, точніше б сказати, альтернативи духовності бути не може: адже тільки вона може й здатна запобігти витискуванню «духу із буття людини як персонального, так і соціального» (Степаненко І. В. Духовність : філософські конструктори та соціокультурні

репрезентації. – С. 304 – 305), а отже й сприяти актуалізації його буттєвої потреби на всіх життєвих рівнях. Справа ця на часі здається тим важливішою, що вирішення проблем, пов'язаних з утвердженням української державності, збіглося з системною кризою західноєвропейської цивілізації, характеризуючи яку П. Сорокін, не без тривоги, зазначав: «Це – не просто економічні чи політичні негаразди, криза торкається одночасно майже всієї західної культури і суспільства, всіх їхніх головних інститутів. Це – криза мистецтва й науки, філософії й релігії, права й моралі, способу життя й звичаїв. Це – криза форм соціальної, політичної й економічної організації, включаючи форми шлюбу та сім'ї. Коротше кажучи, це – криза майже усього життя, способу думок і поведінки, що властиві західному суспільству. Якщо бути точнішим, ця криза полягає у розпаді засадничих форм західної культури і суспільства останніх чотирьох століть» [Сорокин П. А. Кризис нашего времени // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. – С. 429].

Таким чином, поважаючи і бажаючи пристати на цінності західноєвропейської цивілізації, маємо усвідомлювати, що вона в духовному сенсі нині вражена постмодерною кризою, за якої:

- розкол між життям і культурою перетворився на жорстку дихотомію і навіть антиномію;
- конфлікт між життям і культурою вирішено цілковито на користь життя, аксіологічним самовиправданням та самоцінністю якого стали ангели сексу, розкошів та грошей;
- у постмодерному поліфонізмі діагнозів та перспектив розвитку західної цивілізації плекається ідея «утвердження ексцентричного світобачення» [Степаненко І. В. Духовність: філософські конструкти. – С. 305] як онтологічного атрибуту техногенної цивілізації чи ж такого духовного розвитку особистості, що прагне «довершеного життя разом з іншими і для інших у справедливих ситуаціях» [Там само. – С. 302];
- ексцентризм відкриває інтерсуб'єктивну перспективу розвитку духовності людини з їй властивими турботою, відповідальністю та справедливістю [Там само. – С. 302], однак не убезпечує від карнавалізації життя, за якої сакральне втягується в орбіту гріховного, а бажання та потреба їхнього задоволення виступають «головними ідолами сучасної людини» [Там само. – С. 324], орієнтуючи її на корисне, незвичне, нове;
- нівелюються не тільки абсолютні, але й життєві швидкоплинні цінності, внаслідок чого горизонт духовного самоздійснення особистості фатально обмежується, а втрата потреби в істинному, справжньому, спасенно важливому, вічному замінюється культом «життя поза його змістом» [Там само. – С. 320];
- гасло «Все, все і негайно!» виступає максимою постмодерної драми, за якої і в якій ніщо (= людина) має здійснитися через

повсякденність, що не потребує жодних підвалин та призводить до змішування й псуття самого співвідношення між цілями й засобами життя [Бердяєв Н. А. На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. – М., 1990. – С. 77];

§ «байтний» принцип свідомості сучасного споживача Інтернету, як і кібернетична культура, фактично обумовили постання «електронного аналогу світу» [Степаненко І. В. Духовність: філософські конструкти. – С. 333], а з тим підміну реального світу віртуальним, в якому божественна здатність «підміняється» імітативно-людською.

Зрозуміло, що, знаходячись поза теоретико-культурним обігом життя України, чимало вищезазначених аспектів філософського дискурсу західноєвропейської духовності на сучасному етапі її розвитку могли б бути обійдені нашою увагою, якби не парадокс: складаючи теоретичні постулати духовності епохи постмодерну й поширюючись здебільшого на Заході у сфері свідомості та мислення, означені тенденції вже встигли стати буттєвою належністю в посттоталітарних країнах, у тому числі й Україні. Тому, не переймаючись питаннями зразка: «Хто завів західну цивілізацію у нетрі духовного туману й невизначеності?», «Чому, йдучи дорогою егопрагматизму, людина християнського Заходу релігійно споневірилась?» і «Кому маємо відписати сумнівну заслугу в тому, що типовий європеєць готовий радше пов'язувати майбуття з маєстатними успіхами цивілізації, з культом насолод та «звабами «шмаття», а ніж з духовністю в її релігійному сенсі?» - визнаємо необхідною саму потребу подібних рефлексій і в Україні. І то як з боку тих, хто вірить, що в людині її божественною природою закладено релігійний ген, який, власне, й складає її екзистенційну сутність, і тих, хто переконаний, що духовність формується під виключною дією соціо-культурних, суспільно-політичних, загальноідеологічних, економіко-правових та інших факторів і реалізується тут, на землі, за конкретно-історичних умов. Отже, в будь-якому випадку маємо виходити з потреби врахування потужного секуляризаційного процесу в Європі, масовізації її культури та фетишизації влади, слави й грошей, у зв'язку з чим має місце (й нерідко свідома!) профанація сакрального, а саме людське буття в сучасному світі стає незносним тягарем. «Парадокс у тому, – зазначає дослідниця, – що чим більше ми набуваємо [матеріальних] благ життя, тим більша наша невдоволеність, тим більша духовна спустошеність … І біля виркового бар'єру життя, на межі буття й небуття, життя й смерті людина бачить, що матеріальне, фізичне не вичерпує її сутності, що втіхи не тіла, а духа є вищими радощами життя» [Шолковая Н.В. Время бытия человеческого // Квинтэсенция философии и время.– Х., 1992. – С. 30].

Під цим оглядом сама зустріч із Заходом, а вже поготів переймання його ідеалів викликають у дослідника логічне занепокоєння, означуючи яке він, зокрема, підкреслює: «Чітко виражена тенденція орієнтації на Захід, що спостерігається в нашому суспільстві, постійне співвіднесення нашої

культури та цивілізації нашої країни з «чистим Заходом» лише поглиблює безпросвіток буття, бо ще більше матеріалізує, уречевлює людину» [Там само.]. Небезпека ще й у тому, що за нівеляції й розчинення людини у світі зла, розваг та розпусти, її обезлюднення вся дійсність, у тому числі й речі релігійного порядку, бачаться й оцінюються крізь призму повсякденності. При цьому, зазначає Г. Кнабе, повсякденність «починає судити всі явища духовного життя за своїми критеріями, а ті, що втягненню й підпорядкуванню не надаються, сприймає як неадекватні цінностям простого людського існування, як такі, що надто над ним підносяться або від нього відхиляються, а тому непотрібні, «заумні», такі, що викликають роздратування» [Крабе Г. Диалектика повседневности // Вопросы философии. – 1989. – № 5. – С. 43 – 44].

Отже, демократія як принцип народовладдя в його недосформованому вигляді може обернутися для України ще одним випробуванням на духовну зрілість, яке ускладнюватиметься, з одного боку, доволі низькою політико-правовою культурою суспільного загалу, а з другого, – детермінуватиметься об'єктивними труднощами перехідного періоду, який, на жаль, розтягнувся і набув хронічного характеру. Але альтернативи в цьому сенсі Україна не має: вона зобов'язана відповідати і з необхідністю успішно на виклики часу, виявляючи й спростовуючи/утверджуючи хибність/правильність дотеперішніх ціннісно-пізнавальних та діяльнісних орієнтирів, за яких індивідуально-особистісне, групове, суспільне, національне та загальноцивілізаційне вдало б кореспондувалося з множинністю церковно-релігійного життя країни синього неба та жовтих ланів. У цьому контексті процес духовного відродження України на різних її буттєвих зрізах потребує також (наскільки це тільки можливо!) мінімалізації загальнонаціональної напруженості між ідеалом соціальної рівності й різким майновим розшаруванням українського суспільства, загостреним почуттям справедливості й ненаситними «апетитами» кланово-корумпованих структур, мрією жити у вільній і правовій державі та її зухвалим спотворенням численними «майстрами» анархії й безладдя, бажанням відродити українську ідентичність й усвідомленням того, що в сучасній Європі «вже ані традиції, ані релігія, ані ідеологія безумовно не визначають смисложиттєві орієнтири людини» [Степаненко І. В. Духовність: філософські конструкти. – С. 338].

Спроба при цьому побачити перспективу й спрогнозувати можливий розвиток української релігійної духовності не може також виключати європейських мрій про створення глобального етосу на новій універсальній основі, засадниче забезпечення якої аж ніяк не може ігнорувати релігійний фактор. Принаймні, ідея створення нової етичної інфраструктури євроатлантичного зразка чи ж заклики подолати споживацьку психологію з їх заохоченнями до самообмеження та нової аскези, можуть надати європейському поступу тієї цивілізаційної специфіки, в якій Україна здатна посісти почесне, коли не винятково важливе місце. У кожному разі така оптика розмірковувань легко вписується в духовні конструкти ідеологів

нинішнього українського ренесансу, які свідомі того, що задля здійснення Українською державою цивілізаційного переходу на етапі нинішнього себепізнання й самовизначення Україна потребує «світоглядного, організаційного і технологічного проривів» [Каганець І. Арійський стандарт: Українська ідея епохи великого переходу. – К., 2004. – С. 19] і потребує для цього значного нарощення свого духовного потенціалу. Під таким оглядом на особливу увагу заслуговує діяльність одного з ідеологів Всесвітнього об'єднання українців «Четверта хвиля» І. Каганця, який розглядає сучасний стан світових справ як війну за розум, що точиться на всіх можливих напрямах, у тому числі й передусім на технологічно-силовому, екологічному та духовному. Однак такий перебіг аж ніяк не тривожить ученого. Навпаки, осмислюючи провідні характеристики української душі, що, нерідко зводяться дослідником до традиційно зауважуваних української ліричності й мрійливості, поетичності й релігійності, прагнення до ідеалу, поваги до «внутрішнього світу» людини, її талантів та здібностей, а також до підкреслення організаційно-ділових якостей етносу, І. Каганець схильний вбачати в ньому не тільки відображення ментального психотипу народу-брахмана (священника-мудреця, воїна духу) [Там само. – С. 65] чи ж народу-кшатрія (воїна-організатора), але й евристично продуктивне поєднання етико-інтуїтивного інтроверта (Миротворця) та логіко-сенсорного екстраверта (Адміністратора), за якого сама логіка цивілізаційного поступу та його українські перспективи розглядаються в цілком оптимістичному дусі. При цьому для нас цікавий релігійний зріз питання інтерпретується доволі оригінально. Виходячи з того, що «християнство має галілеянську етнічну закваску» [Там само. – С. 37], а галілеяни походять від галатів, тобто нащадків північних берегів Чорного моря, вчений доводить, що «Ісус Христос, Діва Марія, всі апостоли (за винятком Юди Іскаріота, який був юдеєм), численні Христові учні та їхні послідовники» були «генетичними галілеянами» [Там само. – С. 36–37] або, за нинішньою термінологією, – галичанами. Наслідуючи цій логіці, І. Каганець приходить до висновку, що «місія Христа – це місія українського народу» [Там само. – С. 80], це та почесна місія інтеграційного відродження боголюдського християнства, яка випадає саме на Україну і яку Україна має неодмінно виконати. А щоб розвіяти сумніви скептиків щодо історичних заслуг праукраїнців, автор праці наводить кілька показових прикладів, згідно з якими:

- заснування першого міста в історії людства, під яким розуміється ізраїльський Єрихон (= Ярихон), приписується – бореалам-праукраїнцям, охоронцям «істинно-православної» віри [Там само. – С. 163], духовним центром яких була Кам'яна Могила поблизу нинішнього Мелітополя [Там само. – С. 162];
- Україна, а саме її «Північне Причорномор'я – це особлива територія (= етнічне лігво) в історії людського роду, оскільки тут народилися дві раси – бореальна і арійська, перша з яких згодом перемістилася

на Близький Схід, тоді як розгортання арійської раси стало наслідком її міграції до Індії в середині ІІ тис. до н.е.;

- арії є передовою лінією розвитку людського роду, авангардом його еволюційного зростання [Там само. – С. 215];
- «арійські народи, які народжувалися і виходили у широкі світи з українського етнотворчого казана, відомі під багатьма іншими назвами: Руси (світлі, русяві), Самара – сумери – кімери, кімерійці («сонячні воїни»), Кельти – Гали – Галати – Галілеяни (тобто «голосисті і «білі»… Скіфи – Сколоти («сонячні»), Таври («тури…»), Анти (багатирі, герої), Роксолани … Россолони … Козаки, Укри (мудреці, учителі волхвів) [Там само. – С. 192];
- наявність расотворчого ядра й казана, а також високотехнологічної периферії та свіжої крові, притік якої пов'язується з надією на етнічне зачаття діаспорно-еміграційного субетносу, що має виразні батьківські ознаки, з «етнічною яйцеклітиною» [Там само. – С. 65] материкової частини України дозволяє визнати її такою державою, що володіє «найбільшим потенціалом расотворення» [Там само. – С. 223];
- ключовим чинником конкурентоспроможності українського народу має виступати його розвинена мова, що мала б бути обов'язковою для всіх громадян держави й посилювати її духовну міць, і зокрема той егрегор, який бере свій початок в Трипільській (= арійській) цивілізації за 55 століть до н.е. і робить її здатною до Спільної Дії задля Спільного Блага.

Отже, запорукою досягнень світлих перспектив України Ігорем Каганцем вважається:

- українську одномовність як убезпечуючий фактор від її забруднення російськими жарго та матірщиною;
- пісенність української душі, що є однією з ознак еволюційної розвиненості;
- залучення у державотворчий процес української діаспори, що виступає «найбільш цінним генетичним компонентом-каталізатором для расотворення в Україні» [Там само. – С. 223];
- наявність державних кордонів як засобу територіальної ізольованості від небажаних впливів;
- системну кризу, з тим, однак, зауваженням, що вона за певних (сприятливих / несприятливих) обставин може стати благом поступу чи загрозою духовної деградації.

Водночас, щоб стати в авангарді цивілізаційного поступу, молода Українська держава зобов'язується в імені І. Каганця до виконання триєдиного завдання, яке складають: гармонія віри, розуму і життєвої практики; природовідповідна соціальна організація; передова технологічна база [Там само. – С. 325].

Про роль релігійного фактора в цьому контексті можна було б сказати чимало, особливо з огляду на те, що він надзвичайно актуалізований в іншій праці І. Каганця, яка вийшла друком у 2006 році під промовистим заголовком «Пшениця без куколю. Хрестове Євангеліє без вставок і спотворень» і базована на твердженнях про те, що:

- «Україна – це духовний полюс планети Земля. Це місце, де розгадуються всі загадки. Тут – зв'язок між цим світом і наступним» [Каганець І. Пшениця без куколю. – К., 2006. – С. 5];
- «Преображення світу і його перехід до цивілізації вищого рівня розпочнеться з оновлення християнської Церкви, яке відбудеться внаслідок творчої взаємодії двотисячолітньої Церкви Петра з новоствореною Церквою Івана» [Там само. – С. 5].
- Принагідно зауважимо, що такі погляди в основі чи ж частково збігаються з твердженнями й інших дослідників, а зокрема Ю. Канигіна, який також виходить з того, що:
- «Для розуміння унікальної природи Русі-України, її кореня, її духовного стержня першочергове значення має з'ясування етнічної основи християнства» [Канигін Ю. Віхи священної історії: Русь-Україна. – К., 2006. – С. 7];
- Ісус Христос – галілеянин, а «родоначальником галілеян є архаїчні арії – гіпербореї, наші пращури, які прийшли в Палестину із Придністров'я, Придніпров'я і Прикарпаття» [Там само. – С. 7];
- «… роси не без роду й племені. Великим буде той, хто покаже справжнє місце української нації в колишній і майбутній історії людства – у справжній, тобто духовній історії. Українці ще не уявляють свого історичного потенціалу. Скоро він їм відкриється» [Канигін Ю. Шлях аріїв. Україна в духовній історії людства. Роман-есе. – К., 2002. – С. 5].

В суголоссі з наведеними інтерпретаціями та їх далекосяжними перспективами перебувають твердження й інших виразників нового українського духу, тих, для кого українська мета та завдання пов'язані з потребою здійснення глобалізаційного стрибка, кому сенс життя людини бачиться поза її земними межами і хто сподівається подолати нинішні перешкоди на шляху національного процвітання, наголошуючи на тому, що:

- «Україна – це не бідна країна, … [а] несправедлива країна» [Біфуркація – 99 // Перехід-IV. – 1999. – №2. – С. 10];
- «… в Україні зовсім не економічна і не фінансова криза», а криза здатності правлячої верхівки керувати новою, незнайомою країною в такому ж новому, незнайомому світі [Там само. – С. 10];
- в метавимірі «розвинути принципи найвищої на сьогодні індоєвропейської ідеї здатен тільки її фізичний носій» [Васильченко С. Індоєвропейська ідея України // Перехід-IV. – 1999. – №2. – С. 75], тобто український етнос.

Про це ж, власне, йдеться і в емоційно піднесеній статті Б. Чепурко, який з пророчим передчуттям та громадянською тривогою заявляє:«Україна стоїть на порозі тяжкого відродження. Сьогодні кожен з нас особисто відповідальний за долю Краю – колиски європейської цивілізації, давньої протокультури, перекраденої, сплюндрованої, дезорієнтованої ордами збаламученого більшовизму… Стара безсмертна Україна сьогодні тільки починається. Позаду – темні тисячоліття її пресвітлої жертовності. Попереду – світла безмежність її святого вознесіння і втіленої спромоги» [Чепурко Б. Українці // Основа. – 1993. – № 23 (1). – С. 124 – 125]. Підставою для цього слугували авторові уже знайомі нам твердження, згідно з якими:

- українці «здавна осілий, культурно окреслений, глибоко демократичний і зрілий етнос – одне з найпотужніших культуротворчих утворень, що характеризується відповідним скупченням розуму і належить до яскравих вогнищ цивілізації» [Чепурко Б. Українці // Основа. – 1993. – № 23 (1). – С.129];
- «Україна – пуп світобудови, культурний материк, колонізаційні пульсари від якого йшли на Схід і на Захід, Північ і Південь, повертаючись періодично на круги своя» [Там само – С. 129].

Релігійно-філологічні вправляння в контексті означених тверджень Б. Чепурка гоже згадати хоча б з огляду на їх оригінальність, виходячи з яких єврейське ім'я Бога «Ягве» перекладається українською «Я ж ви», етимологія слова «Оранта» виводиться з давньоукраїнського ор(-ій), а, скажімо, скорочений напис в Софії Київській «М-Р» та «О-М», на впевнення дослідника, означають не що інше, як «Мати Божа оріїв-рільників, оріїв-українців».

Зрозуміло, що зазначені мотиваційні підтексти та аргументативна база задовольняють не всім науково-богословським вимогам, мають різний суспільно-політичний резонанс та життєву перспективу. Проте, безперечно й інше, а саме те, що на сучасному етапі актуалізації української релігійної духовності відбувається процес активного «онаціональнення» християнства, посилення христоцентричності в його богословській проблематиці. Прикметно, що навіть «арійсько-словянське багатобожжя» в цьому зв'язку інтерпретується здебільшого «як знання про ієрархію духовних сутностей і керованих ними сил» [Каганець І. Арійський стандарт… – С. 282], а відтак вважається таким, що не може стати на перешкоді до санації християнства від юдейських «закладок» та утвердження в Україні його боголюдського архетипу [Там само. – С. 285].

Зрозуміло, що ширший спектр духовних візій, які з необхідністю мали б включати й розважання над ісламським фактором, долегливостями язичницького штибу чи, скажімо, харизматичним феноменом в Україні, також не позбавлений сенсу, але до власне української релігійної духовності вони мають або опосередковане відношення, або ж не складають тієї ваги, що вимагала б обов'язкових з'ясувань. Тому, осягаючи смислове, тематичне та проблемне поле української релігійної духовності на порі її актуалізації,

почуваємось потреби, насамкінець, лише вказати на наявність в Україні різних духовних стратегій життєвого самовизначення, провідні з яких воліли б викласти у вигляді підсумкових застережень та констатацій і звести їх до того, що:

- релігія складає вертикаль духовності й покликана єднати людину з Богом, пробуджуватив ній вічне, актуалізуватипотребу каяття й спасіння;
- духовність в її релігійному наповненні задає аксіологічну парадигму буття, рятує людину від приреченості на самотність та смерть;
- духовність є багатомірним поняттям, що включає як вертикальні (релігійні), так і горизонтальні (соціально зумовлені) виміри, останні з яких охоплюють фактично всі сфери життя;
- дух і його похідна – духовність – завжди були й залишаються потужним каталізатором та мобілізуючим фактором, тією інтегративною характеристикою життя в усіх його виявах, ціннісні виміри яких навіть сьогодні, з втратою світом теоцентричності орієнтаційних прямувань, здатні відігравати та й зрештою відіграють істотну роль;
- християнство розкрило двоїсту природу людини, в якій дух "є суще як суб'єкт волі та носій блага" (В. Соловйов), а власне людина уявляється образом і подобою Божими, тобто тією духовною істотою, що походить від Бога і прагне повернутися в Його царство, туди, де через посередність Віри, Надії й Любові сполучається вічне, досконале, благе;
- з гіпертрофією релігійного начала в новоєвропейській духовності людина стала мислитись як самотворний дух, що сам себе визначає і сам себе спрямовує;
- силове поле новочасної духовності особливо в її екзистенційному інваріанті засвідчує неабияке розмаїття персональних і надперсональних, сакральних і буденних, інституційних та неінституційних виявів, континуум яких охоплює знання й віру, цінності й оцінки, ідеали й соціокультурніформи мистецько-інтелектуального освоєння світу;
- «людиновподібнення», як позірна втіха нової духовності, вже встигло проявитися в трагічних колізіях буття людини в світі (М. Гайдеггер), то прирікаючи її на свободу й відповідальність як самомету життя (Ж. – П. Сартр), то унеобхіднюючи сенс бунту проти абсурду (А. Камю);
- нинішній стан цивілізаційного розвитку загрожує перетворити духовність на фікцію, за якої людина не тільки втрачає доцільність земного життя, але й рацію власного існування;
- розважаючи над відчаєм покинутості та відчуттям втрати самої рації людського існування, що їх спричинив буттєвий абсурд життя без Бога, сучасна Європа чимраз настійніше прагне подолати культ розуму як виклик і хворобу часу, що, зокрема, проявляється у двох взаємовиключних тенденціях: у спробах «реабілітувати» релігійну первинність духовності та в наголошенні імперативності підсвідомо-ірраціонального начала в людині;

- у світлі певних тенденцій задавнений конфлікт між наукою та релігією може бути розв'язаний на користь мудрості, «онтологічна флюїдність та семантична інтертекстуальність» [Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. – Л., 2001. – С. 17] якої виступає спільною властивістю релігії й філософії, наук природничого та гуманітарного профілю;
- християнська аксіологія в її православному та греко-католицькому модусах складає для України ціннісну самодостатність загальнонаціонального значення;
- уподобуючи духовно-інтелектуальні цінності Західного світу чи ж заявляючи про свою євроантлантичну стратегію розвитку, провідники України, а в ідеалі і якомога ширший загал її суспільства, мають бути свідомі специфіки постання й розвитку європейської демократії чи ж в безпосередньому контексті теми – необхідності з'ясування тих трансформацій, що дозволяють говорити про три провідні, а саме класичну (премодерну), неокласичну (модерну) та посткласичну (постмодерну) або в іншій термінології - метафізичну й постметафізичну типології інтерпретації духовності;
- вбачати в християнській цивілізації Заходу тільки євроатлантичного «бога» ситості й благополуччя і не помічати духовної дисперсії, символом віри якої стала редукована до мінімуму релігійність, означає не розуміти сутності «аксіологічної драми XX століття як на теоретичному, так і буттєвому рівні» [Степаненко І. В. Духовність: філософські конструкти. – С. 275], а з нею й того смислового осереддя духовності, що в постмодерному дискурсі зводиться до філософсько-антропологічних розважань над проблемами «Я – інший» та фактично нівелює роль релігійного чинника;
- усвідомлення того, що Україна є полірелігійною та кількаконфесійною державою, а кожна релігія чи ж конфесія формує власну культуру, традиції, звичаї та життєвий уклад, зобов'язує не тільки до визнання, але й до неодмінного врахування того, що духовність є плюралістичним явищем і в контексті постметафізичної рефлексії виступає заледве чи не єдиним ефективним засобом знеособлення людини, на яке її прирекла «повсякденність» філософії «поцейбічності» та метафізика Dasein;
- процес активізації релігійної духовності не завжди правомірно вважати аналогом відродження, а її якість зводити до морально-етичних виявів на побутовому тлі;
- поставивши собі за мету побудувати відкрите громадянське суспільство, у зв'язку з чим неминуче дійде й до «експертно-імпортного» духообміну з тими країнами й цивілізаціями, про які сьогодні маємо лише приблизне уявлення, Україна має пережити своєрідну реформацію, що з необхідністю надає(= надасть) самому процесові її церковно-релігійного поступу трансформаційної специфіки;

- у комплексі з традиційно українською проблематикою міжконфесійного та загальнорелігійного порядку новітні виклики можуть справити відчутний вплив на домінантні складові української релігійної духовності;
- не маючи змички з соціальним вектором життя, як і сприятливих умов для формування духовності, на перешкоді чому здебільшого стоять фактори економіко-правового та загальноідеологічного порядку, будь-які теоретизування про необхідність її формування та розвитку є приреченими на невдачу;
- дбаючи про вироблення ефективної й максимально дієвої системи заходів, спрямованих на піднесення духовності громадян України і особливо про її релігійний сегмент, слід виходити не тільки з плюралістичної природи самого явища, а також враховувати не завжди усвідомлювану колізію, в дилемі якої важко поєднуються світський характер освітньо-виховної системи держави України та релігійна візія духу й духовності;
- означуючи принципову відмінність теоретичних розумувань з приводу релігійних засад духовності, які нерідко оприявнюються і на вищому державному рівні, та правових положень Конституції України, якими застерігаються світський характер держави, слід було б подбати про зняття означеної антиномічності, над якою нерідко тяжіє зміст примовки: «Ми б хотіли, але не можна, ми б здійснили, так не дозволено ж»;
- щоб скласти цілісний погляд і сформулювати завдання, пов'язані з проблемами та перспективами розвитку української релігійної духовності, Україна має визначатися в речах концептуального плану і вжити належних наукових зусиль щодо вироблення стратегії та усунення перешкод, які стоять на шляху до реалізації прогностичної мети;
- української релігійної духовності в рафінованому, тобто у раз і назавжди сформованому вигляді не існує; будучи багатовимірним поняттям, вона являє собою комбінацію найрізноманітніших смислів, включаючи вірування, світогляд, переконання, потреби тощо;
- свобода совісті та віровизнання є безперечним досягненням європейської цивілізації, виступає невід'ємним атрибутом її демократії, однак у свідомості значного числа віруючого загалу України сам факт правової рівності практично всіх наявних у ній церковно-релігійних громад означає також їхню рівноцінність або трактується ними як вияв державою релігійного індиферентизму чи формального порушення балансу інтересів пастви традиційних церков України та віруючого загалу інших віросповідань, що об'єктивно не тільки не збігається з внутрішніми порухами частини українства, але й дещо послаблює консолідаційні зусилля в їх націєтворчому спрямуванні;
- духовність є не тільки й навіть не стільки теоретичним поняттям, а своєрідним індикатором життя, його якісною характеристикою; в цьому сенсі говорити слід не так про якісні зрушення в контексті підвищення рівня української духовності, як про створення для цього потрібних економічних, політико-правових та культурно-ідеологічних передумов;

- Україна потребує самокритичного й виваженого усвідомлення того, на якому етапі розвитку знаходиться і що має робити за поточно-перебіжних обставин, а також з огляду на ближчу й дальшу перспективи; бо, попри безперечні досягнення, які стали можливими з проголошенням державної незалежності, маємо доволі підстав для занепокоєння станом справ у духовній сфері: бажаючи уникнути важкого хреста принижень та матеріальних бідувань, а також з мотивів, що минаються з національно-патріотичною свідомістю, мільйони громадян залишили рідну землю; внаслідок зубожіння та соціальної деградації поглиблюється процес девіанізації українського громадянства, за якого борделі «найпривабливіших» країн переповнені «цнотливими» українськими дівчатами, а дитяча безпритульність набула загрозливих масштабів, і, нарешті, чимало громадян України вже не тільки виснажилась під тягарем нестерпно важких матеріальних скрут, але й поволі зневіряється у перевагах обраного Україною курсу розвитку;
- українське суспільство має бути готове до сприйняття ідей та механізмів реалізації планів, пов'язаних з необхідністю розвитку релігійної духовності, у зв'язку з чим, крім іншого, слід подолати такі ганьбливі для початку XXI ст. і особливо для європейської дійсності явища, як бідність, правовий нігілізм, розчарування, зневір'я та інші фактори, що загрожують моральною деградацією суспільства;
- шукаючи й формуючи автентичні форми національного духу, той ідеальний образ духовності, з яким Україна пов'язує своє майбутнє, ми не маємо права на ігнорацію чи ж зневажання інших типів духовності, що передбачає багатомірне бачення реальності, а також сприйняття її в «різних інтелектуальних перспективах та пізнавальних позиціях» [Лазарев Ф. В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь, 2007. – С. 7];
- поповнюючи спектр вітчизняної релігійної духовності, численні церковно-релігійні відгалуження (= об'єднання), у тому числі й ті, які є забороненими в країнах свого походження або поширення, не без успіху розгортають свою діяльність в Україні, збагачуючи уявлення українського загалу про донедавна мало, а то й зовсім незнані релігійні вірування, серед яких конфуціанство з його ідеєю гармонії Неба та Землі, ведичні системи та дзен-буддизм речників індо-азіатської традиції, феномен сучасного ісламу тощо;
- практика життя постмодерної доби, що, зрештою й піднесла принципи толерантності та плюралізму, уже зараз змушує задуматись над доцільністю правової вседозволеності, за якої, з одного боку, піддаються нівеляції самі критерії національної ідентичності, а з другого боку, виникає нагальна потреба чіткого розмежування рольових функцій держави та церкви в делікатній сфері релігійного домобудівництва;
- виступаючи в певному сенсі владно-авторитетними партнерами на етапі утвердження незалежності, Українська держава та наявні в ній церковно-

релігійні утворення покликані зняти антиномічну сутність соціального напруження, що узасаднене на привабливо-капіталістичному принципі нерівної усім рівності і під виглядом приватизації (що в народі дістала влучну назву «прихватизації») злочинцями в законі й поза ним виступає деморалізуючим фактором для значної частини знедолених громадян;

- церква, крім іншого, чи, точніше, всі наявні в Україні церковно-релігійні об'єднання покликані виступати совістю нації, бути мудрими порадниками та натхненниками в усіх можливих потребах;
- за умов, коли значна частина церковно-релігійних інтересів віддана на відкуп парламентарям, які з неодмінністю накладаються й корелюються з їхніми політико-ідеологічними уподобаннями, говорити про повне розмежування або цілковиту незалежність пріоритетів влади і церкви не доводиться;
- визнання другорядної ролі держави в церковно-релігійній сфері, як і застереження від простої і беззмістовної свободи, що в гірших випадках провадить до хаосу та безладдя, унеможливить підміну властивих тільки церкві функцій, а отже й практичну ймовірність створення такого державно-церковного альянсу, за якого держава могла б видати себе, - кажучи словами нинішнього Папи Бенедикта XVI, – «за Бога» [Ратцінгер Й. Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів. – Л., 2006. – С. 60], а з тим стати «звіром із безодні, владою антихриста» [Васьків А. Політико-релігійна взаємодія в оцінці кардинала Йосифа Ратцінгера // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник – Кн. ІІ. – Л., 2007. – С. 323];
- українська релігійна духовність, як певна й змінна самодостатність, перебуває під доволі потужними впливами внутрішньодержавних та загальноцивілізаційних факторів, по-своєму персоналізуючись в індивідуальній свідомості кожного громадянина України доби інформаційної вседоступності та морально-етичного вседозволення;
- духовність виступає тим капіталом, який завжди вигідно інвестувати й передусім державі, котра зусиллями свого проводу покликана поєднувати горизонтальні потреби суспільства з його вертикальними вимірами і в той спосіб максимально актуалізувати ідеальні прагнення громадян;
- зазнаючи неминучих кореляцій, українська релігійна духовність дедалі плюралізуватиметься, однак за всіх можливих трансформацій, включаючи й найрадикальніші, християнство як релігійний стрижень нації й надалі виступатиме домінантною ознакою української релігійної духовності, в якій православний ген України загалом чи ж її греко-католицький імператив мислення в західній частині держави зокрема перекодуванню не нададуться;
- маючи глибинні релігійні обумовлення, українська духовність може розглядатися в субстанційному дискурсі, але з чітким усвідомленням того, що вона різною мірою залежності підлягає впливом соціо-культурних, світоглядно-ментальних та буттєвих факторів й, ототожнюючись з певним ідеальним типом релігійної духовності (православним, греко-

католицьким, язичницьким…), не може досліджуватися позаісторично чи ж виступати своєрідним категоричним імперативом у розумінні Істини, Краси, Добра, Справедливості, Гармонії;

- § релігійність українського громадянства є фактом доконаним, однак її актуалізація на сучасному етапі є до певної міри кон'юнктурною і може сприйматися як ситуативна відповідь на духовний "голод" радянської дійсності;
- § за системної кризи, що її переживає українське суспільство на перехідному етапі свого розвитку, рецидиви атеїстичного минулого приховують у собі значно менше небезпек, ніж ураза бездуховності з її відсутністю змісту, ідеалів, обов'язків тощо;
- § Україна має усвідомити необхідність "автентичного діалогу між минулим і сучасним"(Г.-Г. Гадамер) і, запобігаючи вживлянню ембріону "кризи" в її європейському вияві та долаючи конфлікти постмодерних інтерпретацій, прагнути "злиття горизонтів двох, видимої й невидимої, поцейбічної, земної й потойбічної, небесної реальностей» [Цит. за кн.: Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / За ред. М. Зубрицької. – Л., 2001. – С. 789];
- § Україна потребує ціннісно-смислової ідентифікації духовності як інтегральної й інтегруючої складової, або того солідаризаційно-об'єднувального поняття, релігійні еквіваленти якого є трансцендентно вживленими й не можуть бути заступлені нормативністю антропологічного, культурного та соціального навантаження чи ж обмежуватися рамками соціально-політичної, економічно-правової та екологічної доцільності;
- § проголошення Україною державної незалежності, завдячуючи якій стала можливою не тільки актуалізація української релігійної духовності, але і її конструктивний розвиток на вісі «церква – держава – світ», слід сприймати як благо з чітким розумінням того, що саме зараз закладаються демократичні підвалини подальшого поступу України, стратегія її розвитку та механізми реалізації на прийдешні десятиріччя.

Розділ ІІ

ПРОГНОЗИ КОНФЕСІЙНИХ ПРОЦЕСІВ НАСТУПНОГО ДЕСЯТИЛІТТЯ

1. УКРАЇНСЬКА ПОМІСНА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА: ПРОБЛЕМИ І ПРОГНОЗИ КОНСТИТУЮВАННЯ

Проблема становлення та визнання Української Помісної православної Церкви (УППЦ) вже з часів її актуалізації в Україні на початку ХХ століття не розглядається ні кліриками Церков, ні віруючими лише як церковна. Об'єктивність такої оцінки питання помісності підтверджується досвідом становлення автокефалій інших помісних православних Церков – жодна із них не змогла вибороти свою автокефалію лише завдяки реалізації певної церковної програми. Причиною такого стану речей є той факт, що процедура отримання (чи надання) адміністративної незалежності тієї чи іншої церковної одиниці не виписана у православних канонах.

Православні Церкви отримували свій помісний статус переважно тоді, коли народи, які складали ці Церкви, завойовували політичну незалежність. Політичне конституювання держави обов'язково активізувало автокефальні процеси у православній Церкві. Втрата державою політичної незалежності, як правило, з часом закінчувалася і анулюванням автокефального статусу Церков. Свого часу це пережили Сербська, Болгарська, Грузинська та інші православні Церкви (а деякі Церкви навіть по кілька разів). Запізніле, як для Європи, становлення (у XIX-XX століттях) національних рухів тих європейських народів, чий "культурний образ" сформувався під рішучим впливом православ'я, призвело до того, що ці народи є надзвичайно чутливі до статусу своїх православних Церков (Див.: Єленський В. Релігія після комунізму. – К., 2002). Адже визнання чи не визнання автокефалії стало опосередкованим визнанням чи невизнанням державності цих народів.

Відсутність в Україні єдиної Помісної православної Церкви підриває й міжнародний престиж країни. Тільки предстоятель УПЦ МП митрополит Володимир (Сабодан) з усіх православних ієрархів України є вхожим до Всесвітньої Ради Церков, але не як глава самостійної Церкви, а як представник Російської ПЦ. Відповідним чином увесь православний та й інший світ ідентифікує УПЦ лише з Московською Патріархією.

Зусилля, спрямовані на утворення УППЦ були пов'язані не тільки з тим, що "новопосталі держави відчувають брак джерел легітимації і намагаються віднайти їх у власній історії та духовній традиції". Не менш важливою є й проблема національної безпеки, яка не може гарантованою при

збереженні духовного підпорядкування українців Москві. Відомий церковний та політичний дисидент священик Гліб Якунін у багатьох своїх працях справедливо стверджує, що поки зберігається “духовна імперія Олексія ІІ” про знищення політичної імперії – Радянського Союзу – ще рано говорити (див.: Якунин Глеб. Подлинный лик Московской Патриархии.- М., 1996).

Саме тому питання конституювання Помісної Православної Церкви практично завжди вирішувалося на межі церковних, політичних, економічних, ідеологічних та інших інтересів суб’єктів цього процесу. У зв’язку із значною історіографією цієї проблематики у науковій літературі та обмеженістю обсягу цієї розвідки ми, на жаль, не маємо змоги зробити детальний екскурс в історію становлення православних автокефалій (Див.: Саган О.Н. Вселенське Православ’я: суть, історія, сучасний стан. – К.,2003; Скурат К. История Поместных Православных Церквей. В 2-х т.- М.,1994; Kallistos Ware/ The Orthodox Church. – London, 1963та ін.).

Проте зауважимо тут, що історія появи і визнання нинішніх Помісних православних Церков свідчить також про те, що це – природній і закономірний процес, який характерний для всіх країн із переважно православним населенням. Відповідно до канонічних вимог (34 апост. прав.) політична незалежність повинна призвести і до автокефалії місцевої православної Церкви. Відтак у розвитку православ’я в Україні вже з часу появи наприкінці 80-х років минулого століття перших акцій, спрямованих на отримання країною політичної незалежності, а також під впливом представників українських автокефальних Церков у діаспорі, почали спостерігатися тенденції до унезалежнення від московського релігійного центру. А тому відновлення автокефального руху в Україні було лише справою часу.

Однак після отримання політичної незалежності у вищого керівництва державою не було єдиного бачення подальшого розвитку державно-церковних відносин в цілому, і державно-православних зокрема. Потужна опозиція чиновницького апарату до необхідності завершення процесів виходу країни із всієї системи зв’язків, які на той час існували з імперським центром, найбільш організовано проявилася саме у релігійному питанні. Не зумівши втримати у повному обсязі політичний та економічний вплив над Україною, московським ідеологам вдалося повністю зберегти ієрархічну підпорядкованість місцевих православних парафій Московській Патріархії. Проте ця залежність унеможливлює повноцінне усамостійнення Української Держави, оскільки використовується Російською Федерацією як засіб для утримання України в орбіті не тільки свого духовно-культурного, але й політичного та економічного впливу. А це в свою чергу перешкоджає формуванню національної ідентичності, утвердженню європейських демократичних цінностей та гальмує розвиток автентичного українського гуманітарного простору.

Окрім того, залежний стан православних громад України (біля 70%) від

сусідньої не вельми дружньої держави надмірно політизує релігійне середовище України. Інтенсивне зрощення релігії і політики перетворює Церкви і деномінації з духовно-культурних інституцій на маргінальні структури, котрі часто використовуються певними політичними силами для обслуговування своїх інтересів. Власне у строгому юридичному (церковно-правовому) розумінні в православ'ї поняття "Церква" означає релігійну організацію з канонічно довершеною ієрархією, котра має право вступати в рівноправні зносини з іншими суб'єктами міжнародного церковного права. У церковному праві міжнародний аспект також має визначальне значення для легітимації Церкви як суб'єкта світових релігійних процесів.

Відтак УПЦ МП не має права виступати навіть номінально на міжнародній арені. Вона не є членом Всесвітньої Ради Церков, а ні членом Конференції Європейських Церков тощо. Одним словом, для міжнародного релігійного співтовариства Україна відсутня на конфесійній карті світу. Таким чином ми стикаємося із проблемою втрати Україною потенціалу українських громадян. Адже весь потенціал мільйонів православних українських громадян працює на авторитет та імідж Росії, яка нібито представляє інтереси України у всіх міжнародних релігійних організаціях. Насправді ж за рахунок нашого духовно-релігійного потенціалу Росія має змогу займати лідируючі позиції у релігійному світі. Такий стан Православ'я зумовлений й іншою проблемою – тотальною русифікацією та високим рівнем інтегрованості українського єпископату у російську шовіністичну церковно-політичну сферу. Адже ні для кого не секрет, що перманентною проблемою саме російського православ'я, котра певною мірою передалася українському, є його надзвичайна політизація. Згубний вплив залежності УПЦ МП від іноземного національного релігійного центру підсилюється тим, що Московська патріархія завжди (і за царя, і за комуністів) була і нині є додатком до держано-політичного апарату Росії.

Тут також не варто забувати і про проблему збереження для Московської Патріархії апостольської спадковості. Історична й духовна традиція Київської митрополії свого часу була перебрана Московським Патріархатом і забезпечувала й забезпечує йому авторитет однієї з найдавніших православних Церков у слов'янському світі. Остаточне відокремлення православної України змусить РПЦ шукати власне історичне коріння, власні резерви для розширення та зміцнення своєї організації. А тому треба розуміти, що втрата для Москви апостольської спадковості Києва рівнозначна самовбивству. Лише би з цієї причини (а є ще багато інших) Московський Патріархат намагатиметься й надалі докладати максимальних зусиль для утримання УПЦ МП у своєму силовому полі.

Відтак ці та інші причини призвели до того, що Україна стала унікальною країною, де, незважаючи на величезну (понад 16 тисяч) кількість православних парафій, так і не відбулося становлення Помісної православної Церкви. Це створює значні проблеми у розвитку країни, адже зв'язок між політичною незалежністю і автокефалією є двостороннім – автокефалія стає

певним гарантом незалежності країни або, принаймні, унеможливлює (значно зменшує) духовний вплив закордонних релігійних центрів на події у даній державі.

Неконституйована помісність Українського православ'я – результат значних стратегічних прорахунків українського істеблішменту, зокрема керівництва держоргану у справах релігій та апарату Президентів України Л.Кравчука й Л.Кучми. І це незважаючи на те, що об'єднання православ'я в Україні та становлення Помісної Церкви стає домінуючою ідеєю адміністрації Л.Кучми вже після 1997 р., а з 2000 р., коли в Україні урочисто святкувалося річниця Різдва Христового, ця ідея тією чи іншою мірою піднімалася тодішнім Президентом практично у кожному його виступі, що був присвячений державно-церковним відносинам чи проблемі врегулювання ситуації в православ'ї. Активізація об'єднавчих зусиль у 1999-2000 рр. була зумовлена рядом чинників. Формальним – 2000-літнім ювілеєм християнства. Політичним – у березні 1999 р. Президент України Л.Кучма висловив своє позитивне ставлення до ідеї об'єднання православних Церков і зміцненням державності в Україні. І нарешті внутрішньоцерковним – подолання церковного розколу як чинника регіоналізації України.

Як справедливо стверджують експерти, не менш важливою в аспекті Помісності є й ***проблема політичної незалежності країни,*** яка, не може бути доконаним фактом при збереженні духовного підпорядкування українців Москві. Підтвердженням цього є хоча б низка угод УПЦ МП із силовими структурами України. З грудня 1998 р. діє спільна угода про взаємодію між УПЦ МП і Держкомітетом у справах охорони державного кордону. Подібні угоди були згодом підписані також з іншими силовими структурами України (міліція, пенітенціарна система та ін.). У 2006 р. таку угоду підписав міністр надзвичайних ситуацій від імені свого міністерства. В умовах світської держави такі угоди і лише з однією Церквою викликають не лише здивування.

Такими своїми діями українські вищі посадовці, на наш погляд, створюють небезпечні прецеденти. Адже УПЦ, згідно її Статуту, є складовою частиною Російської ПЦ і має виконувати всі рішення московських Архиєрейських Соборів. Якщо врахувати, що Московський Патріархат у 1996-1998 роках уклав подібні спільні договори з усіма силовими структурами Росії, то виникає закономірне питання: які ж договори насправді буде виконувати та частина Російської ПЦ, яка нині має назву Українська Православна Церква? І якщо Московський патріарх постійно декларує і проповідями, і своєю діяльністю російську національну ідею, російський патріотизм, то чи зможе православний священик в Україні, ієрархічно підпорядкований цьому патріарху, виховати в українських прикордонників, моряків чи міліціонерів український патріотизм, любов до України? Зараз священики УПЦ МП претендують на ведення виховних курсів у загальноосвітніх навчальних закладах. Яких ми громадян України матимемо після їх виховних годин?

Таким чином, ми можемо констатувати, що утвердження УППЦ – це не просто данина багатовіковій традиції чи формальне наслідування досвіду тих держав, де православ'я виступає домінуючим віросповіданням. Це, насамперед, прагматична вимога сьогодення, від успішної реалізації якої залежить стратегія національного поступу Українського народу, його національна безпека, чи, зрештою, незалежність у найбільш широкому значенні цього слова. Адже не можна розбудовувати незалежну Україну, допускаючи серйозний контроль над власним духовно-інформаційним простором з боку зарубіжних релігійно-політичних центрів. До таких, зокрема, належить РПЦ, яка поширює свій вплив на український соціум першочергово завдяки присутності у ньому УПЦ МП.

Практично всі експертні оцінки процесу конституювання і її визнання у православному світі УППЦ свідчать, що це значно зменшить ідеологічний та духовний вплив інших держав на суспільні процеси в Україні. В умовах пострадянської дійсності важливим також є й той фактор, що отримання канонічного Томосу і прогнозоване зростання УППЦ (за рахунок тих громад віруючих, які симпатизують цій Церкві, але не переходять із-за канонічних засторог) стане для всього українського суспільства своєрідною "точкою неповернення", тобто зробить процес проведення тут демократичних реформ у напрямі євроінтеграції остаточним і незворотним (нинішня потужна опозиція євроінтеграції, очолювана лідерами біляцерковних братств тому свідчення).

Конституювання УППЦ і відхід до неї українофільських парафій із УПЦ МП дозволить значно зменшити вплив українофобських чинників (які на попередніх Президентських виборах 2004 р. чітко проявився через діяльність громадських організацій та кліру УПЦ МП) у наступних виборчих кампаніях. Крім того, УППЦ допоможе відновити справедливість щодо прав і свобод тих мільйонів віруючих, які вважають себе обділеними через невизнання християнською спільнотою УПЦ КП та УАПЦ. Тому Україна, яка задекларувала свій поступ у Євросоюз, повинна докласти всіх зусиль для відновлення цієї справедливості.

Проблему конституювання УППЦ не можна розглядати поза контекстом загальної ситуації у православному світі, яка склалася наприкінці XX – початку XXI століть. Адже після розпаду СРСР та про-радянського табору у Європі, Вселенський Патріархат почав поступово перебирати на себе від Московського Патріархату роль церковного лідера Центральної та Східної Європи, поширивши свій вплив на православні Церкви Румунії, Чехії та Словаччини, Болгарії, Польщі. Це відповідає принциповому уявленню Вселенської Патріархії про власну роль у тій системі світового православ'я, яка сформувалася у XX столітті.

Одночасно у внутрішній опозиції до Вселенського Патріархату перебуває його головний конкурент на міжправославному рівні – Московський патріархат. Якщо Константинопольська Церква виконує сьогодні роль "православ'я з людським обличчям", то Московська, у своїй

ієрархічній та богословській традиції, фактично продовжує ті ж тенденції, які там домінували і в радянські часи – замаскований тоталітаризм. В своєму протистоянні Константинополю Московська Патріархія часто застосовує "право сили", використовуючи своє положення однієї із найчисельніших Церков у світі (біля 27 тисяч громад, проте із них безпосередньо в РФ – всього біля 13 тисяч). Спираючись на потужну підтримку світської влади, залучення не контрольованих фіскальними органами коштів, ієрархія Російської ПЦ не полишила свої претензії на лідерство у православному світі, і, починаючи із 1945 р., здійснює низку принципових заходів, серед найуспішніших з яких можна назвати об'єднання із РПЦЗ (завершилося у травні 2007 р.), для того, щоб посісти першість у православному світі.

Саме тому керівництво Вселенського Патріархату зацікавлене у врегулюванні в Україні церковної кризи та створенню тут єдиної православної помісної Церкви. Це значно об'єктивно послабить позиції московських стратегів – отримавши томос від Константинополя, УППЦ залишиться в орбіті впливу Вселенської Патріархії, що дозволить останній стати реальним, а не символічним лідером православного світу, принаймні значної його частини.

УПЦ КП, УАПЦ та різні гілки української влади неодноразово зверталися до Константинопольського Патріархату з проханням про унормування статусу православ'я в Україні. Можливості Вселенської Патріархії після успішного завершення конституювання Естонської Апостольської ПЦ Константинопольського Патріархату, кількох вдалих втручань у внутрішні справи інших православних Церков у 2003-2004 роках тощо, значно зросли. Принаймні нікого у світовому православ'ї вже не дивує фактичне визнання більшістю православних Церков Константинопольського Патріархату як всеправославного третейського судді. Це ми бачимо перш за все на прикладах врегулювання проблем православ'я в Албанській, Болгарській, Єрусалимській, Естонській та інших православних Церквах.

У XXI ст. Вселенській Патріархії вдалося досягти системної переваги над своїми одвічними опонентами – Московським Патріархатом та грецькими опозиціонерами, наразі очолюваних архиєпископом Афінським Христодулом. Більше того, останній так і не наважився увійти у затяжний конфлікт із Вселенським Патріархатом під час гострого непорозуміння між частиною ієрархії Елладської Церкви та Константинополем у 2004 р. з приводу „нових територій". Натомість патріарх Варфоломій підкреслив свою роль лідера грецького православного світу та відібрав в ієрархії Елладської ПЦ бажання зазіхати на окремі канонічні права. Посилив позиції Вселенського патріархату і корупційний скандал, що розгорівся у Елладській Церкві наприкінці минулого століття і дискредитував найближче оточення Христодула, похитнувши суспільний та церковний авторитет останнього. Наприкінці XX ст. Московський патріархат фактично втратив й іншого традиційного союзника – Єрусалимський Патріархат. Ця Церква поступово виходить із сфери впливу Москви, про що засвідчили події із виборами

Єрусалимського патріарха після відставки Іринея. Характерно, що ключовою фігурою у нормалізації конфлікту знову виявився патріарх Варфоломій.

Зрозуміло, що ці події створюють для Вселенського Патріархату вигідний еклезіологічний контекст для розширення свого впливу на Україну. Згідно традиційної точки зору Вселенський Патріархат має виключне право ініціювати надання автокефалії місцевій Церкві, проголошувати автономію або автокефалію певної церковної території (у консенсусі з іншими помісними церквами); мати у своєму складі автономні церкви; виступати в ролі третейського судді у конфліктах між православними Церквами тощо.

Але не варто й перебільшувати зацікавленість справами України Вселенської Патріархії, яка уважно стежить за своїм іміджем у християнському світі, а відтак не може цілком ігнорувати позицію могутньої на сьогодні Російської ПЦ. З конкретних дій Вселенського Патріархату можна зробити висновок, що він реально готовий допомогти українській стороні у створенні УППЦ. Проте Константинополь ніколи не буде робити цього ціною зіпсування власного іміджу або в християнському світі. Тому логічно, що Вселенська Патріархія всіляко уникає будь-яких неканонічних дій, що можуть викликати гостру критику з боку Російської та інших Помісних Церков.

Разом з тим необхідно пам’ятати, що група помісних Церков (Російська, Сербська, Болгарська) мають дещо інші канонічні уявлення та заперечують зазначені вище ексклюзивні канонічні права Константинополя. Тому, користуючись розбіжністю у тлумаченні канонів різними помісними Церквами, Московський патріархат намагається здійснити на Константинополь максимальний тиск з метою вимусити його відмовитися від створення УППЦ. Об’єктом для цього використовується прагнення до незалежності чисельної та фінансово потужної Американської архієпископії, що перебуває в складі Вселенського патріархату (Помісні Православні церкви. Збірник матеріалів. – М., 2004. – С.15). Московська Патріархія також всіляко протидіє наростанню авторитету Константинополя у Європі та світі в цілому. Звинувачуючи Константинопольського патріарха у тому, що він намагається стати "східним папою" та грубо порушує канони, підтримує "єресь екуменізму" тощо, московські ієрархи всіляко подають себе "канонічними хранителями православ’я".

Стратегічною метою усіх цих дій є, на нашу думку, шантажування патріарха Варфоломія загрозою "світового розколу" в православному світі у випадку його "втручання у внутрішні справи Українського православ’я". Як прогнозують майже усі аналітики, у разі створення УППЦ за активного сприяння Константинополя, Московський Патріархат одразу ж розірве з Вселенською патріархією "євхаристичне спілкування".

Проте такий крок ще не надасть Москві необхідної переваги. Тому остаточну долю протистояння та визнання УППЦ вирішить, на нашу думку, реакція помісних православних Церков на конфлікт між Москвою та Константинополем. Підтримати Вселенську Патріархію може Румунська ПЦ,

яка нині перебуває у протистоянні з Російською ПЦ із-за своїх прагнень мати Молдову як свою канонічну територію. Вірогідно, що з огляду на авторитет Вселенського патріарха у православному світі, його позицію підтримають грекомовні Церкви (Олександрійська, Єрусалимська, Кіпрська, Елладська), а також авторитетні у православному світі давні патріархати Сходу – Олександрійський, Єрусалимський та Антіохійський. Водночас група Церков може бути в опозиції до рішення Вселенського патріархату щодо України, але ніяк не виявляти свою позицію, побоюючись вступати в конфлікт з Константинополем (наприклад, Сербська, Польська чи Болгарська православні Церкви).

Отже, щоб не потрапити у ситуацію розколу світового православ'я, Вселенська Патріархія буде діяти в Україні досить обережно, уникаючи надто радикальних або неканонічних дій. Тому, щоб успішно використати унікальну історичну нагоду та відкрити Константинополю можливість для конкретних канонічних дій, необхідно знайти максимально канонічно коректну модель створення УППЦ. Крім того, ця модель має максимально відповідати власним інтересам Константинополя, який бажає хоча б почасти зберегти свій вплив на українську церковну ситуацію. Тому бажано, щоб ця модель зрозуміло та прозоро (хоча б і неофіційним чином) декларувалася українськими державними структурами в якості "соціального замовлення", що висловлює думку більшості українського народу.

З точки зору експертів, для того, щоб віднайти та успішно реалізувати таку модель створення УППЦ, необхідно вирішити три головні канонічні проблеми, що мають місце в середовищі церковного руху за автокефалію (УПЦ КП та УАПЦ): канонічності єпископських хіротоній в УПЦ КП та УАПЦ; статусу майбутньої Церкви та титуляції її глави; канонічної легітимності глави Церкви.

Перша проблема полягає у тому, що хіротонія більшості архієреїв УПЦ КП та УАПЦ неканонічна з точки зору Московського Патріархату, а також деяких інших православних Церков. Особливого канонічного розгляду потребують випадки тих архієреїв, що отримали канонічні єпископські хіротонії в Руській ПЦ, але пізніше були позбавлені священного сану або були екскомуніковані (відлучені від Церкви) архиєрейським собором Російської ПЦ (наприклад, митрополит Львівський Андрій Горак та патріарх УПЦ КП Філарет).

Друга проблема полягає в тому, що українська церковна ситуація не відповідає деяким принциповим передумовам, що, згідно канонічного права православ'я, необхідні для проголошення автокефалії. А це: церковна єдність на території місцевої Церкви, яку планується проголосити автокефальною; соборні рішення, що демонструють одностайність думки єпископату щодо необхідності проголошення автокефалії на цій території; загальноправославний консенсус, тобто згода на проголошення автокефалії усіх помісних Церков. Українська ситуація відповідає таким важливим передумовам для проголошення автокефалії як: повна політична

незалежність країни, географічна віддаленість, етнічна та мовна відмінність регіону від території кіріархальної (материнської) Церкви.

Задоволення перших двох канонічних передумов проголошення автокефалії виглядає сьогодні нереалістичним. Це пояснюється тим, що на даний момент серед православного єпископату України немає одностайності щодо проголошення автокефалії – дві третини православних громад перебувають у юрисдикції МП. І зрозуміло, що зміна існуючого канонічного статусу УПЦ МП на статус автокефалії або автономії (в складі Московського або ж Константинопольського патріархатів) неможлива без згоди самої УПЦ МП, а точніше, її єпископату. За умов жорсткого тиску Москви нереалістично й досягти загальноправославного консенсусу з українського питання, принаймні, таким чином, щоб уникнути гострого конфлікту між Вселенським та Московським Патріархатами. Проблема може виникнути і щодо титулування предстоятеля УППЦ – Константинополь намагається не надавати главам нових автокефальних Церков патріаршого титулу, оскільки титул "патріарха" до цього часу розглядається Константинополем як спосіб вирізнити статус давніх Церков Сходу, що колись складали систему Пентархії. Візантійська канонічна теорія, що існує з IX століття, передбачає особливі права п’ятьох давніх патріархів – Римського (до розколу 1054 року), Константинопольського, Олександрійського, Антіохійського та Єрусалимського. Тому ймовірно, що патріарх Варфоломій не захоче визнавати Українську Церкву в статусі патріархату, а наполягатиме на тому, щоб, принаймні на першому етапі, глава Церкви носив титул митрополита. Третя проблема полягатиме в канонічному положенні та іміджі у церковному середовищі головних претендентів на посаду глави помісної Церкви – патріарха Філарета та митрополита Мефодія Кудрякова

Нинішній глава УПЦ КП патріарх Філарет є досвідченим церковним адміністратором. Крім того, у 2005-2006 роках, завдяки українським ЗМІ, суспільний імідж Філарета значно змінився на краще, а імідж митрополитів Володимира (Сабодана) та Мефодія (Кудрякова) не змінився або ж погіршився. Втім, з точки зору експертів, канонічна реабілітація Філарета Константинопольським Патріархатом залишається вельми проблематичною, хоча повністю виключати такої можливості також не варто. Ймовірним видається, що Вселенський патріарх може оприлюднити свою особисту позицію щодо анафеми на Філарета (наприклад, заявити, що "ця анафема спричинена політичними, а не еклезіологічними чинниками"). Тому можливою є "історична реабілітація" Філарета, під яку може здійснитися і його "канонічна реабілітація".

Таким чином, ми можемо стверджувати, що Вселенський Патріархат має необхідні канонічні можливості для створення УППЦ та зацікавлений у відході православних парафій в Україні від Московського Патріархату та створенню УППЦ. Оскільки Московська Патріархія буде системно протидіяти Константинопольському Патріархатові та погрожуватиме йому розколом у світовому православ’ї, патріарх Варфоломій буде намагатися

діяти лише у рамках канонічного права.

Крім того, конституювання УППЦ значною мірою залежить від того, чи зможуть українські православні юрисдикції та державна влада запропонувати Вселенському Патріархатові прийнятну для нього модель створення помісної Церкви. Оскільки для проголошення автокефалії Української Церкви ще не створені всі еклезіологічні передумови, Константинополь може наполягати на створенні автономної Української Церкви у складі Вселенського Патріархату. Проте з точки зору православних віруючих та, за великим рахунком, національних інтересів України, цей варіант є неприйнятним.

З іншого боку, теоретично можливим є варіант отримання автономії/автокефалії Українського православ'я з боку Московської Патріархії. Але, хоча Ювілейний архиєрейський собор Російської ПЦ у 2000 р. і визначив статус УПЦ як "самоуправної Церкви з широкою автономією", Собор очікувано для більшості експертів відхилив прохання Собору УПЦ МП про "канонічну автономію", або, як висловилися українські архієреї, "уточнення" того канонічного статусу УПЦ, котрий був визначений для неї патріархом Тихоном на історичному Помісному Соборі 1918 році. Мова йде про занесення автономного статусу УПЦ МП у диптихи, оскільки статус "самоуправної Церкви з широкою автономією" відсутній у православній інституційній практиці, а тому ніким не визнаний. Таким чином, єпископат Російської ПЦ відмовив УПЦ МП у статусі, аналогічному до статусу Японської, Синайської чи Фінляндської ПЦ.

Корінь проблеми щодо визнання незалежного статусу УПЦ МП лежить, на нашу думку, у політичній площині. Надання автокефалії УПЦ МП суперечить головним засадам реальної державної політики РФ щодо України (неоімперіалізм), що в церковній сфері відкрито проголошується високопоставленими як церковними, так і світськими діячами. Таким чином, оскільки Російська ПЦ на сьогодні суттєво залежна від політики кремлівської адміністрації, надання автокефалії або кроки, що наближають до цього, розглядаються керівництвом Церкви як небажані. Вище церковне керівництво не готове також і до проголошення автономії УПЦ МП, оскільки вважає, що надання автономії неминуче актуалізує проблему автокефалії – повної незалежності УПЦ МП.

Після приходу до влади В.Путіна у внутрішній та зовнішній політиці РФ виникла необхідність у новій ідейній базі для легітимізації авторитарних тенденцій всередині країни та обґрунтування неоімперських тенденцій у зовнішній політиці. Конкуруючи з іншими ідеологічними проектами, ідеологема "Росія православна" виявилася найбільш привабливою для команди В.Путіна. За допомогою ЗМІ та союзників всередині РПЦ нинішньому президенту Росії створений імідж державного керівника, котрий здійснює історичну місію об’єднання сучасної Росії з духовними цінностями дореволюційної Росії, підтримує Російську православну Церкву та є ініціатором історичного об’єднання Московського Патріархату з

православною діаспорою за кордоном (Російська православна Церква за кордоном – РПЦЗ). І хоча Російській ПЦ досі не вдалося остаточно наблизитися до статусу "державної Церкви", вона значно посилила свої позиції та тісно співпрацює з низкою державних інституцій, зокрема, з російським МІС, Адміністрацією Президента РФ, крайовими адміністраціями та ін.

При оцінці реалізації проекту об'єднання Московської Патріархії з РПЦЗ нам слід враховувати, що надання автокефалії УПЦ МП суперечило і суперечить цьому неоімперському за своєю ідеологією проектові. Адже канонічний статус РПЦЗ дуже подібний до статусу УПЦ КП та У АПЦ(хоча й не тотожній). Ця подібність полягає в тому, що українські Церкви і досі перебувають, а РПЦЗ біля 80-ти років перебувала у певній церковній ізоляції, пов'язаній як з проблемами юрисдикцій, так і з тим, що ці Церкви були/є у молитовному спілкуванні з тими церковними групами, котрі можуть бути визначені як однозначно схизматичні (у випадку РПЦЗ – це грецькі старостильники). Оскільки таке євхаристичне спілкування вимагає канонічного пониження для того, хто увійшов у нього, то явним стає той факт, що РПЦ застосовує у ставленні до різних Церков практику подвійних стандартів. Адже якщо від представників УПЦ КП та У АПЦзастосовується вимога принести покаяння, то ця ж вимога мала б бути висунута й до представників РПЦЗ. Проте щодо останньої це було проігноровано, оскільки будь-які вимоги чи претензії до РПЦЗ унеможливили б її поєднання з Російською ПЦ.

Варто наголосити і на особистій мотивації, що наявна у діях вищого керівництва РПЦ. Патріарх Московський Алексій II не хоче увійти до історії РПЦ в якості ієрарха, котрий "віддав Україну". Це ж стосується й "сірого кардинала" РПЦ, голови Відділу зовнішніх церковних зносин Московського патріархату митрополита Смоленського та Калінінградського Кирила, який побоюється, що будь-яка "поступливість" в українському питанні буде використана для дискредитації його особи як головного кандидата на посаду Московського патріарха в майбутньому.

З точки зору російських церковних аналітиків, які час-від-часу оприлюднюються на тих чи інших російських Інтернет-порталах (portal-credo. Ru; Interfax. Ru; patriarchia. Ru та ін.), реальна небезпека для Московської Патріархії щодо створення в Україні Помісної Церкви не в російській сфері впливу відкриється лише після відходу від керівництва УПЦ КП патріарха Філарета. Адже останній, внаслідок системної десятирічної пропаганди з боку УПЦ МП та РПЦ, не сприймається переважною більшістю духовенства та віруючих УПЦ МП. Після відходу Філарета значна частина парафій УПЦ МП, особливо у західному регіоні, може приєднатися до УППЦ. Аби перешкодити цьому, московські стратеги можуть піти на надання автономії (надання автокефалії практично неймовірне). Спроба такого варіанту була в переддень приїзду до Києва влітку цього року Вселенського патріарха Варфоломія І. Її здійснив митрополит Кирило

(Гундяєв). Проте Синод УПЦ МП не прийняв пропозицію Москви.

Справа в тому, що отриманий від Московського Патріархату статус автономії чи автокефалії не може завершити процес становлення УППЦ. Адже в результаті такого дарування УППЦ потрапить у ситуацію, аналогічну до тієї, яку нині має Православна Церква в Америці (ОСА). Наданий у 1970 р. Священним Синодом Російської ПЦ Томос про автокефалію "Руській православній греко-кафолічній Церкві в Америці" не був визнаний Константинопольською, Олександрійською, Антіохійською, Єрусалимською та багатьма іншими православними Церквами.

В такому випадку Українське православ'я опиниться у ще більшій канонічній ізоляції, ніж воно зараз є. Принаймні зараз УПЦ МП хоча й не сприймається у православному світі як якесь самостійне утворення, проте як складову – групу єпархій Російської ПЦ – її визнають всі. На користь цього припущення свідчать і неодноразові заяви Константинопольського Патріархату, який вже тричі – у 1924, 1990 та 2005 роках – підтверджував свої претензії на Україну як свою "канонічну територію". Адже, на думку Вселенської Патріархії, Московська Церква може мати лише ту канонічну територію, яку вона мала на момент її визнання як канонічного утворення у 1589-93-х роках. Українська православна митрополія, як відомо, на той час була у юрисдикції Константинопольського Патріархату.

А тому за таких умов об'єктивно може так скластися, що хоча інші православні Церкви не будуть заперечувати наявності у ієрархії УПЦ МП, яка може отримати певний офіційний статус від Московської Патріархії, апостольського спадкоємства та благодатності таїнств, що у ній звершуються, але її канонічний статус не буде визнаватися. З точки зору Вселенського Патріархату та світового православ'я, ця Церква й надалі вважатиметься структурою, яка об'єднує єпархії Московського Патріархату в Україні. Таким чином Московському Патріархатові вдасться й надалі залишати УПЦ МП своїм сателітом.

Досвід врегулювання ситуацій розколу у православних країнах (наприклад, Болгарія) передбачає можливість проведення об'єднавчого собору. Реальною ціллю всього об'єднавчого процесу може бути об'єднання 4 тисяч громад УПЦ КП, тисячі громад У АПЦта більшості громад УПЦ МП Західної та Центральної України (6-7 тисяч громад). Таким чином, за сприятливих умов об'єднана Церква вже на перших етапах свого існування нараховуватиме понад десять тисяч громад. Для визнання цього собору дуже бажаною була б участь у ньому представників від Вселенського патріарха та від інших Помісних Церков. Крім цього, сам факт канонічності об'єднаної православної Церкви стане умовою швидкого зростання кількості її громад в центрі, на сході, півночі і півдні України, що є бажаним мінімальним результатом, на який розраховують всі прихильники УППЦ.

Досягнення об'єднання всіх парафій православних юрисдикцій України в перспективі найближчих років – нереальне. Причиною цього є значний культурний розрив між віруючими та наявність серед них

(переважно УПЦ) значного прошарку українофобів, які будуть створювати ті чи інші власні церковні структури ще протягом одного-двох поколінь. Відтак реальне завдання може полягати в створені Української Церкви “більшості”, а не в повній ліквідації "російської" Церкви в Україні.

Нині не можна також ставити і питання про форсування створення УППЦ – це може призвести до цілого ряду негативних наслідків, що знецінять досягнення в церковній сфері та призведуть до невиправданих ризиків для національної безпеки України. Російська ПЦ, відчувши певний тиск від Вселенської патріархії у вирішенні українського питання, неминуче радикалізує свою діяльність в Україні через активізацію діяльності православних екстремістських організацій та наростання антиукраїнської та антизахідної пропаганди у православних ЗМІ.

В УПЦ МП та РПЦ в цілому посилиться роль радикалів – Союзів православних братств, громадян та інших об’єднань, а також чернечих згрупувань, які, як це вже не одного разу було, будуть провокувати силові зіткнення. З іншого боку, представники автокефального руху будуть вимагати повної заборони діяльності структур Російської ПЦ в Україні, ініціюватимуть захоплення храмів, провокуватимуть інші конфліктні ситуації. У результаті цього невідворотним стане активне протистояння віруючих різних конфесій із широкою полемікою в пресі, взаємними звинуваченнями, демонстраціями, масштабними зіткненнями. На думку деяких аналітиків, у разі загострення ситуації в УПЦ МП, керівництво Московської Патріархії може мобілізувати значні людські маси на акції протесту, спровокувати масштабні зіткнення між віруючими для дискредитації керівництва Української держави як такого, що порушує права віруючих і не забезпечує громадського порядку. Безпосередня присутність структур РПЦ на території України може викликати, в разі конфліктних ситуацій на міжконфесійній основі, втручання дипломатичних та інших державних структур РФ.

Відтак можна стверджувати, що, як показали парламентські та президентські кампанії 2002-2006 років, сучасний канонічний статус УПЦ МП дозволяє керівництву Російської ПЦ використовуватиїї в якості одного з потужних "ресурсів впливу" світської політики Російської федерації в Україні. З іншого боку, розділення Українського православ’я дискредитує імідж України в світі, є постійним джерелом суспільної напруги, становить потенційну загрозу національній безпеці України (сепаратизм, поширення екстремістської проросійської ідеології, антиукраїнських настроїв тощо). Таким чином, інтересам національної безпеки України відповідає створення Українськоїпомісної православної Церкви.

Найбільш реальним інструментом конституювання УППЦ на сьогодні може виступати лише Вселенська Патріархія, яка має всі канонічні підстави і можливості для її конституювання. Становлення УППЦ на базі УПЦ МП шляхом дарування їй автокефалії від Московської Патріархії сьогодні нереальне і не доцільне. Адже в такому разі не вирішується головна проблема

нинішнього буття Українського православ'я – визнання автокефалії УкраїнськоїПомісної ПЦ світовим православ'ям та ліквідація розколу.

Оскільки конституювання УППЦ напряму залежить від позицій Константинопольської та Московської Патріархій, представники всіх українських православних юрисдикцій та Української держави мають виробити та узгодити з вказаними патріархатами й іншими Помісними православними Церквами взаємоприйнятну модель такого конституювання. Шлях становлення УППЦ має бути поетапним та відповідати канонічним вимогам. Найоптимальнішим варіантом конституювання УППЦ було б запозичення моделі, застосованої для об'єднання Московської Патріархії із Російською православною Церквою закордонною, коли всі попередні "нестроєнія" були відкинуті пунктом про те, що "раніше видані акти, що перешкоджають повноті канонічного спілкування, визнаються недійсними або ж такими, що втратили силу"(Акт о каноническом общении// www. patriarchia.ru /db /text /155920. html).

Вирішальна роль, у зв'язку із православною традицією, що склалася протягом століть, в отриманні незалежного статусу Українського православ'я повинна відіграти Українська держава. Політичні зусилля останньої мають бути скеровані, у межах чинного законодавства, на отримання повної незалежності Українським православ'ям – автокефалії. Водночас, якщо внаслідок певних історичних умов (відсутності згоди єпископату, духовенства та вірних) отримання автокефалії від Константинопольського Патріархату в даний момент виявиться неможливим, виходом із ситуації може стати інституційне закріплення позиції Вселенської Патріархії в Україні через конституювання автономної Церкви у складі Константинопольського Патріархату (із занесенням її до диптиху як окремої Церкви).

Реальною соціальною базою УППЦ є церковні структури УПЦ КП та УАПЦ (понад 5 тисяч парафій). Проте між ієрархами цих церков існує достатньо тривалий конфлікт, який не дозволив їм об'єднатися у 2000 році, коли домовленість між Церквами була достатньо реальною – у жовтні 2000 року 26 архиєреїв УПЦ КП та 7 архиєреїв УАПЦ підписали у Києві і направили у Константинопольську Патріархію спільне звернення, в якому зазначалося про початок об'єднавчого процесу і конкретизувалися шляхи об'єднання. Підсумком такої зустрічі стало підписання у Вселенській Патріархії повноважними делегаціями обох Церков Домовленості ("Симфонітікону"). Проте ця Домовленість, із-за багатьох об'єктивних й суб'єктивних причин, так і не вступила в силу (Релігійна панорама. – 2000.- №3. – С.46).

Нова спроба об'єднання відбулася через п'ять років – у серпні-листопаді 2005 року. Патріарх УПЦ КП Філарет та предстоятель УАПЦ митрополит Мефодій домовилися про відновлення процесу об'єднання цих двох Церков. Як наслідок домовленостей, у вересні-жовтні відбулися спільні засідання повноважних Комісій, в результаті роботи яких було досягнуто

спільне бачення необхідності й практичних кроків об’єднання УПЦ КП та У АПЦв єдину Помісну православну Церкву. Зокрема, такими кроками стали проведені 10-11 жовтня Архиєрейські Собори Церков та спільна конференція єпископату УПЦ КП та У АПЦ на яких були вироблені засади об’єднання та прийнято Заключне рішення, в якому визначено приблизну дату проведення Об’єднавчого Собору – 19 листопада 2005 року.

Проте з боку У АПЦ подальші об’єднавчі процеси були призупинені: нею були висунуті фактично неприйнятні умови для ієрархії УПЦ КП, зокрема неучасть в балатуванні на главу об’єднаної Церкви владики Філарета. Це спровокувало Заяву керівництва УПЦ КП. 17 листопада на своїй прес-конференції патріарх Філарет повідомив, що через позицію єпископату У АПЦ були зірвані досягнуті між Церквами у вересні-жовтні домовленості про об'єднання, що, на його думку, свідчить про небажання ієрархії У АПЦ продовжувати об’єднавчий процес. Тому він закликав духовенство й мирян У АПЦдо єднання без згоди ієрархії У АПЦ Наступного дня із різкою критикою Заяви патріарха Філарета виступив предстоятель У АПЦмитрополит Мефодій. На його думку, поєднання не стало реальністю з однієї причини – "воно не побудоване" з боку патріарха Філарета у дусі любові.

Причини подібного стану справ різноманітні. Цікаво, що у суспільстві оцінка подібних міжцерковних суперечок є достатньо прагматичною. Незважаючи на значну довіру до Церкви як інституту (61,2% опитаних), священноначаліє Церков не має такої довіри (Релігія і Церква в суспільному житті України//Національна безпека і оборона. – 2002. - №10). Головними причинами міжконфесійних конфліктів у 2000 році віруючі вказують прагнення влади церковних ієрархів (39%) та майнові проблеми (23% опитаних), політичні чинники (20%). Подібне опитування в жовтні 2002 р. ще чіткіше зазначило основні риси міжцерковних конфліктів. Їх головними причинами громадяни вважали жадання влади з боку ієрархів – 47,4%; прагнення церковного майна та будівель – 32%; суто політичну природу – 17,2%. (Національна безпека і оборона. – 2000. - №10.- С. 98; 2002. - №10).

Тому не дивно, що, незважаючи на певне погіршення відносин між УПЦ КП та У АПЦ ідея Помісності поступово стає однією із найпопулярніших у середовищі віруючих цих Церков, а з часом завойовує все більше прихильників навіть і серед віруючих УПЦ МП. Ці тенденції підтверджуються й даними соціологічних досліджень. Так, у 2000 році, за даними соціологічної служби УЦЕПД ім. О.Разумкова, ідею створення УППЦ підтримували 39,9% респондентів, не підтримували – 42,8%. Причому 14,4% опитаних вважали об’єднання Церков обов’язком влади, а 63,1% були переконані, що представники влади не повинні втручатися у відносини православних Церков, у т.ч. 32,3% були певні, що таке втручання надмірно політизує проблему і не має нічого спільного з вболіванням за релігію, віру, Церкву (Національна безпека і оборона. – 2000. - №10. – С. 37). За даними цієї ж соціологічної служби, у квітні 2005 року ідею Помісності

підтримували вже 40,5% респондентів (проти було 14,7%), Водночас 46,4% опитаних заявили, що вони взагалі не знають, що таке Помісна ПЦ. Символічно, що понад 33% респондентів вважали, що конституювання УППЦ є важливим для успішного розвитку України.

Станом на січень 2007 року, за даними Київського міжнародного інституту соціології (КМІС), 50,5% населення України підтримували ідею конституювання УППЦ, а проти виступали лише 10,7%. Цікаво, що у самій УПЦ МП ідея Помісності не викликає такого несприйняття, як це було раніше – на початку 2007 р. неприйнятною ця ідея була лише для 20% віруючих.

Дані соціологів підтверджують і процеси, що відбулися у другій половині 2007 року в УПЦ МП. Мова йде про різке збільшення (на 25%) кількості єпископів у Церкві, особливо у "проблемних" східних і південних єпархіях, які були або поділені, або отримали одного-двох вікарних єпископів. А також про підготовку до Собору УПЦ МП, який мав відбутися 22 грудня 2007 року, проте через його непідготовленість, а, як засвідчили події навколо його організації, швидше через неготовність багатьох кліриків його сприйняти як найвищий орган Церкви, так і не відбувся. Він був відтермінований на 2008 рік. Проте Архиєрейський Собор, який відбувся 21 грудня 2007 року, досить красномовно показав характер змін, які відбуваються у Церкві. Зокрема, у Статут Церкви були внесені зміни, метою яких є закріпити і розвинути нинішній статус УПЦ у Московській патріархії. Зокрема, про це свідчить введеня поняття "Собору УПЦ" якому належить "вища влада" в УПЦ (розділ II), а також певні зміни у статусі Предстоятеля Церкви. Зокрема повернення до практики його довічного обрання (п.V.2) (пункт був вилучений відповідно до рішень Харківського Собору 1992 року), впровадження посади місцеблюстителя (п.V.13), підсудності лише Собору єпископів УПЦ (п.V.12), поминання на богослужінні як самостійного глави Церкви (п.V.4-5) тощо. І навіть функція Московського патріарха у процесі затвердження нового Предстоятеля УПЦ МП фактично зведена до технічної ролі – кандидатура нового глави УПЦ МП обирається Собором лише цієї Церкви і представляється (п.V. 15) "Святійшому Патріархові Московському і всієї Русі для видання Благословенної грамоти" (Статут про управління УкраїнськоїПравославної Церкви (http://orthodox.org.ua/uk/node/2485).

Важливим кроком до пошуку рішення проблеми православного розділення було прийняття митрополитом Володимиром напередодні згаданого Архиєрейського Собору УПЦ МП (21.12.2007 р.) делегації від УПЦ КП. Архиєпископ Димитрій (Рудюк) та архимандрит Євстратій (Зоря) вручили "Звернення Священного Синоду та єпископату Української православної Церкви Київського Патріархату до архієреїв, духовенства та вірних Української православної Церкви (в складі Московського Патріархату)" (від 14.12.2007 р.), в якому звучить заклик до здійснення реальних "кроків на шляху подолання розділення", а кінцевою "метою нашого діалогу має бути створення в Україні єдиної Помісної православної

Церкви". Для цього, на думку ієрархії УПЦ КП, "є всі канонічні та історичні передумови".

Цікаво, що чи не вперше цей заклик ієрархії УПЦ КП був "почутий" протилежною стороною. Згадане Звернення обговорювалося на Соборі УПЦ МП і, як зазначають оглядачі, вперше Собор віднісся до документу з повагою. Принаймні воно було розглянуто й у подальшому з ним працюватиме спеціальна комісія. Таким чином, вимоги безальтернативного покаяння змінилися ідеями про можливість діалогу. Нові тенденції прозвучали і в доповіді митрополита Володимира. Він у своєму виступі на відкритті Собору вперше зазначив, що для подолання розколу недостатньо односторонніх кроків: рух до єдності має бути двостороннім.

Значним кроком до Помісності Українського православ'я аналітики вважають також засудження на Соборі та у післясоборних коментарях ієрархії УПЦ МП представників так званого "політичного православ'я". Зокрема, було заявлено, що діяльність "Союзу православних громадян України" під керівництвом В.Каурова є шкідливою для Церкви. Вперше в УПЦ МП осуду піддано не лише В.Каурова, але й, проте без конкретних імен, його внутрішньоукраїнських й закордонних покровителів.

Таким чином, ми можемо зробити висновок, що поступово ідея Помісності завойовує прихильність населення України. Проте досвід об'єднання навіть україноцентричних Церков – УПЦ КП та УАПЦ – свідчить, що без масового руху знизу, без активної участі віруючих об'єднання православних Церков в Україні і конституювання УППЦ є неможливим. Будь-які спроби звести процес конституювання УППЦ до суб'єктивного фактору, намагатися здійснити об'єднання "згори" приречені на поразку.

Проте розглядати як безрезультатні зусилля духовенства, влади, громадськості у напрямку консолідації православ'я, перш за все УПЦ КП та УАПЦ не доводиться. Принаймні нині викристалізувалися деякі тенденції як у православному, так і суспільно-політичному житті країни загалом, котрі дають розуміння ускладнень на ниві конституювання УППЦ. Окремі з них заслуговують особливої уваги.

По-перше, ні УПЦ КП, ні УАПЦ не володіють достатнім авторитетом (перш за все на міжнародній арені), щоб самостійно долати усі труднощі на шляху утвердження Української Помісної православної Церкви. Ярлик "неканонічних", "розкольницьких" угруповань, навішаний на них Російською ПЦ, відчутно обмежує їхню свободу дій, перш за все на комунікативному горизонті.

По-друге, як УПЦ КП, так й УАПЦ є доволі залежними від політичного істеблішменту. Згуртування помаранчевих політичних сил та їхня перемога на президентських виборах-2004 стимулювали об'єднавчий процес і в українському православ'ї. З іншого боку, непорозуміння між командою Президента Віктора Ющенка і командою Юлії Тимошенко, розкол у помаранчевому таборі позначилися певною мірою й аналогічними

суперечками та взаємними обвинувачуваннями між ієрархами УПЦ КП й У АПЦ що врешті-решт не дозволило провести Об'єднавчий Собор.

По-третє, об'єднавчому процесові УПЦ КП й У АПЦ не передувала належна попередня підготовка. Він проходив форсованими темпами "згори". Його намагалися завершити ефективним дійством – єднанням двох Церков – напередодні річниці Помаранчевої революції. Але неорганічний, відчутною мірою штучний характер акту злуки виявився настільки нестійким, що навіть не отримав свого логічного завершення: замість консенсусу, до якого майже цілий рік підходили УПЦ КП та У АПЦ усе завершилося наприкінці осені міжусобним розбратом.

По-четверте, запевнення про українськість, національну орієнтованість УПЦ МП не відповідають дійсності, принаймні для значної кількості кліру. Ця православна інституція перебуває не просто "у канонічному єднанні з Російською православною Церквою", але є безпосереднім її структурним елементом, а тому виступає надійним знаряддям реалізації політики останньої. Оскільки Московська пПатріархія не зацікавлена в утвердженні Помісної православної Церкви в Україні, то цілком природно, що УПЦ МП керуватиметься інструкціями свого патрона і всіляко перешкоджатиме консолідації вітчизняного православ'я.

По-п'яте, перспектива конституювання Української Помісної православної Церкви після парламентських виборів-2006 значно зросла, оскільки було утворено помаранчеву коаліцію у Верховній Раді України, сформовано новий Уряд. Відтак з'явилося (правда, знову ж незреалізоване) потужне тло для відновлення активного пошуку шляхів об'єднання українських православних у Помісну Церкву з подальшим її міжнародним визнанням.

Відтак все ж сьогодні можна сміливо стверджувати, що Україна зробила великий крок на шляху досягнення високої мети – утворення Помісної Православної Церкви.

Влітку 2008 року відбулися урочистості з нагоди відзначення 1020-ліття хрещення Київської Русі. Подія, безумовно, непересічна в історії незалежної України. Вона наочно ще раз показала значимість Києва як столиці цивілізованої держави в центрі Європи та засвідчила велич духовно-культурних надбань Української нації для всього християнського світу. Впродовж липня-серпня 2008 року наша столиця нагадувала справжній "Новий Єрусалим". За цей короткий проміжок часу Київ відвідали високі ієрархи Церков, авторитетні богослови, наші співвітчизники з багатьох країн світу.

Природно, що піком цих подій став візит до України Вселенського Патріарха Варфоломія І. Незадовго до цього візиту Президентом України Віктором Ющенком Указом "Про День хрещення Київської Русі - України" № 668/2008 від 25 липня 2008 року встановлено в Україні День хрещення Київської Русі - України, який відзначатиметься щорічно 28 липня у день

пам'яті святого рівноапостольного князя Володимира – хрестителя Київської Русі.

На святкування Дня хрещення Київської Русі – України, незважаючи на шалений тиск церковного і політичного істеблішменту Росії, прибули делегації від усіх Православних Автокефальних Церков світу за винятком Кіпрської, яка піддалася тискові Московської патріархії щодо зриву візитів глав Православних Церков.

Значимо, що, окрім Вселенського Патріарха Варфоломія І, в Україну прибули Предстоятель Елладської Православної Церкви Архієпископ Афінський і всієї Еллади Ієронім ІІ та Предстоятель Албанської Православної Церкви Архієпископ Тиранський і всієї Албанії Анастасіос. Зваживши на таку ситуацію, змушений був прибути до Києва й Патріарх Московський Олексій ІІ.

Українська Держава засвідчила всім народам свою духовну зрілість, висококультурні надбання Української нації, відкритість і демократичність суспільства та налаштованість мирного рівноправного співробітництва з цивілізованими націями світу.Переконані, що цей благодатний Ювілей заклав надійний підмурок для утвердження Української Помісної Православної Церкви – символу Соборності України, волелюбності й звитяги її Народу. Водночас необхідно привернути увагу української і міжнародної спільноти до спроб Московської Патріархії не лише нівелювати здобутки 1020-ліття прийняття Києворуськими князями християнства в як державної релігії, а й зліквідувати саму ідею здобуття Українським Православ'ям статусу Помісної Церкви рівної з іншими автокефальними Церквами світу з патріаршим статусом.

14 жовтня 2008 року в День Покрови в Києві в УНІАН відбулася прес-конференція єпископа Переяслав-Хмельницького Олександра (Драбинка) – секретаря предстоятеля Української Православної Церкви Московського Патріархату, архімандрита Кирила (Говоруна) – голови Відділу зовнішніх церковних зв'язків УПЦ МП та протоієрея Георгія Коваленка – прес-секретаря предстоятеля УПЦ МП. Прес-конференція мала претензійну назву: "На зібранні глав православних церков у Стамбулі дано поштовх до відновлення єдності православ'я в Україні – УПЦ" та широко рекламувала нібито нові підходи до розв'язання "українського питання" щодо єдності Православ'я.

Насправді 10-12 жовтня 2008 року в Фанарі (місто Стамбул, Туреччина) відбулося зібрання предстоятелів помісних православних церков. В ньому взяли участь предстоятелі Константинопольської, Олександрійської, Антіохійської, Єрусалимської, Російської, Кіпрської, Еладської, Албанської, Чеської та Словацької церков, а також повноважні представники Грузинської, Сербської, Румунської, Болгарської та Польської православних церков. На зібрання у складі делегації РПЦ був також митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан). Про це свідчить і документ, який був прийнятий на тому зібранні. Його підписали 9 глав церков (в т.ч. патріарх

Московський Олексій ІІ) та 5 представників глав церков, котрі не були присутні там. Природно ніякого підпису митрополита Київського Володимира (Сабодана) там і не могло бути, бо ж він очолює незрозумілого у православному світу статусу релігійну спільноту.

До речі, в підписаному документі жодного слова про Україну немає. Зате є похвала патріархам Московському і Грузинському за "їхнє братнє співробітництво в недавньому конфлікті". Це так в устах патріархів називається окупація Росією Грузії. А ще є чимало абстрактного туману про "єдність Православної Церкви".

Митрополит Київський звернувся до глав Церков з проханням "підтримати зусилля Української Православної Церкви, що направлені на відновлення церковної єдності в нашій країні" причому на основі "Визначення освяченого Архієрейського Собору Російської Православної Церкви «Про єдність Церкви», Москва, 24-29 червня 2008 року". А це означає за їхнім сценарієм, що ніколи Україна не дочекається ні єдності Православ'я, ні Помісності своєї Церкви. Адже Собори Вселенські не збиралися більше тисячі років, а Помісні РПЦ не збиралися 300 років до 1917 року, а опісля збираються лише після упокоєння чергового їхнього патріарха для виборів нового.

Та й церковне право не допускає без участі Церкви, якій підпорядкована певна область чи країна, вирішувати питання автокефалії. Отже, цю проблему може розв'язати лише Вселенський Патріарх (а не вся всеправославна єдність, на вирішення до якої хитро звернулися підбурювана РПЦ до цього УПЦ МП), природно увійшовши в дуже напружені стосунки з Московським. Ми пам'ятаємо, що між ними відбувалося із-за Естонської Церкви, із-за Української буде й поготів. Бо ж тоді відбудеться докорінна зміна всієї геоконфесійної ситуації у світі на користь Європи, Вселенської Патріархії й України. А такі зміни легко не відбуваються, але й альтернативи їм немає, адже Українська Держава ставати знову колонією нібито не збирається. Звернувшись з проханням вирішити питання статусу Українського Православ'я до Всеправославної єдності і нібито цим самим певною мірою відвернувши від його одностороннього вирішення Московський і Константинопольський патріархати, ініціатори прохання в такий спосіб вдовольнили потаємне бажання Москви (може й нею придумане) відвернути Константинополь як Церкви-матері від православних проблем України. Не забуваймо, що в УПЦ МП службу зовнішніх зв'язків очолює архімандрит Кирило (Говорун), який нещодавно прибув до Києва із відділу зовнішніх зв'язків Московського Патріархату, очолюваного митрополитом Кирилом (Гундяєвим), який, як ми знаємо, є активним противником постання православної автокефалії в Україні.

У ситуації, що склалася, керівництво Української Держави може діяти, послуговуючись трьома ключовими сценаріями:

Сценарій 1. Буквально дотримуючись конституційної норми про відокремлення Церкви від Держави, остання повністю дистанціюється від

процесу утвердження Української Помісної православної Церкви. УПЦ КП, УАПЦ та окремі єпархії УПЦ МП отримують шанс власними зусиллями вирішити означену проблему.

Проте сподіватися, що даний варіант спрацює, не доводиться. Як уже вказувалося, УПЦ КП й УАПЦ не володіють відповідним потенціалом. Окрім того, між єпископатом всіх юрисдикцій наявне латентне протистояння. Амбітність церковних діячів, конкуренція за духовний простір країни скоріше призведуть до чергових розколів, ніж до єднання. Якщо консолідація і можлива, то винятково ситуативна. Але цього, скажемо відверто, замало для конституювання повноцінної Помісної православної Церкви в Україні.

Невтручання Української Держави у процес утвердження Української Помісної православної Церкви надає даному процесові невизначеного спрямування і такої ж невизначеної часової реалізації, а також надає преференції діям іноземних держав щодо України (Див.: Определение священного Синода РПЦ // Журнал Московской Патриархии. - 2006.- №8. – С.13-25).

Сценарій 2. Реанімується політика попередньої влади щодо релігійної сфери з преференціями для УПЦ МП. Українська православна Церква Московського Патріархату знову починає користуватися негласною підтримкою владних структур на усіх рівнях, наявне неафішоване ставлення до неї як до "єдино канонічної" нібито національно спрямованої православної інституції. Саме їй відводиться визначальна роль у витворенні в Україні Помісної Церкви.

Політична складова такого сюжету очевидна й практично означена в першій частині даної статті. Причому така політика буде явно не в національних інтересах. Адже замість реального утвердження Української Помісної православної Церкви посилюється реальна залежність Української Держави від Російської Федерації. А сама ідея конституювання національної помісної православної інституції при цьому перетворюється на звичайну ілюзію.

Сценарій 3. Український Президент, Уряд і Парламент засвідчують свою прихильність до ідеї Помісності і, у межах чинного законодавства, всіляко сприяють її конституюванню. Тільки за таких умов видається можливим успішне втілення в життя ідеї утвердження національно орієнтованої Помісної православної Церкви.

Оскільки даний варіант цілком відповідає стратегії національного розвитку, то він може бути взятим за основу керівництвом Української Держави і виходити з наступного:

1. Утвердження Української Помісної православної Церкви – це не просто данина багатовіковій традиції чи формальне наслідування досвіду тих держав, де православ'я виступає домінуючим віросповіданням. Це, насамперед, прагматична вимога сьогодення, від успішної реалізації якої залежить стратегія національного поступу Українського народу, іншими словами – його незалежність. Не можна розбудовувати незалежну Україну,

допускаючи серйозний контроль над власним духовно-інформаційним простором з боку зарубіжних релігійно-політичних центрів.

2. Підтримка владою національно орієнтованих православних інституцій та ієрархів – свідчення її патріотичності. Не йдеться про втручання у внутрішні справи Церкви, а лише про сприяння держави визначеним релігійним організаціям задля якомога швидшого розв'язання ними найактуальніших проблем. У даному випадку до розряду таких відноситься формування позитивного міжнародного іміджу православних юрисдикцій Київської традиції, а відтак і їхнього статусу. Без допомоги влади останні неспроможні вирішити дану проблему самостійно, оскільки має місце потужна спрямована зовнішня протидія.

3. Українські реалії засвідчують, що об'єднання частини парафій УПЦ МП з УАПЦ в УПЦ КП у першій половині 90-х років виявилося доволі нетривким. Через короткий проміжок часу від практично сформованої церковної організації знову виокремилася УАПЦ Враховуючи нинішню нестабільну ситуацію в середовищі останньої, наявні в ній розколи, постійні конфлікти між ієрархами цієї Церкви, ймовірно припустити, що з конструктивним потенціалом в лоні УАПЦ не все гаразд і навряд чи щось зміниться на краще найближчим часом. Тому, щоб уникнути непотрібних ситуативних утворень, доречно надалі в якості фундамент конституювання Помісної православної Церкви в Україні орієнтуватися на УПЦ КП та ту частину УПЦ МП, яка підтримує ідею Помісності.

4. Процеси, які відбуваються у православному середовищі України, повинні бути зрозумілими для її громадян, хоч із цим розумінням є проблеми. Одна з причин неадекватного сприйняття ситуації – невідповідні суті релігійних організацій назви. Так, найменування "Українська православна Церква" зовсім не відтворює істинну природу цієї структури, що, безумовно, вводить в оману мільйони віруючих громадян України. Тому необхідні відповідні кореляції на всіх рівнях (влади, освіти, ЗМІ тощо).

Оскільки УПЦ МП – структурна одиниця РПЦ, то відповідний її статус має бути відображений і в назві. Але особливе завдання української влади полягає в тому, щоб донести повноцінну інформацію до всіх своїх громадян, які мають конституційне право на об'єктивну інформацію.

5. На порядку денному перебуває питання про трансформацію української моделі державно-церковних відносин. Перехід від сепаратної до конкордатної системи взаємин між Українською Державою та релігійними організаціями дозволить навести лад у конфесійному просторі країни. Більше того, з'явиться реальна можливість диференціювати діючі на українських теренах конфесії з урахуванням їхнього внеску у розвиток національної держави, культури, духовності тощо.

Наступний логічний крок, котрий передбачений конкордатною моделлю, – визначення нинішнього місця та ролі тієї чи іншої Церкви, релігійного об'єднання в суспільному житті України. Цей аспект особливо важливий, оскільки безпосередньо пов'язаний з виведенням на передній план

православних Церков Київської традиції. Система конкордатів дасть змогу з допомогою чітких юридичних інструментів упорядкувати державно-церковні відносини з однозначним унормуванням прав і обов'язків договірних сторін.

Реалізація означеної політики здатна призвести уже в короткостроковій перспективі до конституювання Української Помісної православної Церкви, що нарешті звільнить Українську націю від духовно-культурного рабства й стане могутнім чинником вільного розвитку українського суспільства та реальної його інтеграції в Об'єднану Європу.

Викладене дозволяє нам зробити наступні висновки:

1. Сучасний канонічний статус УПЦ МП дозволяє керівництву Російської ПЦ використовувати її в якості одного з потужних "ресурсів впливу" політики РФ в Україні. З іншого боку, розділення Українського православ'я дискредитує імідж України в світі, є постійним джерелом суспільної напруги, становить потенційну загрозу національній безпеці України (сепаратизм, поширення екстремістської проросійської ідеології тощо). Таким чином, інтересам національної безпеки України відповідає створення Української Помісної православної Церкви.
2. Реальним інструментом створення УППЦ на сьогодні може виступати лише Вселенський Патріархат, котрий має канонічні можливості для її створення. Створення УППЦ на базі УПЦ МП шляхом дарування автокефалії УПЦ з боку Москви нині нереальне. Цю Церкву не визнає Константинопольський Патріархат й інші православні Церкви. Тобто, головна проблема – визнання новоствореної автокефальної Української Церкви з боку світового православ'я та ліквідації розколу православ'я – не буде вирішена.
3. Оскільки створення УППЦ напряму залежить від Вселенського Патріархату, шлях створення УППЦ має бути поетапним та відповідати канонічним вимогам.
4. Вкрай необхідним є одностайна позиція з церковного питання вищого керівництва держави – усунення лобіювання інтересів УПЦ МП, принаймні до того часу, доки більшість її кліру не змінить своєї реальної позиції щодо необхідності створення УППЦ.
5. Політичні зусилля української держави мають бути скеровані на отримання повної незалежності Української Церкви – автокефалії. Водночас, якщо внаслідок певних історичних умов (відсутності згоди єпископату, духовенства та вірних) отримання автокефалії від Вселенського Патріархату в даний момент неможливе, необхідно домагатися закріплення позиції Вселенського Патріархату щодо українського питання.
6. Найбільш ефективним шляхом створення УППЦ є Всеукраїнський Собор УПЦ КП, УАПЦ та тієї частини єпархій УПЦ МП, які підтримають автокефальні тенденції. Після конституювання УППЦ необхідна державна перереєстрація структур УПЦ МП у

відповідності до їх реального статусу (екзархат Російської ПЦ). До Помісної Церкви очікувано можуть приєднатися єпархії УПЦ МП в західному та центральному регіоні України, які становлять більшість у Церкві (біля 70% усіх парафій). У такому випадку УППЦ буде домінувати в Україні за кількістю парафій та нараховуватиме понад десять тисяч громад.

2. СХІДНА ПОЛІТИКА ВАТИКАНУ: ЕКЛЕЗІАЛЬНІ ТА ЕКУМЕНІЧНІ ВИЯВИ В УКРАЇНІ

Останнє десятиріччя минулого століття і перші роки XXI ст. виявилися досить значущими як в царині католицько-православного діалогу в контексті екуменічної концепції, а також зацікавленої теологічної дискусії на цю тему в позацерковних католицьких колах, репрезентованих поважною професурою католицьких університетів і наближених до них єзуїтських і домініканських теологів. Відразу ж зауважимо, що в цих дискусіях досить скромне місце посідають голоси православних авторитетів, за винятком деяких духовних осіб східних православних патріархатів. Московська Патріархія час від часу виступає з іронічними репліками-відповідями стосовно деяких висловлювань чільників ватиканської дипломатії і останнім часом самого понтифіка. Українське Православ'я, розділене і сконцентроване на внутрішньоукраїнських церковних проблемах, не реагує на інновації, які випливають з католицько-православного діалогу.

Про що йдеться? Коректуючи свою "Східну політику" (ostpolitic), Ватикан в 90-ті роки минулого століття устами свого понтифіка Івана Павла II заманіфестував привабливе екуменічне послання для католицько-православного діалогу і примирення: "Християнська Церква повинна дихати двома легенями – західним і східним." Цей папський афоризм, який став лейтмотивом "Великого Ювілею" – 2000-ліття від дня народження Ісуса Христа, був спрямований у третє тисячоліття. "Повний образ Вселенської Церкви, – як вважав Іван Павло II, – не може бути виражений однією традицією або спільнотою, яка протистоїть іншій." Шукати примирення і спілкування між Сходом і Заходом – це "волання XX століття", підкреслюється в Апостольському посланні "Orientale lumen" ("Світло Сходу", 2 травня 1995р.). Це – "волання Риму, волання Константинополя, волання Москви, це волання всього християнства обох Америк, Африки, Азії, це волання нової євангелізації." Іван Павло II закликав пізнати й оцінити особливості християнського Сходу, які виражаються в характерних ознаках його культури, богословської та духовної традиції.

Водночас цей понтифік самокритично оцінював ситуацію, яка заважає досягненню єдності між християнським Сходом і християнським Заходом.

Він запропонував “відкинути переконання, що сукупність звичаїв і традицій Латинської Церкви повніше і відповідніше відображає повноту правильного навчання”(Orientale lumen Sint. – Roma, 2.05.1995.-&20). Цей симптоматичний, критичний заклик понтифіка мав знівелювати вікове відчуження й зблизити православ’я і католицизм як дві рівноцінні гілки єдиного християнства. “Постійне та спільне навернення є необхідне і Сходу і Заходу” – такий лейтмотив енцикліки Івана Павла II “Ut unum sint ” (“Щоб були одно”, 23 травня 1995р.), в якій констатується, що “навернення потрібно також і Латинській Церкві, щоб належним чином шанувати і доцінювати гідність східних”(Ut unum Sint. - Roma, 23. 05. 1995).

У цій екциклиці, мабуть, вперше папа вживає щодо православної і католицької Церков визначення “церкви-сестри” і таким чином дезавулює принизливе щодо православних означення “заблуканих” і “відлучених” від “Єдиної Христової Католицької Церкви”. Таким чином, папа, по суті, засвідчив про відмову Римо-Католицької Церкви від століттями утверджуваних нею еклезіологічної пріоритетності й сотеріологічного ексклюзивізму.

Щоб зрозуміти і належним чином оцінити радикальний характер цих змін, необхідно зробити екскурс в ретроспективу цієї проблеми. Посттриденська (після Триденського собору Католицької Церкви 1545-1563 рр.) ексклюзивна сотеріологія остаточно визначила і затвердила монополізм Апостольської Столиці в християнському світі і виключну роль Католицької Церкви у справі спасіння всіх християн.

Католицькі авторитети в минулому, обговорюючи проблеми церковного розколу, вести діалог з православними і протестантами (не говорячи вже про іудеїв, мусульман чи інших іновірців), вважали гріховним, а відтак – недопустимим. Дискусія єзуїта Поссевіна і Московського царя Івана IV є характерним віддзеркаленням зіткнення й непримиримості двох ексклюзивних сотеріологій – католицької і православної. Католицька сторона відкидала як неблагодатну, схизматичну теологію і віросповідну практику Православної Церкви. Православна сторона заперечувала ортодоксальність і сотеріологічну ексклюзивність Католицької Церкви. Це поглиблювало взаємну культурну відчуженість західного і східного християнства, засвідчувало відсутність усвідомлення спільної християнської спадкоємності.

Відчуження й ворожнечу між християнським Сходом і християнським Заходом примножував уніатизм в розумінні й практиці Католицької Церкви. Ця проблема в останнє десятиріччя посіла домінуюче місце як в православно-католицькому діалозі, так і в досить обширній теологічній літературі на Заході, зокрема в католицькій Польщі. Характеризуючи процедуру оформлення унії в Римі, сучасний католицький автор констатує: “Прибувши до Риму, київська делегація зіткнулася з концепцією унії, цілком відмінною від тієї, яку очікували і до якої прагнули під час своїх попередніх Синодів. Їх канонічне розуміння Церкви зіткнулося із західною інституційною еклезіологією, розвинутою латинськими теологами після Триденського

собору. Згідно римської еклезіології, відновлення канонічної єдності з Київською Церквою було недостатнім. Русини мали бути прийнятими як індивідуальні християни до Католицької Церкви і визнати владу папи. Унія була обмежена до церковно-правного акту послуху і підданості, який вважався необхідним для самого існування Церкви. Вважалося, що східні християни знаходилися перед унією з Римом поза правдивою Божою Церквою"(Hruniewycz Waslaw. Brzeska unia kascielna jako proekt ekumeniczny// Polsra - Ukraina 1000 lat sasiedstwa. – Przemisl, 1998.- S. 67).

Зазначимо, що цей сценарій унії, з яким зіткнулися єпископи Київської митрополії, що прибули до Риму, дуже відрізнявся від тих умов унії, які вони вручили Римському папі. Єпископи Київської митрополії прибули до Риму, щоб просити папу про приєднання їхньої митрополичої Церкви до спільноти зі Святим Престолом на підставі умов, сформульованих Синодом Київської Церкви у вигляді 33 артикулів. Ці артикули за дорученням папи були вивчені спеціальною комісією кардиналів і теологів. Їх висновок був категоричним: єдність з Римською Церквою не підлягає жодним вступним умовам, оскільки унія необхідна для спасіння. Руські єпископи змушені були підпорядкуватися безкомпромісному вердикту: extra Ecclesiam Romanam nulla salus – поза Римською Церквою немає спасіння. Конституція Magnus Dominus (1595), яка урочисто проголосила унію, зобов'язала руських єпископів визнати, що вони, як і довірена їм паства, "не були членами тіла Христового, яким є Церква", що вони "не були в кошарі овець Христових, ковчезі Спасіння, ані в Домі, збудованому на Скалі", а тому повинні "повернутися, як заблукані, до Римської Церкви, очолюваної заступником Христа на землі." Уніатські єпископи зобов'язалися визнавати католицьку віру, "поза якою ніхто не може бути спасенним".

Єпископи, духовенство і вірні були прийняті до унії з Римською Церквою не як митрополича Церква-сестра, а лише як особи, що повертаються до Церкви ззовні й індивідуально просять про поєднання з Римською Церквою. Відтак, конституція Magnus Dominus ґрунтувалася на сотеріологічному і еклезіологічному ексклюзиві Римської Церкви і була виявом засади extra Ecclesiam Romanam nulla salus. Рим не визнав Київської митрополичої церкви як церкви-сестри. Великий римський Пенітенціарій* "увільнив руських єпископів від усіх церковних кар, набутих ними під час перебування у схизмі, і надав їм право увільнити від цих кар інших руських єпископів, духовенство і вірних" (Ibidem. - S. 68).

Оскільки всі християнські церкви і спільноти поза Католицькою Церквою вважалися "місійним простором", то православних як схизматиків потрібно було навернути до єдиної правдивої Христової Церкви – Католицької. Якщо Флорентійська унія ще зберігала якісь крихти автентичного поєднання Церков, то в період Контрреформації протидія протестантизму уштивнила католицьку еклезіологію. "Уніатизм був наслідком невизнання флорентійських засад в посттриденській Католицькій

Церкві… Немає нічого незвичайного в тому, що православ'я вважало уніатизм передусім засобом прозелітизму і латинізації"(Ibidem. – S. 69).

Після II Ватиканського собору (1962-1965рр.) Католицька Церква, діючи в дусі аджорнаменто, по суті, почала відступати від сотеріологічного ексклюзивізму. Безумовний прорив у цьому відношенні здійснила Соборна Декларація про ставлення до нехристиянських релігій – документ з багатьох точок зору безпрецедентний в історії і діях Католицької Церкви. Важливість і винятковість піднятих в ньому проблем засвідчує драматичний процес соборових дискусій, а також інтригуючий і спрямований в майбутнє характер теологічних, філософських і культурологічних суджень. Спільною рисою нового ставлення Католицької Церкви насамперед до іудаїзму, ісламу (монотеїстичних релігій) та інших нехристиянських релігій (індуїзму, буддизму, конфуціанства) є рішучий перехід до діалогу й співпраці з ними замість раніше практикованого місіонерства і прозелітизму.

Ватикан почав демонструвати нове ставлення до християнських Церков (насамперед, до православ'я) в дусі екуменізму. І головне в цьому новому ставленні був поступовий відхід Апостольської Столиці від католицького сотеріологічного ексклюзивізму. Апостольська Столиця прийняла концепцію про "розширення простору спасіння" і утворення спільноти "нового народу Божого", відмовившись від еклезіоцентризму в ім'я христоцентризму. "Церква у Христі" характеризувалася як "спільність в різних смислах". Центр сотеріології зміщувався від Церкви (Католицької) до "істинного суб'єкта спасіння людства – Христа."

"Простір спасіння" – це не тільки формальна приналежність до Церкви, але й "інші форми співвідношення з нею." Павло VI виклав це вчення у своїй першій енциклиці Ecclesiam suam, де йдеться про "різні кола діалогу спасіння", які концентрично йдуть від католицького ядра: православ'я, протестантизм, потім інші монотеїстичні релігії – іудаїзм, іслам, а також політеїстичні релігії і навіть позарелігійні "люди доброї волі". Ці кола "простору спасіння" репрезентують "приналежність і співвідношення з Церквою". Цій новій "сотеріологічній конструкції" Іван Павло II дав таку характеристику: "Ось в чому справжній смисл відомого твердження: "Немає спасіння поза Церквою". Неможливо не визнати, що це вчення безмежно відкрите. Ті, які виступають проти претензій Католицької Церкви, просто не знають цього вчення, а знати його необхідно"(Папа Иоанн Павел II. Переступить порог надежды. – М., 1995. – С. 179).

II Ватиканський Собор зробив перші кроки для відмови від сотеріологічного ексклюзивізму Католицької Церкви, прийнявши такі документи як "Декларація про релігійну свободу", "Декларація про стосунки Церкви з нехристиянськими релігіями", "Декрет про екуменізм", "Конституція догматична про Церкву" та "Конституція душпастирська про Церкву в сучасному світі". Всі ці Соборні документи відкривали шляхи до повороту від визнання лише єдиної спасаючої Церкви (Католицької) до широкого "сотеріологічного простору" інших релігій, не тільки

християнських, а й нехристиянських (передусім іудаїзму та ісламу), і навіть до "афірмації" (ствердження, посвідчення) релігійних вартостей, які є в різних формах релігій – від примітивних релігійних анімістичних вірувань до буддизму й індуїзму. Цим релігіям, як вважав післясоборний Магістеріум (Навчальна влада Католицької Церкви), притаманні такі релігійні цінності: переконання про існування Найвищої Істоти, яке ґрунтується на вродженому релігійному відчутті (ранні релігійні вірування); зусилля, спрямовані на поглиблене збагнення таємниці трансцендентного і правдивого осягнення сенсу людської екзистенції (індуїзм); усвідомлення ґрунтовної недостатності тимчасового існування людини та її прагнення досягти моральної досконалості за допомогою низки ціннісних засобів (буддизм).

Проте післясоборний період буття Католицької Церкви характеризувався продовженням дещо прихованого протиборства консервативної і реформаційної течій в самій Церкві. Перші намагалися загальмувати реформаційний процес перебудови Церкви в дусі аджорнаменто, інші (реформатори) ніби очікували кращих часів і ліпших можливостей, щоб продовжити оновлення і навіть перебудову курсу Церкви у ставленні до позакатолицьких релігій. Іван Павло II, демонструючи новаторське ставлення до перебудови передусім соціального вчення Католицької Церкви, розпочав серіал своїх пастирських візитів по всьому світу, робив сміливі кроки: відвідував іудейські синагоги, мусульманські мечеті, ініціював спільні молитви християн та представників інших релігій. Це була тактика, безумовно, незвичайної поведінки для ватиканських понтифіків минулих часів, проте це була тактика "малих кроків".

Розвал Радянського Союзу і всієї створеної ним соціально-політичної системи в інших європейських країнах вивів пригнічувані в них релігії на шлях свободи й оновлення. Православ'я в Росії та інших пострадянських республіках, які стали незалежними країнами, почало швидкими темпами відроджуватися, здобувати статусу, якщо не державних чи офіційних, то привілейованих церков, з якими стали рахуватися нові можновладці і навіть спиратися на них у своїх внутрішніх і зовнішніх політичних курсах. Ватикан і насамперед папа–слов'янин добре розумів, яку роль і яке місце в історії, культурі, духовному житті слов'янських народів, передусім російського, посідає православ'я, яке в 90-ті роки XX ст. почало новий відлік своєї новітньої історії.

Саме це спонукало Івана Павла II діяти послідовно, енергійно, перейнявшись духом дещо притихлого в 70-80-ті роки м.ст. аджорнаменто. Понтифік зрозумів, що концепція пріоритетності католицької еклезіології й католицького сотеріологічного ексклюзивізму вже не може бути визначальною у Східній політиці Ватикану, центральним пунктом якої стала православна Росія. Концепція екуменізму, яка всебічно обґрунтована ним в енциклиці "Ut unum sint"(1995 р.), фактично замінила концепцію католицького сотеріологічного ексклюзивізму, яка упродовж століть була каменем спотикання між православ'ям і католицизмом й підживлювала

уніатизм, оскільки була теологічною основою уній православних церков з Римом.

Концепція екуменізму, викладена в “Ut unum sint”, відзначається такими новаціями:

- Католицька церква визнає, що з вини багатьох її членів, недостатньої вірності багатьох її ієрархів, а також помилок, з якими щоденно стикаються члени Церкви, і кризових явищ, які упродовж століть потрясали Церкву, “наміри Божі стають все менш виражені й зрозумілі”;
- “первні святості й правди” в різний спосіб присутні й діють поза Католицькою Церквою в спільнотах інших християн. Саме вони є об’єктивною підставою для церковної єдності між ними і Католицькою Церквою;
- “поза межами Католицької Церкви не простягається еклезіальна порожнеча”, оскільки елементи великої вартості (eximia), які в Католицькій Церкві інтегрально включені у повноту засобів спасіння і благословенних дарів, що створюють Церкву, знаходяться також в інших християнських спільнотах;
- “наші відлучені брати” (тобто православні) відправляють багато християнських обрядів, які “відкривають вступ до спільноти спасіння”;
- “всі ці елементи святості й правди містять в собі заклик до єдності” і в них знаходиться повнота екуменізму;
- концепція екуменізму не зводиться до того, щоб поєднати між собою всі духовні й еклезіальні багатства, які розсіяні в різних християнських спільнотах і створити Церкву, яку Бог міг би очікувати в майбутньому. Елементи такої Церкви вже існують “в цілій повноті” в Католицькій Церкві, а також без такої “повноти в інших спільнотах,” в яких аспект християнської таємниці іноді виявляється надто виразно;
- пропонований екуменізм спрямований на те, щоб початкова церковна єдність, виражена у “первнях святості й правди” різних християнських Церков і спільнот поза Католицькою Церквою, розросталася до повної церковної єдності;
- завдяки екуменізму “контемпляція великих Божих справ” (mirrabillia Dei) збагатилася новим еклезіальним простором: спостережливим діянням Святого Духа в інших християнських спільнотах; відкриттям прикладів святості й досвіду необмежених багатств таємниці спілкування святих: під час контакту з незнайомими досі формами християнської активності;
- екуменізм підсилює тенденцію до зміни трактування віруючих поза Католицькою Церквою як “відлучених братів” до характеристики, яка виражає “дух церковної єдності”: “інші християни”, “інші

охрещені", "християни інших Церков і спільнот, які поки що не знаходяться в повній єдності з Католицькою Церквою".

- водночас зроблено наголос на тому, що екуменізм є виявом "докорінних змін, які відбуваються в еклезіальній ментальності". Діалог зі східними Церквами Іван Павло II поставив в центр своїх екуменічних зусиль, оскільки він визнавав, що "Східні Православні Церкви мають багату літургійну й духовну християнську традицію, посідають істинні таїнства, зберігають тісний зв'язок з апостольською спадкоємністю, володіють таїнством священства і євхаристії, завдяки яким вони поєднані з нами найміцнішими узами" (Ut unum sint. - &.50).

Назвавши себе "екуменічним папою", а свій понтифікат – "початком екуменічної епохи" в історії християнства, Іван Павло II високо оцінив роль і місце "екуменічного" Константинопольського Патріарха Димитрія I як Вселенського православного патріарха у "встановленні теологічного діалогу між Католицькою Церквою й усіма Православними Церквами, які знаходяться в канонічній єдності з Константинополем" (Ibidem. - &. 52).

Дієвим інструментом "теологічного діалогу для встановлення екуменічного простору" задіяно Змішану Міжнародну Комісію з теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православними Церквами, утворену в 1979 р. Ця Міжнародна 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" (Ibidem).

Іван Павло II відзначив, що праця Міжнародної Комісії уже увінчалася значним прогресом, оскільки вона прийшла 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", і що "в наших Церквах апостольська спадкоємність має фундаментальне значення для святості та єдності Божого народу"(Ibidem).

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 і оточуване хвалою"(Ibidem. - &.60).

Водночас в енциклиці "Ut unum sint" Іван Павло II твердить, що останнім часом ця Міжнародна Комісія "зробила важливий крок вперед в надто делікатній дискусії на тему методу, який потрібно застосовувати для досягнення повної церковної єдності Католицької Церкви і Православної Церкви"(Ibidem). Про що тут йдеться? Змішана Міжнародна Комісія для теологічного діалогу "створила доктринальні підстави для позитивного вирішення проблеми, яка стосується взаємовідносин Церков–сестер (Ibidem).

На чому грунтується ця доктрина, за рахунок яких уступок з однієї й іншої сторони вона була прийнята? По суті, було вирішене питання: “Що робити з болісним минулим”? У весь пафос Баламандського Документу Змішаної Міжнародної Комісії для теологічного діалогу Католицької Церкви і Православних Церков скерований проти “ментальності навернення” інших християн до своєї Церкви методом уніатизму та запровадження уній.

Концепція Баламандського Документу побудована на таких новаціях:

- різні спроби досягнення єдності церков, практиковані раніше соборними методами, в залежності від політичної, теологічної, історичної та духовної ситуації кожної епохи, не дозволили досягти повної єдності між західною Церквою і східною Церквою, а навпаки - загострили відносини між ними, викликали нові суперечності;
- унійні ініціативи останніх чотирьох століть в різних регіонах Сходу, які привели до з’єднання окремих спільнот з Римською церквою, спричинили розрив цих спільнот з материнськими Східними Церквами не без інтервенції позацерковних інтересів; відтак, повсталі Східні Католицькі церкви (уніатські церкви) стали джерелом конфлікту й терпіння найперше для православних, а потім і для католиків;
- унії з Римською Столицею не досягли привернення єдності між Католицькою і Православними Церквами, хоча вони (унії) ґрунтувалися на інтенції 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 ж візією своєї виняткової (ексклюзивної) ролі щодо спасіння тільки в ній;
- з погляду на спосіб, в який католики і православні по-новому відкривають і визнають себе як Церкви-сестри, “уніатизм уже не може бути прийнятим ані як метод для застосування, ані як модель досягнення єдності між церквами”;
- Католицька і Православна Церкви взаємно визнають себе як Церкви-сестри, екуменічні зусилля яких спрямовані на досягнення повної і цілковитої спільноти між ними щодо змісту віри та її імплікації, яка не була б ані поглиненням, ані підпорядкуванням, а лише зустріччю в правді й любові.

Узгоджені практичні засади Баламандського Документу 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” [Документ Змішаної Міжнародної Комісії для теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православною Церквою. VII пленарна сесія// Теологічна школа в Баламанді (17-24.VI. 1993).- &. 17]. Відтак, Східні унійні Католицькі Церкви (а це стосується й

Української Греко-Католицької Церкви), судячи з цієї засади "властивого і дефінітивного вирішення труднощів", які вони достарчають Ватикану в екуменічному процесі та дипломатичних контактах з ієрархією Вселенського Православ'я в Константинополі і особливо в Москві (а то й в Києві), стали заручниками ситуації, в якій "уніатизм став тепер болісною і трудною екуменічною проблемою", оскільки "унія виникла в межах візії Церкви, яка належить до минулого" (йдеться про посттридентську Католицьку Церкву) (Hruniewycz Waslaw. Brzeska unsa koscielna yako proekt ekumeniczny. – 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, що "християнство повинне дихати двома легенями - східним і західним".

Яку ж конкретно роль в перспективі відводиться Східним Католицьким Церквам, а відтак і Українській Греко-Католицькій Церкві? Вони вже не можуть бути ані інструментом в руках Риму для навернення Сходу, ані поєднуючою ланкою між Сходом і Заходом, як вважали деякі ієрархи українського греко-католицизму. Баламандський документ визнає право уніатських Церков на існування, "щоб задовільняти лише релігійні потреби своїх вірних". Зазначається, що "не можна домогатися їх ліквідації", а також, що Східні Католицькі Церкви "не мають права жити в ізоляції". "Якщо Східні Католицькі Церкви будуть вірні собі й своєму покликанню Богом, то вони повинні бути відкритими як на католицизм, так і на православ'я, завжди діяти у спосіб, який сприятиме повному поєднанню між ними, що, зрештою, завершиться тим, що східний католицизм стане зайвим як відокремлене явище"(Keleher S. Balamand and the Grek-Catholic Church of Antioch //Eastem Churches Jamal. - 3 /1996. - №1. -S. 524).

Ось так: неможливо уявити існування окремих Східних Греко-Католицьких Церков після привернення повного сопричастя православних і католиків. Вони просто будуть "ретроспективним феноменом", який заважатиме "перспективі екуменізму". Таку думку відкрито висловлюють католицькі авторитети, посилаючись на Баламандський Документ (Ibidem).

Східним Католицьким Церквам поки що відводиться роль "сприяння поєднанню католиків і православних". Найбільш заангажована в цей екуменічний проект Антіохійська Греко-Католицька Церква, яка відверто прямує до того, щоб перестати існувати як окрема релігійна спільнота. У 1980 р. греко-католицький архієпископ 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 1995р. 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 1996р., постановив відновити єдність Антіохійського Патріархату. Синоди обох антіохійських Церков (греко-католицької і православної) продовжили процес об'єднання, підтримуючи діалог з Римом.

Проект відновлення єдності Антіохійської Патріаршої Церкви був затверджений Ватиканом спеціальним посланням, підписаним 11 червня 1997р. трьома кардиналами Римської курії: Ратцінгером (який згодом став папою), Сільвестрині й Касідою. Вони виразили згоду на продовження екуменічних зусиль, рекомендуючи водночас дотримуватися обережності й терпіння з метою уникнення спрощень і однобічності в підходах до контроверсійних проблем. Зазначено при цьому, що "діалог братніх Церков" (греко-католицької і православної) Антіохійського Патріархату був визнаний як корисний для наслідування іншими греко-католицькими Церквами. Відтак, є "антіохійська ініціатива" про "подвійну лояльність" Риму і регіональній православній патріархії. Ватикан готовий відмовитися від усіх малочисельних Греко-Католицьких Церков на Сході, щоб продовжити екуменічний діалог з Православною Церквою. Але як бути з Українською Греко-Католицькою Церквою? Чи прийме УГКЦ модель "подвійної церковної спільності" – з Римом і Константинополем, від якого відійшла ще в 1596р. внаслідок утворення Берестейської унії? А може буде запропонована модель "подвійної церковної спільності" у відповідності з претензіями Московського Патріархату РПЦ на Україну як свою "канонічну територію"?

Баламандський Документ дає практичні настанови, як вести себе греко-католикам в екуменічному процесі:

- Римо-Католицька Церква допомагатиме Східним Католицьким Церквам, щоб вони також приготувалися до повного сопричастя між Католицькою Церквою і Православною Церквою;
- Католицькі Церкви –Церкви до другої і не здійснюватимуть прозелітизму серед православних;
- католицькі й православні єпископи, юрисдикція яких поширюється на одну територію, повинні проводити спільні консультації перед тим, як плануватимуть свої душпастирські заходи щодо утворення нових церковних структур в регіонах, не будуть схиляти 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 Церквою і Православною Церквою звернулася до всіх церков, які беруть участь в екуменічному діалозі, а також до Східних Католицьких Церков, підтримати еклезіальні й практичні положення та висновки Баламандського Документу, щоб забезпечити прогрес на шляху до привернення повної єдності православних і католиків. Реагуючи на вимоги Московської Патріархії, в заключному пункті Документу 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 започаткованутеологічну працю”.

У зарубіжній католицькій пресі, зокрема польській, аналізуються різні підходи й оцінки Баламандського Документу – від схвалення до заперечення. Водночас звертається увага на український контекст проблеми, що випливає з цього Документу. Зазначається, 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 намагається впроваджувати в життя його практичні доручення”. Але оскільки існує розкол серед православних, а також їх нерішучість щодо прийняття цього Документу, то це створює перешкоду в розвитку екуменізму в Україні (Polska-Ukraina 1000 lat sasiedstwa. - S. 73).

Минуло майже 15 років від прийняття Баламандського Документу, опрацьованого, як зазначалося в енциклиці “Ut unum sint”, “досить авторитетним складом теологів”. Проте ця екуменічна праця покищо не дає в широкому контексті православно-католицького діалогу очевидних результатів. Екуменічне затишшя час від часу збурюють високопоставлені ієрархи Апостольської столиці й чиновники Римської курії та й Московського Патріархату. Вочевидь, у Ватикані є досить впливові сили, які ще за життя Івана Павла II явно не сприймали його екуменічних ініціатив і теологічних інновацій енцикліки “Щоб були одно” (“Ut unum sint”). Йдеться, зокрема, про визнання Католицької і Православної Церков – сестрами, що створюють єдину Христову Церкву, наявності в цих Церквах апостольської спадкоємності, відмову від католицького сотеріологічного ексклюзивізму, опрацювання спільних теологічних положень, які мали б сприяти поєднанню православних і католиків.

Позакатолицький християнський світ схвально і з великою надією на перспективу зближення всіх християнських Церков і спільнот сприйняв

вістку, що Навчальна влада Католицької Церкви відходить від традиційної ортодоксальної доктрини про неможливість досягти спасіння поза Католицькою Церквою. Така інновація не лише стверджувала поважне ставлення до інших християнських і навіть нехристиянських релігій (іудаїзму, ісламу), а й, по суті стала базовим постулатом для визнанням широкого контексту сотеріологічної рівноцінності інших релігій. Тому їх збентеження викликала опублікована 5 вересня 2000р. Конгрегацією віровчення, яку на той час очолював кардинал Йозеф Ратцінгер (нинішній понтифік), декларація "Dominus Jesus", яка привернула увагу всієї світової християнської спільноти.

Мета цієї декларації – "чітко окреслити концептуальні засади Церкви і визначити ставлення до інших релігій". Цей документ Конгрегації віровчення стосувався сотеріології – вчення про спасіння, умови, шляхи, засоби його досягнення. У ньому стверджувалося, що "Католицька Церква є не однією з доріг спасіння, а єдиною можливою дорогою спасіння". Відтак, знову відновлювався католицький сотеріологічний ексклюзив. Декларована в "Dominus Jesus" різниця між християнською Церквою і християнськими спільнотами, які не мають апостольського наступництва і не є Церквами з погляду католицької еклезіології, викликала новий раунд протиборства між християнськими церквами у розумінні сотеріології. Найгострішу реакцію "Dominus Jesus" викликав у протестантських церков. З критичними заявами виступили й деякі католицькі мирянські організації.

Іван Павло II, який в енцикліках "Ut unum sint" і "Fides et ratio" ("Віра і розум", 6 травня 2000р.) продемонстрував значне зближення в розумінні сотеріологічної спільності з іншими церквами і релігіями, навіть і нехристиянськими (іудаїзмом, ісламом, індуїзмом), підтвердив цей документ Конгрегації віровчення, що багатьма дослідниками і спостерігачами оцінено як "папський крок назад", зроблений під тиском ізоляціоністських, консервативних елементів у Ватикані.

10 липня 2007р. Конгрегація віровчення оприлюднила документ під назвою "Відповіді на питання, що стосуються деяких аспектів про Церкву", в якому, по суті, повторюються основоположні засади декларації "Dominus Jesus" від 5 вересня 2000р., зокрема, про пріоритетність католицької еклезіології. Новий документ Ватикану, як зазначало "Радіо Ватикану", "має екуменічне значення, оскільки розглядає питання Східних Православних Церков, які не перебувають у сопричасті з Католицькою Церквою". Головна його мета – "уточнення відповідей на кілька питань, щоб уникнути помилкових або поверхових тлумачень вчення II Ватиканського Собору про Католицьку Церкву".

Основне ж питання цього Документу – як розуміти положення, згідно з яким "Церква Христова перебуває у Католицькій Церкві"? При цьому зазначається, що це положення пережило різні тлумачення, але "не всі вони відповідали соборному вченню про Церкву". Не називаючи імен таких попередників Бенедикта XVI на папському престолі, як Павло VI та Іван

Павло II, зокрема енцикліку останнього “Ut unum sint”, які внесли істотні зміни в подолання ексклюзивізму католицької еклезіології і сотеріології й в такий спосіб мінімізували еклезіологічні бар’єри між православ’ям і католицизмом з метою сприяння розвитку екуменічного процесу, Документ Конгрегації віровчення від 10 липня 2007р. якоюсь мірою ревізує зроблений попередніми папами внесок і уштивнює католицький ригоризм, звужуючи задекларований “розширений простір спасіння” до “повного ототожнення Церкви Христової з Католицькою Церквою”. Відомо, що II Ватиканський Собор гнучкіше й екуменічніше сформулював цей постулат, наголошуючи на тому, що “Церква Христова перебуває в Католицькій Церкві”. Відтак, не відкидалися інші церкви поза Католицькою Церквою як складові частини Христової Церкви.

Єпископ Віденський та Австрійський, представник РПЦ при Європейському Союзі Іларіон (Алфеєв) заявив, що положення цього документу про “Церкву Христову, яка перебуває у Католицькій Церкві”, є ідеєю, яку православні не поділяють, оскільки ми віримо, що “Церква Христова перебуває, присутня і діє в Православній Церкві”. Зі свого боку, митрополит Кирило (Гундяєв), який очолює важливу структуру зовнішніх зв’язків Московського Патріархату, з сарказмом заявив, що новий документ Конгрегації віровчення може сприяти екуменічній справі саме у тому, що “для чесного богословського діалогу необхідно знати позицію співрозмовника”.

І хоча документ Конгрегації віровчення від 10 липня 2007р. закликав до продовження діалогу, він викликав роздратування також і протестантських Церков. Ватиканська Конгрегація вважає, що протестантські спільноти не зберегли апостольської спадкоємності у Таїнстві Священства, позбавивши себе основоположного складового елементу, суттєвого для того, щоб бути Церквами. Через відсутність священицьких свячень ці спільноти не зберегли справжньої та повноцінної Євхаристійної Таїни, а тому їх не можна називати “Церквами” у повному розумінні цього слова.

Папа Бенедикт XVI, здивував християнський світ, з яким Римо-Католицька Церква веде екуменічний діалог, зробивши 12 липня 2007р. таку заяву: “Христос створив на землі одну Церкву, яка репрезентована повною мірою Католицькою Церквою. Інші Церкви – православна і протестантські - не можуть претендувати на таке становище”. Реагуючи на цю заяву понтифіка, той же митрополит Кирило з Московського Патріархату сказав: “Це – чесна заява. Вона далеко краща, ніж так звана “церковна дипломатія”. Заява Папи ще далі відсуне його можливу зустріч із Патріархом Олексієм II” (Див.: Релігійна панорама. – 2007. - №7. – С. 29-30).

Відтак “екуменічний дух” Баламандського Документу, заручником якого, по суті, стали Східні Католицькі Церкви, а відтак й Українська Греко-Католицька Церква, яка інституалізувалася на Берестейській унії саме на засадах уніатизму, ледве жевріє в палатах Римської курії, яка водночас демонстративно ігнорує інтереси й саму перспективу існування Української

Греко-Католицької Церкви – найбільшої і найавторитетнішої із всіх Східних Церков. Зрештою, в куріальних документах, навіть у висловлюваннях найвищих авторитетів Святого Престолу такої Церкви як УГКЦ чи УКЦ не існує. Там воліють називати її по-своєму – "Католицька Церква візантійсько-українського обряду"(Див.: Папа Иоанн Павед II. Переступить порог надежды. – С. 185).

Ватикан вважає Католицьку Церкву єдиною, світовою, універсальною, незалежно від того, в якій країні вона існує і який народ її сповідує. Національна приналежність і національні особливості в назві Церкви не толеруються. Очевидно, цю еклезіальну особливість Католицької Церкви потрібно взяти до уваги у зв'язку з дискусією, яка кілька років продовжується в УГКЦ навколо зміни назви Церкви.

Щодо стосується об'єднаної з Римом у 1596 році Київської митрополичої православної Церкви, то до цього часу існують суперечливі підходи щодо самого її найменування. У XVII-XVIII ст. ця церква здебільшого називалася "Русько-уніатська церква". В Австро-Угорській імперії з легкої руки імператриці Марії-Терезії їй надали назву "Греко-Католицька Церква". У міжвоєнний період (1918-1939 рр.) на українських землях під владою Польщі вона називалася українцями "Греко-Католицькою Церквою", а ватиканськими і польськими офіційними чинниками – державними і костельними – "Греко-католицькою провінцією Римо-католицького костела".* У діаспорі з 1956 р. вона отримала назву УКЦ (Українська Католицька Церква). У незалежній Україні з 1991р. вона офіційно визнана і юридично зареєстрована як УГКЦ (Українська Греко-Католицька Церква). 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 в 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 (Див.: Косів М. Києво-Галицький Патріархат Української Церкви як багатовікова туга за єдністю. – Львів, 2004. –С.8). Відтак, справу патріархату УГКЦ було похоронено. Ватикан, Москва і Константинополь діяли в дусі Баламандського Документу, хоча кожна з названих сторін дотримувалася своїх інтересів.

Із всього цього випливає, що УГКЦ підпадає під те означення Баламандського Документу, в якому Східні Греко-Католицькі Церкви представлені “незручною перепоною” в екуменічному діалозі між Католицькою Церквою і Православною Церквою. Зрештою, Ватикан вже не раз демонстрував зверхнє і принизливе ставлення до УГКЦ, оскільки ця Церква давно вже стала зайвою і навіть непотрібною для проведення 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 Й.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, тобто 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 причина й досі визнається Ватиканом як актуальна, лише з 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 інтереси УГКЦ і коректує свою тактичну лінію в залежності від реакції Москви і Варшави.

Так було припинено беатифікаційний процес митрополита А.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 1958р. заявив, що "з погляду етноконфесійних конфліктів (українсько-польських. – П.Я.) започаткування беатифікаційного процесу архієпископа Шептицького є передчасним"(Polska-Ukraina 1000 lat sasiedstwa.- S 295; Micevski A. Kardynal Wyszynski - prumas i maz stanu. – Paryz, 1982. – S. 185). Свій протест Вишинський повторив у травні 1962р. Мотивація таких демаршів глави Католицької Церкви в Польщі пояснювалася "нерозумінням підстав для беатифікації в середовищі польських католиків". Противниками беатифікації були не тільки польські католицькі кола. Комуністична пропаганда в Польщі і Радянському Союзі організувала ґвалтовну кампанію очорнення митрополита А. Шептицького. Відтак, католицько-комуністичні чинники у цьому випадку діяли одностайно в Польщі і 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, конкретно – 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, Білорусії. Цю сферу Східної політики Ватикану патронував єпископ М. д'Ербіньї.

Польща трактувалася Ватиканом як своєрідний трамплін для майбутньої місії в Росії. По суті, 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 Католицькоїцеркви.

Неоунійна акція проводилася не греко-католицькими єпископами, а єпископами латинського обряду. Можливості греко-католицьких українських єпископів у неоунійній діяльності були заблоковані навіть там, де логічно, враховуючи національну приналежність 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 не потрібними Ватикану для "навернення Сходу". Чому таке ставлення до УГКЦ стало визначальним для корекції Східної політики Апостольської Столиці? Тому, що УГКЦ була насамперед українською 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 ХХст. Греко-католицизм в той час був під тиском повільної, але виразної латинізації (особливо у Станіславській та Перемишльській єпархіях, які очолювали єпископи Г. Хомишин та Й. Коциловський), що сприяло більш чіткій і фіксованій відмінності від православ'я. 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 експансію 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 Ватиканська Конгрегація Східних Церков, без попередження митрополита А.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 1936р. 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: В. Масцюх (перший адміністратор) протидіяв "українській національній інфільтрації", перегруповував кадри духовенства, вилучивши у 50 парафіях греко-католицьких священиків, "налаштованих на сприйняття української національної ідеї", замінивши їх лемками "русинської орієнтації"; Ян Полянський, який у 1936 р. після смерті В.Масцюха став ватиканським адміністратором, продовжував попередню кадрову політику. Адміністратор Яків Медведський був налаштований на співпрацю Греко-Католицької Церкви і Польської держави з метою поєднання двох обрядів – греко-католицького і латинського.

У сі, хто спостерігав ватиканські призначення на посаду Апостольських адміністраторів Лемківщини, звертали увагу на вибір засобів і методів проведення лінії Ватикану. Цей вибір, по суті, 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: чи буде ця орієнтація русинська, а чи ж 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.

Зміщення акцентів у Східній політиці Ватикану від унійного кличу Урбана VIII до активної ролі латинського католицизму на Сході належним чином оцінив польський релігієзнавець В.Мислек. Він звернув увагу на використання Польщі "як форпосту Східної політики Святого Престолу в Римі". Цей польський дослідник етнічно-релігійних процесів 20-30-років м. ст. на теренах Польщі встановив, що в такому розумінні "форпосту" (передової опорної позиції) необхідно оцінювати Римсько-католицький костел в Польщі, який виправив ситуацію на Лемківщині в 30-их роках м. ст., викликану грізними для католицизму щербинами і тріщинами, учиненими "інфільтрацією греко-католицизму в українських шатах" і "православ'я в русинсько-московських шатах"(Myslek W. Wokol problemow lemkow// Przedmurze. – Warszwa, 1987. – S. 192-193).

Польський вчений не міг не зауважити й іншої спрямованості "форпосту", тобто ролі польського католицизму в Східній політиці Ватикану, а саме: нейтралізації "схизматичної" і вже не придатної навіть для виконання окремих функцій "форпосту" (в оцінці польських католицьких ієрархів) Греко-Католицької Церкви в "галицькому загомінку", з якого їй не було

дозволено виходити на позагалицькі місійні терени конкордатом Ватикану і Польщі, укладеним в 1925р. Її послуги вже не були потрібні ні на теренах Волині, Полісся, ні на Лемківщині. Вона була приречена бути провінційним утвором в лоні Римо-Католицького костела в Польщі.

Відтоді Ватикан почав застосовувати такий метод, який сьогодні набув концептуального визначення як інкультурація – пристосування до національної чи регіональної культури, використання національних традицій, місцевих звичаїв та імплементація їх у культову практику, євангелізацію з метою зміцнення позицій католицизму. Утворення Ватиканом Апостольських адміністрацій для окремих регіонів обумовлюється реалізацію програми інкультурації Вилучення Лемківського регіону з-під юрисдикції Української Греко-Католицької Церкви, очолюваної на той час митрополитом А.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 політичного 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 підпорядковані 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 мад'яронство, москвофільство, чехофільство. Після короткотривалої незалежності Карпатської України (1939р.) закарпатське греко-католицьке духовенство і особливо ЧСВВ (василяни) розмежувалися на українців патріотів і русинів-мад'яронів. Така ж ситуація склалася в 90-ті роки XX ст. після проголошення незалежності України і виникнення етноконфесійних суперечностей.

Сучасний сценарій інкультурації застосований Ватиканом і в Закарпатті: греко-католицькі єпархії в цій області вилучені зі складу УГКЦ і підлягають безпосередньо юрисдикції Конгрегації східних церков у Римі. Створено Апостольську адміністрацію для Закарпаття. Її очолює духовна особа, яка ніякого відношення до України не має. У зв'язку з політичним та етнічним сепаратизмом у Закарпатті, викликаним проблемою русинства, справа юрисдикції закарпатських греко-католицьких єпархій і планованого утворення окремої Закарпатської Греко-Католицької Митрополії набуває загальнодержавного значення, оскільки загрожує церковним та етнічним сепаратизмом.

Декларація 2000р. "Dominus Jesus", документ 2007 р. "Відповіді на питання, що стосуються деяких аспектів про Церкву", а також Апостольське

Послання Бенедикта XVI Summorum Pontificum від 7 липня 2007р. про відновлення старого чину латинської меси засвідчують, що здійснюється ревізія духу аджорнаменто II Ватиканського Собору в угоду консервативним елементам як в самому Ватикані, так і загалом в Католицькій Церкві. Як відомо, обряд латинської меси правився у Католицькій Церкві до літургійної реформи II Ватиканського Собору, яка ввела до богослужбової практики національні мови. Відтак, відправлення меси національними мовами замінюється латиною, що є категоричною ревізією Соборної літургійної реформи. Основною метою нового папського документу про літургію є акцент на тому, що латинська мова зберігає статус богослужбової мови, що є "важливим кроком для збереження єдності в Католицькій Церкві".

Католицькі авторитети, близькі до Бенедикта XVI, коментують його послання Summorum Pontificum як позитивний крок для всіх прихильників цієї форми меси, які не бажають, щоб їх заганяли у кут, неначе вони належать до якоїсь секти і роблять щось ненормальне. Бенедикт XVI в такий спосіб прагне примирити із Святим Престолом консервативні спільноти і такі опозиційні групи, як "лефевристи", що заперечують пасторальний контекст і віровчення Католицької Церкви після II Ватиканського Собору.

Меса не просто латинською мовою, а у відповідності зі стародавнім чином, завжди була найприкметнішим символом "лефевристів", які висловлюють Бенедикту XVI велику подяку і вважають його послання – справжнім подарунком і кроком у правильному напрямку (Див.: Братство святого Пія X вдячне за motu proprio //Парафіяльна газета. -2007.- №15.- С.3).

Але фактично йдеться про щось істотне і надто критичне. Саме так характеризує введення Латинської Меси Вітторі Мессорі, за участю і під редакцією якого у 1994 р. опубліковано книгу Папи Івана Павла II "Переступити поріг надії". Він вважає, що діяльність "лефевристів" не була даремною упродовж 40 років їхньої ізоляції та протистояння зі Святим Престолом. Вітторіо Мессорі зазначає, що протягом найближчих 20 років "щонайменше третину парафій на Заході буде скасовано із-за браку кліру". А "лефевристи", навпаки, мають безперервне зростання кліру. У самій дієцезії Парижа дієцезіальні священики є досить похилого віку і програють традиціоналістам ("лефевристам"), чиї священики – здебільшого молоді, рішучі, сформовані й вихована у суворій дисципліні їхніх семінарій.

Але ж чи такий рішучий крок Бенедикта XVI в сторону не лише "лефевристів", а й консервативного крила в Католицькій Церкві в цілому і, по суті, відхід від соборного аджорнементо змінить ситуацію з кризою в Церкві, зупинить катастрофічне скорочення парафій із-за браку кліру? Багато католицьких авторитетів висловлюються критично, оскільки вважають, що "число католиків, прихильних до старої форми меси, незначне " (президент німецької єпископської конференції, кардинал Карл Леманн). Єпископ дієцезії Сора-Аквіно-Понтекорво (Італія) Лука Брандаліні у розпачі. Вихід у світ послання Бенедикта XVI Summorum Pontificum він сприйняв "як найсумніший день у моєму житті – як священика, як єпископа, як людини. Це

– день печалі, і не тільки для мене, а й для багатьох тих, хто працював на II Ватиканському Соборі", оскільки сьогодні реформу, задля реалізації якої старалися багато різних людей, було скасовано"(Латинська традиція: перезавантаження // Там само).

У зв'язку з введенням класичного римського обряду святої меси і, по суті, скасуванням літургійної реформи II Ватиканського Собору, в Католицькій Церкві відбувається зіткнення протилежних суджень щодо її перспективи: чи вдасться Бенедикту XVI примирити прихильників Собору і традиціоналістів й стати на шлях діалогу з ними, якщо латинська мова зберігатиме статус богослужбової мови, який вона посідала до II Ватиканського Собору (це, зокрема, засторога кардинала Кормак Мерфі-О'Коннора, архієпископа Вестмінстерського у Великобританії); чи здійснення Таїнства за обрядом класичного римського чину, до якого повернувся Бенедикт XVI (меса повністю правиться латиною, окрім деяких слів і фраз давньогрецькою та єврейськими мовами; віруючі слідкують за ходом Літургії, читаючи молитовні книги латинською мовою та окремі тексти – перекладом; священик править месу спиною до віруючих, символізуючи провідника Люду Божого; віруючі приймають причастя навколішки, завжди до уст і ніколи – в руки; літургійний календар істотно відрізняється від чинного нині;), не викличе нових розбіжностей у церковному довкіллі; чи сприймуть його віруючі, які останні 40 років здійснювали Таїнства за обрядом реформованої II Ватиканським Собором меси?

В Апостольському Посланні Бенедикта XVI Summorum Pontificum інновація з введенням латинської меси подається як ненав'язливе "ширше застосування" цього обряду. Проте уважне прочитання статей зазначеного Апостольського Послання Бенедикта XVI засвідчує складну регламентацію відправлення обов'язкових і необов'язкових мес - чи то за класичним Римським обрядом, а чи ж за реформованою II Ватиканським Собором Літургією. Причому в багатьох випадках "це питання вирішується головними Настоятелями" (стаття 3); якщо ж єпископи не зможуть забезпечити відправу такого Богослужіння, то це питання скеровується на розсуд Папської Комісії Ecclesia Dei (стаття 8). Відтак, все ухвалене у Посланні Бенедикта XVI і "за власним бажанням" (motu proprio) понтифіка видане, наказується ним "вважати правильним і остаточно встановленим" для дотримування, "не зважаючи на жодні суперечності"(стаття 10), з 14 вересня 2007 р.

Досліджені еклезіальні та екуменічні вияви в Україні Східної політики Ватикана дають підставу зробити наступні висновки і рекомендації:

1. Східна політика Ватикана зазнала істотної корекції в 90-ті роки минулого століття в Апостольському Посланні Івана Павла II "Orientale lumen" ("Світло Сходу") та енцикліці "Ut unem sint" ("Щоб були одно"), в яких простежується критичний перегляд еклезіологічних проблем Схід – Захід в дусі аджорнаменто і принциповий поворот від ексклюзивності Католицької Церкви як "єдиної Христової Церкви" до визнання еклезіальної,

сотеріологічної благодатності й рівноцінності Католицької і Православної Церкви як передумови ефективного екуменічного діалогу між ними в дусі опрацьованої моделі у Баламандському Документі Змішаної Міжнародної Комісії з теологічного діалогу Католицької і Православних Церков. Після цього Іван Павло II проголосив себе "екуменічним папою", а свій понтифікат – "початком епохи екуменізму", а саму філософію екуменізму – "актуальною дорогою Церкви третього тисячоліття". Ця ідеологія екуменізму започаткувала критичний перегляд уніатизму як методу об'єднання церков, чого домагалася і досягла Московська Патріархія.

2. Східні Католицькі Церкви, які утворилися внаслідок унії з Римом, стали заручниками екуменічного діалогу між Католицькою і Православними Церквами, який має відбуватися на погодженій ними засаді визнання уніатизму як неприйнятого методу для досягнення єдності між християнськими Церквами, а унії як такого церковного поєднання, що не виправдало ні еклезіальної, ні історичної місії у відносинах Захід-Схід. Відтак, Східним Католицьким Церквам, в тому числі Українській Греко-Католицькій Церкві, в перспективі відводиться місце в "подвійній єдності" з Апостольською Столицею і Православними Патріархатами, з-під юрисдикції яких вони в минулому вийшли, що в майбутньому має призвести, по суті, до поступового зникнення Східних Католицьких Церков, чого добивається на своїй так званій "канонічної території" Московська Патріархія.

3. Ватикану, по суті, уже в першій половині XX ст. Греко-Католицька Церква в Україні була не потрібною, більш того, зайвою і не зручною для проведення стратегічних акцій в контексті Захід–Схід. Відтак, унійний клич папи Урбана XVIII "За вашою допомогою, мої рутени, хочу Схід навернути" став не актуальним і навіть шкідливим для Ватикану. Упродовж XX ст. Ватикан здійснював свою Східну політику, орієнтуючись на Римо-Католицький костел в Польщі як форпост католицизму на Сході, обмежуючи діяльність Греко-Католицької Церкви винятково галицьким регіоном, що було зафіксовано в конкордаті 1925р. з Польщею, не допускаючи цієї Церкви до проведення неоунії в 20-30-х роках на західноукраїнських землях, не надаючи їй патріаршого устрою та блокуючи проведення беатифікаційного процесу митрополита А.Шептицького, оскільки проти цих акцій виступали спільно як Московська Патріархія, так і ієрархія Римо-Католицького костелу в Польщі. У перспективі ватиканські преференції у здійсненні Східної політики надаватимуться Римо-католицькому костелу в Польщі й Україні для просування католицизму на Схід, про що свідчить постійне чисельне збільшення римо-католицьких чернечих орденів і згромаджень в Україні, а також призначення 16 липня 2007 р. папського секретаря прелата Мечислава Мокшицького архієпископом–коад'ютором Львівської архідієцезії Римо-Католицького костела в Україні, який в майбутньому певно й очолюватиме Римо-Католицький костел в Україні.

4. Українська патріотична налаштованість УГКЦ Ватиканом сприймається як феномен, що негативно оцінюється Російською

Православною Церквою і Римо-Католицьким костелом в Польщі. Це яскраво продемонструвала спільна пропагандистська кампанія радянського і польського комуністичних режимів, демарші польських ієрархів Римо-Католицького костела у Ватикані в 1958 і 1962 р. і Московського Патріархату проти беатифікації А.Шептицького, а також по суті узгоджене Ватиканом з Московською Патріархією в 2003 р. заблокування самої ідеї надання статусу патріаршої Церкви УГКЦ. Уже сама назва УГКЦ не сприймається Ватиканом, Римською курією, та її конгрегаціями, в документах яких вона ідентифікується як Католицька Церква українсько-візантійського обряду.

5. Попри існуючі суперечності й періодичне загострення відносин між Святим Престолом і Московською Патріархію, ці суб'єкти як визначальні чинники екуменічного процесу домовлятимуться між собою, оскільки вони приречені саме в таких умовах вести діалог за рахунок насамперед Східних Католицьких церков (уніатських), в чому числі найчисельнішої і найвпливовішої з них – Української Греко-Католицької Церкви, майбутнє якої значною мірою залежатиме від результатів ватикано-московських взаємовідносин. УГКЦ у цій ситуації матиме обмежені можливості у просуванні на Схід, оскільки, згідно з Баламандським Документом, її еклезіальна життєдіяльність на так званій "канонічній території" Православної Церкви залежатиме від доброї волі останньої й узгоджуваних з нею душпастирських заходів та її попереднього дозволу на утворення нових церковних структур, а також написання спільної узгодженої церковної історіографії, яка, по суті, має знівелювати церковну та історичну вартість уніатизму.

6. Бенедикт XVI за короткий період свого понтифікату розпочав ревізію аджорнаменто як основоположної концепції II Ватиканського Собору, відновлюючи відкинуту його попередниками (Павлом VI та Іваном Павлом II) ексклюзивність католицької еклезіології і сотеріології, заміняючи Соборову літургійну реформу, яка націоналізувала обрядову практику помісних Католицьких церков, латинською месою в угоду консервативним елементам, які після II Ватиканського Собору вийшли з-під юрисдикції Ватикану із-за незгоди з прогресивними ухвалами цього Собору. Ці нововведення Бенедикта XVI активізують консервативні католицькі спільноти і групи, які також є в українському греко-католицизмі, і сприятимуть утворенню нових опозиційних, паралельних структур, які зберігатимуть вірність Соборовій літургійній реформі чи схвально сприймуть встановлену motu proprio ("за власним бажанням") Бенедикта XVI Латинську Месу, введення якої має на меті знівелювати будь-які національні ознаки помісних Католицьких Церков.

7.У більшості європейських країн, в яких існують Католицькі Церкви, їх діяльність в межах цих країн регулюється конкордатами (міжнародними договорами між Ватиканом і державами, з якими він встановив дипломатичні відносини). Попри укладені з окремими європейськими державами конкордати, які гармонізовані з чинним національним законодавством цих

держав, виникла необхідність визначити статус Церкви в Європейському Союзі, де існує вже окреме право і законодавство. Відтак, нині на перший план виходить проблема правових відносин між Католицькою Церквою і Європейським Союзом, оскільки найближчими роками очікується зміна в євробюджетній політиці, зокрема, поява власних євробюджетних податків, істотною частиною яких має стати оподаткування фінансових можливостей Католицької Церкви. Досвід взаємовідносин європейських держав з Ватиканом, його нунціатурами, місцевими Католицькими Церквами варто запозичити для опрацювання українсько-ватиканських відносин шляхом прийняття конкордату Ватикан-Україна.

8. Наявність в Україні двох католицьких Церков – УГКЦ і РКЦ, які знаходяться в юрисдикції Святого Престолу, розвиток широкої мережі католицьких чернечих орденів і згромаджень, членами яких в основному є іноземні громадяни, призначення вищих ієрархів Римо-Католицького костела в Україні іноземного походження, а також встановлення Ватиканом Апостольських адміністратор (у Закарпатті діють дві Апостольські адміністратури: для греко-католиків, які вийшли з-під підпорядкування УГКЦ, і римо-католиків угорського походження, які підпорядковуються ієрархії Католицької Церкви в Угорщині), – все це є безпрецедентним в контексті державно-церковних відносин, оскільки не регулюється українським законодавством, не погоджується з українськими державними чинниками і не має правової аргументації у ватикано-українських відносинах. Відтак, це вимагає належної правової визначеності як в національному законодавстві, так і в договірних відносинах України і Ватикану.

3. УКРАЇНСЬКИЙ ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМ: ПРОГНОЗИ РОЗВИТКУ

Оцінка перспектив розвитку Української Греко-Католицької Церкви в духовному полі сучасної України має виходити насамперед з тих надбань та проблем цієї Церкви, які вона має на сьогодні. Як показують дослідження сучасної УГКЦ, вона демонструє відносну стабілізацію розвитку. Попри перманентні для українського греко-католицизму шукання власної ідентичності, які проходять небезпроблемно, в цілому продовжується еволюція греко-католицизму як католицької конфесії, що особливо виразно помітно у практичній діяльності Церкви. Наявні в ній регіональні особливості визначаються місцевою специфікою суспільного стану й, відповідно, специфікою завдань душпастирської роботи в різних українських теренах. Всеукраїнський статус УГКЦ виявляється не в перенесенні осідку її керівництва в столицю, а в її значущій для суспільства діяльності (духовно-

виховній, просвітницькій, соціально-благодійницькій), котру греко-католицькі чинники намагаються відповідно спрямовувати. В цілому ж, теперішній стан УГКЦ можна оцінити як досить конкурентноздатний на «ринку релігій» в сучасній плюралістичній Україні

То ж для обґрунтованого прогнозування подальшого рдтакддозвитку УГКЦ варто відштовхуватися від таких аспектів діяльності Церкви, які можуть спрямовувати її розвиток (прирощення – і яке саме - церковних структур, поповнення священства та чернецтва, тенденції розвою мирянських організацій та рухів, робота з дітьми й молоддю та ініціативи самої молоді, реакції на суспільно значущі проблеми, пошуки ідентичності та співжиття з іншими Церквами в Україні тощо). Такий підхід, гадаємо, є найбільш надійним, адже якою буде Церква завтра – найбільше залежить від її сьогоднішніх фактичних здобутків чи прорахунків, від того, як вчать та виховують її клір та мирян (і як останні самі впливають на цей процес), від того, як Церква справляється з сьогоднішніми суспільними викликами й чи здатна вона випереджати або навіть впливати на майбутні.

Нині розбудова УГКЦ відбувається не стільки за рахунок примноження парафій (тут загалом маємо вже їх насичення на ниві греко-католицьких вірян), як шляхом утворення різнофункціональних одиниць церковної організації. Якщо після відновлення своєї легальної діяльності в незалежній Україні в Церкві бурхливо відроджувалися громади, а за ними – освітні заклади та просвітницькі проекти, то останніми роками УГКЦ вже могла зосереджувати більше уваги на вдосконаленні, згідно актуальних потреб часу, всіх необхідних їй своїх структур. Подальший розвиток та урізноманітнення спрямування спостерігається і в мирянських об’єднаннях греко-католиків. Активізуються традиційні та додаються нові різновиди роботи з дітьми та молоддю. В зону уваги, рефлексій та опрацювання потрапляє більший спектр суспільних проблем. Пошуки ідентичності продовжуються вже не стільки відносно когось, як «самоцентрично». Відносини з іншими Церквами практично прагматизуються.

Розглянемо ці зміни та тенденції, а відтак і перспективи УГКЦ, докладніше. Почнемо з розбудови церковних структур, звертаючи увагу на коло проблем, над якими вони працюють. Тематика засідань Постійного Синоду і Синоду єпископів, які разом з главою УГКЦ є законодавчою владою (від них виходять різного роду ухвали, рішення), відображається в роботі виконавчої влади - Комісій УГКЦ, які об’єднані в Патріаршу курію. Їх завданням є втілення в життя рішень та ухвал «законодавчої влади» - Соборів, Синодів УГКЦ. Відтак варто проаналізувати, над чим працюють та планують на перспективу працювати структурні підрозділи УГКЦ.

Треба відзначити, що відповідна інформація є в УГКЦ прозорою, доступною, робота підрозділів Церкви висвітлюється на офіційному її сайті та у церковних виданнях. Нині існує 15 комісій, більша їх частина має вже значний досвід функціонування (від 1996 року – комісії катехитична, у справах молоді, у справах монашества, у справах сім'ї, "Справедливість і

мир", у справах шкільництва), й назва їх окреслює, власне, коло компетенцій. З цього можна судити про сфери пріоритетів УГКЦ, які вже тривалий час опрацьовуються, а також аналізувати її перспективи, виходячи зокрема з того, яких сфер стосуються новостворені комісії Церкви. Останніми роками до назаних вище додалися нові: у 2004 році – літургійна комісія та у справах душпастирства охорони здоров'я, 2006 року - комісія з питань євангелізації та у справах мирян. Готується матеріал до комісій соціальної комунікації, у справах міграції, з питань культури та для сприяння єдності між християнами.

Виділимо такі аспекти роботи частини цих Комісій, які особливо дотичні перспектив розвитку УГКЦ. Так, катехитична комісія у своїй основній меті співпрацює на всіх рівнях з освітньо-виховними і соціально-культурними закладами, релігійними та громадськими організаціями та з органами державної влади. Вона опрацьовує й адаптує новітні методи катехизи. Напевно, відтак, можна очікувати подальші спроби відповідної активності Церкви поза церковною огорожею.

Комісія у справах молоді вражає своїми масштабними напрямками діяльності. Це, зокрема, опрацювання програми праці молодіжного апостоляту УГКЦ та її реалізація; розвиток, заснування, духовна опіка молодіжних християнських організацій, рухів і спільнот та співпраця з ними, створення молодіжних парафіяльних груп; ініціація та допомога в створенні молодіжних духовних центрів; вишколи молодіжних християнських провідників (лідерів); прочансько-таборовий рух, катехитично-рекреаційні табори; організація і проведення молодіжних мистецько-духовних програм, конкурсів, форумів та фестивалів; інститут Університетського капеланства; видавнича діяльність; координація соціальних напрямків праці у молодіжному апостоляті УГКЦ.

Отже, ця ділянка роботи, вірогідно, буде активно розгортатися й далі, із активним залученням молоді до різних визначених заходів та кроками назустріч її власним ініціативам.

Комісія у справах сім'ї покликана впроваджувати програми, які, згідно з документами II Ватиканського Собору, Соборів УГКЦ, рішень Синоду єпископів УГКЦ, Папськими Енцикліками та іншими офіційними документами Католицької Церкви, спрямовані на виховання та формування морально здорової, релігійно обізнаної, щасливої християнської сім'ї та родини, а також на піднесення сім'ї до її належної гідності та пошани. Основними напрямками діяльності цієї Комісії є: координація та управління вишколом і формацією тих, які присвячують себе праці з родинами; сприяння у створенні й координація діяльності родинних порадень та сімейних центрів в єпархіях; співпраця з освітньо-виховними і соціально-культурними закладами, релігійними та громадськими організаціями, а також з органами державної влади всіх рівнів із розвитку програм, що стосуються родини; формування і створення ініціатив, які б на найвищому рівні відображали інтереси та цінності християнських родин. Відтак можна очікувати

подальших спроб активної участі УГКЦ в суспільно важливій «родинній» проблематиці взагалі та захисту нею традиційних сімейних цінностей зокрема.

Комісія у справах шкільництва створена з метою сприяння всебічному, гармонійному і творчому розвитку особистості на основах християнського світогляду та культурних цінностях українського народу. Пріоритетним завданням Комісії є ств орення сприятливих умов для впровадження предмету „Християнська етика" в шкільну програму в школах у межах всієї України, а також всілякі сприяння заснуванню церковних шкіл різноманітних категорій з повною навчальною та виховною програмою. Для цього Комісія співпрацює з державними органами освіти, навчальними закладами та школами у пошуку оптимальних форм такого виховного та навчального процесу, який дозволить подолати кризу у духовному, моральному та інтелектуальному розвитку підростаючого покоління. Комісія координує діяльність аналогічних єпархіальних Комісій з тим, щоб праця в зазначених ділянках була злагодженою та послідовною. Відтак на перспективу продовжаться як дискусії, так і спроби співпраці з питання змісту та способу присутності християнського спадку в освітньому процесі в Україні. Зрозуміло, що це, в свою чергу, може мобілізувати УГКЦ на пошуки нових форм відповідей на цей виклик.

Комісія "Справедливість і мир", скажемо так, є фактично Комісією з впровадження та розвитку католицької соціальної доктрини. Зазначається, що її робота базується на принципах визнання гідності всіх людей, солідарності та субсидіарності у діях. Поширення цих вартості в українському суспільстві і є основним її завданням. Серед актуальних пріоритетів цієї Комісії називаються: привернення уваги до найбільш критичних суспільних проблем в Україні та світі; поширення християнського розуміння гідності, свободи та прав людини; сприяння процесові примирення та мирної співпраці між людьми, народами та Церквами. Хоча діяльність Комісії зосереджена насамперед на внутрішньоукраїнських завданнях, нею також здійснюється співпраця у європейських та світових проектах. В рамках цієї Комісії була започаткована програма «Гідність без кордонів» - праця над покращенням легального, соціального і пастирського захисту емігрантів та їх сімей, утвердженням толерантності ставлення до іммігрантів, перевіркою дотримання прав біженців, пропозиціями моделей реадаптації мігрантів.

Ця сфера діяльності виявилася такою об'ємною, що для реалізації частини цих завдань була створена Комісія у справах мігрантів. Комісія ця збирає та аналізує інформацію про порушення прав людини і, на цій основі, шляхом інформування, порад та запитів до відповідних церковних структур, політиків та представників влади, реагує на виявлені проблеми. Зокрема, вона висловлювала свою позицію з питань захисту прав мігрантів, релігійних свобод, прав хворих на СНІД, прав людини у Святій Землі, українсько-польському примиренні тощо. Комісія закликає вірних УГКЦ до активних дій та суспільної відповідальності, надаючи інформацію (документи, книги,

статті) та публічно засвідчуючи свою позицію (заявами, зверненнями, відкритими листами). Комісія публікує українські версії основних документів католицької Церкви щодо справедливості і миру та створює форум для публічних дискусій (семінари, зустрічі, лекції). Вона об'єднує провідних експертів у сферах прав людини, екуменізму, соціального вчення тощо. Комісія працює в тісній співпраці з іншими структурами УГКЦ, а також численними неурядовими організаціями в Україні та закордонні.

Вірогідно, цей «молодий» напрямок діяльності УГКЦ сприятиме розширенню її функціонального діяння. Варто відзначити, що актуальність цієї роботи - як з українськими заробітчанами за кордоном (які особливо потребують духовної опіки у важких, незвичних умовах життя та праці), так і з різноплемінними мігрантами в межах нашої держави, з цілим комплексом різноманітних проблем (їх та з ними) - важко переоцінити. То ж УГКЦ береться за складну ділянку своєї діяльності, але така діяльність може бути перспективно вдячною як для українського суспільства, так і для самої Церкви зокрема ще й тому, що може принести новий досвід душпастирства.

Комісія у справах мирян створена з метою активізувати життя мирян, активніше залучаючи їх до апостольського служіння, відповідно до вчення Католицької Церкви про мирян. В завдання цієї Комісії зокрема входить: поширювати вчення Католицької Церкви про мирян; координувати діяльність єпархіальних Комісій у справах мирян; співпрацювати з мирянськими організаціями, структура і діяльність яких поширюється на міжєпархіальний рівень та сприяти створенню мирянських структур на єпархіальному та міжєпархіальному рівнях; бути інформаційним та методичним центром для мирян та мирянських організацій; бути дорадчим органом для Синоду єпископів та Глави Церкви; допомагати Синодові єпископів та Главі Церкви у розробці та втіленні церковної мирянської політики. Без сумніву, в даній проблематиці Церкві є багато над чим працювати, тож активізація роботи в даному напрямку може призводити як до певних «струсів», так і до мобілізації на всіх чи більшості інших напрямків діяльності.

Комісія у справах монашества, поле діяльності якої очевидна, крім іншого, координує діяльність монастирів, чинів, згромаджень та інституцій богопосвяченого життя, які в УГКЦ є різними за своїми укладами, та дбає за підтримку інформування про цю діяльність. Як здобутки, так і проблеми спільнот богопосвяченого життя в УКГЦ потребують осмислення. То ж ширша увага до них можуть сприяти продуктивнішому їх розвитку.

Створені порівняно нещодавно Комісії у справах душпастирства охорони здоров' та літургічна працюють досить активно. Комісія у справах душпастирства охорони здоров'я є міжєпархіальним органом УГКЦ, покликаним розвивати та підтримувати місію Церкви у сфері охорони життя та здоров'я в Україні. Перед цією комісією поставлені такі завдання: визначення напрямків й форми душпастирства Церкви в сфері охорони життя і здоров'я та налагодження відповідної співпраці з церковними, державними

та громадськими організаціями і установами, які працюють у сфері охорони життя та здоров‘я; поширення в українському суспільстві вчення Церкви щодо життя і здоров‘я людини та сенсу її терпіння; утвердження християнських цінностей в соціально-медичних інституціях, навчальних закладах та в законодавстві; сприяння вихованню відповідального та уважного ставлення до кожного хворого та пошани до його гідності; проводити перевірку проблем сфери охорони здоров’я, пов’язаних з якістю і умовами лікування. Серед основним напрямків діяльності виділимо: в освітньому – навчання волонтерів для праці у сфері охорони здоров’я, у видавничому - переклад і видання тематичної науково-практичної літератури. Останнє, крім дотичних проблематики документів Церкви – численні книжки з питань збереження і плекання здоров’я, виховання здорового способу життя і зростання. Ця Комісія співпрацює як з рядом закордонних католицьких інституцій, так і з вітчизняними - Асоціацією Лікарів-Католиків, Українським лікарським товариством, кафедрою біоетики Львівського Медичного Університету.

Очевидно, що увага УГКЦ до даної проблематики є виправданою, й по суті – традиційною. Новим тут може бути скоріше відновлення та розвиток тих чи інших форм співпраці з державними та недержавними інституціями.

Метою літургійної Комісії є реалізація завдань по впорядкуванню і розвитку літургійного життя УГКЦ, які, за погодженням із Синодом Єпископів УГКЦ, окреслює Патріарх, згідно з відповідними канонами ККСЦ. Серед завдань цієї Комісії: пошук письмових першоджерел, які стосуються літургійного життя; співпраця з науковими інституціями у галузі літургійних наук; участь у створенні концепції впорядкування і розвитку літургійного життя УГКЦ; праця над досягненням однозгідности і належного звершення літургійних служб; популяризація літургійної віднови та інформування щодо літургійних питань; створення електронної бази літургійних термінів та друкованих засобів літургійного характеру. Напевно, що в цій сфері УКГЦ можуть очікувати чи не найбільші проблеми, зокрема з огляду на перманентні шукання власної ідентичності, які часто проходять не безболісно. Втім, дійсно на часі було впорядкування хоча б таких пошуків.

Метою Комісії з питань євангелізації є: допомога Єпархіальним Єпископам у впорядкуванні та координування місійної діяльності УГКЦ. Серед завдань цієї Комісії - подання пропозицій Синодові єпископів щодо використання сучасних методів оголошення Божого Слова та активізація євангелізаційного життя на парафіях і подальше впровадження їх у життя. Комісія співпрацює з міжнародними католицькими євангелізаційними програмами і школами та з освітньо-виховними і соціальними закладами й установами в потребах здійснення євангелізаційної місії.

Заявка (що вже почасти реалізується) на посилення євангелізаційної складової роботи Церкви свідчить про її поступальну й певною мірою наступальну активність. Однак і в цій царині УГКЦ доведеться віднаходити нові актуальні форми діяльності, причому як у порівняно традиційному

ареалі розповсюдження, так і на відносно нових теренах. Показово, що більшість названих Комісій очолюють миряни.

А тепер прослідкуємо тенденції практичного втілення вищенаведених акцентів роботи УГКЦ, які й дозволяють робити відповідні прогнози розвитку цієї Церкви. Методи залучення та адресна робота УГКЦ включають як традиційні, так і новітні форми. Щодо традиційних – ними є, зрозуміло, насамперед різні форми «класичної» пастирської роботи, - то вони нами розглядалися в першій книзі «України релігійної», а от на новітніх варто зупинитися докладніше й розкрити їх зміст на конкретних прикладах.

Так, піклуючись про забезпечення своєї інституції майбутнім кліром, чернецтвом, УГКЦ вдається не лише до інформування серед пастви про діяльність своїх семінарій та інших навчальних закладів, але й проводить спеціальні табори для хлопців. Там вони, спілкуючись з братами того чи іншого чину, можуть не лише побачити особливості їх життя й харизми, але й предметніше замислитися над власним покликанням. Оголошення про подібні заходи оприлюднюються в греко-католицьких ЗМІ, зокрема і в газеті «Арка».

Для роботи з дітьми, в тому числі з тих родин, які не надто піклуються про духовне виховання (а то й взагалі – про будь-яке виховання нащадків), при храмах, в парафіяльних будинках поруч класів недільної школи влаштовуються ігрові кімнати. Організуються також спортивні змагання чи навіть постійно функціонуючі спортивні секції. Часом з цього приводу Церкві закидають «непряме душехватство»; втім, діти, які зазвичай охоплюються подібними заходами, належать до проблемних категорій, тобто їх душами можуть не займатися ніхто більше взагалі.

Ймовірно, що такі нові методи роботи з дітьми та підлітками, якщо й не принесуть УГКЦ суттєве поповнення, так принаймні можуть забезпечити бодай невелике їх зростання. При тому важко сказати, яке число українців з-поза цією Церквою схвально оцінять новації Церкви (стосовно дітей не лише її членів) як суспільно корисні, а яке - засудять греко-католиків, вважаючи таку роботу «неспортивною».

УГКЦ нині активно освоює Інтернет, котрий перевершує всі раніше існуючі ЗМІ за інтенсивністю та охопленням якщо не інформування, так принаймні - комунікативними потенціями. Ця Церква має вже 56 своїх сайтів. Їх число примножується майже щомісяця. Тепер питання священикові можна задавати як через Інтернет на офіційному сайті УКГЦ, так і через газету Арка. Якщо проблематика Інтернет-сповіді викликає богословські дискусії стосовно її правомірності, то надання можливості заочної консультації, безперечно, є досить слушним модерним доповненням форм служіння потребуючим. Така делікатність для потребуючих розширює коло тих з них, які можуть звернутися з хвилюючим питанням, а відтак додасть Церкві вдячних відкликів з боку віруючих та шукачів віри.

Вірогідно, більша присутність в Інтернеті може додати УГКЦ якесь число як нових прихильників, так і опонентів. Однак, гадаємо, що чи не

суттєвішим її набутком стає більша доступність подання-отримання інформації й комунікації між різними функціональними, географічними та рівневими її складовими, що піде на користь її розвиткові, в тому числі й в українських масштабах.

Велику увагу приділяє УГКЦ роботі з такою перспективною адресною аудиторією, як діти та молодь. Дитячі служби, недільні школи (їх згідно офіційної статистики на початок 2008 року було 1163) є в більшості її парафій, провадяться цілий спектр заходів від паломництв до фестивалів. Що особливо характерно (й суттєво впливає на майбутні перспективи УГКЦ): в цій роботі Церква фактично виходить за рамки не тільки суто душпастирської, але й тієї, що зазвичай називають соціальною. Адже соціальна робота релігійних організацій переважно асоціюється з допомогою знедоленим, сиротам, дітям з інтернатів, безпритульним, хворим, тощо. Безперечно, це вагома й важлива складова соціальної діяльності Церков в умовах, коли в українському суспільстві часто ані батьки чи родичі, ані держава не справляються з виконанням належних функцій з допомоги, піклування та виховання. Й УГКЦ провадить таку роботу насамперед через свої відповідні організації. Ними, в першу чергу, є «Карітас», «Мальтійська служба допомоги», «Віра і світло» (має свої «філіали» цих всекатолицьких організацій), місцеві ініціативи, програми, акції – від невеликих й локальних до масштабніших, що переростають у всеукраїнські. Але навіть власне гуманітарні складові допомоги в таких рамках відрізняються виразним бажанням дати більше, ніж «рибку» - «навчити рибальству». Й це стосується не лише дітей та молоді зі знедоленого чи кризового контингенту.

Взагалі УГКЦ розуміє соціальну роботу ширше, відповідно до католицької соціальної доктрини. Все ж таки більшість дітей й молоді країни – це пересічні підростаючі особи зі звичайними для віку проблемами соціалізації. І саме на них робиться основний акцент адресної соціально спрямованої діяльності Церкви. Саме звичайні діти, підлітки, молодь можуть користуватися її просвітницькими й виховними програмами, розрахованими не лише на прищеплення суто релігійних цінностей чи на гуманітарну допомогу, але й на допомогу у соціалізації. Цілком ймовірно, що такі акценти діяльності в царині «дитяче-молодіжної політики» можуть позитивно вплинути на подальший розвиток Церкви.

Особливо помітними є набутки видавничої роботи УГКЦ. Значна частка греко-католицьких видань (а це десятки книжок та журналів щорічно) адресована безпосередньо дітям та молоді, багато популярних видань написано надто дохідливою мовою та не звучать занудно як для молодого читача.

Такі церковні видання стосуються, так би мовити, практичних духовних настанов щодо формування світогляду й культури молоді. Греко-католицькі видання, особливо «Свічада», широко представлені і в книжкових кіосках та читальнях Римо-Католицької Церкви України, трапляються часом і в кіосках православних парафій й навіть на цілком світських книжкових

розкладках. Серед пропонованого, передусім, - книжки з релігійної історії, богословські, філософські, психологічні дослідження, науково-популярні видання про духовні традиції нашого народу, про літургію та обряд, літературні твори, в тому числі й дитячі, авторів з християнським світоглядом, численні брошури з теми приготування до подружнього життя, родини та виховання, проблематики підліткового віку, становлення особи.

Наведемо хоча б один характерний приклад такої літератури: широко розповсюджувану в УГКЦ (й РКЦУ) книжечку "Святі… є…". Цей перекладений 1997 р. у греко-католицькому видавництві "Свічадо" невеличкий твір редемптористського видання 1995 р. вартий багатьох богословських трактатів та проповідей. Він являє собою дотепно ілюстровану кишенькову брошурку, яка розповідає не про конкретних святих, а про те, якою, з католицької точки зору, має бути в повсякденному житті особа, яка прагне до святості як до звичайного вибору у світоглядно великому й малому, у відношенні до себе, світу і ближніх.

Так, святі є такими, що: "живуть у злагоді з собою", "думають позитивно", "люблять пригоди", "все роблять по черзі", "мудро використовують свій час", "не сприймають себе занадто серйозно" і "не замикаються у собі", "мають відкриті серця", "потребують інших людей", "вміють слухати", "вміють співчувати", "вміють зрозуміти інших" "і не розповісти про це нікому", "тактовні", "вміють ділитися", "вміють відганяти чорні думки", "дозволяють іншим бути першими", "знають, що кожен є кимось", "поважають переконання інших", "допомагають нести тягарі інших", "знають, коли треба трошки відхилитись" й "навіть до буденних речей підходять відповідально". І це при тому, що "не мають відповіді на всі питання", "мають свої злети і падіння", "часом їх теж може спіткати невдача" і вони "знають, що потребують прощення". Втім вони "піднімаються після падіння", "будь-що починають з того місця, де знаходяться", але "при потребі, віднайдуть інший шлях". Це, мабуть, тому, що святі "сприймають себе такими, якими є" і "знають, що їх люблять", "вміють все приймати з вдячністю", "знають, коли потрібно відпочити", "не відмовляють собі у дрібних радощах", "знають, коли треба бути серйозним" "і коли можна святкувати", "вміють сісти і зосередитися" та "ніколи не перестають вчитися", "не перестають зростати" й "завжди у пошуку". До речі, тому й святі "добре всюди вживаються", "приємно бути в їхньому товаристві". Тому вони "вміють співпрацювати", "часто нагадують найкращих матерів" та "часто поєднуються в пари".

Такі нехитрі настанови, безперечно, можуть не лише підносити духовність, але й виховувати зрілу культуру (зокрема, культуру відносин) – слугувати своєрідним порадником у справі соціалізації. Нам доводилося чути від молодих греко-католиків, що це та подібні видання зацікавили прийти (чи повернутися) в Церкву навіть так званих важких підлітків. То ж такі популярні видання теж «працюють» на її майбутнє.

Серед загальноукраїнських передплатних дитячих видань представлені два греко-католицьких: для менших – «Зернятко», а для підлітків – «Сто талантів». Перший на тлі інших дитячих журналів виділяється переважно лише, зрозуміло, християнською спрямованістю, й на відміну від православних та протестантських видань менш відчутна його конфесійність. Подібний підхід є досить перспективним, адже він виводить читачів не лише на ширший за окремо-конфесійний обрій, але й робить патріотичне, розраховане на виховання підростаючих українців видання корисним у всеукраїнському масштабі. Відповідно, така важлива робота дозволяє оптимістично прогнозувати для УГКЦ подальший розвиток її як Церкви порівняно «молодої», тобто, з помітним відсотком молодих парафіян, які перманентно «прибувають» з підростаючих поколінь.

В радіопросторі УГКЦ розвиває вже протягом десятка років такий свій проект як радіо "Воскресіння". Радіопрограми проекту складаються з трьох частин: блок релігійних новин, актуальна стаття та тематичний цикл, що може висвітлювати будь-яке питання, пов'язане з історією Церкви, духовним життям християнина, взаємовідносинами Церкви і науки та ін. У своїй роботі радіо керується принципами позаконфесійності й екуменізму, то ж його програми розраховані на слухачів різних вікових та соціальних категорій, віросповідань та суспільних верств. Слухацька аудиторія цього радіо має тенденцію до розширення, деякі програмові матеріали використовуються не тільки в навчально-просвітницькому процесі, але й у праці науковців та журналістів, що, у свою чергу, сприяє як кращому інформуванню про УГКЦ, так і додає можливостей її розвою із врахуванням, так би мовити, ширшого «зворотнього зв’язку».

Новаційний як для УГКЦ «прорив» нещодавно відбувся і в такій складній делікатній справі, як сприяння знайомству молодих християн (греко-католиків, і не тільки). В найбільш читабельній (розповсюджується в загальноукраїнській передплаті та має Інтернет-сайт) газеті «Арка» віднедавна відкрито рубрику «Християнських знайомств». Очевидно, що допомога у подоланні проблеми самотності, яка турбує багатьох - як молодих, так і не дуже - людей, буде високо оцінена потребуючими. Той факт, що УГКЦ береться за подібні злободенні, живі, хай навіть часом незручні клопітні справи, викликає вдячну реакцію людей і, відповідно, додає перспективи її розвитку.

Все вищесказане про роботу УГКЦ з дітьми та молоддю стосується не лише її непоганих перспектив як Церкви «нестарої», але й того, якою ця Церква буде. Адже приплив молоді спонукає УГКЦ, у свою чергу, бути чутливішою до проблем сучасної людини, ширше враховувати її прагнення, інтереси. При тому, звісно, не виключаються певні можливі збитки відповідних експериментів та пошуків.

Питання участі мирян в житті Церкви перманентно спливає протягом історії УГКЦ в різних контекстах (з критичними включно). Нині спостерігаються тенденції як посилення церковних структур, так і піднесення

ролі мирян в Церкви. Таке поєднання може нести ряд проблем, але не обов'язково є чимось суперечливим. Подібні явища спостерігаються в Католицькій Церкві. Вони мають свої нормативні підстави в документах II Ватиканського Собору.

Зрозуміло, вітчизняні реалії обумовлювали й обумовлюють свою специфіку мирянства: починаючи від історичних набутків (братства) та збитків (патронат), до подій недавньої історії (роль світських у катакомбній УКГЦ), й аж до труднощів адаптаційного періоду після виходу з підпілля. Якщо за радянських часів підпільний священик був для мирян провідником української духовної нескореності (що особливо високо підносило його авторитет), а миряни для священиків – захисниками їх ненадійної свободи, то зі здобуттям Україною незалежності разом з очевидними здобутками легалізації настали інші проблеми. Тепер Церква вже не була «забороненим плодом», гнаною, єдиним світочем тощо. Разом з тим, складнощі відбудови держави провокували (або ж оприявнювали) подальші спокуси та «згіршення». Економічні негаразди (ще більш виразні, коли стало з чим співставити рівень життя), соціальні хвороби (наркоманія та ін.), заробітчанство, навала третьосортної попси і т.д. – все це породжувало вже прозаїчніші, але не менш важкі виклики для Церкви. Частина мирян, зі свого боку, звиклі в період підпілля до вагомішої власної ролі (не завжди вповні згідно церковних приписів), надалі часом неоднозначно сприймали ті чи інші дії кліру (наприклад, на Львівщині траплялися випадки вимагання священників «власних», не тих, яких спрямовувало в парафію керівництво УГКЦ – «ковпаківці»). Виникали й дискусії стосовно того чи іншого реформування у Церкві, зокрема в літургійній сфері.

Отже, переусвідомлення власної ролі в Церкві мирянства, поруч із впорядкуванням й розвитком церковних структур, проходять небезпроблемно. УГКЦ намагається давати тому раду. Зокрема, на проведеному 2006 р. з'їзді мирян «Відповідальність мирян за Церкву і державу», поруч визнання поважного місця в Церкві жертовних, активних мирян, наголошувалося на необхідності приведення ініціатив останніх у відповідність церковним правилам. Якщо надалі в УГКЦ більш-менш вдаватиметься врівноважувати мирянську активність та впорядкування церковних структур з притаманними їм функціями, то це стимулюватиме поступальний розвиток Церкви.

Говорячи про перспективи розвитку УГКЦ, варто згадати також так звані феномени «нового» душпастирства. Власне, насамперед йдеться не стільки про «прихід» Церкви в якісь сфери, де її раніше не було, скільки про відновлення активності в усіх доступних царинах та в усіх можливих (в тому числі й нових) для неї формах. Прикладом може послужити екологічне душпастирство. Очевидно, що екологічні проблеми в Україні й світі закономірно непокоять і є предметом конструктивних зусиль всіх небайдужих, однак не кожна Церква приділяє цьому постійну увагу. Цікаво, що в УГКЦ організуються навіть Екологічні центри єпархій (зокрема, в

Івано-Франківській єпархії). На семінарі 2008 року, організованому цим центром в Івано-Франківській духовній семінарії, ставлення УГКЦ до даної проблематики було винесене в назву заходу: «Екологічне душпастирство – невід'ємна складова місії Церкви». Завтрашні священики, богослови та їх викладачі, а також їх закордонні гості – фахівці з екології, священнослужителі та миряни-активісти, розглядали питання екології не лише у вузькому їх значенні, але і в державному та світовому масштабах. Було підкреслено, що кожне душпастирство повинне нести ідею збереження екології, а саме - дати зрозуміти людині про неприпустимість злочину проти екології. Кожен душпастир повинен дбати про збереження усього, що нас оточує, оскільки все є взаємопов'язаним та взаємозалежним. Подібна робота, насамперед із завтрашніми священиками, напевно втілюватиметься в майбутньому у різноманітних практичних програмах та акціях Церкви.

Оцінюючи сьогодення й перспективи розвитку УГКЦ, ряд дослідників звертають увагу і на такий бік її діяльності, який виглядає як консервативний чи навіть тотальний. Йдеться про намагання охопити настановами всі сфери життя віруючих, добитися більшої присутності у світській освіті, принаймні – через введення уроків «християнської етики» в загальноосвітніх школах. Цей бік діяльності УГКЦ (як й інших Церков) – специфічно складний для аналізу, оскільки оцінюється, зокрема, як згідно світоглядних поглядів дослідника, так і його думки про відповідність тих чи інших дій Церкви актуальним суспільним потребам. Очевидно, проблеми тут є й чималі. Не претендуючи на непомильність, нам видається, що все ж більшою проблемою є існуючий перекіс в суспільстві на користь моральної вседозволеності, безвідповідальності, примітивного споживацтва. А Церква, зрозуміло, й надалі буде залишатися консервативною установою в сенсі відстоювання вічних, традиційних цінностей. Інша річ – як саме ці цінності відстоювати, як виховувати повагу до них у свої вірних і як не перейти межу неправомірного втручання. Щодо УГКЦ – навряд чи її відповідний вплив може вийти ближчим часом за територію найбільшого розповсюдження (в галичанському й закарпатському регіоні Західної України), та й там є достатньо сфер для прикладання ще багатьох зусиль, оскільки загальноукраїнські негаразди не оминули й названий регіон.

Що ж стосується «походу на Схід» УГКЦ, то він відбувається не стільки через примноження парафій на Сході України (доволі скромним) та перенесенням осідку Глави Церкви зі Львову до Києва, скільки намаганнями скеровувати при цьому діяльність в такий спосіб, щоби вона більше відповідала всеукраїнським інтересам (участь у суспільних справах, видання, просвітництво). Очевидно, що занепокоєння деяких православних Церков щодо можливого «окатоличення» Лівобережжя й Півдня України були явно даремними: УГКЦ не має й навряд чи матиме там в наступному помітне розповсюдження.

В УГКЦ продовжують осмислювати власну церковну ідентичність. Проблеми самовизначення, зрозуміло, є історично закономірні для УГКЦ. На

сучасному етапі її розвитку можна констатувати, що відповідні пошуки відбуваються вже більше не відносно когось, а скоріше «самоцентрично». У «Слові» з нагоди започаткування повернення осідку митрополита УГКЦ до Києва Любомир Гузар підкреслює, що УГКЦ має знаходити своє місце в Україні і світі згідно київського коріння власної традиції, враховуючи як свій східно християнський спадок, так і свою католицьку юрисдикцію. Наскільки продовжиться така тенденція, залежить як від зовнішніх, зокрема церковних та суспільних чинників, так і від того, наскільки сама УГКЦ справлятиметься з внутрішніми завданнями розвитку.

Традиційні ж для цієї Церкви «змагання» «восточників» та «західників» не лише, власне, продовжуються (хоч і не є надто активними), але й доповнюються складнішими процесами. Аналіз діяльності «українських лефевристів»-традиціоналістів, як також і підгорецьких отців, показує, що вони вповні «не вкладаються» у визначення «західників» як прихильників до-західного (всекатолицького) вектору розвитку УГКЦ, а «похід на Схід» УГКЦ, попри побоювання тих же «західників», не обов'язково має супроводжуватися еволюцією Церкви за поглядами «восточників».

Історичне існування УГКЦ під римською юрисдикцією мало й має як свої плюси, так і мінуси; десятиліття катакомбної, а потім і легальної її діяльності в період понтифікату Івана Павла II несли свої особливості в контексті відносин з Церквою Вселенською (які визначалися, зокрема, пастирськими поглядами передостаннього Папи). Ближчі роки, вже за часів теперішнього Папи Бенедикта XVI, покажуть, скільки і які зміни відбуватимуться в УГКЦ. Поки не схоже, щоб актуальні для УГКЦ питання Патріархату та подібні їм вирішувалися легше і швидше. Разом з тим, більший консерватизм нового Папи не приніс якихось конкретних дівидентів нечисленним, але помітним в УГКЦ традиціоналістам чи підгорецьким отцям. Навпаки, «велика екскомуніка» отця Ковпака, греко-католицького священика-традиціоналіста (оголошена 14 липня 2006 р.), була підтримана 30 жовтня 2007 року Трибуналом Конгрегації Доктрини Віри, що не підлягає оскарженню.

Ситуація з Підгорецькими отцями, які самовладно проголосили себе єпископами, також є досить показовим прикладом неоднозначних процесів в середині самої Греко-Католицької Церкви, яка шукає своє обличчя в надто складному сучасному світі. Діяльність підгорецьких отців (п'ятеро отців і два брати-василіяни з Підгорецького монастиря – чотири українці, один словак, двоє чехів) стала помітною у 2004 р. Десятки публікацій - як у церковних, так і світських виданнях - свідчать: учасники реколекцій, що їх провадили ОВзП, прагнуть поділитися здобутим досвідом з іншими. Ось деякі назви цих публікацій: «На нас зійшов Дух Святий», «Тут стають новими і кращими» (Нова зоря), «Духовна фортеця у Підгірцях» (Арка), «Свята благодать поруч» (Господар землі), «Пізнай себе» (За вільну Україну) тощо. Учасниками реколекцій стали за два роки понад двадцять тисяч осіб із різних міст і сіл

Західної України; серед них – групи медиків, педагогів, військових, науковців. З ініціативи реколектантів почали діяти близько ста п'ятидесяти груп «Молитовної сторожі» (у кожній по 24 особи). Відомі десятки свідчень про зцілення та навернення; здійснилося кілька монаших та священичих покликань. З 2005 року підгорецькі отці видають свої брошури з різного змісту посланнями до священиків і мирян УГКЦ.

Підгірські отці засуджують в богослужіннях УГКЦ вживання слово „православний" щодо вірних греко-католиків, бо це нібито, на думку ченців, робить їх „членами схизматичної Церкви". В брошурі „Голгота УГКЦ. 1946-2006 рік" і в „Листі Святішому Отцю Бенедикту XVI щодо зобов'язуючого слова відносно історично-критичної теології поганських релігій" підгірці вимагають від Папи вчинити покаяння за Папу Івана Павла II, який „відбувся молитвою за мир у світі", в якій „брали участь представники нехристиянських (язичницьких) релігій". Своє бачення реформи Церкви підгірські отці висловлюють у брошурі „Учнівство – нова формація". В них наявні елементи, що зустрічаються в українських традиціоналістів. Разом з тим, що визнають й священики УГКЦ, які познайомилися з діяльністю підгірців, жива проповідь, інтенсивні реколекції мають риси харизматичні, що може послужити певним ферментом для розвитку УГКЦ, зокрема й – її ідентичності.

Зусилля церковних інституцій, де студіюють та досліджують богослов'я (насамперед – інститути Львівської богословської академії), можуть в майбутньому просунути справу уточнення самоідентифікації УГКЦ. Взагалі ж, на нашу думку, проблема ідентичності для цієї Церкви є питомою й навряд чи колись буде вирішена остаточно, що, втім, може слугувати й промотором у її поступу.

Суспільно активна позиція УГКЦ стосовно тих чи інших подій в Україні – як мирян, так і священства - є традиційною. Ще з XX століття Церква має відповідний досвід та загартування. Останніми роками в особливо складні моменти суспільного життя провід УГКЦ самостійно або разом з рядом інших Церков видавав відповідні Звернення (до віруючих, до народу, до влади). Її глава здійснював неодноразові публічні виступи. Вірні греко-католики були серед перших на барикадах Помаранчевої революції, в різних «гарячих точках», коли треба було відстоювати українські інтереси. Серед членів патріотичних українських організацій помітне число є греко-католиками, в тому числі й тими «новенькими», які прийшли в УГКЦ самостійно, а не за батьківською традицією. Політичні симпатії областей з переважною концентрацією греко-католицьких парафій – загальновідомі.

Можна з впевненістю припустити, що така суспільна позиція греко-католиків продовжуватиметься і в майбутньому. У відносинах же УГКЦ з владними чинниками очевидно буде продовжуватися в цілому по-католицькі незалежна лінія, періодична критика (якщо заслужать), співпраця де і в чому можливо, та спроби локального впливу на території переважного розповсюдження.

Піднесення духовного суспільно корисного голосу греко-католицьких чільників в різних справах та проблемах загальнонаціональної, загальнодержавної ваги сприяє загальноукраїнському вектору еволюції греко-католицизму. Така діяльність може додати греко-католицизмові на "великій" Україні якщо не потенційних неофітів, так принаймні симпатиків в особах мислячих досі невоцерковлених українських громадян, які все ж враховують (хоча б з прагматичних міркувань та національних інтересів) думку духовних авторитетів.

Серйозність заявки на загальноукраїнськість УГКЦ виявляється не в претензіях на най-канонічність чи най-традиційність, а в діяльності, яка хоч вся й не має всенаціонального масштабу, але по суті працює на загальноукраїнські інтереси. В ході відповідних можливих трансформацій українського греко-католицизму принаймні частина його регіональних особливостей будуть не те, щоб нівелюватися, але, ймовірно, більше підводитися під знаменник загальноукраїнських форм і методів діяльності.

Водночас, навіть (а може, й особливо) за умов подальшого розвитку греко-католицизму в бік загальноукраїнського духовного явища, його екуменічні потенції навряд чи матимуть більше шансів на реалізацію (поза принагідними спільними зверненнями, акціями, тощо).

Об'єднання греко-католицької конфесії з православними, попри декларації греко-католицькими чинниками бажання єдності, навряд чи станеться в осяжному майбутньому. Цьому є цілий ряд перепон: достатньо згадати хоча б одну – визнання об'єднаною Українською Церквою зверхником Папи Римського як обов'язкова умова УГКЦ, на що дуже малоймовірно колись згодяться Православні Церкви.

Натомість відносини двох католицьких конфесій вірогідно й надалі будуть характеризуватися, при певних рухах греко-католиків із самозбереження й підкреслення власної оригінальності, тісною співпрацею у практичному бутті в багатьох душпастирських сферах. Й взагалі з аналізу розвитку українського греко-католицизму можна спрогнозувати, що, серед подальших дискусій та пошуків ідентичності, ця конфесія й надалі розвиватиметься як католицька, хоч не виключені якісь, в тому числі й вдалі, актуалізації її східнохристиянського спадку.

Зрозуміло, що на розвиток УГКЦ впливають і впливатимуть її відносини з іншими Церквами, й серед них найбільше – з православними та РКЦ. Однак варто відзначити й певні зміни у відносинах УГКЦ з протестантськими деномінаціями, що зазвичай не опиняється в полі уваги дослідників. Вже у Проекті Концепції екуменічної позиції Української Греко-Католицької Церкви" цим відносинам приділено спеціальний підрозділ. Співпраця з протестантами досі відбувалася скоріше ситуативно, переважно в біляцерковних справах (частіше гуманітарних) поза власне сакрумом. Проте відзначимо те, що греко-католики та ряд протестантських Церков брали участь у спільних молебнях як під час Помаранчевої революції, так і на різних святкових заходах, наприклад - у столичній Софії. Також вони разом

підписували (поруч представників інших Церков) згадані вище спільні відозви Церков. Така співпраця відбувається в ключові моменти суспільного життя (або стосується гострих суспільних проблем).

Разом з тим, УГКЦ продовжує співдії з протестантськими Церквами і в соціальній роботі. Напевно, що не випадково подібні приклади стосуються насамперед молодого контингенту. Так, в 2008 році відбувся вже четвертий дитячий міжконфесійний християнський фестиваль «Діти – надія світу», участь в якому взяли релігійні гурти з Тернополя та кількох районів області. Цей захід організовує «Карітас» та Церква Відродження, а учасниками є діти з греко-католицьких та протестантських Церков. На думку організаторів, такий фестиваль потрібен і дітям, й самим батькам. Звичайно, означена співпраця здатна зближувати дорослі покоління віруючих та сприяти зростанню неупередженими та доброзичливими одне до одного їх дітям.

Можливо, від такої співпраці греко-католики візьмуть щось нове. В майбутньому також напевно продовжиться тактична співдія УГКЦ з протестантськими Церквами у соціальних, благодійницьких проектах, а також у спільних заявах та зверненнях з актуальної суспільної тематики. Разом з тим, невеликі зрушення, які відбуваються (ті ж спільні молебні) дають певні підстави припустити, що з часом поле співпраці може дещо розширюватися.

Таким чином, сучасна УГКЦ, маючи ряд проблем внутрішнього розвитку (складнощі самоідентифікації, ролі мирянства) та зовнішнього характеру (відносини з іншими Церквами, з Ватиканом), спирається на певні здобутки (праця з дітьми та молоддю, актуальна сьогоднішнім потребам розбудова організаційних структур, структур «спеціалізованого душпастирства», інтенсивна видавничо-просвітницька діяльність, вихід на нові душпастирські сфери та відповідні нові прийоми й технології). Відродження традицій УГКЦ проходить й проходитиме небезпроблемно (питання Патріархату й меж самоуправління, Східний обряд тощо), разом з тим Церква помітно модернізується й, напевно, модернізуватиметься надалі згідно викликів сучасності. За умов адекватного реагування з вирішення проблем функціонування можна спрогнозувати подальший її поступальний розвиток.

УГКЦ може еволюціонувати в бік всеукраїнської конфесії, якщо її чинники (насамперед, керівні ланки та мирянський актив) спрямовуватимуть розвиток УГКЦ таким чином, щоб в її лоні могли реалізовуватися, а згодом і спрямовуватися духовні потреби українців з різних регіонів. Але й тоді навряд чи може йтися про суттєве кількісне охоплення незахідних областей України. Адже там патріотично налаштовані українці, що хотіли відновити чи прийняти воцерковлення, вже переважно зробили це в УПЦ КП або УАПЦ, а пострадянська проросійська чи прагматично-споживацька ментальність для греко-католицьких пропозицій є надто чужим ґрунтом (хіба що йтиметься про окремі навернення чи дитячий контингент “tabula rasa”, що потрапив в оазу впливу).

4. ЗРОСТАННЯ РОЛІ БІЛЯЦЕРКОВНИХ СПІЛЬНОТ У ЖИТТІ ТРАДИЦІЙНИХ ЦЕРКОВ

Водночас із піднесенням загального рівня суспільної активності, спричиненої кардинальними змінами політичних, соціальних, економічних та духовних відносин, оцінок та орієнтирів у незалежній Україні; з ліквідацією однопартійної монополії й існування, по суті, однополюсно зорієнтованих громадських об'єднань; з актуалізацією ідеї побудови громадянського суспільства як української перспективи; з піднесенням прагнення віруючого загалу грати більш істотну роль не лише в житті своїх конфесійних анклавів, але й у країні в цілому - більш суспільно виразною стала діяльність т. зв. біляцерковних спільнот.

Названий термін поки що не має наукового чи правового обгрунтування, проте, за всієї своєї невизначеності, в останні роки з подачі засобів масової інформації він набув досить активного, широкого, нерідко емоційно забарвленого використання в публіцистиці, ненауковій критиці, в політичній полеміці тощо. Оскільки названим терміном так чи інакше позначається діяльність реально існуючих у сакральній сфері громадських об'єднань, а періодичні декларації чи акції окремих з них носять соціально резонансний, а то й провокативний характер, вважаємо доцільним насамперед проаналізувати ймовірний зміст цього терміну, конкретизувати характер позначуваних ним спільнот, їх структуру, соціальний склад, динаміку, напрями діяльності, правовий статус, діапазон світоглядних орієнтирів, відносини з існуючими в Україні церквами – як реальні, так і декларовані; зміни в характері та напрямах діяльності об'єднань, що підпадають під термін "біляцерковні спільноти", під впливом соціально-політичних, церковно-релігійних процесів та явищ у сучасній Україні; характер співпраці таких спільнот з церквами та релігійними організаціями, ступінь їх впливу як на загал одновірців, так і на українське суспільство в цілому; світоглядні, релігійні, соціально-політичні характеристики складу біляцерковних спільнот, особливостей позицій їх членів у контексті подій та явищ в українському суспільстві. Вважається важливим окреслення перспективи розвитку названих спільнот, прогноз їх діяльності у задекларованих статутами напрямах та галузях суспільного життя, в умовах складних і суперечливих процесів, що відбуваються в Україні у сфері державно-церковних, міжцерковних та внутрішньоцерковних відносин, реалізації в країні принципу свободи совісті тощо.

Якщо під Церквою розуміти тип релігійної організації, що об’єднує спільноту віруючих на основі єдиного віровчення, догматики, культової діяльності і характеризується певною, притаманною тільки їй ієрархічною та інституційною структурою[1], то *біляцерковною спільнотою* є підстави

[1] Богословське розуміння християнської Церкви визначає її як "Боговстановлене товариство, що охоплює християн усіх часів і народів, які об'єднані між собою вірою, законом Божим, священоначаллям і таїнствами"; церква має єдиного главу - Ісуса

вважати таку спільноту (об'єднання громадян), яка об'єдналася на віросповідній, релігійно-світоглядній, морально-релігійній основі, співпрацює з певною церквою (релігійною організацією), але юридично не входить до церковних структур, не підпорядкована їм і організовує свою діяльність (релігійно-виховну, релігійно-правову, організаційну, фінансово-господарську тощо) самостійно, як громадська організація. Правовою основою для створення таких біляцерковних спільнот та їх діяльності є Конституція України (статті 36, 39), закони України "Про об'єднання громадян", "Про свободу совісті та релігійні організації", "Про благодійність та благодійницькі організації" та інші законодавчі, у тому числі, міжнародні акти, учасниками яких стала Україна.

Так, ст. 36 Конституції України передбачено право громадян на свободу об'єднання в громадські організації для здійснення і захисту своїх прав і свобод та задоволення політичних, економічних, соціальних, культурних та інших інтересів за винятком обмежень, встановлених законом в інтересах національної безпеки та громадського порядку, охорони здоров'я населення або захисту прав і свобод інших людей. Інтересами громадян, які бажають об'єднатися в громадські організації, можуть бути, наприклад, реалізація та захист своїх релігійних прав і свобод; задоволення релігійно-культурних, релігійно-патріотичних, релігійних морально-виховних та інших інтересів, прагнення відродити національно-релігійні традиції, церемонії чи обряди тощо. Йдучи на створення подібних об'єднань, віруючі громадяни можуть виходи з міркувань недостатності чи й відсутності існуючих в межах релігійних організацій можливостей для реалізації своїх запитів або інтересів; з прагнення доповнити і розширити існуючі чи отримати нові можливості задоволення своїх державно санкціонованих інтересів тощо. Надаючи таке право, Конституція України застерігає (ст. 37), що утворення і діяльність громадських організацій, програмні цілі або дії яких спрямовані на ліквідацію незалежності України, зміну конституційного ладу насильницьким шляхом, порушення суверенітету і територіальної цілісності держави, підрив її безпеки, незаконне захоплення державної влади, пропаганду війни, насильства, на розпалювання міжетнічної, расової, релігійної ворожнечі, посягання на права і свободи людини, здоров'я населення, забороняються. Заборона діяльності об'єднань громадян здійснюється лише в судовому порядку.

Картину можливостей функціонування біляцерковних спільнот як громадських організацій у правовій площині, а також юридично санкціонованих мети, завдань статутної діяльності, прав і свобод громадян, що належать до таких спільнот (об'єднань громадян), прав самих об'єднань громадян, порядку легалізації (офіційного визнання), інші питання дає Закон України "Про об'єднання громадян". Зокрема, представляють інтерес ті

Христа, її засновника, і складає його тіло. Під церквою розуміється також установа, створена для спасіння людей вірою їх в Сина Божого, та товариство віруючих у Христа (Див.: Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х т. – Т. 3. – М., 1995. – С. 218).

положення Закону, що викладаючи принципи створення та діяльності об'єднань громадян (самоврядування, законність, гласність, вільність у виборі напрямів своєї діяльності та ін.), вимагають від таких об'єднань регулярно обнародувати свої основні документи, склад керівництва, дані про джерела фінансування та витрати тощо (ст. 6). Забороняється діяльність вже легалізованих об'єднань громадян, коли їх метою є підрив безпеки держави у формі ведення діяльності на користь іноземних держав, розпалювання національної та релігійної ворожнечі та інше (ст. 4). Сама ж громадська організація (до яких може бути віднесена і біляцерковна спільнота) є об'єднанням громадян для задоволення та захисту своїх законних соціальних, економічних, творчих, вікових, національно-культурних, спортивних та інших спільних інтересів (ст. 3). Для розуміння смислу і цілей створення окремих біляцерковних спільнот в Україні важливим є перелік прав, якими можуть користуватися об'єднання громадян відповідно до цього Закону, зокрема, право брати участь у політичній діяльності, проводити масові заходи (збори, мітинги, демонстрації тощо), розповсюджувати інформацію і пропагувати свої ідеї та цілі, вносити пропозиції до органів влади та управління і т. ін. (ст. 20). Прикладом біляцерковної спільноти такого типу може бути нещодавно створена громадської організації "За помісну церкву" (голова – народний депутат П. Ющенко).

За даними Єдиного Державного реєстру об'єднань громадян та благодійницьких організацій (ЄДРОГБО) станом на 01.01.2002 р. в Україні було зареєстровано близько 40 тис. об'єднань та організацій, у тому числі таких, що зорієнтовані та співпрацюють з церквами, релігійними організаціями, тобто можуть підпадати під термін "біляцерковні спільноти". Недоліки ведення ЄДРОГБО, фактична непрозорість диференційованої за напрямами чи сферами діяльності інформації, неефективна реєстрація її динаміки (на обліку стоять, нерідко, об'єднання чи організації, які фактично припинили діяльність), зрештою - юридична невизначеність терміну "біляцерковні спільноти" поки що не дають можливостей мати більш-менш точну кількісну картину існування таких спільнот в Україні в цілому, географію їх представленості тощо.

Найновіші дані щорічного дослідження Інституту соціології НАН України за програмою Омнібус, отримані в першій половині 2007 р., також не дозволяють поки що конкретизувати інформацію щодо біляцерковних спільнот. Згідно результатів дослідження Інституту соціології, 87,2 % опитаних у різних регіонах України не належать до жодної з громадських, політичних організацій чи рухів; про належність до громадських організацій, фондів, асоціацій (окрім клубів за інтересами, студентських товариств, молодіжних організацій, інших організацій, об'єднань, рухів) заявили лише 1,5% опитаних (для порівняння: про належність до політичних партій повідомили 3,0%) [Див.: Програма Омнібус Інституту соціології НАН України за 2007 рік// Поточний архів ІС НАНУ. – С. 12]. Логічно припустити, що певну частину з цих 1,5% складають біляцерковні спільноти, хоч, окрім

цього, можуть існувати й орієнтовані на певну церкву клуби за інтересами, спортивні клуби та товариства, молодіжні чи ветеранські організації тощо. Зрештою, не в чисельності справа: потужно, резонансно заявити про свою позицію в суспільстві можуть і кілька активно діючих біляцерковних спільнот.

Згаданий вище ЄДРОГБО засвідчує, що організаційні форми біляцерковних спільнот можуть бути найрізноманітнішими – братства, місії, організації, об'єднання, асоціації, конгреси, союзи, товариства, клуби, рухи, фонди, спілки тощо, однак як формування вони всі є громадськими організаціями, підпорядковуючись нормам Закону України "Про об'єднання громадян". Найрізноманітнішими можуть бути і сфери та напрями діяльності таких добровільно утворених спільнот – захист прав та свобод одновірців, задоволення інтересів (духовних, культурних, історико-патріотичних тощо), прагнення вплинути на суспільні процеси під кутом зору бачення певної церкви чи конфесії; догляд пенсіонерів, інвалідів, одиноких людей, загалом, тих, хто, за образним виразом, "зник із суспільства", спільне шанування релігійних святинь (наприклад, Українське товариство Туринської плащаниці, Молодіжне православне братство Почаївської чудотворної ікони Божої Матері), святих (братства: святого апостола Андрія Первозванного, преподобних Антонія, Феодосія і всіх отців Києво-Печерських; святого Олександра Невського, архистратига Божого Михаїла), молодіжні спільноти ("Марійська дружина", "Емануїл", "Українська молодь – Христу", молодіжне братство ім. Миколи Святоші, князя Луцького, "Союз православної молоді України – Всеукраїнського молодіжного православного братства в ім'я преподобного Нестора Літописця"), вшанування святих місць та ін.

Відзначимо, що значна частина біляцерковних організацій створюється, як правило, в статусі громадських спільнот і підпорядковуються нормам Закону України "Про об'єднання громадян". Це важливо, оскільки організації (навіть тотожні за назвою організаційно-правових форм), але утворені на інших засадах, наприклад, відповідно до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", підпадають під дію норм саме останнього Закону, регламентовані іншою процедурою реєстрації, характером підпорядкування, відносин із релігійними структурами. Так, згідно зі ст. 10 релігійні управління і центри мають право відповідно до своїх зареєстрованих статутів (положень) засновувати монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства (місії), які діють на підставах своїх статутів (положень), що реєструються у порядку, встановленому статтею 14 цього Закону. Створені за такою процедурою релігійні організації, зокрема, братства, місії знаходяться в організаційній залежності від управління чи центру, який їх створив.

У той же час, якщо термін "церква" розуміти вузько, в значенні організаційно-управлінської установи, а не церковно-структурованого органу, то цілий ряд релігійних організацій – юридичних осіб - умовно можна вважати "біляцерковними", хоч вони й створені релігійними управліннями чи

центрами; більше того, їх організаційно-правові форми за назвами нерідко співпадають з назвами громадських організацій – братствами, місіями, товариствами тощо. Щодо цих релігійних організацій, зареєстрованих у відповідності до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", існує досить чіткий державний облік, легко прослідковуються тенденції динаміки, регіональної представленості, конфесійна приналежність та підпорядкованість тощо. Зокрема, станом на 01.01.2008 р. в Україні зареєстрована діяльність 33841 релігійної організації, у тому числі 74 братства (з огляду на релігійно-історичні традиції ця форма діяльності найширше практикується у православних церквах – 44 братства), 333 місій (найбільше їх діє під егідою протестантських церков -194 та Римсько-Католицької Церкви - 39). Для порівняння: майже 10 років тому в Україні діяло лише 27 братств (з них 78% - в УПЦ МП та УПЦ КП) та 123 місії (70% складали місії, створені ВС Об'єднань християн-баптистів та ВС ХВЄ (п’ятидесятників)), що відповідно у 3 та 2,6 раза менше, ніж на сьогодні, й вагомо засвідчує переконаність релігійних управлінь та центрів у перспективності та дієвості цих організаційних форм діяльності серед віруючих у рамках церковних структур.

Прогнозувати перспективу розвитку біляцерковних спільнот, їх різновидів за напрямами та сферами діяльності, організаційно-правовими формами, підпорядкованістю тощо можна, лише беручи до уваги:

- існуючі на сьогодні кількісні та якісні тенденції розвитку біляцерковних спільнот та їх мережі, результативність діяльності, виправданість існування таких організацій для засновників, певних соціальних груп та суспільства у цілому;
- актуальність проблем суспільної (корпоративної, групової, індивідуальної) значущості, вирішенню яких сприяють чи вирішують біляцерковні спільноти;
- обґрунтованість, реальність потреби церков, релігійних організацій, соціальних груп чи суспільства в цілому у створенні та діяльності даної спільноти (громадської організації);
- умови, стан і тенденції розвитку в державі духовної, зокрема, духовно-релігійної сфери, соціальних та релігійних інституцій, державно-церковних, міжцерковних відносин, залежно чи дотично до яких функціонують білярелігійні спільноти;
- правові умови діяльності біляцерковних спільнот, сприяння/несприяння правових, адміністративних, правоохоронних, громадських, церковних чи релігійних, масмедійних, міжнародних чинників, органів місцевого самоврядування роботі таких спільнот;
- оцінка (позитивна чи негативна) громадською думкою, віруючими спільнотами діяльності біляцерковних спільнот, що базується на суспільній вазі, актуальності, зрештою - корисності такої діяльності тощо.

Лише спираючись на комплексну оцінку названих факторів можна з більшою чи меншою вірогідністю прогнозувати перспективу існування в незалежній Україні біляцерковних спільнот, або ж, враховуючи весь спектр сьогоднішніх тенденцій, припускати перспективність розвитку одних спільнот і затухання чи припинення функціонування інших, наприклад, створених штучно, спекулятивно, ситуативно, під певну особу, організацію, партію чи проблематику.

З огляду на це, є підстави стверджувати, що державно-адміністративні, суспільно-правові, світоглядно-ідеологічні умови існування як релігійних структур, так і громадських організацій, ідейно пов'язаних з ними у незалежній Україні, в останні роки стали істотно сприятливішими. Церкви, релігійні організації набули статусу справді самостійних, самодостатніх, незалежних від світських інститутів (державних, політичних, громадських) утворень, із своїм відмінним від світського світобаченням і світосприйманням; структурою, ієрархією, органами управління, засобами інформації, власністю, притаманними тільки їм способами і формами релігійного спілкування з єдино- та іновірцями, поширенням свого впливу тощо. За результатами соціологічних досліджень Інституту соціології НАН України у 2007 р., практично безперешкодно своїх світоглядних (релігійних, атеїстичних, індиферентних тощо) позицій дотримуються віруючі (вони становлять 68,5% від числа опитаних), переконані атеїсти (4,3%), байдужі до релігії та ті, хто затрудняється відповісти на питання щодо своєї світоглядної позиції (26,3%) [Див.: Програма омнібус Інституту соціології НАНУ за 2007 рік. – С.2]. Підсумки міжнародного порівняльного соціологічного дослідження цього Інституту, проведеного в межах загальноєвропейського моніторингового проекту "Європейське соціологічне дослідження" (ESS), у якому брали участь 24 держави Європейського Союзу та Україна (березень-квітень 2005 р.), виявили, що лише 0,2% опитаних зазнавали в Україні дискримінації з релігійних причин (для порівняння: у Великій Британії таких 2,2%, в Нідерландах – 1,7%, Іспанії – 1,4%, Австрії – 1,2%, Швейцарії – 1,1%, Франції – 0,9%, Німеччині – 0,7%) [Див.: Головаха Є., Горбачик А., Паніна Н. Україна та Європа: результати міжнародного порівняльного соціологічного дослідження. – К., 2006, - С. 134].

Для позитивної динаміки виникнення та діяльності біляцерковних спільнот важливо й те, що в нових умовах у релігійних інституцій з'явилися важелі утвердження свого правового статусу в державі і суспільстві, подальшого забезпечення його повноти, впливу в своїх інтересах на державні чинники, контролю за порушеннями прав та інтересів релігійних організацій й окремих віруючих. Вони виробили ефективні, суспільно резонансні форми реагування на такі порушення. Перехід України до якісно нового стану відкритості українського суспільства, плюралізму, до обміну інформацією з іншими країнами створили умови для порівняльного аналізу законодавчої бази близького і далекого зарубіжжя, критичного корегування власного законодавства. З'явилися сприятливі для церкви, релігійних організації

можливості (у тому числі юридичні) для розширення й активізації духовної (релігійної) освіти, інформування громадськості (і не тільки релігійно орієнтованої), публічного роз'яснення своїх позицій, у тому числі й через засоби масової інформації; для повернення значної частини колишньої церковної власності. Суттєво розширилися можливості для проведення соціальної роботи, милосердя, зокрема на тих об'єктах, доступ до яких раніше релігійним організаціям був закритий, – в лікарнях, тимчасових місцях відбування покарань, військових частинах, місцях проходження альтернативної (невійськової) служби тощо. Не менш важливо й те, що в українському суспільстві домінуюче місце зайняло принципово нове розуміння необхідності забезпечення повноти прав, свобод та інтересів громадян, організацій і асоціацій, у тому числі й у сакральній сфері.

Таким чином, кардинальні зміни в українському суспільстві, у релігійному житті, світоглядна свобода та плюралізм об’єктивно мають сприяти і сприяють процесу створення біляцерковних спільнот, розширенню їх мережі й у цьому аспекті роблять діяльність таких спільнот перспективним.

Разом з тим, для усвідомлення прогнозної перспективи існування біляцерковних спільнот істотним є не лише встановлення наявності чи відсутності умов для функціонування новоствореної біляцерковної спільноти, але й актуалізація в суспільстві причин, що спонукали б громадян до задоволення певних інтересів (релігійних, культурних, національних, вікових тощо) у об'єднаних спільнотах одновірців. В історії вітчизняної церкви це особливо добре видно на генезі виникнення в XVI ст. у Львові, Вільно, Луцьку, Острозі, Києві, Перемишлі та інших містах та містечках українських релігійних братств, що стали реакцією національно та православно свідомого міщанства ("третього стану") на занепад церковного і національно-культурного життя, дезорганізацію церкви, деморалізацію ієрархії, кліру; усвідомленням патріотично налаштованим православним громадянством потреби рятувати свою церкву, захистити від католицького, а пізніше - унійного наступу; опікуватися нужденними, фундувати школи, друкарні, шпиталі тощо, ставши на час бездіяльності, меркантильності й угодовства православної ієрархії, за словами М.Грушевського, "контрольним органом церкви й суспільства", "трибуналом… у справах релігії й моральності"(Див.: Грушевський М. Культурно-національний рух//Жовтень. – 1989. - №2. – С.115). Це був стихійний, національно-патріотичний (а в умовах Речі Посполитої – також і політичний) за своїм характером порив православної спільноти ("панов Брацтва"), щирий рух з "низів", спрямований "на будоване або мурованіє церкви", утримання шкіл, спудеїв та дидаскалів, "убогих по улицах скитаючихся", влаштування шпиталів, на проведення "службы заздравные" тощо (Див.: Постановление об общежительстве в Братстве Луцком. 1624 г.// пам’ятники, изданные Киевской комиссией для раз бора древних актов. – Тома 1 и 2. – Изд.2. – Т.1. – К., 1898. – С. 36-42). Прикметно, що при створенні українських пізньосередньовічних братств суто

релігійні цілі особистого спасіння і допомога в спасінні інших органічно поєднувалися із колективними засобами їх досягнення – об'єднанням у спільноту одновірців ("еден другому помагаючи и заровно працуючи…сами спасаючися и ближних спасенію услужити латв-й моглисмо") [Там само. – С.36].

Ретроспективний аналіз причин виникнення тих чи інших форм біляцерковних спільнот та згромаджень в Україні показує, що ще не раз в історії вітчизняних церков після XVI ст. потреби світського громадянства прийти на допомогу своїй церкві, взяти на себе частину функцій (милосердя, благочинності, виховання тощо), компенсувати тимчасову слабкість церкви у певних питаннях (наприклад, з міркувань церковної дезорганізації, недостатності релігійної освіти та виховання), а інколи – й втрутитися в питання управління церквою, церковною громадою, призводили до виникнення все нових біляцерковних спільнот, які більшою чи меншою мірою сприяли реалізації релігійно-церковних, національно-культурних, морально-виховних та інших цілей. Показово, що долучення до цієї справи церковно-адміністративних або державно-адміністративних чинників рано чи пізно, але з неминучістю перетворювало живу, щиросердну діяльність тих же біляцерковних братств у справу заформалізовану, бюрократичну, офіціозну, в якій втрачалося головне – ініціатива православного загалу поза формальними структурами реалізувати релігійні принципи життя та співжиття. Це добре видно на прикладі інспірування Синодом Російської Православної Церкви створення у XVIII – XIX ст., посилаючись на православну традицію, таких об'єднань мирян, як братства. У наказному порядку найбільша в Російській імперії Волинська єпархії, Київська, Чернігівська, Подільська і Брацлавська, Катеринославська, Херсонська та Одеська, Слободсько-Українська (Харківська і Охтирська) та багатьох інших єпархій щорічно звітували перед Синодом про кількість створених при церквах та монастирях братств, які у самодержавно-синодальному трактуванні були лише блідою копією братств XVI – XVII ст., створених за ініціативою православного загалу, самостійних, активних, з чіткою програмою діяльності, акцентованою на питаннях (морально-виховних, освітніх, благодійних, милосердних, боротьби з іновір'ям та ін.), у вирішенні яких була справді зацікавлена місцева релігійна громада. У братствах синодального кшталту вже не було й натяку на сприяння у вирішенні національно-культурних, освітніх, мовних проблем, збереження давніх традицій, етнонаціональних обрядів, звичаїв тощо. Все було підпорядковано використанню братств як ще одного суспільно-релігійного важеля для зміцнення і уславлення самодержавства, синодальної церкви, російської народності, нав’язування російської моделі одержавленої й уніфікованої православної церкви, закріпленню формул про "малоросійство" українців, ототожнення української мови з "нарєчієм", про "меншовартість" неросійських народів і т. п.

Узагальнення причин і цілей створення нинішніх біляцерковних спільнот дає можливість вичленити, як найбільш поширені, прагнення об'єднань громадян:

- мати додаткові можливості для утвердження своєї церкви та віри в українському суспільстві, пропаганди віровчення, релігійно-світоглядних, національно-культурних та моральних орієнтирів, цінностей, релігійних традицій, обрядів та звичаїв в інтерпретації та розумінні саме даною церквою, релігійною організацією (за даними соціологічного моніторингу Інституту соціології НАН України в 2006 р., лише 15,2 % опитаних вважало, що їм вистачає норм і цінностей, що об'єднують людей у державі та суспільстві) [Українське суспільство. Соціологічний моніторинг 1991-2006. – К.,2006. – С.45];
- забезпечити колективний захист прав, свобод та інтересів прихильників даної церкви, релігійної організації (на думку 61,2% опитаних у згаданому вище дослідженні, в країні бракує дотримання прав людини; 47,3% опитаних вважало, що їм не вистачає юридичної допомоги для захисту своїх прав та інтересів; 23,6% скаржилися на нестачу власної ініціативи, самостійності у розв'язанні різного роду життєвих проблем) [Там само. – С.42-44];
- використати більш широкі, порівняно з релігійними організаціями, можливості біляцерковних спільнот як громадських організацій для реалізації статутних завдань, напрямів, методів та засобів діяльності, включаючи політичну; подолати пасивність, інертність традиційних релігійних громад, реалізувавши потенціал соціально або корпоративно активних мирян чи цілі засновників і організаторів даних організацій;
- мати можливість самостійно обирати пріоритети своєї громадської діяльності, спираючись на фінансові та матеріально-технічні ресурси організації, що формуються від членських внесків, добровільних пожертв громадян, недержавних підприємств, об'єднань громадян та інших надходжень;
- налагодити матеріальну допомогу, моральну, духовну підтримку тим соціально незахищеним категоріям громадян, до яких державні соціальні служби з різних причин (наприклад, з причин слабкого фінансування) не доходять чи допомога яким недостатня (одинокі пенсіонери, важко хворі, безпритульні діти, особи, які відбували покарання тощо). За даними соціального моніторингу за минулий рік, 77,3% опитаних вважало, що їм не вистачає державного захисту від зниження рівня життя; 31,8% - доброзичливості та співчутливого ставлення з боку оточення (Там само. – С. 44,46);
- використати можливості демократичної, соціальної, правової держави, принципу публічності для розширення потенціалу церкви, релігійних організацій, спрямованого на збільшення числа своїх

прихильників чи співчуваючих, популяризацію своїх позицій та оцінок (через звернення до законодавчих органів, виконавчої влади, партій, громадських організацій; проведення масових кампаній, хресних ходів, пікетувань, скоординовані виступи в засобах масової інформації та ін.).

Таким чином, сьогоднішній стан українського суспільства, нашої державності породжує цілий ряд причин соціального, правового, національного, духовного, у тому числі й релігійного характеру, що спонукають особу шукати вирішення своїх проблем, об'єднуючись з однодумцями та одновірцями не лише навколо церкви, але й поза нею.

Представляє науковий інтерес питання про якісний склад таких біляцерковних спільнот. На нашу думку, він мало чим відрізняється від складу релігійних громад: в аспекті релігійності в таких спільнотах також відносно тонкий прошарок осіб, які можуть про себе сказати як про людей глибоко переконаних (дослідження Інституту соціології в першій половині 2007 р. засвідчили, що такими себе вважають 5,7% опитаних); значний відсоток таких, які прийшли до біляцерковних спільнот одновірників з метою задовольнити свої конкретні інтереси (включитися в більш активну діяльність під релігійними гаслами чи цілями, позбавитися жорсткої церковно-управлінської, канонічної регламентації, заорганізованості; більш акцентовано заявити про свою належність до конкретної церкви тощо). Водночас, в окремих біляцерковних спільнотах, як показують соціально резонансні акції, пов'язані з візитом в Україну Івана Павла II, адресною передачею державою православним церквам культових будівель, проведенням у Києві хресних ходів, присвячених черговій річниці розстрілу царської сім'ї; протестними акціями у зв'язку з планами перенесення до Києва адміністративного центру Української Греко-Католицької Церкви тощо, відносно більшим є відсоток фанатично, містично, екстремістсько налаштованих віруючих. У соціальному плані члени біляцерковних спільнот також мало відрізняються від власне релігійних громад – переважають жінки, люди літнього віку, соціально невлаштовані категорії громадян тощо. В той же час, керівну та організаційно енергійну ланку таких біляцерковних спільнот нерідко складають молоді люди, чоловіки активного віку, які навіть у публічних акціях нерідко схильні перебувати "за лаштунками", не виділятися.

Досить відмінними від зазначених біляцерковних спільнот за складом та поведінськими характеристиками є організації віруючих, створені релігійними управліннями та центрами і лише умовно названі нами біляцерковними. Йдеться про братства, місії, інші організації, що діють як самостійні юридичні особи. Вони характеризуються, як правило, стабільним складом, невеликою чисельністю, спеціалізацією на конкретних напрямах діяльності (опікування хворими, соціальна допомога дитячим будинкам, інвалідам; робота в реабілітаційних центрах, розподіл гуманітарної допомоги, організація літнього відпочинку дітей та молоді тощо), неухильним

дотриманням статутних вимог, християнських чеснот та ін. Прикладом таких організацій, що діють відносно автономно від церкви, яка їх створила, є релігійна місія "Карітас–Спес Україна" Римсько-Католицької Церкви, що діє в нашій країні з 1996 р. і на сьогодні нараховує більше 30 регіональних центрів у містах і містечках України. В рамках спеціальних проектів місія організовує і фінансує медичні пункти, їдальні, центри реабілітації наркозалежних, табори оздоровлення і відпочинку для дітей та молоді, дитячі садки, міні-пекарні, соціальні та благодійницькі центри християнської спрямованості, організовує допомогу дітям-інвалідам, одиноким громадянам, безпритульним дітям, організовує відвідування хворих у лікарнях; розподіляє гуманітарну допомогу т.п. (http:// www. caritas-spes. org. ua //regions. htm.- С 1-3). Зокрема, проект релігійної місії "Медична допомога на дому", що почав реалізовуватися в Україні в 2006 р. сімома центрами "Карітас–Спес", охоплював 200 підопічних, здійснювався 60 соціальними працівниками місії та добровольцями, які за рік здійснили майже 7,3 тис. візитів до хворих чи слабких престарілих людей. Допомога членами місії включала широке коло безкоштовних послуг – від догляду за хворими і закупку ліків до хатньої роботи і допомоги в оформленні документів (Див.: Парафіяльна газета. – 2006. - №14. – С.4).

Поза сумнівом, що діяльність таких організацій має в суспільстві, поки що нездатному повністю взяти на себе вирішення подібних проблем, неабияке соціальне значення, на ділі демонструє християнське милосердя, благочинність. Водночас, зрозуміло, що копітка, соціально важлива діяльність подібних місій, братств, релігійно-гуманна за своїм характером, супроводжується поширенням, якщо не нав’язуванням серед соціально неблагополучних категорій суспільства певного віровчення, догматів, релігійних орієнтирів, доказів істинності віри волонтера чи соціального працівника місії й неістинності інших вір тощо. Прямо чи опосередковано віруючі працівники релігійних місій, братств, інших організацій (нагадаємо, що ці форми найбільш практикуються у католицьких, греко-католицьких, протестантських, православних церквах) у ході своєї опікунської чи добродійної роботи здійснюють і місіонерську роботу в інтересах своєї церкви, а хворі, стражденні, забуті суспільством громадяни, не маючи альтернативи, змушені цей релігійно-проповідницьких супровід соціальної допомоги приймати. І хоч релігійні видання переповнені твердженнями про "безкорисливу любов", несумісність милосердної любові з прозелітизмом тощо, на практиці під благовидними приводами дати людину надію, духовну опору, утвердити людину в вірі у своє щасливе майбутє (а нерідко контакти соціального працівника чи волонтера місії з підопічними відбувається один на один) має місце і нав’язування релігійних догматів, і прозелітизм, і т. п.

Безперечно, більш опредмечене уявлення про цілі, напрями, масштаби і способи діяльності сьогоднішніх біляцерковних організацій дають аналіз змісту їх статутів та реальної діяльності, оскільки, як це не раз траплялось, декларовані в статутах чи положеннях норми можуть розходитися з дійсною

діяльністю організації. Показовим при цьому виявляється і компаративний аналіз цих статутів у співставленні із статутами братств, місій тощо, створених релігійними управліннями та центрами на засадах Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації".

Зокрема, статут Всеукраїнської громадської організації "Союз православних громадян України" (СПГУ), легалізований шляхом повідомлення про заснування цієї організації від 09.12.2005 р. декларує, що метою СПГУ є об'єднання осіб для здійснення та захисту своїх прав і свобод, задоволення духовних, історичних, культурних, патріотичних, політичних, економічних, соціальних та інших інтересів, сприяння відродженню духовності громадян України на основі православної моралі, етики та світогляду (Див.: Статут Всеукраїнської громадської організації «Союз православних громадян України». – П. 2.1). Вже п.2.2. статут істотно уточнює сказане вище, зазначаючи, що ідейні та канонічні засади діяльності Союзу, окрім загальнохристиянських канонічних джерел, визначають й інші джерела чи документи. Зокрема, організаційно та ідейно встановлюючими документами для СПГУ, згідно Статуту, є положення рішень "Архієрейських Соборів Руської Православної Церкви, Основ соціальної концепції Руської Православної Церкви, затвердженої Священним Архієрейським Собором 15 серпня 2000 року" та ін. Не знати, випадково чи ні, переклад офіційних назв у Статуті здійснено неточно: йдеться про діяння соборів Російської, а не "Руської"Православної Церкви, як і про документ ювілейного Архієрейського собору Російської Православної Церкви "Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви", що проходив у Москві 13-16 серпня 2000 році (Див.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2000). Таким чином, йдеться про створення в Україні громадської організації, яка орієнтується на документи Російської Православної Церкви (РПЦ), що важливо для осмислення позиції СПГУ. Так, зокрема, названий документ щодо соціальної політики, вписаний в Статут Союзу як ідейно орієнтуючий, окремими положеннями свого часу викликав неоднозначну реакцію навіть у самій Росії (наприклад, щодо можливості церковного священоначалля закликати народ "застосувати механізми народовладдя для зміни законодавства" або перегляду рішення влади; звернутися "до своїх чад із закликом до мирної громадянської непокори" та ін.) [Там же. – П. 3 б]. Як, орієнтуючись на документи РПЦ (при цьому не згадуючи навіть документи УПЦ МП), можна займатися "відродженням і збереженням духовної, історичної, культурноїсамосвідомості, самобутності населення України" – не відомо; чи можна, наприклад, узгодити турботу про "збереження духовної, історичної, культурної самосвідомості, самобутності" українського народу з культом у РПЦ Миколи II, відомого великоруською шовіністичною позицією, політикою збереження в Російській імперії національного безправ'я українського народу, правового невизнання української мови, знищенням будь-яких проявів історично сформованих особливостей, самобутності церкви в Україні тощо ? В цілому, статут містить чимало

подібних колізій, що на практиці можуть породжувати й вже породжують проблеми, безпосередньо дотичні до свободи совісті на рівні конкретного члена Союзу православних громадян України.

"Біляцерковність" згаданої громадської організації зафіксована в статуті не лише орієнтацією в практичній діяльності на офіційні документи РПЦ, але й рядом пунктів Статуту, що закріплюють такі форми діяльності СПГУ, як співпрацю з Українською Православною Церквою (УПЦ МП) з питань відродження і розповсюдження православних традицій, духовної, історичної пам'яті народу України, його катехізація; проведення хресних ходів, пікетів, мітингів та інших заходів для здійснення статутних завдань тощо (Див.: Статут Всеукраїнської громадської організації «Союз православних громадян України». – П.2.4.1 та 2.4.2). Оскільки членами СПГУ можуть бути лише особи, які належать до "канонічної православної церкви" (Там само. – П. 3.1), то, треба думати, ці форми діяльності мають реалізовуватися, в першу чергу, членами Союзу.

Хоч серед завдань, що має вирішувати СПГУ, політичних завдань не зазначено, з інших пунктів Статуту видно, що питання задоволення "політичних інтересів", "політичної діяльності" також є завданнями і напрямами діяльності (Там само. – П. 2.1 та 5.13). В цьому немає порушення чинного законодавства. Згідно ст.20 Закону України "Про об'єднання громадян" об'єднані громадяни користуються правом брати участь у політичній діяльності, проводити масові заходи (збори, мітинги, демонстрації тощо), але у зв’язку з цим важливо звернути увагу на особливість вітчизняного законодавства, зокрема Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»(ст.5): *те, що законодавець забороняє релігійним організаціям (політична діяльність), дозволено громадським організаціям, включаючи ті з них, які, згідно свого Статуту, співпрацюють з конкретними церквами чи релігійними організаціями*. При цьому "біляцерковний" чи "позацерковний" характер відносин таких громадських організацій з церквою-симпатиком практично виключає претензії до церкви з приводу змісту чи форм і методів політичної діяльності того чи іншого об'єднання громадян; з іншого боку – підозри щодо можливостей церкви впливати на політичну зорієнтованість конкретного об'єднання громадян слід віднести до таких, що важко довести. Звідси висновок: чинне законодавство зберігає умови для політизації церков, а та частина церков чи їх структур, яка з певних міркувань зацікавлена в латентних зв'язках з політичними партіями чи політичними структурами за сприяння біляцерковних спільнот, може скористатися такими умовами. У цьому сенсі доки у церков, релігійних організацій буде зацікавленість в політиках-меценатах, партіях, готових з своїх міркувань лобіювати інтереси конкретної церкви або церков, якими б високими цілями це не пояснювалося, доти існуватимуть підстави прогнозувати потребу політикуму чи церковних фігурантів у біляцерковних спільнотах.

Мало чим відрізняються від названого вище братства й такі біляцерковні організації, як "Союз православних братств України" (СПБУ), "Православне братство Олександра Невського", створене на їх базі Всеукраїнське об'єднання "Православний вибір" та інші, що позиціонують себе як прихильники і захисники Української Православної Церкви Московського Патріархату. Так, на офіційному сайті СПБУ стверджується, що це структурний підрозділ УПЦ МП, створений з метою захисту православ'я, здійснення широкої місіонерської та благодійницької діяльності. Серед пріоритетних цілей та завдань Союзу – захист "канонічного православ'я", "утвердження християнського світогляду", "збереження традицій слов'янського менталітету та самосвідомості", "пропаганда здорових духовних цінностей", "дієве співчуття", "любов і терпимість" і т.п. Мотив – державні і приватні чинники "не здатні" вирішити цих питань, подолати "кризу людської душі". Звичайно, справа самих об'єднань мирян (православних, греко-католицьких, католицьких чи будь-яких інших), у яких напрямах зосередити об'єднані зусилля одновірців, але не можна не констатувати, що, незалежно від декларованих у статутах пріоритетів, цілий ряд біляцерковних організацій на практиці акцентовано займаються не стільки суто релігійними проблемами, скільки політичними; істотно активізують свою діяльність, стають суспільно помітними в період політичних кампаній (виборів Президента України, Верховної Ради України, політично значущих ювілеїв чи подій, візитів іноземних високопосадовців тощо). Зайве доводити, що організації, зареєстровані як релігійні, подібною діяльністю відверто порушують чинне законодавство України. Зокрема, аналіз цілого ряду документів того ж СПБУ засвідчує, що релігійна риторика щодо захисту канонічності, проблем єдності православ'я, про "збереження традицій слов'янського менталітету", про "церкву-матір" і т. ін. не здатна приховати пріоритетність політичних мотивів й цілей діяльності Союзу. Широко розрекламована Заява СПБУ від 30.XI.2004 р. про поточну ситуацію в Україні з амбіційними вказівками президентові України, міністрам; з вимогою "розпустити Верховну Раду і притягти до кримінальної відповідальності "ющенківсько-тимошенківську хунту" – лише один із проявів "ходження в політику" Союзу православних братств України, що немає ніякого відношення до власне релігії та церкви.

Деяке пояснення постійній схильності СПБУ до політизації проблем під релігійною оболонкою дає аналіз походження цієї організації. Вона має російське коріння: ще на початку 90-х років м. ст. у РФ з'явився Союз православних братств, що спочатку об'єднував біля 20 братств, а вже в 1994 р. – понад 100, у т. ч. братств у ряді регіонів України. Постійне прагнення керівництва політизувати організацію, виступати з політичними заявами; наявність в СПБ радикально політизованого, фундаменталістського крила і, водночас, намагання ухилятися від підпорядкування чи й навіть ігнорування церковного керівництва призвело до прийняття Архиєрейським собором РПЦ у 1994 р. визначення, що зобов'язувало Союз православних братств

вилучити із статуту СПБ положень, які суперечили церковному праву. Не зважаючи на це, вада політизації організації (аж до рекомендацій не ратифіковувати договір про дружбу і співробітництво РФ з Україною) - як у Росії, так і в Україні - залишилася неподоланою до сьогодні. До речі, за повідомленням Релігійно-інформаційної служби України (РІСУ) від 6.08.2007 р. з посиланням на російські джерела, у зв'язку з нинішньою міжклановою боротьбою за керівництво Союзом православних братств РПЦ у черговий раз висвітилося походження його українського відгалуження: в коментарі до рішення Ради СПБ РПЦ МП зазначається, що "малоросійський" СПБ, справді, історично є "дочірньою" організацією і формально відноситься до СПБ усієї Російської Православної Церкви, хоч фактично діє незалежно. Згадуваний вище Союз православних громадян України з штаб-квартирою в Одесі також, як виявляється, є структурним підрозділом Союзу православних громадян Росії (керівник СПГУ нещодавно був нагороджений орденом РПЦ).

Кожні чергові вибори (парламентські, президентські, місцеві) в Україні демонструють спроби подібних організацій чи їх союзів перетягти православний електорат на бік тієї чи іншої партії, блоку; використати справді складні проблеми єдності православ'я, помісності церкви тощо як розмінну карту для політичної гри під розмови про "невтручання" релігійних організацій у виборчий процес, їх "деполітизацію" і т.п.

Прогнозуючи перспективи існування і розвитку біляцерковних спільнот в Україні, спираючись на сьогоднішні закономірності та тенденції їх функціонування, не можна не констатувати, що діяльності частини з них властиве запозичення методик, технологій, притаманних тотожним об'єднанням у Росії, у тому числі тим, що за свою діяльність врозріз церковному праву отримують негативні оцінки й у себе, в Росії (відомо, що в 90-ті роки м. ст. і пізніше була припинена діяльність і виключено з офіційних реєстрів значна кількість політико-радикально налаштованих православних братств). Некритичне перенесення напрямів, засобів, методик діяльності біляцерковних організацій з країн з іншою релігійною ситуацією, відмінними державно-церковними відносинами, ієрархічним рядом церков та релігійних організацій, з іншою шкалою політичних, національних, духовних цінностей та орієнтирів є однією з недругорядних причин ускладнення відносин церков та державних структур в Україні, посилення конфліктності у міжконфесійних відносинах, появи екстремістсько налаштованих віруючих, порушень чинного законодавства на місцях.

На сайті Православного братства на честь преподобних Антонія, Феодосія і всіх отців Києво-Печерських (УПЦ МП) розміщені рекомендації щодо створення православного братства, за основу для яких взято матеріали діяльності Воскресенського Православного братства у м. Москві. Поряд із загальновідомими положеннями щодо братств, базованих на біблійному "Шануйте всіх, братство любіть, Бога бійтеся, царя поважайте" (1 Петр. 2: 17), російський взірець моделі братства пропонує, зокрема, рекомендації із створення охоронних загонів (дружин) при братствах. Логіка така: дуже

скоро у братства виникне потреба допомагати в організації самозахисту своєї парафії та інших храмів, адже проблемами стало "незаконне знаходження на їх території "чужинців", почастішали випадки пограбувань церков, хуліганського поводження під час церковних служб, з'явилися сатанинські секти, що подекуди "приносять в жертву християн". Держава не в змозі вирішити ці проблеми, так що братства, згідно рекомендацій, - єдина сила, здатна це зробити. Тому треба залучати до братств православних військовослужбовців та працівників із служб правопорядку, створювати з них охоронні загони; вони не завадять і для захисту сімей парафіян та всіх членів братства, хресних ходів, при "звільненні незаконно зайнятих приміщень" тощо. Необхідно регулярно тренувати молодих членів братства, зокрема, в стендовій стрільбі, рукопашному бою (це "залучить до братства енергійних людей") і поступово формувати з них оборонні загони. Знадобиться братству, зазначають рекомендації, і своя юридична служба (Див.: Что такое православное братство и как его создать. Сайт православных братств //http:// bratstvo. kiev. ua /knopka. gif border =o width =88 height =31></ a>). Не важко припустити, у що може перетворитися рух таких "люблячих", "богобоязких", "царешануючих" братчиків, якщо вони візьмуть на озброєння подібні рекомендації. Для України це буде означати новий, більш агресивний і безкомпромісний виток конфліктності у міжконфесійних відносинах.

Зауважимо, що нинішня практика діяльності ряду біляцерковних організацій, пов’язана з проявами політизації церковно-релігійних питань, силовими акціями захоплення чи блокування діяльності культових об’єктів, перекриттям магістралей, провокативним застосуванням засобів вираження своїх позицій, далеких від християнських, ігноруючих чинне законодавство, в багатьох випадках викликає осуд громадськості, релігійних організацій(Див.: Відкритий лист Патріарха Філарета Президенту України//Голос Православ’я. – 2007. - №15. – С.3) ; змушує останні нерідко дистанціюватися від акцій біляцерковних організацій, не благословляти заходи, заплановані останніми тощо.

Узагальнюючи документи, матеріали та практику діяльності нині діючих біляцерковних спільнот (організацій), можна вичленити такі причини явної чи латентної зацікавленості церков, релігійних організацій у функціонуванні подібних спільнот в умовах нинішньої релігійної, правової та політичної ситуації в Україні:

- прагнення мати відносно нечисельні, але мобільні, організаційно та ідейно зцементовані структури переконаних прихильників церкви (релігійної організації), що своєю активністю, ініціативністю, надійністю, практичною діяльністю в церкві та суспільстві вигідно вирізнялися б на тлі загальної пасивності, інертності чи й байдужості основної маси парафіян, тим самим підносячи рівень активності релігійного життя, ламаючи сам характер сучасної релігійності, що, як правило, зводиться до обрядовір’я. На відміну від православних церков, інший курс щодо перспективи свого

розвитку сповідує УГКЦ: документи останніх років засвідчують орієнтацію цієї церкви на динамізацію релігійного життя не скільки за рахунок активізації окремих біляцерковних структур, стільки через залучення до більш предметної участі у справах церкви *усіх мирян* – молоді, інтелігенції, селян, тих, хто їздить на заробітки за кордон і т. д.;

- можливість використання церквами, релігійними організаціями кадрового, матеріально-фінансового, організаційного потенціалу біляцерковних спільнот для посилення церковної присутності у сферах, де церковні структури з різних причин були представлені слабо, – організація відпочинку та дозвілля для дітей і молоді, дитячих садків, патронаж у лікарняних закладах, у опіці важко хворих, у заснуванні пунктів медичного чи аптечного обслуговування, в організації їдалень для малоймущих, одиноких; в реабілітаційній роботі з ВІЛ-інфікованими, хворими на туберкульоз, з тими, що відбули покарання; у проведенні іншої соціальної роботи;
- явний чи прихований розрахунок використати дозволені законом можливості ідейно близьких до церков громадських об'єднань, що не належать до церковних структур, в сфері політичних відносин, політичної агітації в ході виборних кампаній, проведення різного роду партійно та церковно акцентованих акцій, акцій, мітингів, зібрань тощо як додатковий канал для утвердження та популяризації певних релігійно-церковних позицій, оцінок, моделей суспільної реакції та поведінки тощо; можливість церков, релігійних організацій дистанціюватись від діяльності подібних громадських організацій у разі результуюче негативної реакції громадської думки, ЗМІ на конкретні акції таких спільнот.

З огляду на викладене вище, враховуючи далекий від оптимізму прогноз офіційних осіб, фахівців-релігієзнавців щодо розвитку релігійної ситуації в Україні (Див.: Релігійна панорама. – 2007. - №2. –С.13), а також цілу низку виборчих кампаній, що очікують країну в найближчий період і в ході яких біляцерковні спільноти, як правило, істотно активізуються, є підстави прогнозувати, що роль усього спектру біляцерковних спільнот буде зростати. Така тенденція спричинятиметься не лише сприятливими суспільними та релігійно-церковними умовами близького майбутнього, але й прагненнями, з одного боку, церков та релігійних організацій, з іншого – самих біляцерковних спільнот. Суспільна реакція на можливість такої активізації в країні, що прагне будувати громадянське суспільство, стабілізувати державно-церковні та міжконфесійні відносини, реально забезпечити свободу совісті, також може бути прогнозованою: підтримувати рухи українського громадянства, що працюють на суспільне та національне благо, і протидіяти (в правовому, ідеологічному, релігійно-церковному, інформаційному полях, громадською думкою) всьому, що веде до посилення

релігійної, суспільної конфронтації; до зневажання державних та національних пріоритетів та цінностей під релігійними гаслами; до переорієнтації українського суспільства чи його окремих страт на чужі духовні цінності.

5. ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ ЄВАНГЕЛЬСЬКОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІУМІ

Євангельський протестантизм є знаковим феноменом історії і сучасного релігійного життя українського соціуму, стверджуючи фактом своєї мирної співприсутності з історичними церквами можливість практичної реалізації міжконфесійної, плюралістичної моделі переустрою релігії.

Півтора століття існування євангельської церкви в несприятливих умовах переслідувань з боку царського режиму і радянської влади довели її життєздатність та великий соціальний потенціал, що ґрунтуються на широкій народній підтримці, спорідненості євангельської віри і духовних запитів суспільства.

Після розпаду імперії СРСР і здобуття Україною незалежності євангельські протестанти отримали безпрецедентну можливість демаргіналізації, участі в розбудові молодої демократії, активного впливу на соціально-політичні трансформації в ролі суб'єкта громадянського суспільства.

Подолання стереотипів, вироблених за радянських часів, виклики плюралістичної демократії і лібералізму, модерністські впливи на церковне життя, взаємовідносини з історичними церквами на православній канонічній території – ці питання окреслюють проблемне коло і разом з тим спектр варіацій розвитку.

Євангельський рух в Україні представлений церквами баптистів, євангельських християн, християн віри євангельської різних течій, з яких найбільш численними є Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів і Союз церков християн віри євангельської України. Позиції союзів можна вважати поміркованими, виваженими, типовими для євангельської спільноти. Разом з тим для адекватної репрезентативності слід уважно придивлятись до реформаційних процесів в традиційних євангельських церквах – з одного боку, виникнення сепаратистських і неофундаменталістських груп, а з другого - сильних модерністських течій, під впливом яких консервативні громади трансформуються в неопротестантські, перш за все харизматичні.

Контекст, в якому відбувається ідентифікація сучасного євангельського протестантизму, після падіння «залізної завіси» має бути розширеним за межі національної ситуації і власного культурно-історичного досвіду.

Утворення незалежної держави, формування нації, розбудова демократії складають унікальну констеляцію в українському соціумі, що може вважатися внутрішнім чинником відносин євангельської церкви та суспільства.

Вітчизняні дослідники протестантизму вказують на замкненість як типову характеристику відносин українських євангельських церков із зовнішнім світом (Головащенко С. Протестантизм и славянский мир: личность в со-обществе // История евангельско-баптистского движения в Украине. Матеріалы и документы. – Одесса, 1998. – С.7). В транзитному суспільстві закритість і усталеність соціальних відносин змінюються принциповою невизначеністю, пошуком нового образу і шляхів адаптації до мінливої «духовної ситуації часу». Євангельський протестантизм із закритої громади може еволюціонувати в напрямі самоусвідомлення як відкритого суспільства, коли здійснюється поступовий перехід від самодостатності до діалогу і взаємин, від монополії і виключності до плюральності як базової соціальної норми і етичної цінності.

Транзитний характер українського соціуму є головним чинником, але не можна не враховувати при цьому глобально-християнські виміри, а також цивілізаційний аспект еволюції євангельського християнства.

Загальні вектори еволюції євангельської світової громади є значущим чинником формування позиції українських церков. Очевидно, що «місіонерський бум» вже у минулому і вектор активності західних релігійних організацій зміщується в Китай та Індію. Але взаємопроникнення релігійних світів вже відбулось. Більшість протестантських лідерів часто відвідують західні церкви, вчаться за кордоном, виписують англомовні книги та періодику, утворюють міжнародні структури.

Спостереження за динамікою взаємодії національних, іноземних та міжнародних організацій дають підстави вважати, що подальша інтеграція українського протестантизму в світову сім'ю протестантських церков буде мати не тільки фінансово-організаційний ефект, але й позначиться на богослов'ї, культурі, соціальній ідентичності. Протестантизм, давши свого часу імпульси для формування національних культур, переходить до глобальної стадії розвитку, перетинаючи кордони традицій. Нещодавно найвпливовіший християнський журнал Christianity Today присвятив своє ювілейне видання (1956-2006) аналітиці руху сучасних євангельських протестантів (evangelicals), кредо яких формулюється як «від культурних особливостей до нового інтернаціоналізму».

Західний протестантизм виглядає для церков пострадянських країн привабливою моделлю соціалізації. Марк Нол, один із видатних сучасних євангельських богословів, називає складові успіху євангельського пробудження в Америці і світі: творче використання засобів культури, вплив

богослов'я на культурні процеси, зверненість до мас і використання їх соціального потенціалу, переклад «старого послання новою мовою» (Noll M. Where we are and now we are got here // Christianity Today. – 2006. - V 50. № 10. – P. 42-49).

На початку XX ст. фундаменталістсько-модерністські конфлікти привели американський протестантизм до інтелектуального колапсу. Але, завдяки розробці названих Нолом напрямів християнської місії, євангельські цінності, як і в часи отців-засновників американської нації, повернули собі суспільне значення й духовний авторитет. Традиційні євангельські істини знов стали нормами сучасної американської культури.

Посилення протиріч між консерваторами і лібералами, що спостерігається нині в українських євангельських церквах, знаходить своє історичне пояснення і варіанти вирішення саме в площині міжнародного досвіду, як приклад загальносвітових тенденцій, а саме переходу від традиційної до модерністської (а зараз - вже ультрамодерністської) релігійності.

Цивілізаційний аспект ідентифікації українських протестантів полягає не тільки в культурно-географічному положенні України між Євразією (Росією) і Європою, але й в особливостях історичного розвитку євангельської громади. Український євангельський протестантизм визначається між минулим і майбутнім, традицією і сучасними запитами, радянським досвідом і європейськими перспективами.

Слід вказати на існування історично-культурних особливостей євангельських церков, що мають не автентично протестантське чи власне біблійне походження, а пояснюються скоріше сформованими стереотипами субкультурності, несвідомим запозиченням та опосередкованим впливом православної традиції та ментальності homo soveticus: інститут старших пресвітерів, ієрархічний принцип організації церков, підпорядкованість громад керівництву, неприпустимість дискусій, виключне право пресвітерів тлумачити богословські питання, суворий регламент поведінки, культури побуту тощо. Це дуже вже нагадує принципи партійності і класовості, заборону дискусій щодо генеральної лінії, вождізм партійних керівників, пролеткульт, а з іншого боку - народні версії православ'я: «Бог у серці, тому не потрібно читати Писання та вчитись богослов'ю», «Всяка влада від Бога, то ж не лізь попереду батька в пекло, без тебе розберуться» і т.п.

Комплекс історичних причин і культурних впливів обумовив і такі характерні принципи віри і життя, як примат чуттєвого над раціональним, колективного над індивідуальним, практики над віровченням, церковного над соціальним, що й досі має соціальні прояви в суспільно-політичній пасивності, контркультурності, нерозвиненості особистісного начала, відчуженні від суспільства.

Європейський вектор розвитку України знаходить підтримку серед нових генерацій євангельських віруючих, які творчими підходами до питань

віри і практики, сумлінною працею і безкорисним служінням суспільству формують новий образ євангельської церкви.

Європейський культурний простір, навіть за доби пострелігійності, залишається християнським в своїй основі, тому зв'язок західного християнства, європейської Реформації і українського євангельського протестантизму не зводиться тільки до історичних фактів, але має культурно-типологічний характер. Українське євангельське християнство в своїй архітектоніці зберігає базові європейські соціокультурні інваріанти і може вважатися проєвропейським за типом, а не лише за іміджем. Події 2004 р., в яких християнські євангельські лідери і громади брали активну участь на боці демократичних сил, свідчать про актуальність проблеми культурно-цивілізаційного розламу між Євразією та Європою для євангельських церков в їх пошуках власної ідентичності і свого гідного місця в українському суспільстві (Revolution in Orange. The Origins of Ukraine's Democratic Breakthrough. - Washington, 2006. -216 p.).

Євангельська віра і європейська культура утворюють нову соціально-богословську парадигму розвитку церкви в українському соціумі, в якій головними цінностями стають особа, творчість, солідарність, а ідеалами – християнський характер національної культури, релігійна свобода в громадянському суспільстві, духовний авторитет і актуальність євангельської церкви для сучасників.

Отже, контекст ідентифікації євангельського протестантизму задано щонайменше трьома чинниками: транзитним характером українського соціуму; глобальними тенденціями в світовій євангельській спільноті; культурно-цивілізаційними пошуками Україною власного шляху розвитку. В даному контексті можна спостерігати відповідні тенденції, що виникають чи як наслідок інерційного розвитку вищезгаданих проблемних ситуацій, а чи ж як свідома реакція, по формулі виклик-відповідь. До першої групи слід віднести демографічні процеси, структурні трансформації, пов'язані з модернізацією суспільства, переходом до інформаційної доби та інші об'єктивні соціальні тенденції. До другої – відчуження приватних і суспільних вимірів релігійності, індивідуалізацію, секуляризацію, загострення фундаменталістсько-модерністського протистояння, тобто ті соціально-ідеологічні тенденції, що мають ціннісне забарвлення і корегуються свідомим вибором, принциповою позицією суб'єкта.

Об'єктивні соціальні тенденції сприяють розвитку євангельського протестантизму водночас в протилежних напрямах: перспективному та консервативному. Перспективний напрям обирають церкви, які свідомо формують сучасний образ віри, відповідний духовним запитам суспільства. Консервативний вектор розвитку пов'язаний з посиленням реакційних настроїв традиційних віруючих, що принципово не сприймають зміни соціально-богословської ідентичності. Якщо для сучасних церков зазначена відповідність проповіді церкви і запитів суспільства є метою реформ і свідченням власної духовної життєвості, то для церков консервативних ця ж

відповідність є свідченням компромісу із світом, зради ідеалів церковної чистоти й святості.

Демографічні процеси в українському суспільстві після розпаду СРСР прийняли здебільшого негативний характер, що відображається в зменшенні населення, великій смертності, диспропорції між працездатними на непрацездатними. Посилення міграції (що само по собі не є негативом) привело до того, що людські ресурси працюють на інші країни (Росію, європейські країни, США), не кажучи вже про пов'язані з цим проблеми в сім'ях, занепад міст та селищ, церковних громад. Для всіх традиційних євангельських церков демографічні зміни стали значущою проблемою, а для консервативних, стабільність яких забезпечена наступністю поколінь віруючих та їх репродукцією більше, ніж приходом нових вірних, прийняли дійсно катастрофічний характер.

Еміграція в США, Німеччину, інші країни лишила церкви без лідерів та найбільш активних віруючих. Більшість традиційних християнських сімей, які могли засвідчити про репресії радянської влади проти себе, покинули Україну. В цілому громади оновились на 80 відсотків. На зміну могли б прийти нові служителі, але церква не була готова подолати власну консервативну субкультуру і відкрити перспективи для служіння молоді, тому можна говорити про втрачені покоління молодих віруючих в кінці 80-х - початку 90-х рр. м.ст.

Євангельські громади змінюють свою демографічну структуру, яка стає все більше адекватна навколишньому суспільству, де показовими реаліями є великий відсоток непрацездатних і стрімке старіння. До того ж, біля 70% громад складають жінки, що в майбутньому позначиться не тільки на соціальному образі євангельської спільноти, але й на позиції етичній та богословській.

Міграція та релігійна свободі в Україні відкрили можливості міжнародних контактів, приїзду іноземних місіонерів, налагодженню безпосередніх відносин між українськими і західними церквами. Все більша відкритість глобальним впливам світового євангельського християнства часто веде до втрати власної специфіки і кон'юнктурних домовленостей. Так, євангельські християни-баптисти, які офіційно дотримуються армініанського богослов'я, дають згоду на відкриття семінарії під патронатом іноземної кальвіністської місії або ж входять до європейських і світових структур, в яких головують жінки-пастори, що заборонено навіть в більшості сучасних євангельських церков.

Національні, канонічні, культурні та інші кордони вже не захищають від глобальної «богословської моди». Можна прогнозувати вже найближчим часом гостру дискусію щодо питань сексуальності, сім'ї та шлюбу.

Модернізація українського соціуму ставить євангельську церкву в ряд з іншими суб'єктами суспільного життя, позбавляючи її маргінальності, але разом з тим і ексклюзивності. Якщо історичні церкви претендують на привілейоване місці в структурі соціуму, то євангельські церкви і місії

розглядаються як громадські організації, а відтак мають змінити форми і методи діяльності.

Здається, що більшість церков ще не усвідомлюють змін, які вже відбулися. Масові евангелізації, церковне опікунство шкіл, лікарень, інтернатів та в'язниць вже майже неможливі, а в більшості випадків - навіть заборонені місцевою владою і православною більшістю. Після героїчної боротьби за існування в радянські часи й активної місіонерської діяльності перших років незалежності починається новий період історії євангельського руху в Україні, коли євангельська віра повинна прийняти адекватні й легітимні соціальні вирази.

Об'єктивні процеси в українському суспільстві не залишають незмінними форми, методи, стратегію діяльності євангельських церков, але вимагають і більшого – ревізії самого способу існування євангельського протестантизму, переосмислення віросповідних засад, що відноситься вже до другої групи тенденцій.

Аналітика тенденцій, пов'язаних з суб'єктивним вибором сценаріїв майбутнього, стосується ціннісних і смислових вимірів євангельського християнства. Вона визначає скоріше напрям осмислення проблеми, ніж конкретні соціальні сценарії реалізації рішення. Динаміка соціальних процесів в євангельських громадах свідчить, що більшість церков розвивається в прогресивному напрямі, шукаючи важно вловимий баланс інноваційних ефектів і неминучих ризиків модернізації. Але залишається й досить великий (порівняно з іншими національними євангельськими церквами) відсоток прихильників консервативної лінії розвитку. Реформістська більшість і консервативна меншість складають своєрідну двопартійну систему євангельської громади. Прикладом розподілу сил можна вважати відмову трьох обласних об'єднань ВСО ЄХБ підтримати екуменічне служіння Євангелічної асоціації Білі Грема, яка поєднує в місіонерській співпраці баптистів і християн віри євангельської.

Таким чином, об'єктивний процес стирання кордонів і входження до світової євангельської спільноти, сприймаючись через власний історичний субкультурний досвід і систему консервативних цінностей, відображається в свідомій позиції – дистанціюванні від екуменічних, ліберальних та секуляристських течій в західному євангельському протестантизму.

Демографічні процеси і демократичні трансформації в суспільстві породжують цілий комплекс ідеологічних тенденцій різного походження, але водночас пов'язаних з логікою ситуації: криза спільних ідеалів і цінностей, індивідуалізація суспільства, відчуження приватних і суспільних вимірів євангельського християнства. Ці тенденції стосуються кризи традиційних форм і невизначеності образу євангельського християнства в суспільному житті. Спосіб осмислення цих якісних тенденцій буде різний для сучасних і консервативних церков. Перші сприймають кризу релігії в суспільстві як виклик переосмислення власної ідентичності і вироблення більш актуального образу віри. Консервативні ж громади розглядають кризу соціальної

ідентичності християнства як підтвердження власної критичної позиції, скоріше - опозиції постхристиянському суспільству і як привід для посилення боротьби з інакомисленням, жорсткої регламентації життя, подальшої субкультурноїмаргіналізації.

Вказані тенденції формулюють нові нагальні завдання для євангельських протестантів, що пов'язані з саморефлексією і переглядом відносин з суспільством й іншими конфесіями: системне і планомірне визначення ідентичності; формування богословської позиції, цілісної систематики, у тому числі соціального богослов'я і богослов'я культури; осмислення і збереження позитивної специфіки історичного шляху і духовного досвіду українського євангельського братства; подолання розриву між поколіннями віруючих, соціальна модернізація, вироблення позитивного образу євангельського християнства.

Системна богословська ідентифікація здійснюється лідерами-новаторами, викладачами християнських шкіл, місіонерськими товариствами, творчими групами християнської інтелігенції через створені ними прецеденти, які узагальнюються, утворюють тенденцію, а згодом і концептуалізуються. Відповідно формуються пасторське богослов'я, богословська освіта, богослов'я місії, богослов'я культуритощо.

Велику роль у формуванні цілісної богословської системи відіграє некодіфікована традиція євангельської церкви, носіями якої є не тексти, а авторитетні служителі. Реальний авторитет і рівень довіри «євангельського братства» вищі за богословські аргументи і посилання на світовий досвід. При можливих негативних наслідках авторитаризму та традиціоналізму («мертвої віри живих»), євангельська традиція («жива віра мертвих») виступає фактором наступності історичного досвіду, дієвим засобом консолідації спільноти вірних, причому ще раз підкреслимо - засобом не книжним, не вербально-концептуальним, а скоріше інтуїтивно-духовним, що відповідає специфіці національної ментальності, на яку впливають православні архетипи кордоцентризму і соборності. Отже, формування богослов'я відбувається під сильним впливом колективістських ментальних і культурно-історичних парадигм, а індивідуальне начало не є самодостатнім і тільки усвідомлюється в євангельському богослов'ї як невирішена проблема.

Традиція «євангельського братства» виступає своєрідним фільтром інокультурного та інорелігійного досвіду. Осмислення власної специфіки можливе через богословське зіставлення європейського походження і національного характеру українського євангельського протестантизму, розкриття «українськості» та «євангельськості» як його специфікуючих предикатів. «Українськість» розкриває національно-культурну укоріненість і відповідну форму служіння. «Євангельськість» вказує на вищу цінність і авторитет – Євангелію, а також на простоту та народність обряду. А власне «протестантськість» відсилає до європейських історичних витоків і наднаціонального, навіть світового масштабу, співвідносячи українську євангельську церкву із загальнолюдськими, космополітичними цінностями.

При цьому традиція євангельських церков критично сприймає такі стереотипи західного протестантизму як прагматизм, функціональність, утилітаризм, індивідуалізм. Вироблення позитивного образу, актуального для молоді і водночас відповідного базовим цінностям євангельської традиції, має статися як узгодження українського, євангельського і протестантського.

Можна прогнозувати, що перспективний варіант розвитку буде головним шляхом розвитку євангельської спільноти в Україні. Але консервативний вектор розвитку теж дасть свої результати – консервативну революцію в церкві; формування євангельської субкультури, опозиційної офіційній церкві і державі; акцентуацію помісності й автономності як проявів нового консервативного ізоляціонізму.

Перспективний варіант майбутнього передбачає подальшу інкультурацію і соціалізацію євангельського протестантизму в українському суспільства як традиційної церкви. Можливо, в найближчі роки питання про міжхристиянський альянс євангельського протестантизму й історичних церков стане предметом широких дискусій. В той же час, якщо протестантизм не усвідомить і не посилить свою європейську складову ідентичності, реальною загрозою його існуванню може стати асиміляція православ'ям на основі прийняття спільних презумпцій традиціоналізму і ортодоксії, а також критики секуляристських тенденцій протестантського Заходу.

Інкультурація протестантизму як самостійного соціально-релігійного феномену в український контекст передбачає модернізацію згідно європейського шляху розвитку. Модель європейської модернізації уможливлює інтеграцію протестантських груп в єдиний євангельський альянс і співіснування різних типів церков в рамках загальної доктринальної системи.

Таким чином, у наступні декади можливі: і ексклюзивний субкультурний проект, коли євангельський протестантизм стане опозиційною соціальною спільнотою; і протестантсько-православний альянс навколо традиційних цінностей і неприйняття ультрамодерної секулярності; і інклюзивний євангельський проект. Останній має всі підстави стати головною тенденцією, що означає наближення до нового етапу еволюції – оформлення євангельського протестантизму як парадигми цілісної, автентичної і, разом з тим, відкритої до широкого контексту. Формування відкритого євангельського суспільства може відбутися через входження українського євангельського протестантизму до світової співдружності євангельських церков, засвоєння європейського культурного простору і розвиток екуменічної дипломатії між деномінаціями. Контури глобального євангельського проекту проявляються вже сьогодні у тому, що українське євангельське протестантство охоплює своїми структурами діаспору в Росії, США, Канаді, Аргентині, Еквадорі, Австралії, створює місіонерські церкви в Португалії, Іспанії, Узбекистані, Індії. Окремі місіонери українських

євангельських церков працюють в Греції, Абхазії, Туркменістані, Латвії, Киргизії, Китаї, Бразилії.

Міжкультурні комунікативні можливості євангельського протестантизму можуть сприяти формуванню інтернаціональної спільноти, в якій український протестантизм, як одна з великих громад в Європі і світі, буде грати роль посередника між реформаторськими рухами і традицією історичних церков, створюючи унікальну констеляцію релігійних, соціальних, національних, культурних та інших чинників, стверджуючи багатомірність, плюральність, відкритість євангельського християнства як фундаментальні й украй актуальні його властивості.

Виклики сучасності створюють своєрідну «біфуркаційну зону» невизначеності і багатоваріантності майбутнього євангельського протестантизму. До того ж, постійний пошук ідентичності, нетотожність ідеального проекту й соціокультурних форм, критичність щодо власного стану і ролі в суспільстві можуть вважатися невід'ємними внутрішніми особливостями протестантизму. Намагання знайти оригінальне співвідношення традиції і реформ, закритості та відкритості, українського та європейського буде визначати розвиток українського євангельського протестантизму у період подальшого становлення України як європейської і демократичної країни.

Процес соціалізації євангельського протестантизму в українському суспільстві є об'єктивно закономірним, але в залежності від внутрішньо церковних чинників він приймає різні форми та напрями.

Діяльність євангельських церков в Україні має соціальні прояви, які сьогодні стають головним засобом присутності і проповіді віри в суспільстві. Пряма євангелізація, як стратегія церкви початку дев'яностих років, трансформується в легітимні фактори суспільного впливу і набуває соціально-активних форм. Зокрема, йдеться про соціальну дияконію (гуманітарні акції допомоги соціально незахищеним верствам і групам, душеопікунство і духовно-виховну профілактичну працю з молоддю і «групами ризику») і християнську просвіту (діяльність видавництв, ЗМІ, навчальних закладів, наукова і богословська апологетика). Власне, Церква як соціальний інститут через переосмислення проповіді, місії, богословської позиції теж еволюціонує в напрямі сучасних форм служіння. Соціальне служіння, християнська просвіта і внутрішні трансформації церковної організації становлять три головні напрями соціалізації євангельського християнства в українському суспільстві. Спільною характеристикою трьох напрямів є звернення до західних моделей, концепцій, стратегем.

Соціальна дияконія, як християнська добродійна допомога суспільству і проповідь євангельських цінностей в практичному житті, зорієнтована на ідеї і досвід «соціального євангелізму» Уолтера Раушенбуша і Білі Грема. Саме вони запропонували актуальні відповіді євангельської спільноти на проблеми соціальної несправедливості, негативних наслідків ринкового капіталізму, сексуальної революції, наркотиків, відповідно, ще сто і п'ятдесят

років тому. Цей досвід активно опановують українські євангельські християни, адаптуючи його до місцевих умов. Сьогодні вже не популярні утопічні проекти повної євангелізації суспільства (як за часів Раушенбуша), але сам напрям діяльності залишається украй актуальним. Створені десятки реабілітаційних центрів для наркоманів, благодійних їдалень, хоспісів, дитячих притулків. Майже кожна церква опікує лікарні, інтернати, в'язниці; проводить профілактичні бесіди про небезпеку алкоголю, сигарет, наркотиків; пропагує цінності сім'ї, здорового способу життя. Останніми роками євангельські церкви активно працюють з ВІЛ-інфікованими і «групами ризику» (наркоманами, бездомними, «дітьми вулиць»).

Християнська просвіта теж починалася із засвоєння іноземного досвіду – осмислення богословських підходів західного протестантизму, перекладів англомовних авторів, перших спроб мислити, писати, діяти за аналогією із західними зразками. Основні видавництва («Смірна», «Руфь», «Варух», «Богомыслие», «Христианское просвещение», «Маранафа», «Стефанус» та ін.) пропонують головним чином переклади Д. Веслі. Д. Фокса, Д. Мак Артура, Ч. Стенлі, Д. Стота. Домінують теми сім'ї, душеопікунства, лідерства, церковного життя, місіонерства, духовного формування. Показово, що більшість видавництв не артикулюють свою конфесійну і богословську позицію, утворюючи єдиний сегмент євангельської літератури в загальному масиві християнських видань. Проявом інтеграції видавництв і створення єдиного ринку християнської євангельської літератури можна вважати фестивалі та виставки християнської книги, видання газети про християнське книговидання «Книгоноша» та ін.

Подібні тенденції спостерігаємо і серед протестантських ЗМІ. Видання наперед заявляють про незалежність і міжденомінаційний характер. Так, «незалежний» християнський журнал «Перспектива» може вважатися спільним для п'ятидесятників, харизматів і прогресивних євангельських християн-баптистів. «Перспектива» пропонується для активних і успішних - бізнесменів і менеджерів, інтелігенції і чиновників. Конфесійну незаангажованість і вірність загальноєвангельским принципам відстоює і «Решение» - журнал для невіруючих, що видається Євангелічною асоціацією Білі Грема і розповсюджується через євангельські церкви країн СНД.

Офіційні видання союзів – журнали «Євангельська нива» (ВСО ЄХБ) і «Благовісник» (ВСЦ ХВЄ) – висвітлюють події життя церков і розповсюджуються безкоштовно серед віруючих. Для останнього журналу характерна більша широта – поруч із статтями національних лідерів друкуються Жанна Гійом, Джонатан Едвардс, Мартін Лютер Кінг, Гарольд Сейла та Герхард Реттінг, які представляють такі різні напрями християнської думки як католицький містицизм, пуританство, баптизм, євангелічну церкву Німеччини.

Всі вищезгадані видання мають власні інтернет-сайти, що свідчить про активне освоєння віртуального простору євангельськими церквами.

Більшість великих церков також мають інтернет-ресурси – сайти, форуми, служби новин, молодіжні сторінки, розсилки.

Богословське осмислення нових методів і форм соціальної діяльності не встигає за розвитком ситуації. Часопис Одеської богословської семінарії «Богомыслие» не виходить з 2004 р. Більше перспектив у міжнародних журналів, відкритих до міжконфесійного діалогу на основі євангельських принципів. Так, журнал «Богословские размышления», ініційований ЕААА (Евро-Азійська акредитаційна асоціація), на сьогодні став провідним богословським виданням всієї євангельської спільноти. Дослідний центр Української семінарії євангельського богослов'я, Одеська богословська семінарія, Менонітський центральний комітет займаються аналітикою проблемних питань історії євангельського руху в Україні. ЕААА координує подібні проекти, залучаючи міжнародних експертів та партнерів.

Співробітництво євангельських християн-баптистів та християн віри євангельської розвивається найбільш активно в сфері освіти та теоретичного богослов'я.

Центр активного християнського життя з церкви-інституції зміщується в мережі однодумців і творчі групи, інтерактивні молодіжні кафе, дискусійні клуби, команди соціального служіння. Навіть в церквах змінюються акценти в проповідях на служінні, відбуваються зміни в обрядовій практиці, вводяться нові літургічні форми.

Традиційні для євангельських проповідей теми святості, духовного життя, відокремлення від світу, Другого пришестя Христа відходять на третій план, поступаючись місцем практичним питанням – як жити в суспільстві, якими етичними принципами керуватись, як будувати сімейні відносини. Екзистенціальні, психологічні, етичні, соціальні виміри християнського життя виявляються більш актуальними, ніж духовно-містичні й есхатологічні.

В цілому в організації служіння спостерігаємо радикальні зміни в напряму осучаснення, відкритості до нових соціальних умов і запитів громади. Незважаючи на відсутність власної літургії, в євангельських церквах був канонізований певний порядок богослужіння – загальний та хоровий спів, виступи молоді та дітей, три-чотири проповіді, публічні молитви. Показово, що в служіннях раніше брала участь вся громада, не було чіткого функціонального розподілу виконавців певних дійств. Під впливом західних моделей богослужіння в сучасних церквах відбувається професіоналізація та спеціалізація служіння: творчу програму веде професійна музична група, замість чотирьох проповідників проповідує один пастор чи вчитель, інші члени церкви обирають для себе служіння згідно їх покликання та дарування. Відтак, з одного боку, сьогодні вірянин має більше можливостей реалізувати себе в багатофункціональному служінні, а з іншого - усталений порядок обмежує вплив особи та груп на хід богослужіння. Останнє викликає негативну реакцію і звинувачення в «ухилянні від

простоти», в перетворенні духовного спілкування віруючих на акцію, концерт, шоу.

Показово, що зустрічаються запозичення не тільки із західної літургічної практики, а й із православної. Так, пастори багатьох церков важливою складовою служіння вважають треби і з готовністю відповідають на звернення навіть сторонніх людей. Молодіжні церкви широко використовують у служінні свічки, щоправда скоріше для створення духовної атмосфери. Поширеною практикою є цикли читання Біблії, які відокремлені від повчальних проповідей і мають скоріше медитативний ефект.

В обрядовій практиці нині помітнішими є впливи західної культури – індивідуалізм, практицизм, раціоналізм. Так все більше церков використовує під час Вечері замість однієї чаші одноразовий посуд, а хліб ламає не служитель, а кожний віруючий окремо для себе. Багато уваги приділяється питанням гігієни, безпеки, комфорту. Якщо раніше співали по збірниках пісень, то тепер виготовляють спеціальні програми служіння з детальною інформацією і текстами. Навіть і це вже відходить у минуле – всі ілюстрації, книжки та папери зберігаються в електронному вигляді і презентуються на великому екрані за допомогою мультимедійного проектора.

Новою тенденцією організації служіння можна вважати приділення пильної уваги питанням життя церкви як громади і соціальної структури. Проповідь – як центр протестантського служіння (на відміну від таїнств в історичних церквах) – займає не більше половини часу богослужіння, як правило близько трьох четвертей часу. Молитва практикується по малих групах і теж має тенденцію скорочення у часі. Музики навпаки стає більше: вона налаштовує на слухання, виконує терапевтичну функцію, заспокоюючи та «відкриваючи серця», а також підтримує тяглість, єдність служіння як цілісного настрою, веде до кінцевої цілі, артикульованої в закликах до покаяння, служіння, духовного оновлення. Головним предметом уваги стає сама церква як громада віруючих і «ковчег спасіння». Інформація про служіння церкви, оголошення, поздоровлення, молитви про потреби віруючих, спільне обговорення церковних питань складають більшу частину воскреслого служіння. Зазначені диспропорції в структурі служіння можна вважати безпрецедентними і симптоматичними.

Ще більше розгалуженою є структура позацерковної діяльності громади як спільноти - неформальні бесіди з новими парафіянами, спілкування подружніх пар, молодіжні вечірки, чоловічі та жіночі клуби, дитячі школи, студії, табори, спортивні секції, походи тощо.

Характерними можна вважати акценти на внутрішній роботі з віруючими – учнівство усвідомлюється як головний принцип діяльності церкви, більш важливий, ніж місіонерство. Все це докорінно змінює модель і стратегію традиційної євангельської церкви. Воно стає все більше укоріненим у практиці громад.

Церкви відкриваються до різноманітних форм співпраці з іншими деномінаціями та конфесіями, перш за все в сфері соціального служіння –

гуманітарної допомоги, виховної профілактичної роботи з дітьми та молоддю, реабілітації жертв ВІЛ та наркоманії. Євангельські церкви готові об'єднати зусилля з іншими конфесіями в питаннях релігійної свободи та публічної моралі. Православні та католицькі священики викладають в протестантських семінаріях, виступають в молодіжних клубах як почесні гості, беруть участь в міжконфесійних конференціях. Співпраця з церквами інших протестантських деномінацій можлива також і в формі загальнонаціонального протестантського альянсу (РЄПЦУ), періодичних пасторських зустрічей, богословських семінарів, місіонерських проектів.

Як соціальна організація євангельська протестантська церква в Україні має тенденцію до стабілізації своїх кількісних характеристик. Збільшення числа церков не позначиться на загальному числі віруючих, бо більшість нових церков утворюються шляхом подрібнення великих громад і де факто постають як малі групи, ніж як повноцінні церкви.

Змінюється і сама структура релігійного життя традиційних євангельських громад. Належати до церкви і практикувати віру як спосіб життя - це не одне й те ж саме. Криза номінального християнства, яку раніше спостерігали лише в історичних церквах, сьогодні стосується і євангельських громад. Традиційні віруючі, які є членами церков завдяки історичним обставинам і завітам батьків, вже складають меншість. Наступне покоління піддає рефлексії приналежність до церкви, а якщо не покидає її зовсім, то існує в парацерковному просторі.

В той же час продовжується перетікання молоді, активної і творчої частини громад, з церкви як офіційної інституції до неформальних об'єднань і груп. Вже сьогодні багато молодих віруючих не відносять себе до церков-інституцій й ідентифікують себе скоріше з духовними рухами та течіями.

Отже, соціальна структура українського євангельського протестантизму змінює звичну конфігурацію і ускладнюється. Створюються нові зони активності, альтернативні центри релігійного життя, формується ідентичність і новий образ в суспільстві. В мінливому пострелігійному світі традиційні євангельські церкви утворюють консервативну субкультуру, але поруч з ними, консолідуючи їх творчі молоді сили, виникає нова соціальна структура – відкрита мережа, яка об'єднує не церкви, а віруючих. Мережні суспільства виникають на основі євангельської ідентичності, в якій баптисти, п'ятидесятники і навіть віруючі інших конфесій відчувають себе частиною більш глобальної спільноти, де канонічні кордони і доктринальні межі є прозорими і пересувними, де завжди можливі нові синтези і реформи. Саме в цьому міжцерковному середовищі формуються оригінальні богословські підходи, власна літературна традиція, сучасна літургія й адекватні організаційні форми.

Аналітика внутрішніх трансформацій в сучасному євангельському протестантизмі дає можливість окреслити перспективи взаємодії суспільства, держави та церков у вирішенні нагальних соціальних проблем, розбудові демократії, відродженні національної культури.

Очевидно, що міжцерковна та міжнародна співпраця християнських конфесій може бути фактором міжнародних відносин, а спільна християнська віра та цінності можуть стати духовною основою для євроатлантичної інтеграції України. Українська модель конфесійних відносин є прецедентом для європейської співдружності, історичні та євангельські церкви стають єдиною соціальною силою у захисті суспільної моралі, благодійництві, охороні демократичних прав та свобод. Євангельський протестантизм в даних випадках виступає важливою ланкою у відносинах України і Європи.

Відновлення історичних зв'язків з європейським протестантизмом перетворює українські євангельські церкви на ретрансляторів західних культурних впливів, що додає динаміки українським соціокультурним процесам, привносить нові елементи та імпульси в релігійне життя країни, запобігає його монополізації. Розбудова активної соціально-богословської позиції виводить євангельський протестантизм за межі церковної субкультури та робить його широким соціальним рухом, з якого може формуватися середній клас українського соціуму (причому створює для цього не тільки соціальні, але й духовно-ідеологічні умови). Євангельський протестантизм - це світоглядна парадигма, етос життя і праці. Носії цього світогляду – численні громади віруючих. Відтак внутрішні процеси в євангельських церквах, переосмислення їх соціально-богословської позиції збігається з об'єктивною логікою суспільних трансформацій, що утворює ефект конвергенції та подвійного резонансу в соціумі і знаходить конкретно-соціальне вираження в наступних короткострокових перспективах:

- розкол між консервативними та сучасними церквами, демографічні процеси, конфлікт поколінь призведуть до формування консервативної та прогресивної меншостей, а також нейтральної більшості;
- динаміка церковних процесів буде визначатися пошуком балансу між вірністю традиції «братства» та необхідністю осучаснення церкви через реформи;
- у найближчі роки на лідерських позиціях залишаться представники консервативних церковних кіл;
- центр соціальної активності зміститься від церков до парацерковних організацій, що призведе до відтоку з церков найбільш дієздатних лідерів служіння;
- загостриться конфлікт між прихильниками вузько церковного служіння і суспільно орієнтованими прогресистськими партіями;
- церковний ріст буде продовжуватись інерційно, кількісні характеристики євангельських церков стабілізуються; можливі стагнація і ледь помітна негативна динаміка розвитку (кількість нових церков, хрещених, проведених акцій);
- основними напрямами соціального служіння євангельських церков залишаться: благодійництво; духовно-виховна праця з дітьми та

молоддю; профілактика ВІЛ, наркоманії, алкоголізму; розповсюдження релігійної літератури;

- ü продовжиться перехід від стихійного місіонерства до соціально сприйнятливих та легальних форм присутності у суспільстві.

Довгострокові ж перспективи можна виявити через зіставлення сучасної ситуації в церкві і суспільстві з архітектонікою та традицією євангельського протестантизму, що дає наступні прогнози:

- ü пропорція між консервативними та прогресивними церквами поступово зміниться на користь останніх, нейтральна більшість буде тяжіти і перетікати до табору прогресивних церков;
- ü в структурі євангельських громад буде зростати кількість освічених людей і сформується прошарок християнської інтелігенції, яка стане інтелектуальною і творчою силою для внутрішніх реформ й зовнішньої діяльності;
- ü більшість євангельських церков буде еволюціонувати від авторитарних методів управління громадами і канонізованого традиціоналізму до «відкритого християнства» і демократичних принципів організації;
- ü зміняться соціально-політичні та культурні уподобання євангельських церков; по мірі деконструкції досвіду радянської доби буде усвідомлюватись спорідненість демократичних ідеалів суспільного життя, європейської культури, національних традицій та євангельської віри;
- ü зберігаючи критичну дистанцію від політики та влади, євангельські громади стануть самостійним феноменом українського соціуму як важливі суб'єкти громадянського суспільства.

6. ПРОГНОЗИ НЕОРЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНІ

Усвідомлюючи, що наша спроба прогнозування далека від дійсно наукової прогностики, яка вимагає знання теорії прогнозування та досвіду використання останньої щодо особливого типу соціо-духовної реальності – релігії, все таки є сенс поміркувати над майбутнім нових релігійних рухів (НРР) в Україні, задовольняючи і чисто дослідницький інтерес, і потребу сучасного суспільного життя.

Дослідник, вивчаючи будь-яку релігію чи якийсь релігійний процес, мав би задуматися над його подальшим розвитком, перспективами як для самої релігії, так й середовища, в якому вона функціонує. При розгляді цих питань вчені й досі знаходяться в полоні лінійно-прогресивного дискурсу, відповідно до якого все в релігійній чи секулярній сфері має розвиватися тільки із знаком плюс (зростати, поширюватися, поглиблюватися, покращуватися тощо). Відповідною є реакція і практиків, які на зростання

бажаних чи небажаних для них процесів прагнутимуть останні розповсюдити, призупинити або заборонити. Саме тому прогнози частіше всього звучать як попередження і застереження.

Мета нашого прогнозу – пошуково-аналітична. Замість пророцтв щодо неконтрольованого зростання кількості різноманітних т.зв. деструктивних сект і тоталітарних культів, їх подальшого негативного впливу на свідомість і традиції українського народу, хотілося б розширити предметне поле прогнозування: прояснити ситуацію, що виникла в Україні із появою нетрадиційних релігій, з'ясувати проблему і шляхи її розв'язання, сформувати рішення і описати наслідки їх прийняття, зосередившись на місці НРР в релігійному полі України та їх ролі в духовному та суспільному житті народу, на стані законодавчої бази, яка прописує юридичні норми і гарантії функціонування релігійних організацій, на об'єктивних та суб'єктивних факторах, які визначають динаміку і напрямок розвитку течій, на політиці держави, суспільних інституцій, інших церков щодо нових релігій, на стратегії діяльності та поведінці послідовників нових течій, які багато в чому вирішують їхню майбутню долю.

Визначаючи роль нових релігій в духовному та суспільному житті України, треба зазначити, що вона, як і роль релігії загалом, зараз є значно впливовішою, ніж ще 10 чи 20 років тому. За вірним спостереженням відомого італійського дослідника релігій Массімо Інтровін'є, «кількість людей, які називають себе віруючими, зростає майже в усіх країнах світу, включаючи і Захід» (Introvigne Massimo. The Future of Religion and the Future of New Religions // http://www.cesnur.org/2001/mi_june03.htm).Загалом, роль нових релігій пропорційна тому місцю, яке займають ці релігії в українському релігійному полі. І в майбутньому ця загальна залежність збережеться.

Аналіз історії появи та поширення нетрадиційної релігійності в Україні, вивчення процесу її інституалізації, виявлених закономірностей адаптації до українських реалій дає можливість очікувати, що тенденція до розширення кордонів поліконфесійності на релігійній карті України залишиться в межах нинішнього зростання неорелігійної мережі, а існуюча палітра новітньої релігійності навіть дещо збільшиться. Можна з впевненістю передбачати, що нові релігії нікуди не дінуться і ніколи не зникнуть з релігійного поля. НРР за будь-яких умов - тиску чи байдужості до них - збережуться в релігійному просторі України, кількісно залишившись на рівні сучасних показників (5-7% від загальної сукупності офіційно зареєстрованих в країні громад). Кількість послідовників НРР неістотно зросте: якщо зараз їх нараховується 0,1%, то до 2025 року очікується максимум 1,2% від всього населення України. Чогось особливого, що вирізняло б Україну серед інших країн світу в сфері розвитку НР, не передбачається: стабілізувалася не тільки світова кількість НР, їх напрямків і громад, але й загальна кількість послідовників.

Протягом ближчих років релігійний іноваційний процес (релігієтворення) буде продовжуватися, проте з різною мірою інтенсивності в тих чи інших регіонах: там, де сильні позиції традиційних церков, зростання кількості нових релігій при гальмується, а там, де існує дефіцит на задоволення духовних потреб населення, НРР зростатимуть більш продуктивно. Повільно, але зростатиме кількість нетрадиційних релігійних громад як за рахунок появи і поширення нових течій, так і за рахунок об'єднання або дроблення вже існуючих. За вірною заувагою М.Інтровін'є, великий релігійний переворот 1990-х років, збільшивши кількісний показник релігії у суспільстві, насправді залишив без значних змін її «якість» (Там само). А тим більше нові рухи: вони ніколи не стануть кількісно, а тим більше якісно домінувати в релігійному житті України. Традиційна християнська домінанта збережеться.

Підстави робити такі прогнози щодо майбутнього неорелігій криються у визначених самою прогностикою об'єктивних і суб'єктивних обставинах, до яких відносять демографічні, освітні (рівень, ступінь освіченості людей), політичні, економічні та інші фактори, які достовірно можна передбачити в рамках відповідних галузей знань.

При прогнозуванні динаміки і напрямків розвитку новітніх течій перш за все треба виходити з перспектив змін у кількості і структурі населення України. Останні добре прописані у Рекомендації парламентських слухань "Демографічна криза в Україні: її причини та наслідки" (2003), у схваленій урядом «Концепції демографічного розвитку на 2005-2015 роки» (2005), у спільній постанові Президії НАН України та колегії Держкому статистики України «Про демографічний прогноз розвитку України до 2050 року» (2007) (Голос України. - 2003. - 24 черв. - С.8; Офіційний вісник України. - 2004. - № 41. - С.32-42; Вісник НАН України. – 2007. - № 6. – С.23-28). При всій невизначеності, якою характеризується динаміка чисельності та складу населення, при всій стохатичності процесів народжуваності, смертності та міграції, при наявності прихованих чинників, які складно виявляти та кількісно вимірювати, при всій принциповій неможливості абсолютно точного дискретного (точкового) прогнозу, можна вважати, що відносна кількість віруючих людей загалом і кількість неофітів зокрема істотно не збільшиться.

При прогнозуванні чисельності віруючих треба мати якісь вихідні дані, відносно яких вона або збільшиться, або зменшиться. Ця кількість зафіксована на цифрі біля 30 млн., з яких 30 тис. можна вважати послідовниками нових релігій. Але ця цифра реально нічим не підтверджена. Ми й досі не знаємо, скільки в Україні віруючих, грунтуючись в своїх оцінках на самовизначенні українців. Вчені слабо собі уявляють якісний склад, соціальну структуру громад, вікові, гендерні та інші характеристики послідовників нових релігій. Дані, які є в нашому розпорядженні, - це матеріали соціаологічного опитування 1994-1995 рр., проведених Відділенням релігієзнавства НАН України. Зрозуміло, що вони вже застаріли,

не піддаються якомусь порівнянню, оскільки спроба змалювати соціально-демографічний портрет невіруючого була одиничною в історії вітчизняної соціології релігії. Інших даних у нас немає.

Крім того, прогнозування може бути успішним, якщо піти шляхом різнорівневого підходу до релігійних явищ, розглядаючи їх на мікро-, мезо-, макро- і глобальному рівні (Див.: Смелзер Н. Социология.- М., 1994. – С.12). Знання про те, як індивід (мікроодиниця соціологічного вивчення) входить до великих соціальних структур і відносин (макроодиниць) за посередництвом і за допомогою громад/спільнот (мезоодиниць) має здобуватися поступово, цілеспрямовано. На жаль, при прогнозуванні неорегійних процесів фактично ігноруються перші два рівня. Конкретний віруючий та громада знаходяться поза межами наукового досягнення, а висновки щодо трансформацій на макро- чи глобальному рівні базуються на екстраполяції загальносвітових процесів на українську реальність, що є недостатнім для достовірних оцінок української ситуації.

Тому сьогодні вітчизняна соціологія релігії має відповісти на питання, яким є сучасний віруючий, чи знаємо ми про його потреби, інтереси, запити? Якою є неорелігійність на мезорівні як різновиді соціальної реальності, чим вирізняються групи, інституції, формальні організації та суспільні рухи всередині неорелігії? Хіба не ці утворення мають бути головними для соціології, оскільки вони є «душею і серцем громадянського суспільства», оскільки індивіди щоденно поєднуються з більшим суспільством саме через них?

В зв’язку із прогнозованим зменшенням працездатного населення, міграцією сільського населення в міста, а загалом завдяки міграції за кордон людей працездатного віку, що нібито об’єктивно створюють грунт для збільшення релігійних очікувань в традиціоналістському дусі, передбачають появу віруючого особливого типу – прагматичного, для якого релігія має бути результативною – вже і зараз даючи її респонденту те, на що він сподівається – успіх. Саме тому слід чекати збільшення послідовників раціональних форм релігії, зокрема новітніх західнохристиянських течій, пост-протестантської хвилі.

На фоні падіння чисельності населення природно чекати і падіння освіченості в суспільстві. Її рівень вже сьогодні не влаштовує сучасне виробництво, сферу освіти і науки, обслуговування, торгівлю тощо. Саме тому, при всій раціоналістичності обраних релігій, вони будуть далекі від складних богословських побудов чи занадто альтруїстичної чи аскетичної моралі. Все менше суспільство вимагатиме гуманітарної людини, в пошані - праця рук, знання техніки, що вплине на склад неогромад в майбутньому. Інтелектуалізм, особливо гуманітарний, буде великою рідкістю, хоча окремі індивіди й будуть вирізнятися орієнтацію на містику, таємину, особливу духовну посвяту. Домінуючим соціальним типом буде міський мешканець із середньою спеціальною технічною освітою, орієнтований на матеріальні блага, на фінансовий успіх, на тверді і виразні, зрозумілі соціальні позиції.

Безумовно, майбутнє неорелігій залежить не тільки від демографічних чи соціальних факторів. До формування того простору, в якому функціонуватимуть неорелігії, прилучаються певні групи суперечностей. Чи не найбільш глобальною та істотною може стати цивілізаційна своєрідність Сходу і Заходу, який останніми роками активно імплементує східні цінності. Останні акумулюються не тільки в культурі, мовах, але й в релігіях. Крім появи якихось нових рис, пов'язаних із Сходом, в ритуалах чи діяльності неорелігій, крім банальної моди на східне, на незвичну екзотику, синкретизовані форми новітньої релігійності пропонують нову світоглядну реальність, нову матрицю, що може змінити загальну духовну атмосферу в суспільстві. При цьому нові релігії не є конкурентами традиційним, вони не здатні з ними змагатися в силу своєї нечисельності, але сприятимуть розмиванню стійких догматичних уявлень про надприродне, всесвіт, людину, взаємини між ними.

Немаловажними для перспектив НРР, які не є українським явищем (крім язичників), видається реакція на національні процеси, ставлення неорелігій до етнонаціонального. В цілому, будучи позаетнічними, а інколи й антиетнічними, що суперечить поширеній українській ментальності, в умовах відновленої актуалізації етнічного фактору посилюватиме в очах українців чужість цього явища. Хоча ситуація дещо змінюється: все менше таких нових рухів, які в ситуації національного відродження хотіли б набути репутації неукраїнського руху, маргіналізуватися, не списавшись в місцевий контекст.

Слаба соціальна інтеграція суспільства сприяла безконтрольному поширенню різних НРР і в той же самий час призвела до певної сектантизації та сепаратизації неорелігійних течій. Останні виявилися безсилими відстоювати свої інтереси як релігійних меншин. Релігійна свобода, право людини вільно сповідувати будь-яку або не сповідувати ніякої релігії не є незворотними, духовна стабільність, міцність і єдність соціальної системи, в якій діють рівноправно різні релігії не закарбовані на вічно. Розгойдують ситуацію важко досягнутого балансу антисектантські організації, які дезінтегрують суспільство за релігійною ознакою, конфесійною належністю.

Не обговорюємо тут важливість і впливовість на майбутнє неорелігій загальнополітичної ситуації в країні, характеру державно-церковних відносин, особливостей політики держави в сфері релігій, зокрема законодавства, яке регулює цю сферу і виписує правові межі існування релігійних явищ і конкретних суб'єктів у житті країни. Спостерігаючи за розвитком законодавчої бази з 1991 року, коли був прийнятий в цілому ліберальний Закон про свободу совісті та релігійні організації, наступні законодавчі ініціативи відрізнялися певним ужостченням щодо нових релігій (поправка про місіонерську діяльність, альтернативну службу, норма кількості людей, необхідних для реєстрації релігійної громади тощо). Неодноразові спроби внести зміни в існуюче законодавство чи загалом цілковито змінити останнє характеризуються поправінням депутатського

корпусу. В проекті нового Закону, підготовленого Міністерством юстиції України в 2007 році, передбачена, як захисна міра від впливу НРР на українське суспільство, державна комплексна експертиза не тільки установчих документів, але й діяльності новітніх релігій. Є всі підстави очікувати в майбутньому дискримінізації релігійних меншин в українському законодавстві, яке спиратиметься на громадську думку щодо НРР, оцінка яких з нейтральних умовисновків трансформувалася на переважно негативне ставлення. Зрозуміло, що це ускладнить існування нових релігій в українських реаліях, опосередковано відіграючи стримуючий ефект на реєстрацію нових організацій і на збільшення кількості їх послідовників. Не важко спрогнозувати, що безправність і переслідування за нетрадиційні релігійні погляди, а навіть утиски можуть стати реальним фактом. І не тільки з боку конкуруючих історичних церков, та й з боку громадських організацій на кшталт антисектантського центру «Діалог», який останнім часом лише активізував свою діяльність. Так, цей московський центр начолі з О.Дворкіним проводить на території України серію антисектантських конференцій, ініціює низку конфліктів між новими течіями і місцевою владою, організовує показові судові процеси, направлені проти нових релігійних течій.

Керуючись таким законодавством, державні політики сформулюють і відповідну несхвальну політику держави, підкріплену підтримкою громадських інституцій, інших церков щодо нових релігій. Гадаємо, що в наступні роки розгортання нових течій будуть проходити в дещо складніших умовах, ніж в попередні роки. На перших порах ні суспільство, ні державні органи, ні громадська думка не були настроєні проти нових течій. Тепер суспільство більш обізнане (хоч і однобічно) лише з негативною оцінкою неорелігій. Тому відчуватиметься супротив поширенню новітніх течій з боку державних, церковних та частини громадських структур. На зміну їх індиферентизму щодо нових релігій приходитиме негативізм. Він все більше виявлятиметься і в ЗМІ. Суспільство у своєму ставленні до нетрадиційної релігійності в цілому "правіє". Все частіше держава стає на шлях деяких відкритих (наприклад, зволікання з реєстрацією релігійних громад, дозволом на будівництво ними своїх культових споруд, відмови у в'їзді представникам певних релігійних організацій та закордонним місіонерам) і завуальованих заборон діяльності новітніх течій, чим порушує і законодавство українське й міжнародне, і демократичні права громадян.

Українське суспільство має підстави для незадоволення діяльністю тих релігійних течій, які не враховують історичну релігійну традицію українців, в непритаманній українській ментальності силовій формі нав'язують те чи інше вчення, вважають цінності своєї конфесії далеко вищими (а то й єдинодопустимими) за традиційно українські, безпардонно й примітивно проводять місіонерську роботу, не поважають українську мову тощо. Ясно, що і у нових течій до нашого суспільства є багато претензій. Серед тих, з якими найчастіше приходиться зустрічатися неовіруючим в Україні, слід

назвати певну ворожість й упередженість людей щодо НРР, невиконання державою конституційних і законодавчих норм з свободи совісті, необгрунтовані обмеження з боку держави пропаганди неотечіями своїх релігійних знань тощо. Хочеться сподіватися, що означені протиріччя будуть подолані і не стільки шляхом заборон, протестів, протистоянь, скільки через діалог, спільну працю над розв'язанням різноманітних, насамперед міжконфесійних і міжрелігійних проблем в Україні.

Є речі, які піддаються прогнозу. Але є форс-мажорні обставини, наприклад поява того чи іншого релігійного лідера, харизматичного проповідника, живого втілення надлюдських можливостей, обожнену людину та іншого, що призведе до виникнення непередбачуваних об'єктивними законами науки явищ. Але те, що з'явиться як абсолютно нове, прагнутиме віднайти собі місце в духовній структурі суспільства, зберегти стабільність існуючої системи, забезпечити релігійну збалансованість світу, що досягатиметься взаємодією протилежних тенденцій: від елітизації до популізації релігійних рухів, від їх містифікації до сайєнтологізації, від ритуалізації до теологізації.

Від поведінки послідовників нових течій сьогодні значною мірою залежить їхнє майбутнє. Виходячи із природного багатоманіття і сучасної різнотиповості НРР, можна передбачати декілька моделей або стратегій їх розвитку, які вкладаються із усією варіативністю останніх у дві основні лінії їх поведінки і діяльності: ізоляціоністська й адаптативна. Перша стратегія, що базована на неприйнятті, відкиданні цінностей сучасного секуляризованого світу, нагадує за своїми формами і методами «релігійну революцію» (за П.Бергером), наслідком якої буде створення релігійної субкультури, інституалізованої чи неінституацізованої, але яка прагнутиме до інституалізації. НРР все більше орієнтуватимуться на практичну корисність й результативність. Тому вони мають бути дієвими і тотальними. Цим шляхом вже ідуть багато неорелігійних утворень, які розвиваються в межах консервативних і фундаменталістських парадигм. В даному випадку неможлива «віра без належності», а тим більше «належність без віри» (Г.Деві). Із-за своєї нечисельності НРР не здатні будуть продемонструвати протест чи боротьбу проти історичних релігій і конфесій, в тому числі й в Україні. Своє невдоволення вони зафіксують ігноруванням суспільства, створенням квазі-підсуспільств в рамках своїх релігійних об'єднань.

Друга стратегія – стратегія «пристосування до секулярності» (П.Бергер) – мала б забезпечити можливість НРР вижити в складних умовах сучасних суспільно-релігійних і міжрелігійних відносин. Це стосуватиметься тих НР, які відносно давно існують в Україні і мають певну підтримку, негласну симпатію або нейтральність щодо себе з боку суспільства та влади. Ця стратегія, що домінувала у другій половині XX ст. в політиці більшості церков та релігійних організацій, зрештою, на думку більшості експертів, зазнала поразки. Але Україна ще не пройшла свого історичного шляху в цій

еволюції, тому адаптаційна стратегія буде активно використовуватися НРР доти, доки ця політика приноситиме користь таким релігіям.

Якщо ж НРР зазнають нападу та агресивної критики, вони скоріше підуть в опозицію до соціуму, втомившись доводити йому свою світоглядну нешкідливість, соціальну корисність, навіть український патріотизм. Суспільство вже розділило всі НРР на ті, які можуть існувати в Україні, і ті, які є небезпечними для її духовного і національного розвитку. Свобода віросповідання все більше залежатиме не від законів, які регулюють цю сферу суспільних відносин, а від тих, хто їх інтерпретуватиме і застосовуватиме на практиці, від орієнтацій носіїв спільнотної думки, від суб'єктивних преференцій лідерів держави, на що впливає позиція звичайних віруючих, кліру, наукових і громадських інституцій як антисектантського, так й об'єктивно-наукового спрямування.

Виокремлення двох стратегій функціонування НР в Україні не означає, що не виникатимуть якісь інші моделі, зокрема й суспільно небезпечні, які враховуватимуть безліч обставин, зокрема ступінь загальної релігійності суспільства, характер державно-конфесійних відносин, рівень релігійної свободи, тенденції внутрішнього розвитку самих релігій, зокрема нових, співвідношення «зрілої» і «незрілої» релігійності (Г.Оллпорт), тісно пов'язаних із так званою дорослою чи дитячою релігійністю (не за віком, а за внутрішніми сутнісними характеристиками). Чим скоріше НРР здолають стадію «незрілої» і перейдуть до «зрілої» релігійності, тим ефективніше вони набуватимуть ознак терпимого, а може й співчутливого ставлення до інших релігій та їх носіїв, характеризуватимуться високою вимогливістю до свого віровчення і поведінки, соціальною відповідальністю і солідарністю.

Таким чином, бурхливе духовне підняття, яке пережила Україна на початку 90-х рр. м. ст., причинилося до творення прогресиської концепції неухильного відродження суспільної та індивідуальної національної свідомості, зростання духовності народу, його релігійності. Прогнозування покликане подолати своєрідну ейфорію лінійно-поступального бачення розвитку подій в релігійній сфері, вказавши не тільки на можливість, але й реальність альтернативних тенденцій, на реванш консерватизму і фундаменталізму в релігійному житті, коли такі очевидні переваги національної чи державної доцільності буксують в нетрях канонічності і надмірної ортодоксальності, коли прагматичні реформаторські кроки щодо оптимізації міжцерковних і державно-церковних відносин в кращому випадку ігноруються, а в гіршому – блокуються самими ж ідеологами модернізації, коли все сприймається в штики, навіть мізерні порухи до порозуміння, оскільки раціональні аргументи вже не сприймаються і вводяться ірраціональні, оскільки всі вже перевантажені всенаціональною корисністю і державною необхідністю. Здавалося, що до такого всіма очікуваного об'єднання православ'я один крок, але «додавити» ситуацію не вдалося, навіть Президенту України.

Пророковане тотальне панування нової нетрадиційної релігійності на фоні суцільного занепаду історичних церков і при постійних попереджувальних месседжей щодо небезпеки нетрадиційних і нових вірувань не збулося, а останні, досягнувши свого кількісного піку в середині 90-х років м.ст., з часом почали навіть спадати. Не кращі часи зараз переживають громади неорелігійного спрямування та їх члени. Приток нових вірян до НРР дуже повільний, оскільки виявилося, що бути послідовником не пануючої релігії в Україні не так просто, незважаючи на всі законодавчі гарантії свободи совісті та віросповідань. І повального захоплення новими релігіями не сталося не тому, що активізувлися антисектантські організації в Україні (вони заявили про себе як інституалізований рух лише в останні 3-4 роки), а тенденція до пригальмування поширення НРТ відзначається з кінця 90-х років XX ст. Основна причина в тому, що нові течії – генетично, ментально, культурно не укорінені в житті нашого народу, вони виступають і досі як чужеродний феномен, який ґрунтується не на українській матриці, не на українських звичаях, не на українській мові. Він несе в собі інакшість, навіть чужість, яку не хочеться опановувати, навіть знайомитися. За ці роки втратилася цікавість до іншого, ненашого, ця інакшість навіть почала дратувати, оскільки хочеться знайомого, спокійного, впевненого, провіреного, устабілізованого. Хвиля експериментування в духовній сфері зійшла нанівець, суспільство досить обережно ставиться навіть до незначних рефомацій традиційних течій і церков. Все більше людей схиляється до традиційних форм релігійності, сприймаючи поодинокі зацікавлення модерністськими формами релігійності як дань недосвіченості молодості, як духовна нерозвинутість і релігійна безкульність.

Релігійне життя є сферою циклічної, а не лінійної динаміки. Зміни циклів пов'язуються з генераційними (поколінневими) зсувами, приблизно кожні 30 років. І це чітко прослідковується на домінантних настроях, більш ліберального чи більш консервативного штибу, різних поколінь в протестантських церквах. Так, зараз молодь (до 30 років) виявляється більш ортодоксальною, ніж їхні батьки (50-60-річні), а ті, в свою чергу, є більш прогресивними, ніж діди нинішньої молоді, які зазнали переслідувань за віру, а тому не йдуть на жодний компроміс з владою чи державою. Черговий цикл поки що не завершився, початок якого справедливо пов'язують із 1986 роком, початком Горбачовської перебудови. Але 2/3 шляху вже пройдено, тому можна очікувати, що десь через десять років ми будемо відзначати інші тенденції і розвитку історичних протестантських громад.

Це ж стосується і НРР. Друге покоління послідовників неорелігій ще тільки на підході, поки що політику взаємин із суспільством і державою визначає перше покоління – неофіти, які обрали віру на межі 80-90-х рр. м.ст. Ця проблема вивчалася на Заході на прикладі багатьох неорелігійних рухів, в результаті було засвідчено падіння інтересу другого покоління до духовних справ своїх батьків. І тільки зараз ледь-ледь починається відродження інтересу, а то й навіть повернення, правда не повсемісно, до дідівської віри.

Але ж, крім цього великого циклу, всередині нього самого існують ще й малі цикли, які свідчать про пульсацію, розвиток в межах одного покоління і програмовану зміну настроїв внаслідок вікових змін – дорослішання, старіння, вмирання.

Крім того, не можна не враховувати наявність якихось неординарних подій. Часто те, що в нормальних умовах виглядає як непорушне, стабільне, в ситуації форс-мажорній руйнується миттєво. Українське суспільство пережило шок, отримало культурологічну травму, багато людей і досі не оправилося від неї. Тому на такі соціальні, світоглядні катастрофи можуть бути зовсім непередбачувані реакції.

В надрах нашої культури назрівають певні настрої, які реактивно пов'язані із хвилею хаосу, безсистемності, вседозволеності, втрати будь-яких гальм в сфері економіки, політики, людських відносин. Суспільна свідомість готова до бунту, до повстання. Вже зараз можемо вловити симптоми майбутнього бунту проти безпорядку, множинності думок, безвідповідальності. Суспільство саме відпрацює захисні механізми як природну реакцію на домінуючу тенденцію. А тотальне заборонство на існування нових релігій із такою знайомою «засторожливістю» і широкомасштабною боротьбою із зловредним явищем тільки зміцнить нові релігії в бажанні протистояти монополізму однієї ідеології, однієї точки зору. Тому не відомо, на чий млин ллється вода антисектантської істерії, оскільки сформувався певний баланс між традиційними і нетрадиційними релігіями, кожний зайняв свою нішу, народ переважно визначився, чому він не буде ходити чи то до нової, чи то до традиційної церкви.

Зрозуміло, що зміни в неорелігійному сегменті духовного життя України корелюватимуться загальними стратегічними прогнозами щодо всього релігійного ареалу, в т.ч. і українського. Не можна не погодитися із висновком А.Колодного, який писав: «Оскільки Україна не виявила себе в якихось складних богословських конструктах, але засвідчувала живучість християнства саме в формі його національного сприйняття всупереч спробам вихолостити з нього його сутність мертвечинною формой, на українських теренах не приживуться високоінтелектуальні форми новітньої релігійності. Українець не сприйме релігії, яка вимагатиме складної духовної та інтелектуальної роботи. Тобто, переважатимуть релігії серця, з живим сприйняттям віри, в образних і художніх формах, з піснями і танцями. Строгі інтелектуальні конструкти не в пошані, не мають майбутнього, навіть враховуючи інтелектуальний прогрес людства, в т.ч. й українців. Їм потрібна віддушина, відпочинок, розслаблення, а не напруга» (Колодний А. Християнство доби постмодерну. – К., 2003. – С.18).

Разом з тим, на фоні відсутності якихось явних перспектив для інтелектуалізованих форм неорелігійності в її християнських, а особливо нехристиянських напрямках, надзвичайно активізуються неохристияни, які будуть прагнути до євангелізаційного оновлення, оживлення християнства, відмежування від «стандартів, богословських установок і обрядових форм».

Неохристияни будуть критикувати, але обережно, ті «застереження від якихось змін від представників наявних в ній традиційних релігійних систем», «заклики до держави використати ледь не силу, щоб зберегти усталені віками релігійні форми», що для них виглядає явним анахронізмом. Тому треба чекати релігійної творчості, натхнення, спростування відомих істин. Це християнство буде не канонічним, а вільним, де цінуватимуться не колективні традиції, спільнотна істина, а індивідуальний досвід, персональна харизма (Див.: Там само. – С.22).

Таким чином, нові релігійні явища завжди будуть обов'язковим елементом духовного розвитку людства. Вони свідчитимуть про вітальність релігії, про її злети і падіння, про епохи її відродження і періоди глибоких криз чи катастроф. Тому наявність в релігійному житті світу та України неорелігій є закономірною, навіть необхідною ознакою релігієгенезу. Без сумніву, окремі релігійні напрямки можуть зникати, трансформуватися, перероджуватися, з'єднуватися, але як феномен НРР завжди будуть супроводжувати існування людини, народів, держав, церков.

7. НЕОЯЗИЧНИЦТВО-РІДНОВІРСТВО У СВОЇЙ СУТІ І ПЕРСПЕКТИВАХ

Язичництво відроджується. Останніми роками все частіше згадується феномен язичництва у зв'язку із спробами в той чи інший спосіб відродити його, зробити масовим релігійним феноменом. Оскільки воно у нас постає як відроджуваний неорелігійний феномен, а не як збережене у незмінному вигляді питоменне явище первісних вірувань, то його розглядають як неоязичництво. Воно з'явилося і поширилося в багатьох країнах, а тому є вже світовим феноменом. Неоязичники часто збираються на свої форуми, мають своє міжнародне об'єднання, навіть рідняться між собою. Так, волхвиня української Рідної Віри вийшла заміж за лідера російських нео язичників.

Чим зумовлена поява цього різновиду неорелігії? Я назвав би тут декілька основних чинників. По-перше, відбувається повернення людини до природи після усвідомлення того, що вона мстить людині за бездумні наміри повністю підпорядковувати її собі, не рахуючись із природними закономірностями і її можливостями. По-друге, маємо нині своєрідний супротив глобілізації, який виявляється в прагненнях багатьох народів зберегти свою національну ідентичність або відродити її після краху ряду імперій. По-третє, традиційні історичні релігії переживають кризу, не спрацьовує їх прагнення стати над націями. Не збуваються їхні обіцянки і прогнози, зокрема обіцянка Ісуса Христа ще за час життя його покоління прийти для спасіння людства. То ж з'являються пошуки заступництва в позаісторичних релігіях, вірніше – у відроджених власних давніх віруваннях

свого етносу, а не в релігіях привнесених з теренів інших народів. Так, хоч християнство й існує на українських землях в інституалізованому вигляді більше тисячі років, але приходиться визнати, що чогось значимо для нашого народу за ці роки воно не залишило – не мали фактично своєї державності, були розшматовані сусідніми державами, мали вікову колоніальну залежність, мали супротив загарбників повноцінному розвитку української культурита ін.

Перш ніж говорити про неоязичництво України, з'ясуємо природу самого язичництва, щоб опісля засвідчити те, чи ми маємо нині відтворене язичництво (неоязичництво), а чи ж штучно створене нове язичництво, які перспективи його розвитку і сприйняття українцями.

Язичництво – надто невизначений термін як в науці взагалі, так і в релігієзнавстві зокрема. Він набуває різного смислового навантаження залежно від того, хто і для чого ним користується. Академічні релігієзнавці частіше до нього звертаються для позначення етапу розвитку релігійних вірувань, що передував етнічним (національно-державним), а тим більше – світовим релігіям. Дехто з дослідників до язичництва відносить не родо-плем'яні вірування, а власне етнічні релігії того чи іншого народу. Тоді для українців язичництвом постають вірування умовно об'єднані "Володимировим пантеоном". Але ж це далеко не так. Це був початок формування етнічних вірувань наших предків, перерваний Володимировим хрещенням Русі, а відтак на віки виявлений у неповноті української духовності, може й в тому відчутті якоїсь своєї культурної неповноцінності при взаємодії з іншими (переважно сусідніми) культурами, навіть виявах якогось надто легкого сприйняття їх як своїх.

Характерно, що термін "язичник" довгий час взагалі не мав релігійного змісту. Послідовники дохристиянських вірувань тоді не називалися кимось язичниками і самі себе вони так не називали. Між ними навіть не віднаходилося щось спільне, бо ж їхні вірування мали тоді своє чітке конкретне вираження, а їх визнавці поставали як прихильники якогось відомого може лише їм божества. Поняття "язичництво" виокремилося лише в християнському середовищі. Оскільки християнська релігія поширювалася переважно в містах, а дохристиянські вірування зберігалися в сільських поселеннях, то язичниками (поганами, селюками) звали сільських жителів, а їх віру - язичницькою. З часом цим поняттям позначалися не лише вірування, які існували в різних народів до появи християнства, і послідовників всіх дохристиянських вірувань, а й взагалі все нехристиянське. Нині ж, більше того, кожна християнська конфесія розглядає навіть вірування свого "християнського сусіда" певною мірою як язичництво.

Характерно, що подібної позиції дотримуються послідовники всіх так званих історичних релігій. Вони дещо погордливо ставляться до всіх вірувань, що існують поза ними, іменують їх поганством із набутим опісля всім негативним підтекстом цього слова. Нині дійшло до того, що терміном "язичництво" йменується подеколи навіть все секуляризоване людське

суспільство. Але зауважимо, що при цьому термін “язичництво” вже втрачає будь-який духовний зміст.

Боги язичників. Для сучасної людини язичництво постає часто як набір різних язичницьких богів, імена яких нічого для неї не значать, яких вона, власне, не знає, байдужа щодо них, а відтак і до тієї релігійності, сутнісний зміст якої вони становлять. А між тим язичництво, як це аргументовано показує американський автор Гус Ді Зерига в своїй книзі “Християни і язичники” (Москва, 2002) – це людина в контексті природного життя, це духовний пошук нею себе у навколишньому світі, в якому ми часто ще губимося. Якщо в трансцендентних релігіях світ втрачає свою сакральність, постає як зібрання об’єктів, що не мають внутрішнього смислу, самоцінності, бо ж уявлення про Бога як щось повністю трансцендентне робить його вище цього світу, то язичництво божественне віднаходить всередині самого навколишнього світу. При цьому останній, не як творіння Божественного, а як його частинка чи вмістилище, не відокремлюється від священного, бо ж має свою самоцінність, до якої слід ставитися поважливо. Тому у язичника відсутня екзистенційна туга із-за якоїсь там безтямності буття. Для нього священне явлене у світі і в останньому немає чогось такого, що було б відокремленим від нього. Все тут має священну силу і варте поклоніння. Язичник молиться на довкілля, молиться всюди, бо ж все навколо є проявом священного. Для нього важливою є не втеча від світу, а досягнення гармонії з ним, бо ж світ не є чимось “занепалим”, гріховним, а виявом священного, до якого слід прилучатися, жити з ним, а не поза ним. Саме поклоніння світовій гармонії, як це слушно зауважує згадуваний вище Гус Ді Зеріга, є характерною рисою багатьох язичницьких традицій, саме цим вони в основному й відрізняються від релігійного монотеїзму. “Оскільки Дух іманентний, то він осягається людиною різними способами, які є неможливими для трансцендентального божества. Акцент на гармонії, а не на особистому спасінні, приводить до надто більшого устремління до духовного преображення і зв’язку з Божественним в цьому житті, а не до божественного благословення в потойбічному

Якщо трансцендентні релігії все своє віровчення формують винятково на основі якогось одкровення Божого, даного ніби заради блага людини, а всі індивідуальні одкровення в них є істинними, коли вони співзвучні із Священними писаннями, то в язичництві домінує особистісне сприйняття Божественного через обряд, медитацію, споглядання, транс, духовний пошук і т.п. Для язичника не так важливою є спільність вірувань, як спільність обрядових дійств, які при цьому все ж утримують великий простір для індивідуальних варіацій за умови збереження певних успадкованих від предків форм.

Язичник вшановує лише своїх, звиклих для нього богів, але при цьому не заперечує силу чужих щодо нього богів. Жодне язичницьке вірування не засвідчує свою єдинодостовірність й не закликає при цьому всіх до поклоніння лише його богам. Таке розуміння язичниками Божественного і

можливих форм відносин з ним виключає якусь їх місіонерську діяльність. Оскільки в язичництві домінує індивідуальне сприйняття Божественного і ніхто в ньому не може претендувати на якусь винятковість своїх поглядів на природу духовної реальності, то будь-яка форма виявлення вірувань тут є істинною і не заслуговує нивілювання або ж обов'язкового наслідування.

Язичник молиться довкіллю. Для язичника не важливим і значимим є якесь там освячення кимось його храму, як просто факт його розміщення на священному клаптику землі, від якої цей храм і одержує свою священну силу. Язичник молиться на все в довкіллі, оскільки в світі будь-який предмет має духовну силу, а відтак – і заслуговує на поклоніння йому. Це лише на початкових етапах розвитку язичницьких вірувань існувало поклоніння якимсь там ідолам, що нібито втілювали в собі Божественну силу, були тотожні їй. З часом це зникло і язичницькі боги постали в дещо абстрактній формі. Неоязичник вшановує насамперед Природу.

У язичника також немає якогось там особливого таїнства причастя якимись визначеними їстівними стравами. Для нього будь-яке сприйняття їжі вже є священним актом, бо ж все наявне у світі є проявом священного.

Трансцендентні релігії абсолютизують наявність у світі якогось фундаментального зла і, власне, тримаються, виживають на основі пропонування шляхів відвернення його негативної дії. «Без чорта і Бог був би непотрібним»,- говорить народне прислів'я. На відміну від них у язичників світ не постає як арена титанічної боротьби між добром і злом, бо ж він є священним і в ньому немає місця для нечистої сили як невід'ємної його складової. Остання постає як щось залітне, звідкись кимось привнесене, привнесене тим, що боїться світу, а тому існує десь потаємно поза ним і виявляє себе підступно. На відміну від християн, язичники радісні у своїх обрядах, не прихнюплені постійно молінням типу «подай», «помилуй», «прости», як в християнстві. Знаючи добре довкілля, вони постають в ньому як господарі, а не як гості. Тому воно їх не лякає, орієнтує на діяльність у світі, а не очікування якихось благ і невідомо коли, де і від кого.

Язичник вірить у потойбічне життя після смерті, але воно у нього постає не як якесь там бездіяльне райське блаженство, що ми маємо в християнстві, ісламі чи в тому ж індуїзмі. Для нього сенс життя - в самому житті. Спостерігаючи циклічну природу зовнішнього світу, коли все після зимової сплячки-смерті весною знову оживає для буйного розквіту влітку і нової смерті восени, язичник в цьому віднаходив незаперечну істину "вічної присутності". Світ поставав для нього не як історія з її часовою протяжністю, а як плинність циклів, в яких все повторюється і не губиться, а лише перевтілюється. Окреме людське життя язичнику також уявлялося як цикл народження, смерті і нового народження. Потойбіччя при цьому поставало не як якесь судилище, а як невід'ємний елемент вдосконалення, оновлення, підготовки до нового життя.

Відтак язичник не осмислює світ як щось існуюче поза ним, а живе в цьому світі, відчуваючи в ньому себе невід'ємною його часточкою. Він не

протистоїть природі, а взаємодіє з нею, шукає себе в ній. І якщо для тієї чи іншої її частини людина шукає якогось покровителя, то він (лісовик, польовик, домовик і т.п.) не є для неї злою слою, а виявом господаря, через спілкування з яким можна досягти бажаного. Господар цей скоріше є уособленням природи функціонування певної частини світобудови, ніж чимось надприродним, а тому не потребує для засвідчення свого існування якихось особливих доказів. Для язичника він просто є і з наявністю його слід рахуватися.

Особливості язичництва. Насамперед відзначимо, що не існує якоїсь єдиної системи вірувань і єдиного обрядового комплексу для всіх язичників, хоч у них є спільного багато більше, як навіть у різних християнських конфесій. Виходячи із вище зазначеного, визначимося в тому, що є язичництво або хто є язичник? Його характеризують такі особливості:

1. Божественне є не десь поза світом, а присутнє в ньому. Священне явлене у світі, всередині кожної людини, рослини, тварини, навіть в об'єктах неживої природи. Для язичника Земля і її природні складові – це живе божество, самоурегульована істота, наділена свідомістю. Людина не протистоїть природі. Більше того, вона своїми діями не повинна приносити якусь біль природі, псувати її, навіть забруднювати.

2. У світі існує розумна гармонія, а відтак в ньому немає місця боротьбі якихось двох начал - добра і зла.

3. Світ – це не часова протяжність наявного в ньому, що вкладена в якісь лінійні часові схеми, а плинність циклів його буття. Ніщо в ньому не втрачається, а включається в коловорот подій. Відтак і смерть різних життєвих форм – це не кінець, а певна природна межа, що постає як відпочинок і відновлення сил, які будуть необхідні для нового народження.

3. Найважливішим для людини є вшанування світової гармонії, досягнення гармонії із довкіллям, а не прагнення до якогось спасіння в потойбіччі, на чому акцентують увагу т. зв. традиційні церкви. За допомогою великого різноманіття ритуалів язичник прагне зміцнювати зв'язок між собою і довкіллям.

4. Важливим є особистістне сприйняття Божественного через обряд, молитовну медитацію, духовний пошук. Визнаючи те, що Божественне може виявлятися у великому різноманітті форм і маючи надто багато різних уявлень про нього, язичник все ж схильний розглядати Божественне насамперед як жіноче начало.

5. Язичник мислить, що Боги мої є істинними для мене, інші ж (а вони також є) – для інших, а тому не слід місіонерити, прагнути навернути когось на свою віру.

6. Оскільки все в довкіллі має духовну силу, то не потрібно будувати якісь храмові споруди, одягати розпорядника богослужіння в якісь пишнотні наряди, сприймати жерця чи жрицю як обов'язкових посередників між тобою і Божественним світом. Останні можуть представляти Божество під час

обрядових дійств, але ж з таким успіхом цю роль може виконати і хтось інший.

7. Образ диявола (сатани) ніколи не існував в язичницькому пантеоні, а був повністю сконструйований християнською теологією як тінь християнського Бога. Замість нього язичник вшановує творіння як взаємопроникаючу спільність постійно змінюваних сил. В язичницькій міфології не існує архетипів зла. Відтак прирівнювання язичників до сатаністів історично й нині прямо суперечить змісту язичницького віровчення (Див.: Юдит А. Новое язычество. – М., 2004. – С. 15).

8. У язичників немає, як у християн, віри в систему „гріх-покарання", бо ж недобрий вчинок щодо іншого є недобрим щодо божества, часточкою якого він є. Відтак треба жити так, щоб не приносити якісь прикрощі іншому.

Враховуючи вище зазначене про язичництво як специфічний пласт духовної культури, не можна абсолютно погодитися з тими негативними підходами до нього, примітивними оцінками, які побутують не лише в іноязичницьких віруваннях, а навіть в деяких історичних працях. Християнство, як і всі інші історичні релігії, має порівняно незначну історію. За умов відсутності національних і світових релігій передуюче їм віросповідання цілком успішно виконувало свою світоглядну, виховну та орієнтаційну роль, виявляло належну суспільну та етичну функціональність. Воно поставала як своєрідна картина природи і господарки людини в ній. Саме тому з приходом нових вірувань воно не зникло безслідно. Більше того, стало функціонувати з ними паралельно, подеколи в чистому своєму вигляді, але частіше асимільовано в нові вірування. Язичницька картина природи і людини в ній новими релігіями, переважно світовими, була доповнена картиною людини і з'ясуваннями її місця у світі, її відносин з іншими людьми.

Відтак язичництво – це особливий вид духовності, який хоч і співзвучний з іншими віруваннями, але має свої, лише йому притаманні особливості. На думку М.І.Костомарова, сутність язичництва полягала в обоженні природи, визнанні якоїсь містичної сили за предметами і явищами довкілля, поклонінні Сонцю, небу, воді та землі, вітру, деревам, птахам, камінню тощо. "Релігійні уявлення слов'ян частково втілилися у формі ідолів, але у них не було ні храмів, ні жерців, - пише мислитель. - Вони мали досить неясні уявлення про людину після смерті, потойбічний світ вважався їм продовженням справжнього життя".

Українське язичництво в його періодизації. Нам нині складно, а часто й неможливо реконструювати в повному обсязі віроповчальної і обрядової складових українське язичництво як релігію. Як правило, якісь письмові джерела про цей пласт релігійності не збереглися. Дещо для цього нам дають пам'ятники усної народної творчості, які беруть свій початок ще з дохристиянської доби, хоч почали їх записувати лише з XVIII-XIX століть і вони виявилися значною мірою християнізованими. Далеко більше інформації дають предмети матеріальної культури – археологічні знахідки,

мистецькі витвори того часу тощо. Дослідники звертаються ще й до виокремлення тих елементів давніх вірувань, які були асимільовані до себе сучасними релігійними системами. Відтак українське язичництво нині живе у трьох своїх різновидах: 1. позаконфесійні віросповідні вияви в світорозумінні і світоставленні, наявні практично у всіх людей; 2. складова тієї двовірності, яка притаманна послідовникам традиційних релігій; 3 відроджувані форми язичницьких вірувань і обрядодій різних рідновірських течій.

Варто зауважити, що й самі язичницькі вірування не залишалися незмінними, оскільки через них виявлялася значною мірою культура народних мас. Навіть наші давньоруські письменники не визнавали язичництво чимось сталим і прагнули простежити еволюцію прадавніх вірувань своїх предків. Так, в "Повісті врем'яних літ" під 986 роком вміщено "Промову філософа" – грецького проповідника, який прибув до Києва, щоб навернути в християнство князя Володимира. Промовець виокремлює два основні етапи у розвитку язичництва. Якщо перший характеризує поважання людиною навколишньої природи, то на другому вже з'явилося виготовлення ідолів і вшанування їх через принесення жертв.

Історично більш вірогідну періодизацію язичницьких вірувань на наших теренах знаходимо в "Слові св. Григорія, изобретено и толцех о том, как первое погани суще языци кланялись идолам и требы им клали; то и ныне творят" – пам'ятці XII століття. Тут виокремлюються три головні періоди еволюції релігійних уявлень давніх слов'ян: 1/поклоніння берегиням і упирям; 2/поважання Рода і Рожаниць; 3/моління Перунові, Хорсу, Мокоші та Вилам.

Українці завжди були землеробською нацією. Постійний зв'язок із землею, зрозуміло, позначився на їхній духовності, наклав на неї відбиток селянськості. Тому культ Землі, землеробської праці є основою світобачення українського селянина. Земля, яку він називає ненею, в його фольклорі навіть стоїть над Богом і святими. Згадаймо принагідно тут колядку "Святі орачі". В ній святий Миколай за плугом ходить, святий Михайло волоньки гонить, Господь-Бог ріллю всіває, Син Божий її зволочає, а Мати Божа їм їстоньки носить. Лише філософія Землі українця, згідно з якої праця на ній є священною справою, дає йому можливість включити божественні сили у землеробський цикл і не вважати такий хід мислення чимось гріховним.

Неоязичництво як видозмінена первісна духовність. Нині світ переживає етап відродження язичницьких вірувань. Кількість неоязичницьких громад неухильно зростає і до того ж у багатьох країнах. Відома дослідниця цього феномену Анодеа Юдіт відзначає, що „на сьогоднішній день неоязичництво – це релігія Америки, яка найшвидше розвивається. Фемінізм, забруднення довкілля, спрага на практичну духовність і розчарування в ієрархічних світових релігіях штовхають людей різного віку до релігій їх предків… Неоязичництво як світова і індивідуальна релігія виходить на перший план сучасної духовної культури". Тяжко нині назвати кількість язичників, зауважує дослідниця, бо ж із-за наявних

переслідувань можна навіть, проголосивши себе язичником, втратити дітей і сім'ю. „Проте, незважаючи на це, в США виходить 500 язичницьких періодичних видань з аудиторією від 50 осіб до 30 тисяч. І ці цифри швидко зростають. За моїми підрахунками, в США як мінімум є один мільйон осіб, які б назвали своєю релігією язичництво, якби воно було включене до державного перепису населення. Багато людей, дізнавшись, що таке язичництво, заявляють: „Та я завжди у це вірив, просто не знав, як це називається". (Юдит Анодеа. Новое язычество. – М., 2004. – С. 5 - 6). Відбувається відродження язичницької духовності на фоні домінуючих в світі світської і християнської культури. Але зауважимо, що лінія успадкування язичницьких вірувань при цьому не є неперервною. Язичництво у новотворах його постає вже дещо у видозміненому й осучасненому вигляді. Саме тому його називають неоязичництвом.

В чому ж особливість неоязичництва? Домінування в духовному житті більшості народів світу історичних релігій, зокрема християнства, навіть певна співпраця і співпадіння інтересів Церкви і держави спричинили те, що в їх свідомості і побуті уціліли лише деякі фрагменти давніх язичницьких вірувань. Більше того, останні зазнали на собі певного впливу не лише суспільства, а й нових релігій, а тому вже не постають у всій своїй первозданній повноті.

Ще одне. Послідовники неоязичництва - це люди сучасного світу, які у своєму світобаченні надто сильно відмінні від своїх далеких предків, далекі від господарчої сфери їх зайнятості. Рису цілісності світогляду вони прагнуть перенести і на язичницькі вірування, скомпонувати останні в такий спосіб, щоб вони поставали як єдина релігійна картина для колись відмінних у своїх віросповідних виявах регіонів. Притаманна давнім язичникам схильність до індивідуальної імпровізації обрядових дійств замінюється конструюванням системи обов'язкових для виконання ритуалів всіма неоязичниками. З'являється штат професіоналів-служителів релігійного культу, наявне прагнення до вибудови язичницьких храмів, укомплектування, а то й творення якихось "священних текстів" тощо. З'являються також регіональні і світові центри сучасних язичників з подібним для історичних релігій штатом керівників і функціональним приписом. Якщо якісь конкретні язичницькі вірування з'являлися стихійно і протягом порівняно великого проміжку часу, то в неоязичницьких системах є конкретні їх творці і розпорядники, навіть визначений час їх появи і трансформування. Всі зазначені вище особливості неоязичництва притаманні й українським рідновірським спільнотам.

Та ж Анодеа Юдіт визначає неоязичництво як „сучасний соціальний і релігійний рух, що грунтується на реконструйованих і адаптованих політеїстичних природних релігіях наших предків… Неоязичництво – це релігія, яка поєднує свій міфологічний і світ реальний, небо і землю, життя і смерть, особистість і всесвіт. Це інклюзивна, а не ексклюзивна релігія, життєлюбива, а не самозречнювальна, циклічна, а не прямолінійна.

Язичництво має більшу схильність до досвіду, а не до віри, до любові, а не до страху" (Там само. – С. 6 - 7).

Язичництво українців - не минущий феномен. Українське язичництво як самобутній пласт релігійності нашого народу, незважаючи на всі тисячолітні потуги християнських церков знищити його або охристиянити, все ж не відійшло в небуття. Воно зберігалося в усній народній традиції, в охристиянізованих обрядових формах, родинному житті тощо.

Відродження українського язичництва як окремої релігійної системи, відмінної від християнства й інших історичних релігій, відбулося в середині минулого століття. Велика заслуга в цьому професора Володимира Шаяна, який все своє життя присвятив очищенню духовної скарбниці українців, поверненню їх до своєї Рідної Віри (Див.: Шаян Володимир. Віра предків наших.-Гамільтон,1987). Перша громада рідновірів з'явилася серед українців діаспори в Канаді у 1981 році. В Україну ідеї відродження Рідної Віри проникли лише десь 10-15 років тому. Із США на українські терени також було занесено рунвірство, творцем якого постав Лев Силенко (Див.:Колодний А.М. Рідна Українська Національна Віра (РУНВіра). – К., 2002).

Українське неоязичництво постає у різних своїх конфесійних виявах - Рідна Віра, Собор Рідної Православної віри, Родове вогнище Рідної Православної Віри, Великий Вогонь, Рідна Українська Національна Віра та ін. Оскільки кожна з цих течій має свої умоглядно сконструйовані особливі віроповчальні викладки й ґрунтовані на українській народній традиції своєрідні обряди, поєднує в цьому власне язичницькі й етнічні вірування українців як двох етапів розвитку релігії на давньому українському грунті, не всі з означених конфесій є первісно-віросповідними, а переважно політеїстичними, навіть монотеїстичні (наприклад, РУНВіра), то використання терміну *неоязичництво* до їх характеристики є не зовсім коректним. Тут правим були і В.Шаян, і Л.Силенко, коли до назви цих конфесій вжили термін *рідновірство*. Цим самим вони засвідчили укоріненість цих вірувань в давню релігійність предків українців, в своєрідність на українському грунті зрослого бачення і ставлення носіїв репрезентованих ними конфесій до світу надприродного, в долю України зорієнтовану функціональність цих віросповідань. Саме тому в подальшому будемо вживати через дефіс об'єднуючу характеристику цих конфесій – **неоязичництво-рідновірство.**

В становленні українського рідновірства, відповідно до розуміння в ньому світу божеств, виділяються три його етапи. Відродження українського язичництва як окремої релігійної системи, відмінної від християнства й інших історичних релігій, відбулося в середині минулого століття. Велика заслуга в цьому належить насамперед Володимиру Шаяну, який все своє життя присвятив очищенню духовних скарбів українців від всього привнесеного до них часом, поверненню їх до своєї Рідної Віри. Перша

громада рідновірів з'явилася серед українців діаспори в Канаді у 1981 році. В Україну ідеї відродженого рідновірства прийшли лише десь через 10-15 років. В 1983 році в Києві з'явилася перша громада українських язичників «Православ'я». Її волхвиня Зореслава (в миру – Галина Лозко), грунтуючись на текстах культової пам'ятки українського язичництва «Велесовій Книзі» та народних віруваннях і правилах молралі уклала СЧимвол віри та Застороги нащадкам. Основи віровчення Української віри подаються нею у Волховнику і молитовнику «Православ». Рідна Віра грунтується на язичницькому розумінні Бога як багатопроявної сутності, що реально постає у вигляді багатьох імен богів. Однією із головних засад Рідної Віри є віра в божественнее народження, що грунтується на легендах про повну спорідненість русичів-українців з Богами як Дажбожих внуків. Головним гаслом рідновірів є: Україна – Рідна Земля, Рідна Мова і Рідна Віра.

Другим етапом у розвитку українського рідновірства є поява й порівняно інтенсивне поширення РУНВіри. Течія булла заснована Левом Силенком у 1965 році в українській діаспорі Америки. Як віросповідання, рунвірство не тотожне з рідновірством, оскільки грунтується на інших світогляднщ-релігійних та обрядових засадах. Це служить основою того протитстояння, яке наявне між ними. Якщо рідновіри прагнуть відродити витокові язичницькі форми давньої релігійності українців, то рунвіри приймають реформовану на принципах стандартів монотеїстичних світових релігій давньоукраїнську віру. Якщо рідновірство є природною релігією, то рунвірство є вже штучним релігійним витвором. Воно не має такої глибокої традиції в історії українства, як рідновірство.

Як рунвіри, так і рідновіри вважають, що християнство є чужою вірою для українців, бо ж воно не добровільно, через свідоме освоєння з переконання проповідей місіонерів було прийняте їх давніми предками, а силою нав'язане шляхом массового охрещення їх князем Володимиром у 988 році. «А оскільки жодна чужа віра, як і чужа мати не може замінити рідну, - зауважує Лев Силенко, - то українці мають, зрештою, повернутися до своєї витокової духовності, бо ж, молячись до «бога Ізраїля», вони тим самим віддають чужій землі свою духовну егнергію, яка так потрібна Україні» (Силенко Лев. Наука Рідної Української Національної Віри. – К., 1996. – С.37).

РУНВіра не є в прямому розумінні неоязичництвом. Лев Силенко створив нову монотеїстичну релігію у сподіваннні, що вона сприятиме виживанню українців як гнаціональної спільноти, дасть їм «силу інстинкту національного самозбереження».Основи силенкового віровчення подано у видрукуваній в 1979 році праці «Мага Віра». Лев Силенко виступає за Українську Духовну Революцію, яка має привести до утвердження Української рідної віри, відходу українства від чужовір'я. У рунвірів є лише один Бог з ім'ям Дажбог. Силенко наголошує на тому, що Бог взагалі є один, але кожний конкретний народ має право називати й розуміти його по-своєму і визнавати при цьому таке ж право за іншими народами. Це дає можливість

любити Україну українською любов'ю, а не греко-католицькою чи греко-православною.

Подальший розвиток рідновірства-неоязичництва в Україні виявився у двох формах. З одного боку, бачимо прагнення зняти рідновірство і рунвірство в якомусь синкретичному поєднанні віросповідних засад їх, а з другого – прагнення утворити якусь організаційну структуру, яка поєднувала б в собі весь рідновірський рух, але водночас залишала б за кожним із них право на самовираження. Першою з названих форм був Собор Рідної Української Віри, сформований в 2000 році у вінниці Олегом Безверхим. Собор обстоює думку про надзвичайно високий духовний рівень дохристиянської релігії українців, її тісний зв'язок з релігіями шумерів і аріїв, про українсько-арійну єдність.Той Єдиний Бог Всесвіту, який арії у Ведах називають ім'ям «Єдиний», в українців отримав ім'я Дажбог.Водночас Собор не сприйняв РУНВіру як релігію українців, бо ж вона докорінно відрізняється від автентичної прадавньої Рідної Української Віри, є штучним релігійним витвором. Всі інші рідновірські течії О.Безверхий розглядає як «своїх потенційних союзників».

Але якщо Собор Рідної Віри прагнув поєднати рідновірство України на основі пошуку того спільного, що мають у своєму віровченні й обрядовій практиці його течії і ще більшого теоретичного обгрунтування права язичництва на відродження, то відомий історик-науковець Юрій Шилов організував і провів у лютому 2003 року Форум рідновірів України, який мав постати першим історичним прикладом доброї, спільної волі хранителів і продовжувачів Рідної Української Віри.

Форум – це друга форма подальшого розвитку українського рідновірства. Своє покликання він вбачав не лише у проведення «узгодження поглядів та дій» запрошених представників зі всіх рідновірських конфесій, а й обрання Координаційної ради з постійно діючими комісіями із конкретних питань. Зауваживши на необхідності припинення в будь-яких формах взаємної критики світоглядних засад різних гшілок рідновірського руху як шкідливого чинника для його поступу, Форум зорієнтував увагу рідновірів на відродженні українцямит своїх витоків – Святинь, Свят, Історії, Віри, Звичаїв, Мови. Серед фактологічно-теоретичної бази ідейного єднання рідновірів було названо на Форумі не лише «Велесову Книгу» чи «Кобзар», а й канонічні тексти В.Шаяна і Л.Силенка, а також праці Ю.Шилова і Г.Лозко.

Проте Юрій Шилов був не першим, хто виявляв свої наміри хоч в якийсь спосіб поєднати рідновірів. До цього вдавалося ще десь в 1996 році Відділення релігієзнавства, зібравши на науково-практичну конференцію в Інститут філософії НАНУ представників всіх на той час діючих конфесій. Тут були (окрім вище названих) ще й великовогоньці і ладовіри. Через три години після початку конференції із-за безперспективності заходу й гострих нетолерантних дебатів прийшлося конференцію закрити. Як і зібрання в Інституті філософії, так і шилівський форум залишив у рідновірівській історії

лише слід благого наміру. Проголошена ним Координаційна Рада залишилася мертвонародженою інституцією.

Динаміку росту в Україні рідновірських організацій різних течій вияву відображають такі офіційно зафіксовані на початок кожного із названих років Держкомнацрелігії цифри: 1992 рік – 3, 1993 – 17, 1994 – 18, 1995 – 31, 1996 – 35, 1997 – 34, 1998 – 40, 1999 – 47, 2000 – 58, 2001 – 64, 2002 – 75, 2003 – 82, 2004 – 86, 2005 – 92, 2006 – 101, 2007 – 111, 2008 – 116. Порівняно швидкими темпами рідновірські течії зростали десь до 2000 року. Потім наступив період стабілізації, навіть незначних відтоків їх громад. Проілюструємо це на прикладі РУНВіри.

Офіційна статистика вперше фіксує 16 її громад на початок 1993 року. Далі маємо таку картину її громадного життя: 1994 – 17 громад, 1995 – 29, 1996 – 33, 1997 – 31, 1997 – 37, 1999 – 43, 2000 – 53, 2001 - 51, 2002 – 51, 2003 – 54, 2004 – 49, 2005 –46, 2006 – 48, 2007 – 49, 2008 – 52. Проте ці цифри самі по собі ще нічого не говорять. На відміну від громад християнських конфесій, спільноти рідновірських і рунвірської течій не чисельні. Деякі з них значаться за адресою своєї реєстрації, хоча насправді як релігійна організація вони там вже давно не існують. Часто вони постають не як релігійні громади, а скоріше як своєрідні історико-етнографічні гуртки, зорієнтовані на відтворення давньої, правда, дещо модернізованої релігійності українців.

Відзначимо тут і те, що рідновірську релігійність не прийняло і не прийме село, хоч, здавалося б, що саме там вона мала б знайти більше своїх послідовників, ніж в місті. В містах же до рідновірських громад потяглася національно орієнтована інтелігенція, яка сприймає її переважно не як релігійну систему, а як об'єднання віруючих за національним інтересом. Інтелігенцію приваблює в релігії, насамперед в РУНВірі, її національний дух, відродження прадавніх пластів національної історії, ідея месіанської ролі України у світі, прагнення забезпечити українству прагнення на окреме місце в духовному житті людства, входження у світову історію.

Релігійно-духовне життя українських рідновірів не є організаційно єдиним. Воно значною мірою нагадує наше політичне життя, де надто багато гетьманів. Розколи спостерігаються в кожній з діючих рідновірських конфесій майже щорічно, маємо великі міграційні процеси окремих громад з конфесії в конфесію. Нині важко назвати точну цифру не тільки кількості вірян в кожній із рідновірських течій, а навіть кількість громад. Ми не маємо інформації про кількісне зростання громад, про обрядову практику рідновірських спільнот. Хоч і лунають заклики від керівництва конфесійних спільнот до організаційного поєднання, координації діяльності, співпраці, проте вони залишаються частіше незреалізованими.

Особливою міграційною вдачею відзначаються запорізькі рідновіри. Їх волхв С.Пашник перебував практично у всіх наявних в Україні рідновірських об'єднаннях, а зрештою заявив про створення Духовного центру «Родового Вогнища Рідної Православної Віри. При цьому з ним остання конфесія його

буття скоїла щось подібне до того, чого зазнав глава УПЦ КП Філерет від Церкви Московського Патріархату. Ось лист до громад

В РУНВірі, зокрема, тяжко визначитися в тому, які громади визнаються Левом Силенком, а які ним відлучені від конфесії. Не зрозумілим є й те, скільки своїх ОСІДУ має нині РУНВіра в Україні, який її духовний центр – київський, хмельницький, черкаський чи львівський – є легітимним, хто є дійсним головою ОСІДУ по Україні. Приїзд в Україну Лева Силенка ще більше ускладнив ситуацію в конфесії. Претензії його особистого секретаря Тетяни Лисенко, яка видає себе за духовну дочку Лева Силенка, перебрати на себе загальне керівництво рунвірством в Україні, зміщення Вчителем всупереч затвердженому державним органом Статуту конфесії М. Марченка з керівництва київським ОСІДУ РУНіри, відсторонення від керівництва К.Лисенка і В. Чорного, зневага з боку Силенка своїми рідними із Благодатному і будівництва там святині течії, призначення відаючим спрвами Духовного Представництва Лева Силенка в Україні Анатолія Дорошенка та ін. ще більше загострили внутрішні конфлікти в конфесії. Оскільки післяінсультний Вчитель втратив фізичні можливості до діяльності в ролі керівника РУНВіри і в такій ролі нібито від його імені виступає не сприйнятя рунвірівуським загалом країни Тетяна Лисенко, то створилася ситуація, що Духовне Представництво Силенка існує саме по собі, а громади конфесії діють відсторонено від нього. Зрештою тут вже закладені підвалини нової кризи течії і того, що з відходом Вчителя у світ предків Рун віра з часом завершить своє існування. Вже нині дехто з рунвірівських вірян перестає сприймати Силенка як Пророка, розглядає його лише як мислителя, який дав своє бачення історичної долі українства. Якщо до цього року РУНВіру характеризували розколи її громад і протистояння центрів, то тепер скоріше її буде характеризувати зникнення з кожним роком її громад.

Досліджуваний нами релігійний феномен має такі особливості:

1. Українське неоязичництво-рідновірство загалом є не відтворенням давнього українського язичництва, а скоріше його реконструкцією, що дає підставу говорити про нього не як про неоязичництво, а як про нове язичництво.

2. Неоязичницькі-рідновірські конфесії зорієнтовані переважно на відродження і відтворення автохтонного українства, яке ще міцно збереглося в обрядово-побутовій сфері українського села.

3. Неоязичницькі-рідновірські рухи і їх громади постають насамперед як форма організації національно-свідомої української інтелігенції, яка в такий спосіб прагне відродити, зберегти й утвердити національну духовність. Проте українське селянство, перебуваючи в історичній сплячці, не сприйняло неоязичництво, хоч воно є й ближчим до його традиційних форм світобачення і світоставлення.

4. Заслуга неоязичників-рідновірів в тому, що вони привернули увагу до національних святинь, виробили загалом дієву систему національного виховання.

5. Всі неоязичницькі-рідновірські течії в той чи інший спосіб сакралізують Україну і висловлюють припущення про її місійне покликання.

6. Неоязичництво-рідновірство зорієнтоване на забезпечення людям повноцінного і гармонійного земного життя.

7. Більшості засновників і керівників неоязичницьких течій характерним є устремління до самосакралізації.

8. Віроповчальні системи всіх рідновірських течій характеризує певна штучність, довільність при формуванні їх віроповчальної і обрядово-календарної системи.

9. Конфронтаційність рідновірців щодо християнства, войовнича антихристиянськість змінюється поміркованістю, толерантністю щодо цієї світової релігії і навіть подеколи бажанням співпраці в ряді питань.

10. Якщо українське язичництво у своїх віроповчальних і обрядодійних складових поставало стихійно, то його неоязичницькі вияви формуються усвідомлено, часто на фантазійній основі, ніж на основі опрацювання збережених язичницьких пам'яток.

Про всі означені вище рідновірські течії наш часопис „Релігійна панорама" вже видруковував окремо інформації в Сторінці конфесії (Релігійна панорама: №8-9 за 2001 рік, №4 за 2002 рік, №10 і №12 за 2003 рік, №6 за 2004 рік) , а тому я не бачив потреби повторюватися. Вони написані переважно керівниками цих конфесій, а відтак не містять якихось необ'єктивних матеріалів про них.

При розгляді історії релігії в Україні ми часто ще йдемо за нав'язаними православно-богословськими оцінками її, нехтуючи невиправдано при цьому порівняльно-історичним підходом до аналізу явищ. А між тим, коли припустити, що Володимирова реформа язичництва початку 80-х років X ст. мала б успіх, то чи можна з впевненістю сказати, що язичництво не було б у нас на тому ж самому рівні, якого пізніше досягло православ'я – рівні ідеологічного захисника влади? В такому разі в язичництві від його природності як релігії залишалося б з кожним століття все менше і менше. Це ми маємо, зокрема, в РУНВірі, яка відкинула визнаний в інших рідновірських течіях політеїзм, не впроваджує витокові форми язичницької обрядовості.

До того ж, функціонуючи в поліконфесійному середовищі, рідновірству слід рахуватися з реаліями релігійного життя, визнавати те, що історію заднім числом не перепишеш, а її данність (навіть ту, що є) можна повернути на шлях служіння Україні, українському народу в цей складний час одержаного ним останнього шансу на національне виживання. Не відштовхувати слід рунвірам від себе українців-християн (подеколи навіть в образливій формі), а шукати шляхи до співпраці з ними **в ім'я спільної мети, яка зветься УКРАЇНА**.

8. ХАБАД В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНОГО ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ЄВРЕЙСТВА

В Україні історично існували різні релігії, як національні релігії народів, так і світові. На українських теренах зароджується й такий яскравий феномен іудейської релігійної традиції як хасидизм. Цей етап хасидизму умовно називають другим, щоб відокремити його від хасидизму Німеччини доби Середньовіччя. Україно-польський хасидизм породив свої чисельні напрямки. Серед них хабадний хасидизм, а також уманський, чорнобильський, карлін-столінський напрямки (Див.: Рибак О. Основні напрями хасидизму та особливості їх розвитку // Українське релігієзнавство. – 2007. - №44). Хабад, в сучасному його вигляді з вшануванням любавицьких ребе, зароджується у вченні Шнеура Залмана, який максимально наблизив хасидизм до традиційних постулатів іудаїзму і наполягав на інтелектуальному служінні Богу, стримуючи надмірну релігійну емоційність. Українські коріння хасидизму взагалі і Хабаду зокрема, а також українське походження Сьомого любавицького ребе, сприяють поверненню даного руху на територію України після атеїстичного періоду доби СРСР.

Розселення єврейства на території України було обумовлено міграційними процесами VIII – X століть, лояльною релігійною та економічною політикою Польщі і Литви. «Золота доба» євреїв Східної Європи (XVI – перша половина XVII ст.) пов’язана з Україною. Східна Україна (Галичина) з XIV століття стає одним з найбільших центрів єврейства у Східній Європі і зберігає цей статус до Другої світової війни. З XIV століття чисельна община євреїв з’являється у Львові, а з кінця XIV – ще у чотирнадцяти містах Галичини. У XIV – XVI століттях євреї проживають на всій території Правобережної України. Власне на українських теренах виникає така течія іудаїзму як хасидизм. В його вченні особливого значення набуває постать духовного лідера – цадика в емоційному хасидизмі і ребе – в інтелектуальному. Хасиди вважали, що цадик виконує роль і царя, і священика єрусалимського храму, і пророка, є «істинною частиною Господа». Українська і польська гілки хасидизму породили безліч цадиків, кожен із яких вважав себе послідовником Бешта – засновника руху. Оскільки кожна людина приносить у світ щось нове, то в хасидизмі кожний може служити Богу як йому підказує його серце. Дехто служить вивченням Тори, інші – молитвою, дотриманням посту тощо. Хасидизм знімає соціальну напругу тим, що переносить акцент з майбутнього - очікування спасіння - на теперішнє – пошук свого призначення у повсякденному житті, наближення сотвореного світу до божественного шляхом розгортання своєї діяльності в сучасному бутті. З точки зору філософії Хабару, з двох джерел буття – іманентного і трансцендентного – саме останнє формує істинну реальність, завдяки чому людина стає здатною піднестися над власними природними обмеженнями і налагодити зв’язок з Богом (Мендель Н. Философия Хабара рабби Шнур-Залман из Ляд. – Иерусалим, 2002 (5763), 2005).

На початку XX століття на території України, поділеній між Російською імперією та Австро-Угорщиною, проживало приблизно 2 мільйони євреїв. У 20 – 30-тих роках XX століття на території України діяли культурні, освітні, релігійні та кооперативні організації, суди на їдиш, єврейські сільські ради. Любавицький хасидизм у XX столітті став одним із найвідоміших рухів в іудаїзмі у всьому світі. Ця тенденція продовжує розвиватися і в перших роках XXI століття.

Окрім США та Ізраїлю, організації Хабару існують у багатьох країнах світу. Це не лише території із традиційно сильною єврейською діаспорою, а й Австралія, Океанія, Японія. На сьогоднішній день більше 4 тисяч сімей посланників ребе організовують роботу понад трьох тисяч хабадних центрів у всьому світі (Stephens J. Rabbi to open Chabad Center in East Manatee// Sarasota Herald Tribune. – 2004, 24 august).

Діяльність Хабару в країнах Європи відтворює американську модель організації життя релігійної громади і механізм залучення нових членів. Акцент робиться на благодійницькій і просвітницькій діяльності. Освітні програми діють для дітей, підлітків, молоді. Людям літнього віку пропонуються клуби, де мовою спілкування є рідний для багатьох їдиш. Хабадні центри пропонують широку палітру послуг: учбовий центр для дорослих, молоді, дітей, кошерний ресторан, клуб для дітей, бізнес-клуб, конференц-зал, аудиторії для масових закладів, послуги редактори і перекладів та ін.

Вивчення життєдіяльності ультра ортодоксальних громад Хабару дає підставу говорити про надто високу здатність до адаптації в різних умовах життя ортодоксальних течій іудаїзму, особливо хасидської, скерованість їх на взаємодію із сучасним суспільством, незважаючи на бажання зберегти єврейську діаспору, посилити само ідентифікацію релігійного єврейства. Хабар найбільш продуктивні серед ультра ортодоксів, особливо в налагодженні усвідомлення євреєством іудаїзму як національної релігії. Хабар активно підтримує єврейство у всьому світі і закликає його секуляризованих представників повернутися до основ рідної віри – іудаїзму.

В роки Другої світової війни велику частину українського єврейства було знищено, ті, що пережили Голокост, відчули на собі політику асиміляції та совєтізації уряду СРСР. Згідно з даними перепису населення 1959 року в Україні проживало 840,3 тисячі євреїв. В кінці 1940-х років були закриті останні єврейські культурні заклади. З цього моменту і до 1980-х єдиним легальним єврейським інститутом залишалася синагога, кількість яких значно зменшилася під час антирелігійної кампанії 1958 – 1964 років. Лише в 1990-1991 роках починається період відродження діяльності єврейських громад в Україні. Всі вони належали переважно до ортодоксального іудаїзму без будь-яких ознак. Треба підкреслити, що така ситуація характерна певною мірою для всієї України, як і для інших країн СНД.

Радянська доба стала сильним ударом для української релігійності, і релігійності українського єврейства зокрема. За 70 років атеїзму єврейство

поступово забувало свої культурні і релігійні традиції і тому з набуттям Україною незалежності виокремились наступні проблеми: практично не залишилось рабинів; офіційно в СРСР існував лише традиційний іудаїзм, тоді як інші течії, навіть хасидизм, який історично виникає на цій території, не зберігається; майже повністю забута мова єврейства Східної Європи – їдиш; іудеї не знають івриту – мови сакральних книг; в результаті алії (зібрання євреїв на землі Ізраїль) у 1989 – 1992 роках виїхала більша частина вченого єврейства; жодна єврейська організація, окрім Хабаду, не вважала за необхідне відродження іудейської традиції серед пострадянського єврейства, адже очікували еміграції всіх євреїв до Ізраїлю, Німеччини та США; закрито більшість синагог; євреї, народжені у радянські часи, були асимільовані з іншими народами СРСР, в результаті чого основою громади у перші роки незалежності України були люди пенсійного віку, тобто громаді загрожувало просто фізичне зникнення.

Єврейство протягом всієї історії України проживало на її теренах разом з іншими народами, зберігши при цьому свою ідентичність. Певне відчуття саме своєї інакшості, етнічна єдність навколо релігійних ідей завжди були головними факторами єврейського самоусвідомлення.

На момент початку лібералізації радянського режиму у другій половині 1980-х років ортодоксальний іудаїзм міснагетського або «литовського» напрямку був єдиною офіційною течією в іудаїзмі. Природно було сподіватись, що саме ортодокси скористаються нагодою послаблення режиму для «релігійного ренесансу». У 1989 році було створено Всерадянську раду Єврейських релігійних общин (ВРЄРО), яка об'єднала всі існуючі іудейські громади, а рабин Московської синагоги Адольф Шаєвич став Головним рабином СРСР. Однак в умовах розпаду радянської системи і економічного спаду можливості Ради були обмежені. ВРЄРО не пережив розпаду СРСР, і його діяльність фактично завершилась на початку 1992 року. Частина громад ВРЄРО увійшла у Конгрес єврейських общин і організацій Росії (КЄРООР), друга частина – згодом у Федерацію єврейських общин СНД (ФЄО СНД), яка об'єднала хасидів Хабад.

Ортодоксальні громади скоро відчули конкуренцію з боку любавицьких хасидів. У 1995 році, скориставшись включенням у КЄРООР (Конгрес єврейських общин і організацій Росії) реформістів, вийшли з організації з метою створення автономної організації. В Україні виникає Федерація єврейських общин України, яка об'єднала любавицьких хасидів. При цьому до кінця 1990-х років велика кількість громад входить до ортодоксальних централізованих релігійних організацій, але вже на початку 2000-х років починаються інтенсивні процеси переходу громад до хабадної Федерації єврейських общин України.

У чому причини поразки ортодоксального різновиду іудаїзму? Перш за все, це «кадровий голод», бо ж більшість енергійних єврейських активістів емігрували у межах «великої алії» (зібрання євреїв в Ізраїлі) в 1989 – 1992 роках. На відміну від хабадників, які їхали в СНД на все життя, зарубіжні

ортодоксальні рабини бували у своїх громадах час від часу. С. Чарний слушно зазначає, що в кризі ортодоксального іудаїзму відіграв свою роль і фінансовий фактор, зокрема брак коштів на фінансування всых його проектів (Чарный С. Иудаизм на просторах СНГ// Евроазиатский еврейский ежегодник (2005/2006). – К., 2006. – С.79). Водночас Хабад Любавич мав у фінансуванні своєї діяльності більш стійкі позиції. Причиною легкого переходу єврейських громад до Хабаду стала також розмитість релігійної свідомості євреїв: більшість з них майже повністю забула релігійні традиції і часто навіть не усвідомлювали різницю між «литваками» та хабадниками.

Після розпаду СРСР можна було очікувати, що не ортодоксальний, в тому числі і не хабадний, а прогресивний (реформістський) іудаїзм стане лідером духовного відродження єврейства. Радянські євреї були в основному нерелігійними і мало що знали про галаху. До того ж, саме сучасні форми служіння мали зацікавити молодь. У 1989 році першу громаду прогресивного іудаїзму було створено у Москві, у 1991 – у Києві Прогнози на успіх течії були досить оптимістичні. Однак в реальності бурхливого розвитку прогресивного іудаїзму на пострадянському просторі, в тому числі й в Україні, не сталося. Зараз прогресивний іудаїзм сконцентрований у трьох країнах СНД – Україні (50 громад), Росії (69) та Білорусі (12) [Там само. – С. 82].

Однією з причин слабкого зростання кількості громад прогресивного іудаїзму є те, що керівництво Всесвітньої ради прогресивного іудаїзму (ВРПІ) не проводило активної діяльності і не вважало за необхідне допомагати українцям та росіянам, які, на їх думку, найближчим часом всі емігрують в Ізраїль, США або Німеччину. Так само як і в ортодоксів, не було бажаючих їхати в Україну, Росію, Білорусь, щоб піднімати там громади фактично з «нуля». До того ж, Всесвітня рада прогресивного іудаїзму, основою якої є американські громади, ліберально ставиться до гомосексуалізму, одностатевих шлюбів, жінок-рабинів тощо, а це є однією з причин непопулярності прогресивного іудаїзму, бо ж євреї на пострадянському просторі досить консервативні. Варто підкреслити, що не лише такі екстремальні форми іудаїзму, а й активність молодих послідовників Хабаду з такими нововведеннями як публічне святкування іудейських свят, демонстрація релігійної символіки, викликали насторожене ставлення українського релігійного єврейства, які пережили гоніння за свою віру за часів радянської влади.

На відміну від офіційно визнаного ще за радянських часів ортодоксального і реформованого іудаїзму, любавицький хасидизм був дуже активним у країнах СНД. Сьомий любавицький ребе Менахем-Мендел Шеєрсон велике значення приділяв відродженню хасидизму саме на пострадянському просторі, тоді як більшість хасидських династій, за винятком Сквирських та Карлін-Столінських хасидів (іудейська громада Нью-Йорка останніх направила на Україну Якова Дов Блайха), а також

ортодоксальних конгрегацій, не вважали за необхідне працювати з «народом на шляху», тобто тими, хто емігрує до Ізраїлю.

Варто згадати, що Україна стала фактично батьківщиною хасидизму. Саме український і польський хасидизм XVIII – XIX століть став найбільш поширеним і досліджуваним етапом єврейської містики. Цей рух нічого спільного не має з хасидизмом середньовічної Германії, хоча вони і мають спільну назву. Релігійні процеси, що відбувалися на території України, стали основою для бурхливого розвитку різноманітних хасидських течій сучасності, в тому числі й хабадного напрямку.

Засновником нової для іудаїзму течії став відомий містик першої половини XVIII століття Ісраель Бал-Шем. Хасидизм Хабаду своїм початком має діяльність Шнеура Залмана із Ляд (1745-1813). В Україні залишається багато могил цадиків і ребе хасидизму, які є об'єктами вшанування великої кількості хасидів у всьому світі. Серед поховань і могила засновника любавицького хасидизму – Шнеура Залмана. Могила його – в Гадячі на Полтавщині. Скоріше «українські коріння» цього руху зіграло значну роль у його швидкому розповсюдженні по теренах України. Але головною причиною, звісно, є «хасидизм розуму» Залмана, що ґрунтується на синтезі щирої віри і релігійної філософії. Саме такий синтез виявляється надійним засобом повернення до єврейських цінностей асимільованих і секуляризованих єврейських інтелігентів.

Сьомий любавицький ребе народився в 1902 році в Миколаїві. Саме це стало однією з причин його активної діяльності з відродження українського єврейства. Посланці любавицького ребе (шлухім) М.-М. Шнеєрсона створили громади Хабад у Києві, Харкові, Одесі, Дніпропетровську, Житомирі та інших містах нашої країни. Вже на початок 2000 року Хабад Любавич мали в Україні біля 50 своїх громад, на початок 2008 року їх було вже 123.

Особливість України полягає в тому, що, на відміну від інших пострадянських країн, сильні і впливові єврейські спільноти існують не лише в столиці. Є й впливові їх регіональні центри. Основна частина – це ортодоксальні громади, які утворюють Об'єднання єврейських громад України (Хабар) та Об'єднання іудейських релігійних організацій України. Остання спільнота на початок 2008 року мала 80 своїх організацій (Релігійна панорама. - 2008.- №2. – С.70). Окрім представників руху Хабад в Україні сильні позиції займають карлін-столінські і брацлавські хасиди. Оскільки на території України знаходяться багато святих для євреїв місць, то в останні роки спостерігається відродження релігійного паломництва до Умані, Меджибожа, Аннаполя та інших місць поховань цадиків.

З кінця XX століття в Україні починається активне відродження релігійного життя єврейства і Хабад відіграє в цьому процесі надто велику роль. Вже в 1997 році в Україні було 4000 учнів єврейських денних шкіл. Це більше, ніж у будь-якій із східноєвропейських країн. Число рабинів також було більшим, ніж в інших країнах СНД. Протягом декількох років в Україні було створено 120 культурологічних єврейських організацій. Товариства

єврейської культури існують у 70 містах країни. Відкриваються єврейські школи, синагоги, театри, видаються єврейські газети. Розпочали свою діяльність Інститут єврейської матеріальної культури, кабінет єврейської історії і культури, кабінет єврейських відносин і політології, Міжнародний єврейський Соломонів університет. Працюють групи з вивчення єврейських мов і літератури в Київському педагогічному університеті ім. М. Драгоманова, група на акторському відділенні Інституту театрального мистецтва ім. Карпенка-Карого тощо. Україна займає перше місце серед країн СНД в галузі єврейської освіти. Успіхи нашої країни у розвитку єврейського культурного і релігійного життя визнаються закордонними єврейськими центрами.

З'явилися умови для гідного упорядкування святих місць іудаїзму – могил видатних цадиків, вчителів і дослідників Закону, яких дуже багато на українських теренах. Це - поховання Ісраела Бешта у Меджибожі, Шнеур Залмана (Алтер ребе) у Гадячі, Леві Іцхака у Бердичеві, Нахмана Брацлавського в Умані та ін. Могили видатних ревнителів іудаїзму є на Київщині, Буковині, Чернігівщині, Поділлі, в Закарпатті та багатьох інших регіонах країни.

Масштабна просвітницька діяльність культурно-освітніх і релігійних структур другої половини 1990-х років призводить до серйозного піднесення загального рівня національного усвідомлення і обізнаності в питаннях єврейської історії та духовної традиції Див.: Історія релігії в Україні. В 10-ти т. – Том 1: Релігія і Церква років незалежності України. – К.-Дрогобич, 2003. – С. 209-229). Чисельні програми і проекти, різке збільшення обсягу інформації про єврейське життя, культуру держави Ізраїль сприяли залученню до національного руху в найрізноманітніших формах великої кількості євреїв не лише у великих містах, а й у невеличких поселеннях. За свідченням голови Асоціації єврейських організацій та общин України Й.Зісельса, у кожному українському місті, де мешкає не менше 1000 євреїв, є можливість здобути певний рівень єврейської освіти за допомогою вже організованих інституцій.

Треба відзначити те, що саме своєю активною просвітницькою діяльністю Хабад привертає до себе увагу всього українського єврейства. Активність любавицького хасидизму поглинає всі інші форми іудаїзму. Так, наприклад, в Донецькій області різко змінюється ситуація у єврейському релігійному середовищі краю з появою тут у середині 90-х років минулого століття хабадного рабина Пінхаса Вишецького. Спостерігаємо перехід всіх громад області під Хабад Любавич. З ініціативи рабина створюється регіональне Донецько-Луганське об'єднання єврейських громад Хабад Любавич, і на цій території практично не залишається ортодоксальних громад та громад інших напрямків. Жива традиція приходить в єврейство. Починає свою роботу дитячий садок, школа, різні благодійні центри тощо.

Окрім просвітницьких програм, Хабад активно розвиває благодійницькі програми. Це пов'язано з тим, що деякі громади іудеїв

можуть зовсім зникнути через 10 – 15 років, бо ж основна частина їх – це люди пенсійного та передпенсійного віку. Навіть прогресивні іудеї, які позиціонують себе як молодіжну організацію, нараховують не більше 40% молоді у своїх громадах. В інших спільнотах іудаїзму країни молоді всього десь 10–30 %%. Хабад активно залучає нових членів до своїх громад шляхом організації діяльності різноманітних творчих клубів, бібліотек, проведення тематичних вечорів, організації різних гуртків тощо. С.Чарний відзначає, що єдина організація, яка має програми із залученню нових євреїв до релігійного життя – це Федерація єврейських общин України, тобто об'єднання громад Хабад Любавич (Чарный С. Иудаизм на просторах СНД. – С. 82).

Основна частина єврейського населення України, як вже зазначалося вище, це люди похилого віку, тобто ті, хто пережив трагедію Голокосту. Як і для інших євреїв європейського простору, для єврейства України питання сприйняття релігійної віри і власної релігійної та етнічної ідентичності залишається проблемним. Навіть сьогодні, у третьому тисячолітті, велика кількість євреїв європейських країн, в тому числі й України, приховують свою національність або релігійні вподобання. Оскільки одним з головних завдань Хабаду є відродження єврейства на європейському і пострадянському просторі, лідери даної течії створюють спеціальні програми з дослідження проблем Голокосту і вихованню толерантності в суспільстві.

Хабад в Україні активно проводить різні заходи з метою формування толерантності. Завдяки програмі «Толерантність – уроки Голокосту», яка проходить не лише в Україні, а й в інших країнах СНД, євреї і всі бажаючі можуть ініціювати у своїх регіонах пропаганду ідей толерантності шляхом вивчення історії Голокосту як однієї з вищих форм нетолерантності. Й.Зісельс увійшов до складу Громадського комітету з протидії антисемітизму в Україні. У Комітеті також представлені Єврейська конфедерація України, Всеукраїнський єврейський конгрес, організації «Об'єднана єврейська община України», Об'єднання іудейських релігійних общин України, Федерація єврейських общин України та інші всеукраїнські єврейські організації (Евроазиатский еврейский ежегодник -5766 (2005/2006). –К., 2006. – С. 15-16).

Порівняльний аналіз діяльності різних течій іудаїзму дає підставу говорити про Хабад Любавич як основну силу з відродження ортодоксального іудаїзму в Україні, а також організацію, що сприяє дослідженню трагічних сторінок української та єврейської історії і формуванню толерантності у сучасному українському суспільстві.

Хабад відіграв значну роль у відродженні саме радянського єврейства. Посланники любавицького ребе почали приїжджати в СРСР ще за часів Перебудови, а з набуттям незалежності пострадянськими республіками М.-М.Шнеєрсон відправив рабинів для служіння в Україні та інших пострадянських країнах. На відміну від ортодоксальних зарубіжних рабинів, які приїжджали час від часу, хабадники залишаються на постійне проживання, вивчають мову, а тому можуть вільно спілкуватися з громадами

єврейства на Україні. Це відіграло значну роль у відродженні іудейських громад, адже релігійно безграмотне єврейство отримало шанс набути необхідних знань і можливостей. Саме Хабад проводив і проводить активну соціальну роботу і створює необхідні умови для повноцінного єврейського релігійного життя. Відновлення релігійного життя єврейської громади постало основною метою діяльності Хабад Любавич на відміну від інших єврейських організацій, які допомагали євреям колишнього СРСР підготуватися до еміграції в Ізраїль або країни Західної Європи та США. Усвідомлення необхідності відновлення традицій іудаїзму робить Хабад Любавич активним учасником релігійного відродження, а також соціальної і культурної взаємодії з українським соціумом.

Сьогодні у більшості країн іудео-християнської цивілізації є представники трьох напрямків іудаїзму. В США це ортодоксальний, консервативний і реформістський або прогресивний іудаїзм. В Ізраїлі основна частина релігійного суспільства належить до двох ортодоксальних течій: харедім, яких часто називають ультра ортодоксами, і мізрахі, що є релігійним сіоністам. На пострадянському просторі ми спостерігаємо іншу модель релігійних деномінацій в іудаїзмі. Консервативний іудаїзм так і не зміг закріпитися на цій території (хоча в січні 2006 року в Києві й було відкрито Освітньо-культурний центр Руху консервативного іудаїзму; освітні програми консерваторів діють у деяких містах країни). Основними напрямками іудаїзму на пострадянському просторі стали любавицький хасидизм (Хабад), ортодоксальний «литовський» або міснагедський іудаїзм і реформістський («прогресивний» або «сучасний») іудаїзм.

Відтак є підстави говорити про відродження на пострадянському просторі руху Хабад Любавич, бо ж він фактично припинив своє існування в СРСР після того, як у 1927 році з цієї території був висланий Шостий любавицький ребе Йозеф Іцхок Шнеєрсон. Проте, незважаючи на репресії 1930-х – 1950-х років, які серйозно похитнули Хабад, любавицькі хасиди зберегли контакти зі своїм ребе. Після смерті Йозефа Іцхока у 1950 році лідером любавицького хасидизму став згадуваний вище Менахем-Мендл Шнеєрсон. Контакт між українським єврейством і духовним лідером Хабаду у радянські часи був можливий лише через посланців, які приїздили неофіційно як туристи. Спроби офіційних контактів між Хабадом і офіційно зареєстрованими іудейськими громадами завжди припинялися органами влади (Чарный С. Иудаизм на просторах СНГ. – С.72).

З початком лібералізації радянського режиму в деяких містах почали з'являтися посланники (шаліахи) Хабада. Любавицький ребе для роботи з євреями за залізною завісою спеціально створив рух «Езрас ахім». Завдяки цієї діяльності, Хабад став краще проінформований про ситуацію у СРСР. У ролі шаліаха або посланника в кінці 1980-х приїхав у Москву Берл Лазар. У грудні 1990 року було зареєстровано Об'єднання хасидів Хабаду («Агудас Хасидей ХаБаД»), яке з 1992 року стало фактично незалежним від нью-йоркської організації Хабаду – «Узрас Ахім» та інших. Одним з центральних

діячів Хабаду на пострадянському просторі у першій половині 1990-х років був один з посланників ребе Й.Аронов. Перша офіційна група представників руху «Хабад Любавич» приїхала до Москви у листопаді 1992 року з метою повернення книг Шнеєрсонів, які знаходились у Ленінській бібліотеці.

У 1993 році представники Хабаду працювали у п'ятнадцяти містах пострадянського простору: Москві, Санкт-Петербурзі, Києві, Мінську, Кишиневі, Ташкенті, Самарканді, Дніпропетровську, Харкові, Миколаєві, Одесі, Житомирі, Херсоні, Ростові-на-Дону, Нижньому Новгороді. Відзначимо, що половина цих міст знаходиться на території України. В цьому ж році з'явилися бізнес структури ізраїльського бізнесмена Л.Леваєва, який підтримав Хабар. У грудні 1993 року був створений фонд «Ор-Авнер» для підтримки єврейства СНД. У 1998 році було створено Федерацію єврейських общин Росії

У лютому 1992 року представники Хабаду провели з'їзд посланників у СНД і проголосили про створення Ради рабинів СНД, яку потім була перейменовано у Федерацію громад СНД. Її президентом став Л.Леваєв, а Берл Лазар був проголошений Головним рабином СНД. У ФЄО СНД входить приблизно 440 громад, майже половина з них (193) – російські; майже стільки ж (178) – входить у Федерацію єврейських общин України; всі інші – у Білорусі, Молдові, Закавказькому регіоні, Центральній Азії.

Відродження українського єврейства, у порівнянні з іншими країнами пострадянського регіону, йде більш активно. Це, насамперед, пов'язано з певною історичною ситуацією терпимого ставлення до іновірців, а ще й зтим, що іудейські громади завжди були досить сильні. Незважаючи на те, що в період існування радянського режиму Україна мала ті ж самі проблеми, що й Росія – тотальна секуляризація суспільства, відсутність досвіду міжрелігійного діалогу, сильних духовних лідерів тощо, але з розпадом СРСР відродження єврейства в Україні проходить дещо інтенсивніше. На відміну від Росії, де також проживає чисельна єврейська громада, цей процес у нашій країні відбувається «знизу» (тобто за ініціативою самих громад), а не «згори» (коли ініціаторами стають певні єврейські організації). У перші роки незалежності Україна, як і Росія, відчула «кадровий голод» - просто не вистачало релігійних лідерів - рабинів, які могли б налагодити життя громад, але українські єврейські спільноти виявили більшу активність у відроджувальній сфері.

Головний рабин Донбасу П.Вишецький вважає, що за останні 10-15 років ситуація значно змінилася. Україно-єврейські сім'ї мають все необхідне тут, в Україні наявні синагоги, єврейські дитячі садочки, єшиви та ін. Євреї відчувають себе часткою українського суспільства.

Помітне пожвавлення релігійного життя євреїв в Україні стало відчутним після розгортання на її теренах діяльності хабадних рабинів, особливо з моменту приїзду в країну А.Хайкіна, який був запрошений в 2003 році до об'єднаних послідовників Хабар Любавич у статусі головного рабина.

Аріель Хайкін - явний лідер іудаїзму, знавець кашруту, європейський представник відділу кашруту Ради Ортодоксальних Єврейських Громад США, голова Бейт Дін (рабинського суду) ортодоксальної єврейської громади у Брюсселі. Заснував організацію «Синай», що займається різноманітними освітніми та культурними проектами. Під його керівництвом був сформований Головний рабинат України, який працює як вища духовна інстанція із всіх питань, пов'язаних з іудаїзмом. Після закінченню свого терміну перебування на посаді Головного рабина України А. Хайкін так оцінює результати своєї роботи: «За п’ять років нам вдалося разом зі всіма рабинами і общинами України, за підтримки Фонду «Ор Авнер» добитися значних успіхів в духовному відродженні, в об'єднанні євреїв нашої країни, зміцнити зв'язки зі всіма народами і національностями» (http:// www. risu. org. ua/ ukr / news /article; 22442/).

Неоднорідна структура сучасного іудаїзму в Україні стала причиною присутності кількох головних рабинів. Зауважимо принагідно, що питання про головного рабина не має однозначної відповіді. Так, у серпні 2003 року Головним рабином України був обраний Азріел Хайкін, якого підтримав рух Хабад Любавич. З іншого боку, лідер карлін-столенських хасидів і Головний рабин Києва і України Яков Дов Блайх не відмовився при цьому від свого від титулу, його продовжує визнавати частина єврейських організацій і громад країни. Третім претендентом став Головний рабин ВЄК Моше-Реувен Асман – представник Хабаду, але не Федерації єврейських громад України. До того ж, фактичну незалежність від «київських» рабинів зберігає громада Дніпропетровська, яку очолює Шмуель Камінецький. Головним рабином прогресивного іудаїзму у 2003 році був обраний Алекс Духовний. Зазвичай ставленик Федерації єврейських общин СНД має у своїй країні титул головного рабина, але іноді виникає ситуація, коли існує кілька головних рабинів. Така ситуацій існує нині в Україні і Росії. Сьогодні в Україні діє два хабадних рабина – Азріел Хайкін і Моше-Реувен Асман. Перший представляє чисельну Федерацію єврейських общин України (ФЄОУ) - органічну частину Федерації єврейських общин СНД (ФЄО СНД), яку підтримує фонд Л.Леваєва «Ор-Авнер». Другий є представником Всеукраїнського єврейського конгресу (ВЄК), що був створений за ініціативи В.Рабиновича.

Можна умовно поділити організації, які репрезентують Хабад Любавич в Україні на три групи: суто хабадні, сателітні організації та організації, в яких Хабад має вплив. Перша група – це перш за все релігійні громади, синагоги та громадські центри при синагогах, єшиви тощо. Вони позиціонують себе як представники руху Хабад і послідовники любавицького ребе. До другої групи можна віднести так звані сателітні організації. Це, як правило, благодійні фонди, які підтримують хабадні громади. Третя група - це обумовлені швидким зростанням чисельності й вагомості Хабаду в Україні різноманітні організації і довготривалі проекти з відродження єврейства, які позиціонують себе як загальноєврейські, але мають значну хабадну компоненту.

Окрім суто хабадних організацій, в Україні діють ще різні розподільчі і координаційні організації, що опікуються всією єврейською громадою країни. Це вже традиційні для нашої країни «Сохнут» та «Джойнт», які мали сильні позиції у 90-х роках минулого століття, а з кінця цих років втратили їх. свої позиції. Такі зміни обумовлені перш за все змінами в релігійній мапі України: в цей час починає активно розвиватись і займає стійкі позиції Хабад Любавич. Причиною активізації представників руху Хабад в Україні став передсмертний заповіт останнього любавицького ребе – відродити єврейство країн колишнього СРСР і особливо України. Саме з цього часу виникають різні прохабадні організації, які формують фінансування для всієї єврейської громади України. Найбільш впливовою серед них можна вважати Асоціацію єврейських організацій та общин України (Ваад України), головою якої є Йозеф Зісельс та Євроазійський єврейський конгрес, де Й.Зісельс є Головою Генеральної Ради. Певну вагу має створений В.Рабиновичем з метою об'єднання всього єврейства Всеукраїнський єврейський конгрес (ВЄК) і хасидське (але не хабадне) Об'єднання іудейських релігійних організацій України, яке очолює Є.Зіскінд (головний рабин його – Яков Дов Блайх).

Фактично не бере участі у житті громади організація, що виникла як альтернатива Вааду – Єврейська Рада України (ЄРУ). Вона була створена у 1992 році на основі Республіканського товариства єврейської культури, яке, виникнувши у 1991 році, в свою чергу «виросло» з Київського товариства єврейської культури, заснованого у1988 році. Варто ще згадати й про Єврейський фонд України, який очолює О.Фельдман, який за своєю впливовістю явно поступається Вааду і ВЄКу. Як альтернатива ВЄКу була створена ще у 1999 році Єврейська конфедерація України (голова – С.Максимов). Вся діяльність цієї установи зводиться фактично до видання газети «Єврейський оглядач».

Чисельні нерелігійні організації українського єврейства відповідають за формування умовного бюджету єврейської громади країни, намагаючись вирішити одну з найбільших проблем сьогодення – пошук українських фінансових джерел. За даними Вааду, лише 40 % потрібних коштів збирається в межах країни, більша частина їх йде від хабадних організацій (Евроазиатский еврейский ежегодник -5766 (2005/06). – С. 356).

Перш за все хабадні організації та центри розвивають благодійницьку і освітянську діяльність. Ваад в Україні діє із врахуванням сьогоденної соціально-економічної ситуації в країні. Більшу частину бюджету, запевняє Й.Зісельс, організація витрачає на благодійність. Діє мережа благодійних фондів – тридцять фондів типу «Хесед» і чотирнадцять фондів «Милосердя – Маген Авот», яка допомагає літнім і хворим людям. Сьогодні це приблизно 95 тисяч осіб, а їх допомоги потребують десь 120–130 тисяч. Тому фонди планують активізувати свою діяльність не лише у великих містах України, але й в маленьких. Й.Зісельс визнає і той факт, що іудейська громада в нашій країні зменшується фізично, адже середній вік у ній – 56 років, приблизно половина її представників – люди пенсійного віку.

Всеукраїнський єврейський конгрес, який поряд з Федерацією єврейських общин України репрезентує Хабад Любавич в Україні, розвиває програму кваліфікованої медичної допомоги «Гізунт» («Здоров'я»), в межах якої розповсюджується гуманітарна допомога і надається юридична підтримка. Діє окрема програма для вагітних жінок і молодих мам – «Шифра і Пуа», що пропонує медичні консультації та соціальну допомогу. Медичну і психологічну допомогу отримують інваліди та члени їх сімей (програма «Промінь світла»). За підтримки фонду «Джойнт» реалізується програма «Дерех ле Лев», що спрямована на дітей-сиріт та дітей із малозабезпечених сімей (www. greatsynagogue соц. програми здоров'я).

Наступний пріоритет у програмах відродження єврейства – освіта (як релігійна, так і світська). Як і в інших країнах Європи, в Україні релігійні навчальні заклади Хабаду мають корпус світських дисциплін (European Judaism. – 2003. - №36.- P.91-105). За радянських часів єшив не було, і тому зараз спостерігаємо тотальну неосвіченість єврейства у питаннях віри. Випускники нинішніх єшив отримують дипломи міжнародного зразка і актуальні для єврейського середовища професії – шойхета (різник), сойфера (переписувач Тори), маштіаха (спеціаліст з кашруту). Навчання передбачає всі пільги, якими користуються студенти України: відстрочка від армії, гуртожиток на час навчання, стипендія, а також триразове кошерне харчування і забезпечення літературою. Федерація єврейських общин України пропонує отримати релігійну освіту в єшиві «Орах-Хаїм», мідраші Ціоніт, Еш а-Торі, а Всеукраїнський єврейський конгрес - у єшиві «Томчей Темімім», жіночому інституті «Махон Атід».

Зазвичай, при синагогах створюється культурний центр, як це можемо спостерігати у громадах Федерації єврейських общин України, або працює спеціальна програма, що має місце в громадах Всеукраїнського єврейського конгресу. В межах цих проектів відбуваються лекційні і практичні заняття з історії іудейського народу, культурита традиції. Працюють тематичні клуби і студії для різних вікових категорій. Програми охоплюють всі категорії єврейства, в тому числі і дітей дошкільного віку, для яких створюються спеціальні дитячі садки. Сьогодні в Україні діють 37 денних єврейських шкіл, які у більшості випадків фінансуються хабадним фондом «Ор-Авнер», 60 недільних шкіл, 11 дитячих садочків, 8 єшив, 70 ульпанів. В Києві діє педагогічне училище, педагогічний коледж, Міжнародний Соломонів університет, у Дніпропетровську – коледж «Бейт-Хана», в Одесі – Єврейський університет. В Києві представлена міжнародна молодіжна організація Гілель. Влітку за підтримки «Сохнута», «Джойнта», «Ор-Авнера», «Мідрашит Ієрушалаймі» і Вааду України працюють літні дитячі табори.

Окрім інтенсивної благодійницької і просвітницької діяльності, Хабад пропонує актуальні для єврейського релігійного життя інституції. Однією з таких інституцій є рабинський суд. Традиція рабинського суду має давню історію, походить ще з часів Мойсея. Раніше такий суд називався сангідрін,

зараз – Бейт (Бейс) Дін. У часи Середньовіччя рабинський суд став основою єврейської автономії і зберігав це значення до Нового часу. На основі судових рішень протягом багатьох століть була сформована література респонсів. Сьогодні рабинський суд вирішує питання, пов'язані з особистим статусом, конфлікти між членами громади з питань єврейських традицій, звичаїв, релігійних законів, в тому числі продовольчих товарів, предметів релігійного культу, будинків. Суд ухвалює остаточне рішення щодо прийняття іудаїзму. Розв'язує він як релігійні, так і світські повсякденні конфлікти. Головою рабинського суду в Україні є Азріел Хайкін. Суд, окрім своїх членів, в окремих випадках на свої засідання може запрошувати експертів.

Впливовим органом українського єврейства є Головний рабинат України, що надає духовну і методичну допомогу всім єврейським інституціям на території країни - окремим громадам, рабинам, навчальним закладам. Рабинат контролює єврейське релігійне життя. Він відповідає на галахічні питання з єврейського релігійного законодавства; вирішує питання про шлюб, прийняття єврейства (гіюр); організовує семінари і тренінги, курси підвищення кваліфікації для рабинів, допомагає вищим єврейським навчальним закладам (єшивам); проводить конгреси єврейських жінок з метою розвитку єврейського руху в Україні; контролює діяльність українських комітетів з каш руту тощо (www. rabbinate. org рабинат діяльність).

Головний рабинат діє як координаційний і просвітницький центр. Українське єврейство потребує відповідей на чисельні питання – від елементарних щодо кошерності певних продуктів до складних, як, наприклад, гіюр. Одна з причин інтенсивної міграції єврейства з України до Ізраїлю на початку 90-х років м. с. була саме у відсутності умов для повноцінного єврейського життя. Представники Хабад Любавич в Україні імпортують кошерну їжу, створюють кошерні магазини (www. rabbinate. org кошер).

Ще одна з необхідних умов життя релігійного єврея – регулярне освячення в мікві. Міква – це ритуальний басейн для очищення, вельми необхідний в повсякденному житті віруючого єврея. Вважається, що мікву треба будувати раніше, ніж синагогу. Жінки відвідують мікву раз на місяць, а чоловіки – перед Йом-Кіпуром, деякі ще й перед святами та шабатом. Ритуальне омовіння проходить також неєврей, який приймає гіюр. Ритуальне очищення необхідно не лише для людей, а й для посуду.

Донедавна мікв в Україні було зовсім мало. Хабад Любавич, що вважає виконання міцвот одним з головних шляхів повернення людини до єврейського традиційного життя, почав активну розбудову ритуальних басейнів для жінок і чоловіків.

Якщо мікви доводиться будувати, то синагоги – повертати, адже за радянських часів вони використовувались як світські приміщення. Хабад Любавич займається також питаннями реституції релігійного майна. Якщо

УПЦ МП забезпечена в країні на 84,3 % культовими спорудами, то іудейські організації - лише на 49,9%. Нижчий показник лише у мусульманських громад. Значна частина діючих культових приміщень іудаїзму в країні належать громадам Хабад Любавич (Реституція міжнародного майна: міжнародний та вітчизняний досвід. Збірник матеріалів.- К., 2007. – С. 14-147). Тим не менш процеси відродження синагог тривають, і синагоги стають центрами релігійного життя.

Активна діяльність з повернення пострадянських євреїв в іудаїзм має свої результати. Все частіше відбуваються обряди обрізання хлопчиків, повноліття та шлюбу. Ритуал обрізання – на івриті «бріт міла» – обов'язкова заповідь для всіх євреїв-чоловіків. Обряд рекомендовано проводити на восьмий день життя хлопчика, у разі його хвороби або з інших причин ритуал відкладається на деякий час. Якщо Бар-міцва – день повноліття для хлопчиків – святкують у суботу після тринадцятиріччя хлопчика, то аналогічне свято повноліття для дівчат – Бат-міцва – святкується, коли їм виповнюється дванадцять років. До останнього часу у єврейських сім'ях Бат-міцва не проводилася, а тому зараз з відновленням традиції існує багато варіантів її проведення (www. rabinate. org бар-міцва).

Представники Хабаду закликають віруючих дотримуватися основних настанов іудаїзму. І це не лише урочисті релігійні ритуали, а й повсякденні вимоги – вдягати тфілін (чоловікам), вивчати Тору, займатися благодійницькою діяльністю, вішати на своїх будинках мезузи (спеціальні коробочки, що містять у собі пергамент з уривком Тори) як символ того, що Храм Тори знаходиться в цій будівлі.

Інтенсифікація внутрішнього релігійного життя єврейства органічно поєднується у діяльності Хабад Любавич із співробітництвом на рівні академічної сфери. В Києві у 1995 році Ваадом України був створений Інститут іудаїки, який сьогодні має кілька десятків різних програм, щорічно проводить конференції «Єврейська історія і культура у Східній Європі», веде активну дослідницьку і видавничу діяльність. З 2003 року на гуманітарному факультеті Національного університету «Києво-Могилянська Академія» діє сертифікаційна програма з іудаїки; у 2006 року результатом зусиль Інституту іудаїки, сертифікаційної програми Академії і кабінету іудаїки Центральної наукової бібліотеки ім.Вернадського стало створення Центру вивчення історії і культури східноєвропейського єврейства.

В інституті етнонаціональних і політичних досліджень Національної Академії наук України діє Відділ історії та культури єврейського народу (очолює О. Заремба) і Всеукраїнський центр вивчення історії Голокосту (очолює – А. Подольський). З 2004 року міжнародний центр єврейської освіти і польових досліджень (директор – А. Федорчук, координатор – В. Ліхачов) виконує різні освітньо-дослідницькі проекти.

В Україні розпочато виконання проекту «Пам'ять Голокосту», який присвячено пошуку та реєстрації місць масової загибелі євреїв часів Другої світової війни. Працюють літні табори для молоді «Уроки толерантності», що

присвячені актуальності виховання толерантності. Український центр вивчення історії Голокосту за підтримки Євроазійського єврейського конгресу проводять щорічний Всеукраїнський шкільний конкурс «Історія та уроки Голокосту».

Хабад – відкрита для співпраці структура. Федерація єврейських общин України, яка об'єднує громади руху Хабад в Україні, співпрацює з іншими єврейськими організаціями і водночас стежить, щоб між її членами не виникало конфліктів. Так Й.Зісельс, який часто представляє єврейські організації на державному і міжнародному рівнях, зазначає, що «діалог існує в двох формах»: по-перше, це політичні міждержавні конференції на вищому рівні з деклараціями перших або других осіб держав жити в мирі і злагоді; по-друге, це зустрічі (круглі столи) релігійних лідерів, духовенства з дискусіями про відсутність агресивності, екстремізму у вченні будь-якої релігії (Зисельс И. Фатального конфликта цивилизаций нет // Евроазиатский еврейский ежегодник 2003. – К., 2004. – С. 55-57).

Єврейські організації, зокрема Хабар, підтримують необхідність створення громадянського суспільства в Україні, стають активними учасниками міжконфесійного діалогу. У жовтні 2007 року у приміщенні Київського благодійного фонду Хесед «Нахалат Авот Азріель» відбулася акція міжконфесійної толерантності «Шатер Миру», яку відвідали представники різних конфесій, міжнародних і українських організацій, ЗМІ (Акция межконфессиональной толерантности «Шатер Мира» //http:// www. vaadua. org/news.htm) .

Фактично інтенсивність діалогу – міжнаціонального і міжетнічного – завжди залежить від лідерів. Головний рабин України Азріел Хайкін - активний учасник багатьох заходів міжконфесійного і міжетнічного діалогу. В одному із своїх звернень до всіх громадян України він, зокрема, сказав: «Україна не тільки місце, де народилися мої батьки і батьки моєї дружини, – для мене вона теж стала рідною. Я прошу передати не тільки українським євреям, але і всім громадянам України, що я молюся і продовжуватиму молитися за благополуччя кожного з них, за процвітання Української держави, за мир і спокій в цій прекрасній країні – Україні». Усвідомлюючи себе часткою українського суспільства, А.Хайкін активно співпрацює з Українським Реєстровим Козацтвом, що репрезентує традиційні християнські цінності.

Зусилля представників руху Хабад Любавич, спрямовані на налагодження контактів з українськими громадськими організаціями, свідчать про усвідомлення ним своєї ролі у формуванні толерантного суспільства в Україні. Відомо, що громадянське суспільство, яке зараз формується, є однією з компонентів української національної ідеї. Це необхідно, щоб ми входили у світову спільноту з толерантним обличчям, з демократичними змінами, які нами окреслені і які ми намагаємося реалізувати. Рух Хабад Любавич бачить себе частиною зрілого цього суспільства в Україні. Ця організація має свої можливості, свої зони впливу

на українських громадян єврейської національності й активно їх використовує на шляхах свого входження в український соціум.

Представники Хабаду активно вступають у діалог з органами державної влади. Спілкування проходить у формі зустрічей, переписки. Мета їх - протидія всім формам ксенофобії і розпалювання міжетнічної ворожнечі.

Сьогодні продовжуються процеси формування релігійної карти України, зростає відсоток релігійного єврейства. Хабад Любавич, мабуть, найактивніший рух у відродженні ортодоксального іудаїзму. Він ефективно опікується проблемами відродження єврейської громади в нашій країні, а не питаннями еміграції. Посланники Сьомого любавицького ребе, як і в будь-якій іншій країні, створюють в нашій країні умови для повноцінного релігійного життя українських іудеїв: це і відновлення синагог, і будування мікв, і налагодження роботи таких інституцій як Рабинський суд та Головний рабинат, відновлення циклу релігійних обрядів тощо. Проблеми релігійного відродження тісно переплетені з соціальними та економічним, тому один з головних напрямків діяльності хабадних громад – благодійницька діяльність. Наступним пріоритетом у діяльності даного релігійного руху є просвітницька діяльність. У фокусі Хабад Любавич – робота з секуляризованим єврейством. Лідери руху добре усвідомлюють, що громади необхідно піднімати фактично з «нуля», тому важливо створити мережу освітніх закладів для різних вікових категорій населення – дитячі садочки, школи, культурно-просвітницькі центри тощо. Хабад Любавич пропонують не лише освіту релігійну з актуальними у світі іудаїзму професіями, але й світські дисципліні. Вдале поєднання традицій та інновацій привертає увагу великої частини українського єврейства.

Відродження іудаїзму є головною метою діяльності руху на Україні, але незважаючи на релігійну спрямованість і етнічну характеристику іудаїзму, любавицькі хасиди відкриті до діалогу з українським соціумом – громадськими організаціями і урядовими структурами, науковими інституціями і релігійними організаціями. В центрі їх уваги – проблеми адаптації в умовах сучасного соціуму, формування толерантного суспільства шляхом обговорення подій історичного минулого українського і єврейського народів, пошук перспектив співпраці і взаємодії.

Хабад Любавич пропонує найбільш переконливу й прийнятну соціопсихологічну й соціокультурну модель транзиту від аморфної, недовизначеної ідентичності «радянського єврея» до нової релігійної і культурної тотожності, яка характеризується чіткими релігійними критеріями і, водночас, залишає можливість адаптації до швидких соціокультурних змін. Етнічні обмеження і культурні особливості релігійного руху Хабад не заважають стрімкому розвитку і соціальній активності представників любавицького хасидизму. Хабад Любавич репрезентує цінності ортодоксального іудаїзму, в якому традиціоналізм й консерватизм не трансформується (принаймні, у магістральному напрямку розвитку руху) на агресивний фундаменталізм і ксенофобію. Висока інституційна мобільність,

внутрішня дисципліна, культурна гнучкість та націленість на експансію в єврейські діаспори дозволяє рухові Хабад Любавич добре адаптуватися у різних країнах сучасного світу і досить міцно вкорінюватися в них.

Готовність спілкуватися зі своїми послідовниками і регулярна практика таких зустрічей сприяла поширенню популярності Хабад Любавич не лише серед прихильників Хабаду, а й поміж іншими релігійними і нерелігійними євреями. Одна із новацій Хабаду – святкування релігійних іудейських свят на площах міста – сприяє популяризації ортодоксального іудаїзму і формуванню толерантних міжконфесійних відносин.

На початку третього тисячоліття Хабад Любавич стає головною силою з відновлення іудейських традицій на всьому пострадянському просторі, в тому числі і в Україні. Духовну підтримку українського єврейства Сьомий Любавицький Ребе вважав одним зі своїх завдань, тому лібералізація тоталітарної системи і падіння атеїстичної імперії надали можливість реалізувати ідею відродження єврейської релігійності. Висока організованість і збалансована внутрішня структура даної релігійної течії у поєднанні з розумінням необхідності інтенсифікації релігійних процесів пострадянського єврейства зумовили високу активність посланників Ребе в Україні. Використовуючи накопичений упродовж десятиліть досвід, Хабад Любавич зміг імплементувати до сучасного українського контексту механізми залучення світського єврейства до релігійного життя, актуалізувати духовну, культурну і соціальну роль релігійної громади в житті сучасної людини. Ресурсна забезпеченість у поєднанні з послідовністю у вкоріненні традиційних єврейських цінностей має своїм наслідком створення всіх необхідних умов для повноцінного релігійного життя євреї. Зростає кількість синагог і релігійних центрів, відроджується релігійна освіта і традиція. Спрямованість на активний діалог з суспільством дає можливість руху Хабад Любавич успішно конкурувати і перемагати інших репрезентантів іудаїзму в Україні – не лише відносно нових реформованих рухів, а й традиційних для України ортодоксальних громад.

9. ЗРОСТАННЯ РОЛІ МУСУЛЬМАНСЬКОГО ЧИННИКА В СУСПІЛЬНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ

Іслам на українських теренах має більш як тисячолітню історію. Проте після винищення ісламського світу на українських землях засобом сталінського вандалізму, зокрема депортацією кримсько-татарського народу, що сповідував іслам, в Середню Азію, знищенням мечетей і медресе, репресуванням духовних осіб ісламу, ми про цю релігію згадували переважно в минулому часі або при описанні подій, пов’язаних із мусульманством зарубіжжя.

Аналіз нинішньої ситуації в мусульманському середовищі України свідчить про те, що на наш час процес формування його мережі вже практично відбувся. Офіційно на початок 2008 року зафіксовано 1138 мусульманських організацій. Більша кількість їх (88,3%) нині зосереджена в Криму. Це переважно кримські татари, які повернулися з депортації на рідні землі. Окрім Духовного Управління мусульман Криму (960 організацій на 2008 рік), в Україні функціонує ще Духовне Управління мусульман України (центр в Києві, 70 організацій) і Духовний Центр мусульман України (офіс в Донецьку, 22 організації). На початок 2008 року діяли ще й незалежні організації мусульман (біля 60), які не входили до названих юрисдикцій. В 2008 році розпочали активну діяльність РУНМОУ «Київський муфтіят» та Духовне Управління мусульман України «Умма». Жодний із названих центрів не може представляти всіх мусульман нашої країни, хоч на це претендує ДУМУ, глава якого перебрав на себе титул «муфтія мусульман України». Існує також прагнення кримського управління, враховуючи його найчисельнішість, постати в ролі головного ісламського центру України. Все це, зрозуміло, викликає певну напруженість у відносинах між названими релігійними інституціями, взаємні звинувачення, навішування різних ярликів на їх лідерів і вірних. «Позатамімовські» спільноти мусульман (в т.ч. й незалежні громади, а їх понад шістдесят), прагнуть все ж якось домовитися між собою з метою утворення єдиної для України організаційної структури, погоджуючись навіть на знаходження її центру в Сімферополі і водночас якоїсь автономної керівної структури в Києві. Проте не завжди в цьому вони знаходять порозуміння з кримським муфтіятом та й дещо невизначено тут діє Донецький Центр. Толерантність відносин між ДУМУ й іншими управліннями мусульман України не може бути налагодженою ще й тому, що Ахмед Тамім, а відтак і очолювана ним мусульманська спільнота – ДУМУ, оголошується іншими належною до такої течії ісламу як хабашізм, яка розглядається в сунізмі як сектантство.

Але оскільки в цих протистояннях проглядається не тільки суб'єктивний чинник – прагнення до лідерства, а й об'єктивний – різний етнічний контингент вірних, то здолати наявні між названими центрами мусульман протистояння навряд чи буде можна. Якщо муфтій ДУМУ Ахмед Тамім наполягає на понаднаціональному характері ісламу і не враховує національний чинник в релігійному житті підпорядкованих йому громад (а вони об'єднують представників різних національних меншин, на матірних землях яких домінує іслам – башкир, узбеків, азербайджанців, дагестанців,туркмен тощо), то три інші управління (ДУМК, ДЦМУ ТА ДУМУ «Київський муфтіят») сформовані переважно на національній основі: ДУМК ввібрало татар кримських, а ДЦМУ та «Київський муфтіят» – татар волзьких (кол. булгар). Незалежні громади мусульман також мають переважно татар волзьких. Етноконфесійність вірувань останніх стоятиме перешкодою на шляху їх можливого об'єднання, а відтак залишатиме грунт для протистояння мусульманських управлінь. Так, ДУМК надто агресивно

сприймає поширення в Криму громад ДУМУ, називаючи їх сектантами-хабашистами.

До цього домішуватиметься ще й своєрідна конкуренція за регіони впливу між зарубіжними опікунами мусульман України. Якщо ДУМК знаходить підтримку переважно у мусульман Туреччини, то ДЦМУ – зрештою виходить на підтримку арабських країн, зокрема й тих, де впливовими є ідеї ваххабізму. Незалежні громади також налагоджують зв'язки з мусульманськими країнами, зокрема Лівією. Тісні зв'язки з мусульманами Росії має «Київський муфтіят». Такий розподіл впливів зрештою є сприятливим для України, бо ж найбільша мусульманська спільнота є менш екстрекмістсько-релігійно налаштована, а якщо в її середовищі й з'являються такі настрої, то вони зумовлені не релігійними, а соціально-політичними чинниками, які держава може нівелювати.

Протистояння ДУМК і ДЦМУ знайшло свій вияв і в місяці виборчих президентських перегонів, бо ж якщо перша інституція відкрито заявила про свою підтримку В. Ющенка, то друга – В.Януковича, якщо перша, всупереч діям владних структур Криму, заявила про належність півострова до Українськоїдержави, то друга – підтримала «східно-південних сепаратистів». Настрої мусульман Донеччини виражала також Партія мусульман України, яка, більше того, прагнула різними засобами (і це їй частково вдалося) навіть розколоти одностайність мусульман Криму. Аналогічна картина спостерігається і під час неодноразових виборів до Верховної Ради.

Відтак якщо протиріччя між ДУМУ, з одного боку, і ДУМК, «Київським муфтіятом» та ДЦМУ, з другого, лежить переважно у сфері релігійній, то протиріччя між ДУМК і ДЦМУ вже знаходяться у сфері етнополітичній і їх здолати не так просто. Певно що вони будуть залишатися ще надовго. Саме вони будуть слугувати чинником, який заважатиме єднанню мусульман України.

Нормалізація відносин між різними управліннями мусульман залежить насамперед від характеру відносин їх керівників. Протистояння між ними нині набуло відкритої форми, через пресу і радіо оприлюднилися їх взаємозвинувачення в прозелітизмі, навіть в антидержавній діяльності чи посібництві ваххабізму. Держава має взяти тут на себе роль арбітра міжособистнісних відносин, бо ж це протистояння негативно позначається на сприйнятті ісламу громадською думкою, при організації паломництва мусульман з України до святих місць, на можливостях проведення в країні загальномусульманських акцій, на зв'язках з мусульманськими країнами тощо.

Відтак іслам, як духовний феномен, владно і повсетериторіально входить в релігійне поле України (його організації становлять десь 3,4 відсотки загальної кількості релігійної мережі країни). Але, як бачимо, входить він не зовсім мирно, що б відповідало навіть вираженій в його назві сутності – покірність, не монолітно, а організаційно розколотим.

Іслам все гучніше заявляє про своє буття в різних сферах суспільних реалій України. Проте нині жодний із існуючих в нашій країні його релігійних центрів не презентує всіх українських мусульман, а відтак не може офіційно й одноосібно виступати від їх імені ні перед нашою державою, ні перед інституціями зарубіжжя.

При розгляді питання співвідношення ісламу з політикою ми виокремлюємо загальноукраїнський і локально-кримський рівні цього процесу. Україна, як член світової спільноти, загалом налаштована толерантно щодо мусульманського світу, не має якихось і в чомусь загострених відносини із країнами ісламу. Вона виявляє виважену підтримку інтересів цих країн під час вирішення їх долі у різних міжнародних інституціях. Не підспівуючи міжнародному сіонізму і виявляючи водночас певну байдужість до антисемітських чи антиізраїльських витівок різних громадських спільнот, держав чи інституцій, Україна тим самим зберігає рівновіддаленість свого буття у світовому співтоваристві і в такий спосіб толерантизує міжконфесійні відносини у світі. Проте, з певною оглядкою на Ізраїль (і це особливо виявилося в час президентства В. Ющенка), Україна не йде на налагодження навіть вигідних для себе контактів, зокрема в енергетично-паливній сфері, з країнами мусульманського світу.

Що стосується локального рівня – Криму, де компактно зосереджена, як для України, найбільша мусульманська умма, то ситуація тут, судячи з інформацій преси і наших особистих бесід з керівниками мусульманських спільнот, не є простою (Булатов А. Внутриисламские процессы в Автономной Республике Крым // Релігійна свобода. – 2008. -№13.- С.274-282). Ускладнюють цю ситуацію цілий ряд чинників, а саме:

1. Певна довільність і волюнтаризм у сфері державно-церковних відносин, коли владою АРК явно фаворизується Московсько-Православна Церква і в різний спосіб обмежується діяльність інших конфесій і церков. Це веде до радикалізації тут ісламу, сприяє консолідації тих мусульман, які зорієнтовані на ідеї побудови на півострові мусульманської держави. Кількість прихильників цієї ідеї, як зазначає заступник голови Комітету з питань релігій республіканського Кабміну А. Булатов, особливо серед молоді, неухильно зростає (Булатов А. Міжконфесійний дискомфорт: торжество розуму сподівання на Бога//Голос Криму. 2005. - №47). Реєструючи непідпорядковані ДУМК релігійні спільноти, кримська влада в такий спосіб вносить розкол в мусульманське життя Автономії. А оскільки ці релігійні структури, що є нетрадиційними для кримськотатарського ісламу, найчастіше вивляють мусульманський радикалізм, то це сприяє формуванню серед громадськості півострова негативної громадської думки щодо мусульман загалом.
2. Ситуація у сфері міжнаціональних і міжконфесійних відносин, переважно російської та кримськотатарської спільнот, московсько-

православних і мусульман, є в Криму такою, що знаходиться на межі появи силових методів їх розв'язання, з'явлення в автономії міжнаціональної чи міжрелігійної війни. Московське Православ'я за підтримки республіканської влади проникло практично у всі організації багатоконфесійного кримського суспільства, зокрема в дошкільні і шкільні заклади, військові частини і в'язниці, діє там нібито від імені всіх релігійних спільнот Автономії, а насправді насаджує там свою російсько-православну ідеологію (Там само). Дійшло до того, що десь 40% кримських студентів під час соціологічного опитування заявили про необхідність виселення кримських татар із півострова, 20% їх виявили байдужість щодо цього. Кримська преса в масі своїй також просякнута антимусульманськими настроями. Ось деякі з її заголовків: «Коран говорит: убей!», «Вандалы наругались над православной святыней», «Нас распяли на наших же крестах» та ін.

3. Невирішеність питання земельних наділів репатріантів, реституції майна релігійних спільнот, зокрема мусульман, які претендують на 80 тисяч будинків, бібліотеки, ряд мечетей, кладовищ, азізів (священних об'єктів) тощо. Значна частина кримських татар розселена по півострову дисперсно, але є біля 300 поселень компактного їх проживання. Проте з 1989 року, тобто початку повернення кримських татар на батьківщину, більше третини їх не забезпечені водою, в 25 немає постійної електрики, рівень газифікації і забезпечення дорогами із твердим покриттям становить біля 5-8% від необхідного. За рахунок побудованого житла забезпечено лише 12,5% тих татар, які повернулися на батьківщину. Зареєстровано 6100 сімей, які стоять на черзі на отримання житла. Різними видами праці в Криму зайнято біля 66 з 262 тисяч кримських татар. На рідній мові навчаються діти лише в 15 школах, а там їх всього 4170, що становить лише десь одну десяту дітей шкільного віку. Йде інтеграція кримськотатарської молоді в російське суспільство, а зрештою – зникнення самої нації (Доклад Председателя Меджлиса М.Джемилёва на четвертой сессии IV Курултая крымскотатарского народа. –Симферополь, 2005. - С. 14-16).
4. Партія регіонів, яка нині очолює представницьку владу Автономії, за останні п'ять років втратила багато зробленого раніше для кримських татар, чим формує негативну думку у цього народу щодо України взагалі. Не працює Міжнаціональна рада, тихо померла Асоціація національних громад, яка раніше успішно діяла при Верховній Раді АРК. Багато ЗМІ Автономії фактично розпалюють міжнаціональну і міжконфесійну ворожнечу, спотворюють у вигідному для російського етносу ракурсі історію, ображають національні почуття кримчан різних національностей. Не вирішене питання повного повернення і облаштування кримських татар на їх історичній батьківщині, хоч

була програма зробити це протягом 10 років і на неї було витрачено більше мільярда гривень. Репатріація кримських татар проведена лише наполовину. Наявна в Автономії антитатарокримська кадрова політика, антитатарокримська (а заодно й антиукраїнська) освітня зорієнтованість влади.

5. Наявність сецессіоністського конфлікту етнополітичного і етноконфесійного характеру, коли протилежні орієнтації можуть взагалі актуалізувати питання подальшої долі автономії Криму, а то й призвести до міждержавного протистояння України і Росії з підключенням до вирішення проблем міжнародних спільнот. Як зазначав у своїй доповіді на сесії Курултаю М. Джемільов, істотним фактором в Криму є те, що понад 70% проживаючих тут російськомовних громадян налаштовані по-російськи, вбачають майбутнє Криму у складі Росії, негативно ставляться не лише до Меджлісу кримськотатарського народу, а й взагалі до всіх кримських татар.

Незаперечним фактом є те, що саме наявність на півострові кримськотатарського етносу, біля тисячі його мусульманських громад не дає можливості зреалізувати затію кримсько-російської спільноти, всіляко підтримувану імперіалістами Росії (в тому числі й невимовно її державним керівництвом), щодо включення Криму до Російської Федерації. Визначаючи нинішню позицію Росії з кримського питання, коли не вдалося в якийсь спосіб денонсувати документ хрущовських часів про передачу півострова до складу України, відомий російський політик Нємцов зазначає: «З Україною не треба воювати. Україну треба купувати». Відтак треба міняти традиційні збройні війни, які велися в минулому заради загарбання чужих територій, на новітні – економічні, політичні, релігійні, що й активно зреалізовує Російська Федерація.

Росія вже так «скупила» Крим, що вважати його повністю українським не можна. **Він є українським лише де-юре, але не де-факто.** По-перше, наявність Автономії, а відтак у неї і своєї Конституції і своєї специфічної місцевої влади виокремлює Крим в адміністративній структурі нашої країни, не робить його правовий статус аналогічний областям України. То ж можна погодитися з тими політичними інституціями, які порушують питання ліквідації автономного статусу Криму. Владні структури півострова в той чи інший спосіб ігнорують київську владу, спонукають її міняти свої рішення щодо Криму на догоду проросійському керівництву Автономії (згадаймо принагідно зміщення з посади прем'єр-міністра Криму А. Матвієнка). По-друге, російський капітал здійснює в Криму фінансову та інвестиційну інтервенцію, звідси витісняються далекозарубіжні інвестори. За різними джерелами десь 50-67% господарств півострова вже є російськими. По-третє, в мілітарному плані Крим не є українським, бо ж українські збройні формування тут є незначні, а Росія має на півострові свій Чорноморський флот, розміщені в різних містах військові частини, а в додаток - ще й проросійські козачі формування, спільноти скінхедів. По-четверте, більшість

громадян Криму є етнічними росіянами, наявний тут значний прошарок зросійщених українців і громадян різних національних меншин, які також не сприймають українськість. Українська громада Криму не є організованою і поводить себе тут в переважній більшості у руслі малоросійства. По-п'яте, не працюють на єдність з Україною владні структури Криму – його фактично проросійська Верховна Рада, уряд. В суспільне життя Криму ними практично не допускається будь-що українське. Так, організовано супротив відкриттю на півострові українських шкіл, на голодному пайку утримується українська преса, мусується питання кримсько-державності російської мови тощо. По-шосте, кримська громадськість в переважній своїй більшості протистоїть входженню України в Євросоюз і НАТО й водночас виступає за більш активне прилучення її до СНД, продовження після 2017 року перебування в Севастополі російської військово-морської бази, за утворення якоїсь східнослов'янської федерації тощо.

На дестабілізацію в Криму працює ряд діючих тут партій. Насамперед варто звернути увагу на компартійців, які, ставлячи перед собою завдання «розвінчання всіх буржуазно-націоналістичних рухів», «важливим напрямком політичної роботи всієї партії» вважають свою «критичну увагу» щодо Меджлісу (Коммунист Крыма. -2005. - №27). Всупереч очевидності, місцевий компартійний лідер Л. Грач у своїх промовах подає Меджліс як «центр мусульманського екстремізму в Криму», «джерело міжнаціональних і міжрелігійних конфліктів» (Там само. – 2005.- №43). Допомагає кримським росіянам у їх «боротьбі з ісламістами» УНА-УНСО. Водночас, всупереч Меджлісу і Муфтіяту Криму, активно обстоює на півострові ваххабістські настрої «Ісламська партія Криму».

Приймаючи у себе витіснених з Росії мусульманських екстремістів, партія допомагає їм у придбанні на півострові будівель. Вона також приймає чеченських нелегалів Під час пікетування російських представництв в Криму молодь партії виходить з гаслами «Русские умрут на земле Аллаха». На розкол кримськотатарського народу активно працює, діючи в Криму, Партія мусульман України. Хоч партія «Адалет» і співпрацює в дечому з Меджлісом, проте певну настороженість викликають її зв'язки із екстремістськими мусульманськими структурами Туреччини, зокрема діючою тут організацією «Сірі вовки». Не зовсім зрозумілою залишається природа діючої в Криму міжрегіональної організації «Арраїд», в структурі якої тут діє ісламська організація іноземних студентів «Архар». Хоч позитивної оцінки заслуговує її благодійництво серед обездолених кримських татар, підтримка, навіть фінансова, згідно спеціальної угоди Меджлісу кримськотатарського народу.

Загостренню внутріполітичної ситуації в Криму, пов'язаної з ісламським чинником, як вже вище зазначалося, сприяють надто агресивні дії незначної за кількістю своїх членів партії «Хізб ут-Тахрір». Шляхом перекидання своїх послідовників з місця на місце вона затіяла спробу поміняти в ряді кримських мечетей, в тому числі і в центральній «Кебір

Джамі» у Сімферополі, імамів, призначених ДУМК, на своїх. А оскільки місцева влада півострова діє не в особливій симпатії до Меджлісу і Муфтіяту, то при вирішенні колізійного питання хізбути одержували підтримку з боку прокуратури, навіть Комітету у справах релігій Автономії. Все це робилося з тією метою, щоб, як зазначав М, Джемільов, розділити кримських татар на «правильних» і «неправильних мусульман», «внести розлад в середовище нашого народу». Враховуючи світовий авантюрний досвід діяльності «хізбутів», голова Меджлісу наголосив: «І ось ці аморальні, неосвічені й хуліганисті люди прагнуть диктувати мусульманам – кримським татарам свій світогляд і видавати при цьому себе за носіїв вищої істини… Нам потрібно знати, яку несуть небезпеку закинуті до нас ганебні й позбавлені здорового глузду псевдо ісламські, спрямовані на дискредитацію ісламу секти та організації» (Там само. – С. 23).

Духовне Управління мусульман Криму не має ніяких відносин з партією «Хізб ут-Тахрір». Муфтій Е. Аблаєв заявляє: «Кримські татари сьогодні єдині і ніяких партій в ісламі бути не може. В Криму 300 тисяч мусульман, а вони «Всесвітній Халіфат» будувати зібралися. В такий спосіб вони хочуть просто розколоти іслам Криму». Виступаючи на сесії Курултаю, М. Джемільов наголосив на тому, що влада, замість спокійного спостереження за постанням «Хізб ут-Тахрір», мала б врахувати те, що ця спільнота «в багатьох країнах світу, в тому числі майже у всіх мусульманських, заборонена як терористична і антиісламська, що орієнтована «звільняти» мусульман від їх національної належності, культури, мови і національних традицій». Партія передбачає в нею створеному «Всесвітньому Халіфаті» залишити лише арабську мову, забезпечити життя за законами шаріату у її витлумаченні їх. Вона демонстративно виявляє свою зневагу до національного гімну, прапора, до багатовікових звичаїв і традицій кримськотатарського народу.

Проте, незважаючи на антимеджлісівську й антимуфтіятівську зорієнтованість «хізбів», Курултай кримськотатарського народу не відвернувся від них із міркувань того, що вони є співвітчизники кримських татар, що «вони і їх батьки разом зі всіма пережили жахи депортації й приниження режиму спецпереселенців в радянські роки», що вони боролися за повернення на свою батьківщину. «Вони також, як і багато інших співвітчизників, стають на своїй же батьківщині об’єктами дискримінації, позбавлення багатьох законних прав і це, зрозуміло, є сприятливим фактором для появи і посилення подібних течій», - зауважив М. Джемільов (Там само. – С.23). Подібну думку висловив нещодавно і Р.Чубаров, виступаючи проти підготовленого Верховною Радою Криму закону «Про заборону діяльності політичної партії «Хізб ут-Тахрір». «Вони себе ідентифікують прихильниками певної ідеї – тієї ж ідеї будівництва халіфату,- зауважує він. – У нас в країні, як і в будь-якому демократичному суспільстві, за ідеї не судять».

Фактом є нинішнє маневрування Меджлісу між різними течіями ісламу, різними мусульманськими партіями і країнами. У своїх зв'язках із суб'єктами ісламського світу він дотримується прагматичної вибірковості. Водночас Меджліс займаєх поміркована позицію і щодо інших політичних сил в Криму, стоїть «на принципах співіснування без насильства, без проявів агресії як методу досягнення своєї мети», вирішує питання «в рамках закону, традицій національного руху».

Відкривши протягом 2005 року практично у всіх поселеннях, де проживають кримські татари, свої громади, Муфтіят в такий спосіб поставив перепону появі там якихось інших мусульманських спільнот не підпорядкованих ДУМК. Груднева сесія Курултаю наголосила на тому, що мечеті мають бути заповнені істинними мусульманами, в тому числі й членами місцевих меджлісів. «В цих мечетях не повинні диктувати свої порядки прихильники занесених до нас із-за меж Криму різних сект». Тим самим була поставлена перепона й створенню на півострові громад ДУМУ, одна з яких вже офіційно діє тут. В такий спосіб створено також перешкоду й для подальшого зростання незалежних мусульманських громад (їх нині в Криму біля 50), появі якогось іншого від ДУМК управлінського центру.

Певно відчуваючи свою непопулярність на кримських теренах, лідери «Хізб ут-Тахрір» вже дещо по-новому прагнуть витлумачувати засади своєї партії. Так, Абдуселям Селяметов вже заявляє, що «ми в Криму нічого не збираємося будувати, ніякого Халіфату, бо ж для цього тут немає умов. Ісламську державу можна створити лише в країні з ісламською більшістю. Ми визнаємо державу Україна, але ісламське законодавство має бути незалежним».

Складною для Криму є проблема працезабезпечення молоді і переважно з кримськотатарських сімей, які є багатодітними. Невдоволення молоді своїм соціальним статусом виливається у невдоволення владою і колись може вибухнути її масовими акціями протесту. І тут варто враховувати ті масові невдоволення мусульман, які прокотилися Європою в 2005 році. Так, у Франції вони не були організовані заїзжими іммігрантами-екстремістами, як це подеколи кваліфікується, а чинилися народженими і зрослими вже у цій країні дітьми давніх її мешканців-мусульман, французами у громадянському розумінні (і всередині і зовні). Але тут спрацювала та політика кадрової упередженості щодо мусульман, яка, до речі, наявна і в Криму. Молодь з мусульманських сімей має право на життя і працю й не бажає бути гіршою від своїх ровесників іншої нації чи віросповідання. То ж не все, коли йде мова про мусульман чи їхні, навіть екстремістські, дії, слід пов'язувати з Бен Ладеном. Для цього є зримі, наявні також і в Криму, соціальні причини.

Проте гадаємо, що хоч ми й маємо явне невдоволення мусульманської молоді Криму своїм становищем, все ж повторити французьку ситуацію тут вона не зможе. По-перше, ситуацію в кримсько-мусульманській уммі контролюють і спрямовують значною мірою такі національні інституції

кримських татар як Меджліс і Муфтіят, чого Франція не має у її багатонаціональній мусульманській уммі. По-друге, безпорядки у Франції творили все ж вихідці не з корінного етносу цієї країни, а мусульмани Криму є корінним етносом півострова. По-третє, мусульмани Криму більш толерантні, більш цивілізовані, ніж французькі, а відтак вони до таких погромницьких дій, як у Франції, вдатися не можуть. По-четверте, бійня у Франції носила кимось організовану акцію – такого «кимось» в Криму не існує, бо ж різні дрібні мусульманські структури півострова не є настільки впливовими, щоб підняти якусь спільноту на всекримського масштабу акцію (хіба що локальну). По-п'яте, українським законодавством забезпечена правова підтримка соціальної рівності всіх громадян України без оглядки на їх національну чи релігійну належність. Питання лише в тому, як забезпечити дотримання гарантованих законом прав людини на різних рівнях її буття в українському соціумі. По-шосте, наша молодь, в тому числі й із мусульманських сімей, вихована школою і сім'єю на традиціях порозуміння, взаємодопомоги, навіть терпимості. Вона терпеливо чекає від держави оглядки на її проблеми і належного вирішення їх.

В Криму маємо нині ознаки тих процесів сецессії, які відбувалися перед тим, як з'явилися, з підспудного сприяння цьому Росії, такі «незалежні» держави, як Придністров'я, Південна Осетія чи Абхазія. Йде процес творення на частині української території суверенної кримської держави шляхом поступового відходу Автономії у різних сферах суспільного життя із-під унітарної влади української держави. Навіть ті (а їх було не так і багато) в Криму, хто вітав настання нової влади після Помаранчевої революції, мають нині повне розчарування в ній, бо ж фактично при владі в Україні ті, для кого проблеми кримотатарського народу нібито й не існують, ті ж регіоналівці, а чи ж перелицьовані під «Нашу Україну» ті, хто керував тут і в минулому. Ними ж готується реванш під час кожних чергових виборів до Верховної Ради, бо ж при пропорційній системі виборів, ненадання квот національним меншинам перемогу на півострові антиукраїнських і антитатарокримських сил відвернути практично неможливо. Відзначимо, що належно обґрунтовану і чітко поетапно визначену проукраїнську регіональну політику України щодо Криму, яка враховувала б питання його історії, етнічного різноманіття, мови, релігії та ін., українська влада не має і, створюється враження, не хоче мати.

Яка роль в цих процесах належить ісламу? Яка реакція його в Криму на них? При з'ясуванні цього питання слід враховувати те, яке місце займає ця релігія, на відміну від християнства, в житті людських спільнот. Якщо для християнина його релігія існує переважно у сфері побутово-домашньому і він абсолютно спокійно сприймає відокремлення Церкви від держави, бо ж ще Ісус Христос зазначав: кесареве – кесарю, а Боже – Богові, то для мусульманина іслам є синонімом його повсякденного, в тому числі й політичного, життя на різних його рівнях і в різних сферах. Відтак проблеми кримськотатарського народу не можна сприймати якось відокремлено від

його релігійності. Іслам є способом його діяння і мислення. То ж цілком закономірним і зрозумілим є поєднання в Криму діяльності Меджлісу кримськотатарського народу і Муфтіяту татар-мусульман. Як чинник історичної пам'яті, іслам тут служить засобом консолідації кримських татар, їх інтеграції. Він є також засобом духовної орієнтації цього народу. Зрозуміло, що за такої функціональності ісламу в житті кримських татар вони будуть ближчими до своїх одновірців із-за кордону. Україна за цих умов постає для них чимось чужим, навіть спільником невірних. То ж цілком зрозумілим став факт, що при вирішенні питань буття кримськотатарського народу його Меджліс вимушено звернувся до Європейських інституцій. Кримські татари українській владі перестають довіряти і вірити.

Все це зумовлює необхідність позитивної налаштованості Української держави на іслам, забезпечення кримським татарам можливості сповідувати вільно свою віру, яка для них, при відсутності якоїсь своєї державно узаконеної політичної інституційності, слугує єдиним засобом збереження і утвердження своєї національної ідентичності. Іслам постає тут як засіб мобілізації політичної активності кримськотатарських мас в їх боротьбі за відродження національно-культурної автономії. Установки на таке творення тут не пов'язані з ідеєю утворення на півострові якоїсь ісламської держави. Народ просто, щоб не асимілюватися, не втратити свою самобутність, потребує чинників, навіть в політичній формі виражених, свого самозбереження.

Фактом політичних реалій Криму є активне підключення Муфтіяту кримських татар до політичних акцій Меджлісу, придання цим акціям кримськотатарської ісламської орамленості. Це співдіяння, за умов використання російською спільнотою півострова Московсько-Православної Церкви як духовного оформлювача своїх інтересів, перетворює Крим в конфліктогенний регіон міжконфесійних відносин. Політичний чинник тут всіляко розпалює міжконфесійне протистояння. Наявна серйозна конфліктогенність в кримському суспільстві постає однією з причин радикалізації ісламу на півострові. Державно-релігійна довільність при фаворизації Московсько-Православної Церкви, яка твориться на очах у кримських мусульман, сприяє (і це можна зрозуміти) навіть консолідації частини їх щодо ідеї побудови в Криму своєї мусульманської держави.

Складність процесів ісламського відродження в Криму зумовлює саме реінтеграція цієї релігії після повернення її носіїв у вже сформоване протягом півстоліття на півострові винятково московсько-православне середовище. Якщо не брати до уваги 2005 рік, коли кількість організацій мусульман в Криму зросла майже на 600 і нині становить понад тисячу на противагу 560 московсько-православним, то в передуючі роки кількість мусульманських спільнот в Криму поступалася московсько-православним десь на 25%. Враховуючи це, влада мала б вирішувати питання релігійного життя без якихось симпатій-антипатій. А оскільки цього немає, то як зауважує той же А. Булатов, «ситуація у сфері міжконфесійних відносин не далека тут від

критичної точки і якась незначна спровокована акція може постати детонатором серйозного конфлікту в Криму» (Голос Криму.- 2005.-№47).

Україна має належно оцінити і враховувати те, що як Меджліс, так і Муфтіят кримськотатарського народу у свій спосіб обстоюють її суверенність на її ж територіях, право на своє національне самовизначення і цілісність як держави. Саме кримські татари вводять у своїх національних школах в Криму обов'язкове вивчення української мови. Разом з тим, не потураючи забаганкам УПЦ Московського Патріархату на єдине представництво Православ'я в Криму, Муфтіят ДУМК вийшов із міжконфесійного об'єднання «Мир – дар Божий», посилаючись на те, що одним із співголів організації має обов'язково бути єпископ Церкви Київського Патріархату і до об'єднання мають входити в ролі активних членів представники власне українських церков – Греко-Католицької і Київського Патріархату.

Враховуючи проукраїнську налаштованість кримських татар, російські політтехнологи всіляко розкручують ідеї антиукраїнської їх налаштованості. Саме з їх подання в документі VI Курултаю міжнаціонального об'єднання тюркської молоді з'явилися слова, що «українська держава сприяє в Криму системі апартеїду» щодо кримськотатарського народу. Під впливом цих агітацій молодіжна ісламська організація виступила за створення на півострові своєї державності і визнання кримських татар на ньому титульною нацією.

Оскільки владні органи як Криму, так і України виявляють непоспішність, а то й байдужість до вирішення проблем повернутого із висилки кримськотатарського народу, то цю функцію цілком виправдано перебрав на себе Курултай як представницький орган цього народу, а в перервах між його зібраннями – Меджліс. Якщо на перших порах діяльності цієї фактично політичної інституції муфтіят мусульман Криму діяв відсторонено від неї, а муфтій Ефенді Ібрагімов всіляко протидіяв будь-яким впливам Меджлісу на духовне життя мусульман, то з 1995 року новий глава ДУМК Нурі Мустафаєв виступив за активну участь мусульман Криму у вирішенні політичних проблем національного руху кримських татар. Таку ж лінію відносин Меджлісу і Муфтіяту активно проводить і нинішній очільник ДУМК Еміралі Аблаєв. Керівники Меджлісу зустрічаються з державними діячами мусульманських країн, керівництвом всіляких міжнародних мусульманських організацій. Меджліс запрошують на різні міжнародні форуми мусульман, він має свої представництва у ряді мусульманських країн.

Відносини Меджлісу і Муфтіяту нагадують принцип функціонування державної релігії. Курултай практично визначає форми діяльності мусульманських спільнот. Він, згідно Статуту ДУМК, має право відсторонювати будь-кого, в т.ч. й муфтія, якщо має місце порушення світських чи релігійних канонів, виявляється прагнення нехтувати особливостями менталітету кримськотатарського народу, спроби розчинити

татар в середовищі інших народів. «В разі нав'язування чужих звичаїв і розпалювання чвар на грунті віри кимось з членів Муфтіяту, - зауважує М. Джемільов, - мусульмани залишають за собою право вивести із складу Муфтіяту будь-коли». В Муфтіяті тепер є постійний представник Меджлісу із широкими повноваженнями. Відтак, вирішення проблем внутрішнього життя, зв'язків із зарубіжними мусульманськими структурами стало узгоджуватися. Таке поєднання дій має для кримськотатарського народу свої позитивні вияви. Насамперед, це служить засобом протидії всіляким його розколам, відверненню проникнення в його середовище небажаних тенденцій, зокрема ваххабізму. Іслам слугує для Меджлісу засобом етно-політичної мобілізації, зв'язку із мусульманським зарубіжжям, виокремлення кримсько-татарського народу із слов'янського світу і збереження його в інославному оточенні. Як це слушно зауважила дослідниця кримського ісламу Е. Муратова, «в Криму іслам виконує роль символу в націоналістичних проектах Меджлісу, в політиці якого відчувається певна чітка межа, що відокремлює широку сферу загально-мусульманської духовності, солідарності, культури від завдань організованого національного руху, від його політичної програми. Установка на відродження національної державності не пов'язана з ідеєю створення ісламської держави в Криму».

Але водночас наявне і якесь подвійне розуміння самого ісламу його лідерами в Криму. Якщо одні з них, зокрема в керівництві Меджлісу, вбачають своєрідність кримського ісламу в його народності, включенні в нього традиційних духовних особливостей кримськотатарського народу, то інші, в тому числі й муфтій Еміралі Аблаєв, заявляють, що «не може бути ні «кримського ісламу», ні «арабського», ні «турецького». Іслам може бути лише єдиним». Зрозуміло, що така інтерпретація ісламу залишає простір для діяльності на кримських теренах різних зарубіжних мусульманських місіонерів, насадження ними тут, із-за незнання особливостей ментальності кримських татар, ісламу у великому різноманітті наявних нині в світі його виявів. Цим можна пояснити зокрема те, що в Криму, поруч з громадами, які підпорядковані ДУМК, існують також громади ДУМУ, є симпатики Партії мусульман України, яка, як відомо, підтримується Духовним Центром мусульман України.

Іслам дійсно не може бути кримським у його віроповчальній системі. Проте віддаленість від ісламських центрів і тривала відсутність зв'язків з ними, співіснування поруч з християнськими конфесіями, активний вияв в повсякденному житті татар їх побутових і сімейних традицій та обрядів все ж витворило те, що цей іслам по праву називають тут народним, кримськотатарським.

Фактом є те, що процес ісламського відродження кримськотатарського народу має дещо заполітизований характер, оскільки цей процес тісно пов'язаний з прагненням кримських татар віднайти для себе в якихось формах свою національно зорієнтовану суспільну інституалізацію. Певно тому, визнаючи позитивну роль ісламу в етнічній мобілізації

кримськотатарського народу, Меджліс всі свої політичні акції проводить водночас і під ісламськими гаслами солідарності з використанням при цьому ісламської символіки. Проте, сприймаючи етнізацію кримського ісламу, Меджліс водночас прагне не допустити його повну політизацію. Так, він всіляко протидіяв налагодженню зв'язків ДУМК з Партією мусульман України, яка в роки своєї діяльності всіляко використовувала іслам як засіб ідеологізування сепаратистських рухів, протидії унезалежненню України. Меджліс разом із Муфтіятом всіляко протидіють процесу російського оправославлення Криму. Виявами цього зокрема був відомий «хрестоповал» 2000 року, протидія побудові московсько-православних храмів на історично значимих земельних ділянках півострова, співпраця ДУМК із кримською єпархією Київського Патріархату та ін.

На четвертій сесії IV Курултаю кримськотатарського народу, яка відбулася в грудні 2005 року, особливий акцент було зроблено на несприйнятті цим народом релігійно-політичних вчень ваххабістів і партії «Хізб ут-Тахрір», оскільки проблеми відродження рідної мови, відбудови національної культури, відродження національних прав та інше їх абсолютно не хвилюють, а «витлумачення ними тих чи інших сторінок Корану доходить до крайнього примітиву і вражає повною відсутністю якоїсь розумної логіки» (Доклад председателя Меджлиса...- С.19-22).

Що ж сприяє загостренню в Криму міжконфесійних і внутріісламських колізій? Назвемо передусім зовнішні чинники, бо ж вони нині постають основним фактором дестабілізації ситуації в ісламі Криму. По-перше, це пильна увага ісламських країн, а то й мусульманських партій зарубіжжя, до спільнот мусульман Криму і прагнення в той чи інший спосіб знайти серед них своїх послідовників та однодумців (часто навіть всупереч інтересам Муфтіяту півострова). По-друге, вибіркова і прагматично зорієнтована гуманітарна і фінансова допомога різних зарубіжних мусульманських інституцій та спільнот. По-третє, міжнародні зустрічі із представниками різних ісламських держав та інституцій за їх запрошенням, агітаційні приїзди до Криму з місіонерським покликанням представників від різних мусульманських держав і об'єднань. По-четверте, підготовка імамів в мусульманських університетах чи медресе зарубіжжя з відповідно сформованими установками, а то й відповідно заангажована підготовка їх викладачами із зарубіжжя у відкритих в Криму за допомогою якихось закордонних спільнот мусульманських навчальних закладах.Поява в Криму мусульманських спільнот, які займають опозиційну позицію щодо ДУМК, зумовлена навіть насамперед саме зовнішніми чинниками, зокрема конкуренцією між собою таких мусульманських країн як Туреччина і Саудівська Аравія. Якщо перша побудувала на 2005 рік в Криму 16 мечетей і дала освіту 27% імамів, то друга побудувала на цей час мечетей аж 29. Але причетність другої до побудови третини мечетей у Сімферопольському районі спричинила формування тут Об'єднання незалежних мусульманських

спільнот, які відмовляються визнавати над собою верховенство муфтіяту ДУМК, навіть хотіли відібрати собі нинішню соборну мечеть в Сімферополі.

Внутрішніх чинників дестабілізації ситуації в ісламі Криму ще більше. Насамперед це недосконала державна політика України у сфері релігії і міжконфесійних відносин, а то й взагалі відсутність в Української держави науково обґрунтованого бачення проблем ісламу. Негативні наслідки спричинює також втручання в релігійне життя політичного чинника, зокрема мусульманських партій, привнесення в нього під різними приводами інтриг і протистоянь. Варто наголосити водночас і на розмитості релігійних традицій мусульман Криму, наявності серед кримських татар різних маргінальних груп, що створює сприятливий грунт для походеньок по ньому різних течій ісламу. Відчувається також дефіцит осіб з належною мусульманською освітою. Позначається на ситуації в ісламі Кримської Автономії і поєднання тут релігійних питань із соціальними, економічними, політичними, етнічними, особливо налаштованість кримських росіян на приєднання півострова до Росії, сутички їх із татарами з різних приводів, їх упередженість щодо цього народу, в також надмірні дії щодо мусульман при різних конфліктах представників силових структур, ігнорування проросійською владою питань виділення землі татарам, їх трудовлаштування, освіти рідною мовою та ін.

Активізації ісламу в політичній сфері сприяє невирішеність ряду його проблем, зокрема: неповна реституція майна, відібраного із-за депортації кримських татар і заборони на діяльність мусульманських громад; ігнорування кримських татар і мусульманських спільнот при проведенні державних акцій; невиділення земельних ділянок для побудови мечетей; відсутність на рівні локально-державних свят Курбан-байрам і Ураза-байрам; кооператійна модель відносин влади з Московсько-Православною Церквою і сепаратійна – з ДУМК; використання з метою «обґрунтування» права на приєднання Криму до Росії російсько-церковного чинника й ігнорування ісламського при визначенні права кримських татар на свою культурну автономію тощо.

Відтак українська влада має думати не над тим як асимілювати Крим в Україну, що звучало в деяких неконкретизованих заявах Президента В.Ющенка, а як гарантувати національну суверенність кримських татар в Українській державі. Кримських татар водночас не влаштовує і прагнення Києва вирішувати їх проблеми, виходячи з того, що вони є однією з національних меншин Криму, тобто нарівні з меншинами німців, греків, болгар, інших, а не корінною народністю півострова. Як зауважив М. Джемільов, «слід враховувати й колективні права народ. Україна має забезпечити кримських татар рівними правами з іншими – в мовному питанні, в представництві в органах влади».

Кримські татари в цей складний для України час постали на півострові єдиною силою, яка не сприймає ідею ліквідації України як самостійної держави. «Є сили, які взагалі не хочуть нас розуміти, хочуть приєднання

України до Росії, - зауважує глава Меджлісу Мустафа Джемільов.- З ними у нас спільної мови бути не може» (Україна молода. – 2005. – 2 листопада). Водночас кримські татари підтримують інтегрування України в Європейські структури.

Проте, визнаючи півострів невід'ємною складовою Української держави, кримські татари водночас сприймають насторожено прагнення Києва провести українізацію півострова без врахування його історичного минулого і нинішнього етнічного складу. Крим все ж є історичною Батьківщиною для кримських татар.

Ігнорування українською владою інтересів кримськотатарського народу, його намірів до самовираження і протидію асиміляції в російську більшість спонукає керівництво Меджлісу до пошуку самостійних шляхів виходу із запрограмованого російськими імперіалістами подальшого розвитку Криму, пошуку своїх шляхів виходу на міжнародний рівень. Тут для них значимою є співпраця із Міністерством у справах релігії Туреччини, яке стало репрезентувати їх інтереси у різних європейських структурах.

Туреччина, як вже зазначалося вище, надає кримським татарам матеріальну допомогу у сфері освіти й культури, забезпечує навчання кримськотатарської молоді в навчальних закладах цієї країни. Допомога надається не лише у сфері світської освіти, а й релігійної. Туреччина допомагає кримським татарам у будівництві мечетей.

З одного боку, можна лише вітати орієнтацію кримських татар на Туреччину, бо ж знаємо, що в цій країні сприймається не лише мусульманська, а й європейська, навіть китайська і японська культура. Туреччина – світська країна. В ній релігія відокремлена від держави, діють світські закони, наявні світські суди, а не суди шаріату. Тут визнається рівність чоловіка і жінки, існує доступ до сучасних здобутків культури, зокрема літератури, телебачення. Позитивним є й те, що турецька версія ісламу (а ми знаємо що для цієї релігії нація як така не існує) є не настільки зденаціоналізованою, як іслам, скажімо, арабського світу. Вона визнає національні форми буття духовності. З цього приводу заступник муфтія Криму З. Куртнезір заявив: «Те, що добре арабам, нам не підходить, у нас свої традиції, що склалися віками. Релігію батьків слід берегти. А так звані ваххабіти – це неграмотні люди, далекі від релігії. Вони схоплюють лише те, що лежить на поверхні – бороди та ін.». Сприймаючи іслам в його європейському одягненні, кримський татарин відтак може відчувати себе водночас і мусульманином і кримським татарином, тобто за допомогою ісламу певним чином самоідентифікуватися. Гадаємо, що співпраця з Туреччиною кримським мусульманам в цьому не завадить.

Меджліс кримськотатарського народу віддає перевагу орієнтаціям на турецький, а відтак західноєвропейський іслам в силу дії ряду чинників: 1. ця форма ісламу дає можливість враховувати національні проблеми його поширення і сприйняття, зберігати його національні самовияви, як в Криму говорять, «народний іслам»; 2. мати імамами й неналежно освічених осіб, з

елементарним рівнем підготовки (в Криму нині лише 25% імамів мають спеціальну освіту); 3. орієнтація лише на одну із традицій ісламу слугує духовним підґрунтям єдності кримськотатарського народу.

Проте, з іншого боку, орієнтація кримських татар на Туреччину приховує в собі й можливі в перспективі деякі небажані процеси. Кримськотатарська етнічність близька до турецької. Вони мають спільну тюркську основу. Відтак Туреччина буде зацікавлена у створенні в Криму якоїсь кримськотатарської автономії, а то й з часом і самостійної держави. Це дасть їй більший простір мати в перспективі півострів під своїм контролем і впливом. Певно цим можна з'ясувати ту увагу, яку приділяє Туреччина кримським татарам. Все це – хочемо ми того, а чи ж ні, але при певній байдужості Києва до проблем кримськотатарського народу - формуватиме у нього відцентрові щодо України позиції.

Характерно, що в Криму прагнуть віднайти свої інтереси й деякі інші країни мусульманського світу, зокрема Саудівська Аравія, Алжир, навіть Іран. Кримські терени служать полем активної діяльності їх місіонерів і благодійників. Знаючи, що зарубіжне мусульманське місіонерство спричинює розколи в кримськотатарській уммі, відмовитися повністю від допомоги зарубіжних ісламських організацій, мусульманських країн Меджліс не може. Це насамперед тому, що кримські татари не мають ще належної матеріальної бази для вирішення складних проблем свого життя. До того ж, Муфтіят не має достатньої кількості свого кваліфікованого ісламського духовенства, яке контролювало б процес духовного відродження кримських татар після повернення їх з депортації.

З врахуванням цієї ситуації Меджлісу кримськотатарського народу приходиться «маневрувати» між різними країнами ісламу. Усвідомлюючи загрозу національному буттю кримських татар радикалізованого ісламу, Меджліс у своїх зв'язках із суб'єктами мусульманського світу дотримується вибірковості.

Маємо визнати те, що домінуючу роль в житті кримськотатарської спільноти інтелектуалізований іслам відіграти нині не може, бо ж мусульманське духовенство Криму ще не постає як самостійний соціальний прошарок кримськотатарського народу. Насамперед це тому, що його не так і багато. Окрім цього, не визначений ще соціально-юридичний статус імамів мусульманських спільнот, які, як правило, призначаються Муфтіятом за погодженням із Меджлісом. До того ж, як це засвідчують виборчі перегони, вони займають часом відмінні суспільно-політичні позиції, хитаються між установками різних інституцій ісламу.

Відтак, інтерес мусульман Криму до демократії (і налаштованість навіть на деяке обмеження її у сфері свободи віросповідань) можна найкраще зрозуміти, маючи чітке уявлення про реальність, в якій живуть кримські татари. Держава надала їм свободу релігійного вибору відповідно до їх національної традиції, але вона не створила умови вільного практикування ісламу. На завершення можна сформулювати таку закономірність: чим

менше Українська держава цікавиться долею кримських татар, тим меншу підтримку одержує вона з їх боку, тим більшою є тяга їх до власної автономії, а то й самостійної державності. Враховуючи національну картину Криму, на півострові має бути не політика українізації, а українства й деоросіянення. Хоч українці тут становлять 24%, вони не мають піддаватися асиміляції, а, підтримувані іншими етнічними громадами, мають постати тут фактором стабілізації суспільного життя, формувати на півострові багатонаціональну спільноту, поєднану єдиною метою і толерантністю відносин.

Досвід функціонування ісламу в Криму і відносин з ним тут влади засвідчує необхідність зміни в Україні концепції державно-церковних відносин на концепцію державно-конфесійних відносин. Українська держава має враховувати у своїй діяльності особливості функціональності мусульманської релігії в Криму. Відносини між державою і ісламськими спільнотами мають бути партнерськими. Насамперед їй слід сприйняти як органічний вияв специфіки ісламу поєднання діяльності Меджлісу кримськотатарського народу і Муфтіяту кримських мусульман. Це не є політизація, як дехто кваліфікує цю єдність дій, це не кишеньковість Муфтіяту щодо Меджлісу, а об'єктивний чинник самозбереження народу в несприятливому для нього оточенні, відпірний засіб всілякій протидії його прагненням до здійснення сподівань, які він мав, вирішивши повернутися на свою історичну батьківщину із депортації. За нинішніх умов поява і діяльність в Криму будь-яких мусульманських партій, інших мусульманських спільнот, ніж тих, що підпорядковані ДУМК, матиме згубний наслідок для здійснення перспективних побажань кримських татар. То ж навіть реєстраційна підтримка органами державної влади Криму мусульманських спільнот, які протистоять Муфтіяту кримськотатарського народу, працює на його роз'єднання тоді, коли потрібна йому єдність зусиль.

Формуючи свою специфічну концепцію відносин до ісламу як релігії, Українська держава мала б насамперед сприйняти його як органічну складову свого релігійного поля, одну з традиційних релігій української землі. Варто також позбутися підходу до ісламу як релігії, яка нібито утримує в собі якусь потенційну небезпеку, а дивитися на неї як на одну, поруч з християнством, духовних сил, що може слугувати культурному і моральному відродженню України з великим різноманіттям її намірів щодо входження після 350-річної колоніальної неволі в світ європейської цивілізації. То ж іслам слід не витісняти із суспільного життя, а спрямовувати його активність в русло інтересів України. Можливо, що окрім загальноукраїнської державної концепції ставлення до ісламу мали б право на своє самостійне існування й регіональні концепції, зокрема кримська і донецька.

Нас мають турбувати не лише внутріісламські проблеми, як і виявляються в гострому протистоянні різних управлінь конфесії, а й відносини її з іншими релігійними спільнотами, зокрема із Московським Православ'ям, яке в Криму є ледь не державною релігією. Якщо кримські татари прагнуть поновити історичну справедливість на своїй батьківщині й

розбудувати свою релігійну мережу до рівня принаймні хоч додепартаційного часу, то єпархія УПЦ МП Криму прагне закріпити за собою в Автономії провідний статус, поводить себе як господарка ситуації, одержуючи у всьому підтримку керівництва АРК. Наставивши в рік 2000-річчя Різдва Христового на перехрестях доріг Криму хрести, Московська Церква спровокувала цим влаштований татарами «хрестоповал», вихід ДУМК з міжконфесійної організації «Мир – дар Божий», в якій співголовували митрополит Лазар (УПЦ МП) та муфтій мусульман Криму Еміларі Аблаєв, й небажання ДУМК туди повернутися, поки в цій органіцзації не будуть представлені своїм місцевим керівництвом Церкви Київського Патріархату і Греко-Католицька з одночасним входженням до співголівства єпископа УПЦ КП. Відтак суперечності між етнічними елітами Автономії перенеслися у сферу міжконфесійних відносин. Якщо спочатку конфлікт в Криму мав переважно соціально-економічний характер, то тепер він набрав й етноконфесійного характеру. Як вище зазначалося, президенський передвиборчий марафон 2004 року і втручання донеччан в кримські проблеми його ще більше загострив. Бо ж якщо Православна Церква Московського Патріархату при цьому явно виявляла проросійський настрій і прагнення зрештою йти на будь-який, але союз з Російською Федерацією, то мусульмани Криму своєю більшістю висловилися за єдність Українськоїдержави.

Водночас постає неоднозначним і вплив міжнародного ісламу, його різнокраїнних інституцій на мусульман Криму. Допомагаючи їм в розбудові ісламської інфраструктури, зарубіжні організації виявляють суперництво у впливі на своїх одновірців в Криму, а відтак спричинили послаблення колишньої єдності кримських татар. Вони вже, всупереч волі Меджлісу і кримського муфтіяту, виявилися поділеними на прихильників помірковано-консервативних і фундаменталістсько-радикальних поглядів. В середовищі кримських мусульман появився радикальний варіант ісламу, що вже організаційно оформлений в біля 40 незалежних від ДУМК громад і незареєстровану (але діючу) партію «Хізб ут-Тахрір». Хоч на сьогодні ДУМК ще контролює ситуацію в мусульманськомусвіті Автономії, проте практична політика органів місцевої влади щодо мусульман, як це аргументовано і незаангажовано показує у своїх публікаціях відомий ісламознавець М.Кирюшко, сприяє подальшій радикалізації останніх. А це є: повільне розв’язання економічних і правових проблем облаштування кримських татар, зокрема падіння життєвого рівня; неконкурентноздатність сільських господарств регіонів мусульманського заселеня, недоступність для них кредитування; нерозв’язана проблема вакуфних земель тощо; підхід до вирішення цих проблем з позицій законодавчої рівності, а не на основі відновлення справедливості; високий рівень безробіття, особливо серед молоді з мусульманських сімей; різний підхід влади до Московського православ’я (партнерський) й ісламу (сегрегаційний); помітний ісмламофобський підтекст засобів масової інформації; культурна та

економічна монополія росіян на півострові; бездіяльність і певна поступливість влади (як прикрита форма помсти з її боку ДУМК за його проукраїнську орієнтацію) щодо наявних вже проявів радикалізму в мусульманському середовищі; недоступність або відсутність представництва кримських татар в органах влади та ін.

Названі вище чинники сприяють політизації та радикалізації життя мусульман в Криму, загостренню міжконфесійного протистояння між московським православ'ям і кримськотатарським мусульманством. Щоб недопустити появи і розгортання ідеї ісламської державності в Криму (а, до речі, ідеї «ісламського халіфату» вже підкидають радикали), українська держава мала б вирішити обстоювану Меджлісом кримськотатарського народу ідею культурно-національної автономії, що б сприяло формуванню серед мусульман півострова українофільських настроїв, орієнтацій на зміцнення єдності України.

Органам влади доцільно ініціювати і сприяти налагодженню ісламо-християнського діалогу в Криму і в Донбасі, поклавши в основу успішно зреалізовану в російському Татарстані концепцію «різноманіття та єдності». Тим більше, що 56% опитаних мусульман вважають потрібним такий діалог, а 56,37% виявляють шанобливе ставлення до християн. Варто було б вже вирішити питання повернення мусульманам колишніх їхніх культових споруд, запрошувати не лише православних, а й представників мусульманських спільнот на різні офіційні заходи або взагалі не запрошувати на них представників жодної конфесії, ввести в Криму у статус державних і деякі мусульманські свята (зокрема, Ураза-байрам та Курбан-байрам), уможливити дотримання мусульманином приписів ісламу в його повсякденному житті тощо. Важливо пом'якшити з інформативної подачі ЗМІ наявну напругу у відносинах в Криму між московсько-православними і мусульманами, зняти ту конфесійну упередженість щодо ісламу, кримськотатарського етносу, яка ще порівняно часто зустрічається на шпальтах газет, сторінках телепередач.

Важливо частіше в засобах масової інформації – як релігійних, так і світських - вміщувати матеріали антитерористичного спрямування з осудом ідеології і практики радикальних та екстремісьських мусульманських течій. Заслуговує більших критичних оцінок ідеологія Партії звільнення (Хізб аль-Тахрір), поширюваний якою проект Ісламської Конституції кримського халіфату ділить людей на вірних і невірних, закликає до насилля щодо останніх. Відзначимо, що активною пропагандою ідей мусульманського радикалізму в Криму займаються іноземні студенти (переважно із мусульманських країн), яких за даними ГУ МВС України в сімферопольських вузах нині біля 650. То ж державним органам слід було б проконтролювати, з якою метою приїздять на навчання молоді люди з арабських країн до кримських вузів, ввести державну реєстрацію тих, хто приїздить в нашу країну для місіонерської роботи, і проконтролювати, чи не є вони носіями радикального ісламізму. Такий захід не знайшов би якогось

засудження навіть з боку самих мусульман, бо ж під час соціологічного опитування 73% респондентів заявили, що вони не сприймають будь-яких терористичних дій під гаслом ісламу, а 11,54% виявили свою невизначеність в цьому.

Нестабільність релігійного життя мусульман України прагнуть всіляко використати в своїх цілях зарубіжні ісламські центри та організації. З цією метою їх діяльність спрямовується на приховане підпорядкування керівних організаційних структур українських мусульман своїм об'єднанням, перенесенням із-за кордону на українські терени того протистояння, яке існує між різними напрямками і течіями в ісламі закордоння. Це, зокрема, проявляється в паралельному місіонерстві зарубіжних мусульманських структур. Для насадження своїх поглядів місіонери стали широко використовувати організовувані ними літні табори для молоді, де, окрім вивчення Корану, викладаються основи віровчення ісламу, які не завжди співпадають із традиційними поглядами мусульманськоїспільноти України.

Вибірковим є також підхід Королівства Саудівської Аравії при визначенні пільг для паломників з України. Перевага при цьому надається вірним з громад кримського регіону, орієнтованим на зовнішньополітичний курс КСА, яке зазнає ваххабістських впливів протягом всього часу їх перебування на паломництві.

Вважаємо також, що формування в Криму українського соціокультурного простору, забезпечення нормального функціонування тут власне українських церков - УПЦ КП та УГКЦ (як і українських культурницьких центрів) сприятиме формуванню толерантного ставлення мусульман до державотворчих процесів на кримських теренах, ефективній інтеграції кримськотатарської спільноти в українське суспільство, зменшенню ступеню політизації ісламського середовища в АРК.

Президент В.Ющенко чомусь прагне об'єднати лише православні церкви країни. А між тим варто звернути увагу і на проблему єдності мусульман України. Зрозуміло, що організаційно поєднати іслам кримських татар, що часто зветься «народним», з ісламом татар волзьких, інших національних меншин практично неможливо, але досягти толерантності відносин їх спільнот можна. Можливим є створення Єдиного Духовного Центру мусульман України, в якому б співголовами були глави офіційно зареєстрованих Держкомнацрелігій мусульманських управлінь. Центр мав би працювати на піднесення авторитету ісламу в країні, подання його як складової культурного життя багатонаціонального народу україни. Певно що із-за особистих амбіцій керівники мусульманських центрів не здатні самостійно вийти на позицію діалогу і порозуміння. Тут потрібна посередницька роль держави, а не партій, бо ж вони, зокрема Партія мусульман України, розглядаються як спільноти певних олігархів, а за визначенням кримського Муфтіяту – «партія ворогів мусульман Криму».

Будуючи громадянське суспільствіо і прагнучи ввійти в Об'єднану Європу, нам не слід релігійний чинник хоч в якійсь формі актуалізувати в тій

чи іншій сфері суспільного життя (наприклад, в освіті чи в Армії), бо ж це обов'язково пов'язане із виокремленням до рівня державної чи фаворизованої тієї чи іншої конфесії. Інші за цих умов будуть певною мірою обділені, а то й упосліджені. Серед останніх виявиться й іслам як релігія етнічних меншин. Зрозуміло, що такий стан не влаштовуватиме мусульманські спільноти, а це буде сприяти появі грунту для екстремістського ісламу.

Варто продумати також форми можливої матеріальної допомоги мусульманським громадам, насамперед у будівництві мечетей, підготовці в Україні для конфесії духовних кадрів. Останнє особливо важливо, бо ж, як засвідчує досвід, навчання в зарубіжжі молоді з України має дві вади. З одного боку, випускник закордонного медресе не знатиме мусульманських традицій вітчизняного ісламу, може зазнати впливу різних екстремістських вчень, а відтак після повернення вноситеме різні колізії у відносно спокійне життя української мусульманської (в тому числі й кримської) умми. З другого боку, мусульманська молодь наша не має ще належної підготовки (зокрема – знання мов) і матеріальних засобів для навчання за кордоном (та й не всі звідти повертаються на вакантні місця імамів). То ж відкриття Кримським і Київським муфтіятами в Україні мусульманських університетів певною мірою вирішить кадрові проблеми спільнот України.

Під час закриття релігійних організацій в роки Радянської влади часто при цьому руйнувалися й культові споруди. Відтак реституцію церковного майна не можна зводити лише до передачі конфесіям наявних культових будівель. Держава мала б виплатити конфесіям вартість і зруйнованих об'єктів в таких розмірах, що давало б можливість їм вибудувати споруду попереднього її функціонального призначення. Тоді не прийшлося б релігійним спільнотам старцювати в пошуках спонсора чи то в Україні, а чи ж в закордонні.

10. ПЕРСПЕКТИВИ ПОШИРЕННЯ ОКУЛЬТИЗМУ І ПОЗАВІРОСПОВІДНОЇ МІСТИКИ

Розвиток України на її перспективу пов'язаний переважно із *просуванням до Європи*. Ми прагнемо трансформуватися відповідно до європейських стандартів. Це вимагає від нас толерантного ставлення до нетрадиційних релігій, повагу до інакомислення, захист позаконфесійних вірувань і різних нетрадиційних спільнот. На нас також впливають і *глобалізаційні процеси*, які створюють в Україні нові надпотужні організаційні, технічні й фінансові можливості для створення або запозичення нових вірувань – як з інформацією, що поширюється за

допомогою глобальних комунікаційних і банківських мереж, так і разом з іммігрантами, які у все більшій кількості прибувають та оселяються у нас.

Відтак, придивившись до їх специфіки і врахувавши тенденції розвитку, можна побачити (зрозуміло, з корегуванням на наші культурні особливості) перспективи поширення окультизму і позавіросповідної містики в Україні. Позакультова містика все частіше включається до існуючих формалізованих релігійних культів. В такий спосіб з'являються сприятливі умови для її поширення.

Становлення ринкових відносин в Україні спричинило бум *комерційного* окультизму. Для його поширення використовують новітні маркетингові технології. Це поширення подеколи виходить за межі наявних вірувань у надприродне. Орієнталістичні символи року (Собака, Свиня тощо) в умовах масової традиції дарування на Новий рік набули шаленної підтримки з боку промислових і комерційних структур у всіх країнах глобалізованого світу, в тому числі й в Україні.

Містика й окультизм мають також *комунікативну* базу розвитку. Розмови про астрологію, наприклад, підтримуються і сприймаються у нас так само вселюдно, як і розмови про погоду. Саме комунікативне поширення астропрогнозів створює водночас потенціал для їх комерціалізації.

Містико-окультні об'єднання перетворюються на бізнес-проекти (наприклад, Фонд Г.Грабового), хоча певні обмеження для взаємодії та інтеграції тут існують. Так, центри містико-окультних розваг (зокрема, Центр Сила Життя Косарєва) включають до своїх програм тантризм, психологічні і психотерапевтичні тренінги, але на включають готів, сатаністів, каббалістів, чаклунів тощо.

Розвиток електронних ЗМІ й Інтернету потіснив, але не знищив книгу, яка у вигляді друкованої окультно-містичної продукції спирається для реклами і розповсюдження на ту ж саму світову мережу. До того ж, значна частина користувачів Інтернету шукає електронні варіанти тих самих книг і статей. Відтак знову спостерігається зростаючий попит на окультно-містичну книжкову продукцію, видрук її в різноманітних формах все більше зростає. Нею забиті книжкові магазини і ярмарки. Вона тематично переважає всі пропозиції київської книжкової Петрівки.

Комерційні видавництва пропонують найрізноманітнішу містико-окультну літературу. Так, лише видавництво "Софія-Київ" пропонує у своїх прайс-листках 500-800 подібних видань. Зокрема, тут знаходимо таких авторів як Коельйо ("Алхімік", "Відьма з Портобелло", "Щоденник мага", "Диявол і синьйорина Прим" та ін.), Стайн ("Кармінне зцілення"), Айхельберг ("Алхімія "Алхіміка""), Бах ("Кишеньковий довідник месії"), Вебстер Р. ("Згадування про минулі життя"), Гардинер ("Зміїний Грааль"), вже призабутого Денікіна "Ім'ям Зевса", Джордано ("Класична нумерологія"), Зунн ("Дух у комп'ютері"), Кастанеда, Лайтман ("Каббала: осягнення вищих світів", "Сутність науки каббала"), Лучінкин ("Діяння мага"), Орр, Ошо, Рампа Л., Саї Баба, Уотерс ("Ти – месія"), Говард

(“Містичний шлях до космічної сили”), а також різноманітні астрологічні календарі та астропрогнози тощо.

В Україні наявна також всезростаюча тенденція до міфологізації свідомості в різних формах. Так, активне нині захоплення нумерологією пов’язане саме міфологічною свідомістю. Ажіотаж підігрівають й нумерологи. Так, вони, зокрема, заявляли, що восьме серпня 2008 року (це б то 08.08.08) для шлюбу підходить більше, ніж сьоме липня 2007 року. “Сім – це число таланту, везіння і вдачі. Але для шлюбу, - вважає “психолог-нумеролог” Діана Золотова, - мені здається, більше підійде надійність, яку дарує цифра вісім. Жінок вона робить спокійними й мудрими, а чоловіки під впливом цієї цифри починають багато заробляти". Штучно створена шлюбна лихоманка примусила молодят шикуватися у черги на реєстрацію свого шлюбу саме в цей день ще з ночі і за рік до запису. Психологи вважають, що урочистий антураж, притаманній «щасливій даті», шкоди шлюбу не принесе. Проте ті, хто занадто вірить у могутність магії цифр, ризикують забути про більш важливі речі, зокрема про те, як будувати відносини після весілля без містичних сподівань. “Люди, котрі вірять у щасливе поєднання цифр, мають міфічну свідомість, вони вірять у казки, в чудеса, – пояснює психолог Марія Ізвольска. – І, як правило, їх впевненість у тому, що сімки або вісімки принесуть вдачу, живе тільки в день весілля. Через короткий проміжок часу наступає звичайна "битовуха", і цифри тут уже не допомагають” [Семенова Анна, Бочарова Лариса. Разгадать знак "бесконечность" - http://www.newizv.ru/].

Спостерігаючи наявний цифровий ажіотаж, активно заперечують існування “щасливих” цифр різні християнські конфесії, зокрема представники православ’я. “Ті, хто беруть шлюб повинні розуміти, що поєднання цифр у свідоцтві із ЗАГСу не робить шлюб міцним, – заявив керівник служби комунікації Відділу зовнішніх церковних зв’язків Московського Патріархату священик Михайло Прокопенко. – Закликання допомоги Божої, зростання у взаємній любові, вміння наступити на горло власному егоїзму, почуття відповідальності, усвідомлення того, що чоловік і дружина одне для одного – єдині незамінимі люди, ось що є далеко більш важливим, ніж будь-яка примітивна нумерологія" [Там само].

Свій “внесок” у критику нумерології зробили й деякі православні фундаменталісти, які вимагають скасування ідентифікаційних номерів та штрих-кодів, адже у них може бути закодоване “число Диявола” – три шістки. Свого часу була здійснена шалена істерія навколо дати 06.06.06.

Останніми роками дослідники відзначають певну спорідненість сутності Бога та Інтернету. Адже навіть сам термін "релігія", що походить, як відомо, від латинського глаголу religio – "зв’язувати", робить ці поняття родинними феномену глобальної мережі, яка призначена, в першу чергу, для встановлення інформаційних зв’язків між суспільствами і окремими людьми.

Але справа навіть не в етимологічних коренях, які зближують Інтернет з віросповіданням. Як відзначає дослідник проблеми Роман Базаров, “за

історично короткий період свого активного розвитку віртуальний світ зумів створити особисте соціальне середовище, вельми близьке релігійному. Якщо прийняти за основу одну із самих розповсюджених культурологічних дефініцій Бога як джерела всього сущого і розглядати віру як необхідну умову досягнення вищої духовності, а релігію – як засіб залучення до нього, то важко не погодитись із твердженням, що для величезної армії сьогоднішніх мешканців єдиного сітьового простру саме Інтернет є головним святилищем, в якому сконцентровані всі їх духовні цінності й вірування і на якому зосередженні всі їх воістину релігійні прагнення. Саме єдиною дорогою для мільйонів і мільйонів цих людей до Бога став шлях через онлайн, за допомогою якого вони, як правило, і контактують зі всією оточуючою їх дійсністю" [Базаров Р. Духовные сферы сетевого бытия // Журнал "CIO". – 20.12.2005. – (http://www.religare.ru/article24567.htm)].

Віртуальний світ досить легко замінив реальний для значного прошарку людства. Але ще легше «світове павутиння» стало сурогатом світу потойбічного, надприродного. І в міфологізації Інтернету перед веде свідомість, яка схильна до окультизму і містики. В Інтернеті, як відомо, вже існують віртуальні підприємства, міста, кладовища. Тепер все це об'єднується у віртуальний Всесвіт, в якому проте можна заробляти цілком реальні гроші для земного існування.

Значна частина людей сьогоднішнього світу вже бере участь в реальних храмових богослужіннях рідше, ніж в онлайнових чатах і відеоконференціях. До Мережі звертаються зазвичай частіше, ніж до Біблії або буддійських сур. При цьому притаманна Інтернету анонімність в багатьох випадках робить віртуальне спілкування людини з будь-ким більш "інтимним" і бажаним для неї, ніж звичайна сповідь чи публічна молитва.

Відтак "нове століття породжує нові релігійні прояви і нові форми існування церкви. І принципово невірним, - як це слушно зауважує той же Р.Базаров, - було б уявлення про громадян всесвітньої інфокомунікаційної території як про людей абсолютно невіруючих і атеїстичних ледь не до войовничості. Жителям глобальної мережі в масі своїй притаманне вірити, але їх віра і їх духовність формуються насамперед самою Мережею" [Там само]. Проте їх вірування не мають звичайної для традиційних релігій визначеності і монолітності. Перед ведуть синкретичні вірування, політеїзм.

Разом із тим, в самій Мережі церкви знаходять нові можливості комунікацій з людьми і досить незвичайні форми і методи впливу на них. Так, англійський теолог Девід Гордон у своїй праці "Релігія і Інтернет" відзначає, що "відкритий доступ до релігійної інформації сприяє розвитку релігій, в основі яких лежить не догма, а особистісне відношення до божественного начала". Пошук інформації в онлайні прирівнюється Д.Гордоном до пошуку істини [Там само].

У цьому зв'язку більшість представників релігійного фундаменталізму, відчувши ту загрозу, яка йде традиційній релігійності від Інтернету, висловлюють свою тривогу, яка переростає у протест проти необмеженої

свободи вибору із множини існуючих в Мережі віровчень, що їх представляє Інтернет кожному індивідууму. На їх думку, така свобода неодмінно приведе до деградації і повного зникнення у суспільстві релігійних почуттів. Проте більшість теологів і релігійних практиків приходять до висновку, що основні конфесійні рухи будуть реформуватися у гармонічній відповідності з базовими принципами розвитку суспільства і законами побудови Інтернет-мережі – демократичністю, відкритістю, інтерактивністю й альтернативністю.

Віртуальні храми і дистанційні парафії, аудіовізуальні проповіді і гіпертекстові першоджерела, баннери з ліками святих і спеціальний софт для інтерактивних медитацій, – така різноманітність мережевих релігійних послуг. А що же вже говорити про людей, які шукають свого Бога у Мережі?!

Характерним є те, що тон в сучасному релігійному Інтернеті нині задають все-таки не численні, маловідомі або підозрілі аферисти-містики, а впливові діячі церкви і авторитетні релігійні заклади та організації. Великі церкви нарешті зрозуміли серйозність захоплень віртуальними комунікаціями сучасною людиною і зрештою самі стали сповна використовувати свої організаційні, кадрові і фінансові ресурси для активної діяльності в Інтернеті.

Поле комунікацій з кожним роком стає все більш і більш напруженим, постійно удосконалюються технології передавання інформації. Проте релігійні комунікації не губляться в цьому всезростаючому глобальному потоці інформації. Навпаки, вони стають все більш вагомими і визначальними в розвитку світової історії. Відомий діяч московського православ'я Сергій Чаплін у своєму виступі на громадському форумі "Діалог цивілізацій" (Родос, жовтень 2004 р.) сказав, "що Православній Церкві необхідно більш чітко сформулювати своє відношення до світу масових комунікацій, до нової реальності, пов'язаної із зростанням швидкості інформаційного обміну з урахуванням богословських і пастирських аспектів цієї проблеми. Парадокс полягає в тому, що до цього часу не існує загальновизначеного поняття інформації. І це попри те, що розмови про інформаційне суспільство йдуть вже 30 років. Більше того, у богословів повинен викликати серйозну стурбованість той факт, що деякі експерти в сфері глобалізації інформацію визначають винятково як властивість матерії. Якщо ми погодимося, що інформація - це тільки "властивість матерії", то інформацією в строгому смислі слова можна буде називати тільки матеріальні аспекти церковного життя. А значна частина людського досвіду, як досвіду містичного, виявиться за межами "інформаційного поля". Якими засобами тоді можлива комунікація, передача цього досвіду?" – у розпачі промовляє православний священик [Чаплин Сергей. Речь на общественном форуме "Диалог цивилизаций" // Журнал "CIO". – 20.12.2005. – (http://www.religare.ru/article24567.htm].

Вищесказане доводить, що православний богослов Чаплін виступає за визнання Інтернету нематеріальною містичною сферою, а відтак сприймає

його як місце існування релігійно-містичних одкровень і обитель Бога. Безперечно, що більшість окультистів будуть з ним згодні.

У 1995 р. онлайнова аналітична компанія Survey.net провела присвячене духовній тематиці опитування інтернет-аудиторії, під час якого з'ясувалося, що не менше одного із десяти постійних візитерів Мережі періодично звертається до її послуг з питаннями і проблемами релігійного характеру. За даними цього дослідження, 66% користувачів Інтернету безумовно вірили у Господа, 56% були впевнені у реальність раю і пекла, 37% вважали віру важливішим фактором своєї особистої життєдіяльності, а майже 70% вважали, що релігія справляє позитивний і творчий вплив на суспільство.

За десять років, що минули, Інтернет змінився кардинально, його "населення" збільшилося у сотні разів, але позиції релігії і містики в ньому тільки помітно зміцнилися. В одних тільки Сполучених Штатах 64% громадян регулярно виходять зараз в онлайн для організації і забезпечення свого духовного буття: шукають релігійну літературу і музику, знайомляться з новинами церковного життя, домовляються про участь у богослужіннях тощо. Понад 40% з них відносять себе до християн. Разом з тим 85% усієї "онлайнової пастви" визнають рівноправ'я іновірців і вважають за необхідне поважати переконання прихильників чужих конфесій [Там само].

Таким чином, сучасна інформаційна революція призвела до багатьох змін в релігійно-церковній діяльності. Саме завдяки Інтернету та іншим новим інформаційним технологіям релігія та національна ідеологія можуть стати більш доступними для етноконфесійних груп. Відбувається і відповідна ломка стилю життя. Так, усі великі церкви України одна за одною створюють веб-сторінки, в тому числі навіть окремими громадами вірян.

Проте із самого початку у Інтернет-просторі домінували і домінують напіврелігійні об'єднання, більшість послідовників в яких – інтелігентна молодь, яка є переважно носієм окультно-містичного світогляду. За різними підрахунками половина інтелігенції схильні до таких вірувань.

Соціум України є системою суспільного співжиття людей, які відносяться до різних етнічних і конфесійних груп. В сучасних умовах швидкої трансформації українського суспільства актуальною проблемою є аналіз змін, які відбуваються як в соціумі в цілому, так і в окремих його групах. Однією з тенденцій сучасного спільнотного життя є утворення різноманітних груп з містико-окультним забарвленням для спілкування за інтересами. Інтереси ці - езотеричні, містичні, релігійно-духовні задовільняються віртуально або наочно за допомогою комунікативних тренінгів у мікрогрупах, а також спільного відпочинку. Передумовою їх організації і успішності діяльності є Інтернет.

Прикладом такої спільноти може бути клуб «Райдуга», який проводить етно-езотеричні фестивалі в Криму (Форос, мис Сарич), в Одесі і в Києві (Пуща Водиця). Рекламує клуб свою діяльність за допомогою сайту в Інтернеті і спеціальних листівок. Наприклад, програма фестивалю, що

проводився у Форосі в серпні 2007 р., включала в себе езотеричні практики, єдиноборства, психологічні тренінги, знайомства, ігри, майстер-класи, етно-музику, бубни, танці, пісні, ярмарок HandMade, FireShow та інше. Цю подію подають як «Клуб творчої самореалізації». [Електронний документ]. - www.raduga-klub.narod.ru;http://www.raduga-klub.narod.ru/festival_sarych_2007.html].

Позаконфесійне середовище має свої особливі механізми трансформації. Справа в тому, що коли українське суспільство залишилося сам на сам з безліччю своїх і глобальних проблем у важку епоху змін, то в сфері його духовної діяльності з'явилися великі прогалини. Неконсолідована політична влада розірвала на окремі шматки весь український соціум. Православ'я не справилося з роллю морального авторитету і ведучої ідеологічної сили суспільства, а відтак і саме опинилося в глибокій кризі.

Зміни і трансформація виявів релігійної духовності все ж таки залежить значною мірою від освіченості й цілеспрямованості діяльності лідерів. В минулих століттях при домінуванні ієрархічного управління в церквах процес трансформацій відбувався дуже повільно й майже непомітно. В сучасних умовах глобальної міжконфесійної конкуренції, переходу до горизонтального управління, до ринкових відносин в усіх сферах соціально-економічного життя країни різко збільшилося відставання релігійних організацій, в яких не відбуваються або відбуваються надто повільно відповідні зміни. Тепер, щоб не відстати від темпу й потреб життя потрібно також упроваджувати кардинальні, інноваційні за змістом проекти. Коли людей не влаштовують пропоновані їм традиційні моделі і норми спільнотного життя, вони починають шукати нові, які відповідали б їх інтересам, потребам і ментальності.

Чому люди шукають віру поза межами конфесій? Адже зміна світогляду – це результат значної духовної кризи. З вивільненням молоді від тиску догматизованою ідеологією, вона отримала можливість вільного вибору. Найчастіше їх приваблює вільний і жвавий обмін думками, який демонструють неорелігія, цікаві містико-окультні теорії і гіпотези. Тому одна з важливих причин кризи традиційних церков і швидкого розвитку нетрадиційних релігій в Україні полягає в системі тотального, авторитарного управління, яке існує в традиційних церквах, особливо в православ'ї. Структура релігійних організацій, система управління в них залишились майже незмінними з часів феодалізму. Молоду людину це аж ніяк не приваблює, незважаючи на те, що то є традиція батьків.

Демократизація суспільного життя приводить в цілому до зростання напіврелігійних об'єднань і містико-окультних груп, фондів, центрів. З "індивідуалістичним бунтом" можна також пов'язувати схильність молоді до нетрадиційних релігій і вірувань.

В умовах перехідного періоду і становлення ринкових відносин зростає навантаження на особу. Відповідно збільшується потреба компенсувати напругу в ірраціональній сфері. Цим також може бути пояснена тяга сучасної

людини в особистому житті до сфери позакультової містики, до містико-окультних груп, де домінує ірраціоналізм.

В часи перебудови п'ятнадцять років тому також інтелігентна молодь тягнулася до ірраціоналізму. Проте в той час розпаду СРСР і Чорнобильського шоку інтелігенція, як і в часи С.М.Булгакова, спрямувала вектор свого духу на "напружене шукання Граду Божого, прагнення до виконання волі Божої на Землі, як на небі". Інтелект невдоволеної молоді шукав духовність із зовсім відмінними від християнства парадигмами – на Сході. Проте суттєві, кардинальні зміни в структурі релігійної духовності не відбулися. Для значного поширення релігійної духовності Східної орієнтації потрібен відповідно зорієнтований усталений фундамент – глибоко усвідомлені і засвоєні часто навіть надто складні східні вчення. Для осягнення хоча б частини невичерпного джерела східної мудрості й містики потрібне величезне вольове зусилля протягом багатьох років. До того ж, у нас відсутнє постійне оточення одновірців і в сім'ї, і на роботі. В такому разі для створення умов духовного росту неофітам могла допомогти зовнішня воля. Однак релігійні організації Сходу практично не займаються прозелітизмом і місіонерством, бо це не характерно для політеїстичних релігій. До того ж ті країни, звідки ці вчення прийшли в Україну, економічно неспроможні активно транслювати свою релігійну культуру в далеке щодо них зарубіжжя.

Відомі лише два таких приклади із створення своїх релігійно-духовних осередків: рух "Харе Крішна" та "Аум Сінрікьо". Обидві організації пропонували нам орієнталізований релігійний товар західного зразку для колоніальних ринків: яскравий, красиво упакований, проте покручений і неповноцінний. Зрозуміло, що усталена східна релігійна духовність на викривленій свідомості та з нестійкою волею на українських теренах не сформувалась. Проте східна духовність виступає базовою у багатьох випадках появи і функціонування позакультової містики.

Яким же чином відбувається консолідація прихильників того або іншого містичного вчення ? На перший погляд різні містико-окультні неформальні групи і організації здаються розрізненими, незалежними, такими, що діють на свій острах і розсуд. Проте ми водночас бачимо, як легко і вправно вони взаємодіють між собою, допомагають одна одній.

Проте найміцніші канали їх взаємодії все ж не ідеологічні. Матеріальний інтерес й економічна доцільність беруть гору. Хоча певні обмеження для взаємодії та інтеграції існують. Так, центри містико-окультних розваг (скажімо, Центр Сила Життя Косарєва) включають до своїх програм тантризм, психологічні і психотерапевтичні тренінги, але не включають готів, сатаністів, каббалістів, колдунів тощо.

Головний еквівалент – фінансовий успіх. Тому вони також пропонують послуги масажу, сауни, здають приміщення під семінари і тренінги тощо.

Свою допоміжну функцію відіграють друковані ЗМІ, особливо рекламні газети та листівки. Таким чином, ЗМІ організують весь процес комунікації і створюють в такий спосіб своєрідні неформальні організації, які надають населенню певні містико-окультні послуги. Саме ЗМІ, спираючись на свій насамперед комерційний інтерес, створюють єдине поле позакультової містики, де подеколи дивовижно співіснують сатаніти, кабалістики, неоязичники, екстрасенси, реріховці, тантрики, прихильники Даніїла Андрейова й Михайла Булгакова тощо. Саме комунікативно-інтегративна функція глобалізованих ЗМІ створює феномен всезагального інтересу до Дена Брауна і чаклунства Гаррі Потера, до НЛО й Нессі і т.п. .

Володарі Інтернет-ресурсів часто стають координаторами таких віртуально утворених, але реально діючих організацій. Проте в наш час прихильники ірраціонального способу мислення уже не задовольняються індивідуальним світоспогляданням або колективними езотеричними практиками. Вони прагнуть до визнання їх підходів новою науковою парадигмою. І не тільки визнання. Ірраціоналісти настирливо домагаються ще й викладати свої окультні курси для студентської молоді.

Проглядається тенденція наукової інституалізації окультизму і позавіросповідної містики. Деякі автори намагаються використати науковий підхід до вивчення містицизму не тільки як культурного феномену, а й методології містико-окультного пізнання. Так, викладачі Слов'янського державного педагогічного університету В. Мельник та Е. Левченко виступають із закликом прагнути осягнути за допомогою окультизму таїну, що існує "на вищому шаблі свідомості". Вони твердять, що "саме езотерична філософія віддзеркалює по-істинному дійсність та свідчить про призначення людини в ієрархічності світобудови" [Мельник В.В., Левченко Е.М. Трансцендентність окультизму в ієрархічності побудови світу. – [Електрон. документ. - (www.iai.gov.ua/_u/iai/dtp/ CONF/13/articles/sec1/st].

В.Мельник умовно вирізняє чотири підходи до вивчення містицизму, які склалися за останні півтора століття, а саме:

1) Наукові антропологічні дослідження, що стосуються феноменології та класифікації містичного досвіду, а також дослідження містицизму як культурного феномену. Автори їх - К.Дю Прель, В. Джеймс, К. Юнг. С. Гроф, М. Еліаде, С. Хорунжий тощо.

2) Дослідження безпосередньо в самій окультно-містичній сфері, яка не обмежується рамками методології наукового пізнання для обґрунтування своїх висновків, що спираються як на наукові пізнання, так і на погляди, що є традиційними в певних містичних школах, а також замовленні особистим містичним досвідом. Представники напрямку - Еліфас Леві, А. Кірхер, В. Шмаров, О. Блаватська, А. Брезент, Р. Снайдер, Х. Аргуельс, Е. Мулдашев, Е. Мердок.

3) Філософські концепції, грунтовані на конкретних ортодоксальних релігійних та містичних схемах або таких, що знаходяться під їхнім впливом. До представників концепції В. Мельник відносить, перш за все, російську

християнську філософію (Вл. Соловйов, С. Франк, Н. Лоський, П. Флоренський, С. Булгаков, М. Бердяєв), О. Лосєва, американський трансценденталізм (Р. Емерсон, Г. Торо, Д. Ріплі та ін.), індійську релігійну філософію Свамі Вівекананди та Шрі Ауробіндо, а також буддизм Несіді Кетаро та дзен-буддизм Дайсецу Судзукі.

4) Системи, основу яких складає опис та аналіз особистого містичного досвіду їхнього автора. Тут названі праці К.Кастанеди та описи М. Харнера, Д. Лінн, Х. Х'юз-Колеро та ін. Це - свого роду досвід залучення до таємниць шаманського знання.

Яким же саме підходом користується сам В.В. Мельник? У його статті наводиться п'ять положень "парадигми духовної практики" С. Хоружего, який за класифікацією автора віднесено до першого наукового підходу. Але потім він розлого описує буддим, даосизм. Таким чином В. Мельник сам окреслив "загальні риси ортодоксальних релігійно-містичних систем" і зосередився на "розвитку містичних ідей у містичному християнства М. Бердяєва" [Там само. - С. 165].

Згадує В.В. Мельник у своїй праці і К. Ясперса, але мимохідь, лише у порівнянні з М. Бердяєвим. Проте у самого К. Ясперса є багато повчальних думок щодо окультно-містичних "наук". Філософ свого часу звернув увагу на те, що "марновірство, яке протистоїть науці, приймає, в свою чергу, форму науки як справжньої науки на відміну від шкільної науки. Астрологія, вигнання хвороб заклинаннями, теософія, спіритизм, яснобачення, окультизм тощо привносять туман у нашу епоху. Ця сила сьогодні зустрічається у всіх партіях і світоглядно виважених точках зору; вона подрібнює будь-де субстанцію розумного буття людини. Те, що лише деякі люди отримують – аж до їх практичного мислення - справжню науковість, є явище самобуття, яке зникає. Комунікація стає неможливою в тумані цього марновірства, що вносить розлад і знищує можливість як справжнього знання, так і дійсної віри" [Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 373].

На тлі цієї боротьби з'являються в деяких навчальних закладах викладачі, які закликають не просто переглянути «старий курс філософії», а й викладати езотеричні та окультні науки студентам. Вони прагнуть наповнити майбутніх педагогів "філософською езотеричною культурою", бо ж, на їх думку, "естетичні та наукові знання не можуть зіграти таку велику роль в житті людини, як утаємничені (трансцендентні) знання" [Там само]. Гадаємо, що ці педагоги викладати студентам філософію езотеріки будуть так, як це й роблять всі окультисти – через безпосереднє спілкуватися з надприродними силами "за допомогою магічних обрядів, таємних ритуалів" [Релігієзнавчий словник. – К., 1996. – С. 196-197].

Апологети окультизму намагаються подати свій світогляд тільки в позитивному вигляді. Вони вважають, що пізнаючи свою сутність, можна зрозуміти навколишній світ "за допомогою окультизму. Ми слово «окультизм» відчуваємо як щось погане, зле, але це перш за все Великий

Розум, інтуїція, внутрішній голос, таємна сила". Певно що "*перш за все*" це з їх точки зору. Але тут проглядається і "по друге". Саме цей «інший підхід» аналізу "*інтуїції, внутрішнього голосу, таємної сили*" вже розроблено і успішно використовується психоаналізом. Саме він прагне розкривати ті самі темні сторони таємної сили підсвідомості, яка приховує багато злого і поганого. Хто ж захистить окультиста від поганого у потойбічних містичних мандрах? На думку Мельника В.В. та Левченко Е.М. потрібно в усьому покластися на Бога або Абсолют, які "*регулюють співвідносність зла у Всесвіті, захищають його від надмірної тотожності*".

Такий підхід надає "наукову" індульгенцію шахрайству свідомих містифікаторів типу Г.Грабового, окультні розвідки стали ідеологічною ширмою тоталітарних сект типу Аум Сінрікь. В умовах ідеологічної і державної нестабільності в Україні такі "наукові" розвідки сприяють дестабілізації суспільної свідомості.

Окультизм також показує світ як одухотворений організм, усі сили якого перебувають у неперервному русі. Відтак, з точки зору окультизму, «у світі немає нічого мертвого». Саме так, згідно з уявленнями окультистів, "оживає" мертвий світ. На таких припущеннях будується практична діяльність численних цілителів та містико-окультних угруповань. Деякі з них, як, наприклад, Григорій Грабовий, послідовники якого активно діють в Україні, запевняють, що повертають людей з "світу мертвих". Але вдаються вони до цього «оживлення» заради великих грошей, а не для просвітлення людської душі чи зростання духовності в нашому світі.

Постмодерністський підхід сучасних шукачів окультної науки виглядає вже занадто плюралістично. У своїй аргументації вони активно звертаються до будь-кого з мислителів, навіть до художньої літератури. Вказані вище викладачі Слав'янського педуніверситету твердять, що "немає нічого фантастичного, містичного, є лише реальне та ідеальне. Дозволимо собі сказати, що ієрархічність світобудови – це світ тіней, у яких ніколи не зрозумієш, хто виконує головну роль, бо так чи інакше ієрархічність існує в нас і в нашому житті. Відтак трансцендентність окультизму в ієрархічності світобудови має як теоретичне, так і практичне значення. Ми можемо це побачити у творах М. Булгакова, А. Рембо, М.В. Гоголя, О. Кобилянської, Лесі Українки" [Мельник В.В., Левченко Е.М. Трансцендентність окультизму в ієрархічності побудови світу].

Дійсно, у художній творчості ми зустрічаємо багато фантазії і містики, але це не аргументи для подання своїх наукових розмірковувань за істину. Взірцем саме наукових пошуків у авторів представлені дослідження М. Ладиженського «Надсвідомість і шляхи її осягнення», В. Шмакова «Закон синархії», О.П. Блаватської «Голос безмовля», Евеліна Андерхілла «Містицизм»". Відтак окультні філософи закликають повернути науки до свого вихідного стану, до окультизму, щоб швидко і без складних наукових роздумів "*з'ясувати призначення людини в ієрархічності світобудови*".

Відомий російський релігієзнавець З.А. Тажуризіна визначає, що “в гносеологічному плані містика в неадекватній формі віддзеркалила прагнення людства до володіння абсолютною істиною. Містик прагне отримати миттєве знання щодо всіх речей відразу, оминаючи багатоступеневий природний шлях пізнання, відчути свій нерозривний зв’язок з першосутністю світу або з позамежовими явищами. Він не довіряє почуттю і розуму й підносить до абсолюту факт обмеженості розуміння світу людиною” [Тажуризина З.А. Мистика, мистицизм // Религиоведение/Энциклопедический словарь. - С. 642].

В наш час позаконфесійні вірування і, відповідно, містико-окультна духовність активно змінюються. Секуляризація усіх напрямків суспільного життя звужує сферу сакрального. Багато з функцій релігії відходять на задній план. Однак актуалізуються функції забезпечення особистості причетністю до абсолютних цінностей, до загальнолюдських норм моральності. Відповідно, зростає потреба в новому осмисленні трансцендентного.

У сфері духовності відбуваються зміни на індивідуальному рівні в напрямку прийняття на себе більшої відповідальності до рівня і характеру своєї релігійності. Все це призводить і до якісних змін в позарелігійній духовності. Становлення світогляду сучасної молоді, її релігійний пошук стає більш вільним, але й більш сприйнятливим до різних видів окультизму й містики.

11. КОНФЕСІЇ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ МІЖНАРОДНИХ РЕЛІГІЙНИХ РЕАЛІЙ

Порівняймо карту релігій світу і карту релігійної мережі України. Перше, що кидається в очі, то це наявність на нашій карті (може лише в іншому відсотковому вимірі) майже всіх тих конфесій, які є на першій. У нас в Україні практично відсутні якісь свої, наші власні релігієтвори. Хіба що можемо похвалитися своїм Великим Білим Братством. А відтак всі релігійні течії (починаючи з доби хрещення України-Русі) до нас привнесені із-за кордону, а тому й не є в повному розумінні цього слова виявом нашої етнічної ментальності. Вони – або пристосовані до неї, або ж існують як щось випадкове,чуже у нашому житті. Згадаймо хоч би крішнаїтів, які в своїх тхоті та сарі виходять на наші засніжені вулиці, оспівують Ганг і пропонують нам, українцям, як священну, його воду. При тому у нас є свій національний одяг, свій рідний Дніпро-Славута. Згадаймо те ж християнство, яке, пристосовуючись до нашої дійсності, замінило пальмові гілки, які кидали під ноги Ісусу, коли він в’їздив до Єрусалиму, на вербові. Та й багато чого іншого воно взяло для себе від передуючого українського язичництва, своєрідно асимілювавши його.

Протягом останніх 10-15 років у нас в країні щорічно з'являлися все нові й нові релігійні течії, а то й по декілька. Навіть ми, релігієзнавці, про деякі з них не маємо належних знань, бо ж, як на мене, вони для нас не всі життєві. Багато з них так і не перетягують за десяток громад і то малочисельних, привабливими вони стають або для аматорів в релігії, або ж чимось невдоволених діяльністю традиційних течій.

Можна вже сказати, що релігійна карта України загалом сформувалася. А це тому, що ті, хто ще шукав Бога, вже знайшов його в якійсь із наявних конфесій. Процес релігієвибіру українців загалом завершився. Це визнають діячі існуючих у нас конфесій, коли їх питаєш, чому припинилося зростання кількості їх громад.

Водночас, на основі аналізу цифрового матеріалу конфесійної статистики, яку подає щорічно Держкомрелігій України, а також наслідків соціологічних опитувань, можемо зробити такий підсумковий висновок: Україна не стала, на відміну, скажімо, від Росії, Греції, Грузії, Білорусі, Молдови, Польщі чи Румунії, моноконфесійною країною. Хоч Православ'я у нас кількісно і переважає, проте це домінування не є абсолютним. Соціологічні дослідження засвідчують, що православних у нас десь 48%. Та кількісна статистика релігійних громад, яку дає Держкомнацрелігій, також засвідчує, що православні парафії становлять трошки більше 50% від їх загальної кількості. Але якщо ми при цьому врахуємо ще й те, що в багатьох поселеннях на місці однієї православної громади з появою трьох православних Церков також їх з'явилося дві-три, то й тут побачимо, що ми не є православною країною. **Вірніше сказати: Україна – християнська країна.**

Я на цьому акцентую увагу з двох міркувань. Перше - нічого православним розраховувати на те, що їх статус у нас колись буде таким, як, скажімо, в Росії, Грузії, Білорусі чи Румунії, тобто державним чи біля цього. Друге – не слід і нашій владі плекати якусь особливу надію на те, що Православ'я колись стане загальнонаціональною ідеологією, за допомогою якої можна буде духовно об'єднати наш народ. Покладаючись лише на Православ'я, ангажуючи цю конфесію, можна буде лише посіяти в країні ворожнечу й смуту.

Чим же зумовлене таке порівняно велике конфесійне різноманіття в Україні? Я не стану тут вдаватися в нашу глибоку історію, хоч, власне, історія нашого буття саме як ентносу внесла помітні корективи у нашу конфесійну карту. Вивчення історії нашого буття як етносу засвідчує, що нинішньому конфесійному різноманіттю сприяло ряд чинників. Перший – наше межове розташування між Сходом і Заходом, між двома світовими релігіями – християнством та ісламом, між двома основними течіями християнства – Православ'ям і Католицизмом. Друге – відсутність в Україні протягом століть національної держави, що не сприяло утвердженню на наших теренах своїх національних церков, а також особлива ментальність місцевих управлінців, для яких в переважній більшості областей українсько-

національне, в т.ч. й церковне, не стало святинею. При цьому влада не сприяє утвердженню в Україні національних Церков. Третє – урбанізація, яка створила умови, коли на релігієвибір особистості, особливо у великих містах, вже не впливає усталена громадська думка чи сімейна традиція. Четверте – відсутність відпорності, скажу образно, конфесійної екології, у наших історичних церков, їхня нездатність до місіонерської роботи. П'яте – матеріальна скрута традиційних церков, які нездатні налагодити таку благодійницьку, освітню чи видавничу діяльність, як це можуть привнесені в Україну в останнє десятиліття конфесії або протестантські конфесії, що одержують значну матеріальну допомогу від своїх зарубіжних побратимів.

Окремо слід сказати про роль міжнародного (точніше - закордонного) чинника, а саме: 1. Ми не маємо спеціальних законів, які б обмежували втручання зарубіжних релігійних центрів у внутрішнє релігійне життя України, регулювали відносини певних наших релігійних інституцій з їх конфесійними центрами за кордоном. 2. Якщо в політичній сфері на теренах колишнього Союзу з'явилися незалежні держави, то в релігійному продовжує діяти та система інституційного підпорядкування в релігійній сфері зарубіжжю, яка склалася в часи, коли у нас практично була відсутня свобода віросповідань, Україна не була незалежною країною. 3. Надто ми вже толерантні і міжнародно законопослушні при прийнятті на свої терени зарубіжних релігієтворів, легко йдемо на їх реєстрацію й офіційне визнання. 4. Ми також податливі і до зверхницьких зазіхань із-за кордону або зарубіжних релігійних центрів, а то й інших держав на наші релігійні громади чи то під приводом плекання-захисту якоїсь спільності-єдності канонічної території, чи то під приводом забезпечення нормальної діяльності певної національно-меншинної спільноти, опікування інтересами наявних у нас національно-релігійних меншин.

Я б сказав так: ми вже надто багато даємо свобод у діяльності національних меншин, особливо російської, єврейської, румунської і польської. Вони практично за допомогою посольств своїх матірних держав творять у нас в Україні під виглядом громадських організацій свої паралельні державні структури, діяльність яких інколи носить викликаючий характер. Згадаймо, в якому антидержавному контексті російська громада і Православна Церква Московської юрисдикції обстоює у нас двомовність. Те, як Посол Ізраїлю організовує у нас єврейські спільноти на боротьбу проти антисемітів в Україні. Або ж як посол Ватикану – нунцій перебрав на себе не належну йому як дипломату функцію керівництва українськими католицькими церквами. І тут доречні слова Тараса Шевченка: «А братія мовчить собі, витріщивши очі: може так і треба».

Так ось так не треба. Слід долати віками сформоване почуття меншовартості, бо ж маємо в тій чи іншій формі нехтування нашою національною незалежністю. Що стосується чужоземців (і зовнішніх і вже огромадянених), то їм слід давати знати, що ми – не мовчуни і не всетерплячі, що у нас є свої правила життя і діяльності, що вони живуть і діють все ж в

Українській незалежній державі, а не у себе дома. Якщо на основі національної самоідентифікації у нас і з'являються національно-релігійні спільноти (німецькі чи шведські лютерани, чеські баптисти, болгарські православні, російські старообрядці чи щось інше), їх члени все ж мають ідентифікувати себе насамперед громадянами України і працювати на цю державу, а не жити за біблійним принципом "в світі і не від світу".

В контексті теми варта особливої уваги проблема **російсько-мовної книжково-релігійнаої експансії**. Тут привертає увагу не тільки ігнорування, всупереч державній мовній політиці, української мови і насадження у вжиток в діяльності релігійних громад російської, а також зміст тих книг, часописів, газет, листівок, які продаються в конфесійних кіосках, зокрема Церкви Московського Патріархату. Вони подеколи відверто україножобські. Відповідним органам влади варто було б вивчити пропаговану цією Церквою через поширювані нею видання явно антидержавні установки, україножобські ідеї і відповідно запитати у керівництва УПЦ МП: чому вони це допускають? Певно що Відділенню релігієзнавства ІФ НАНУ потрібно в цьому ракурсі проаналізувати їх зміст і подати до державних органів відповідну доповідну записку. Маємо намір навіть упорядкувати книгу-збірку україножобських статей з преси УПЦ МП.

Розглянемо означену проблему в її конфесійному зрізі.

Православ'я. Тут з Україною як окремою країною ніхто не рахується. Збирається в Астані (Казахстан) всесвітній форум релігій. Україну там репрезентує Московський Патріархат. В Москві відбулася зустріч духовних лідерів країн СНД – Другий міжрелігійний миротворчий форум. І знову тут ми не на рівних, бо ж все керівництво роботою зустрічі перебрав на себе Московський Патріархат, якого там ми поставали лише частинкою. То ж розпалася політична імперія Горбачова, але збереглася церковна православна імперія Олексія II. Нехтуючи 34 Апостольське правило, згідно якого «єпископам будь-якому народу належить знати першого серед них і визнавати його за свого главу», Російська Православна Церква – фактично державна Церква Росії (згадаймо недавню інаугурацію Президента Медведєва, якого фактично висвячував на престол Патріарх Московський) - не дає згоду на утворення в Україні своєю Православної Автокефалії, вдалася до анафемування всього, що пов'язане з національним виокремленням України з російської "тюрми народів". Православна Церква України Московського Патріархату розглядається як один із засобів очікуваного повернення до якоїсь нової східнослов'янської державної структури, нової імперії. Благо, що вже в святих значиться останній цар цієї імперії Микола II, ікони якого вже не один раз транспортувалися по українських єпархіях РПЦ. Залишилося тепер знайти ще живого престолонаступника, оголосити його реальним продовжувачем «святої імператорської сім'ї» і приступити до відтворення якоїсь східнослов'янської (чи русской) імперії.

А в Херсоні у нас віддають почесті висвяченому російському колонізатору краю Федору Ушакову. Під цю нову імперію підведена вже й

відповідна теоретична база – наявність якоїсь недоторканої канонічної території Московського Патріархату. Але ж останній – це негласна, але явна державна структура Російської Федерації. Вона ж не реєструється Російською державою, її Мінюстом як надросійська, міжнародна організація, а постає в цих документах як церква Росії. РПЦ має цілий ряд угод про співпрацю з російськими міністерствами, зокрема силовими, у справі російсько-патріотичного виховання, захисту своєї Вітчизни. Скажемо тут словами поета: «Здесь русский дух, здесь Русью пахнет!».

Навіть Українська влада, враховуючи принцип свого законодавства про свободу совісті й віровизнань, не фінансує діяльність якихось конфесій в Україні. Російський же Президент (тепер – прем'єр) В.Путін, явно «забувши», що Україна вже не входить в Московську імперію, дає вказівку Зовнішньому економічному банку РФ виділити 10309075 рублів на фінансування будівництва в Україні храмів Церкви Московської юрисдикції. МЗС України мало б якось зреагувати на цю витівку російського владики. Але «братія мовчить собі...». То ж російський можновладець певне не прочитав подаровану йому Л.Кучмою свою книжку «Україна – не Росія», а може він не погоджується із її автором, бо ж своїми діями прагне засвідчити, що «Україна – це Росія».

В московсько-православних періодичних виданнях, а ми на Бібліотеку релігієзнавця їх одержуємо до десятка, взагалі береться під сумнів існування такого народу як українці, такої держави як Україна. В Києво-Печерській Лаврі продається книжечка Н.Воєйкова "Правда об униатстве", в якій в історичній довідці зокрема сказано: "Одним из уродливых плодов векового польско-католического произвола над русским Православием является в наше время сепаратизм украинских шовинистов… Этому мифическому явлению открыто содействуют враги национальной России. Украинами в летописх назывались окраинные части русских княжеств или самые окраинные княжества, а вовсе не какое-то отдельное государство или нация. Таковых «украин» в домонгольский период было несколько… Окраины являлись лишь «украиной» или окраинной частью единого целого – Русской земли".

Чиєю окраїною ми тоді були, то невідомо, бо ж в літописний час ще й Москви не існувало, не було й «русской земли», а була «руська». До того ж, Московська Церква в 1686 році неканонічно поглинула собі одну з "окраин" – Київську митрополію. Неодноразові переговори ватиканського кардинала-німця за національністю Вальтера Каспера в Москві з Російською Патріархією ще раз засвідчили її прагнення безапеляційно втручатися в релігійне життя України, визначати його інституційні вияви. У цьому втручанні в союзники Московський Патріархат прилучив практично залежні від нього всі так звані православні автокефалії. Прислужником йому в цьому вірно служить Ватикан. При цьому їх змова багато в чому нагадує славнозвісний «пакт Рібентропа-Молотова», коли за спиною інших народів вирішувалася їх доля. Читаючи в травні 2008 року в Оксфордському

університеті інавгураційну лекцію кардинал-німець Каспер зауважив, що основна проблема, яку він вбачає у визнанні Ватиканом патріархального статусу Києва та Української Католицької Церкви, полягає в ефекті, який це матиме на процес «екуменічних відносин» Ватикану з Москвою та Російською Православною Церквою. На питання богослова з приводу Патріархату УГКЦ німець відповів категорично: «Там цього не має бути!». При цьому він наголосив, що аналогічну позицію займає й інший німець-владика з вищої Ватиканської курії – сам Папа Римський (Патріархат. – 2008. – №5. – С.22). І ось це російсько-православне великодержавство (визнане й Апостольською Столицею) наша вища влада сприймає чомусь як нормальне явище і не вважає, що тут нехтуються її українські національні інтереси, національне державотворення, ображається українська гідність.

Поруч з геоцерковною теорією Московського Патріархату, що “все, что мною пройдено, все вокруг мое”, в останні роки з’являються зазіхання на православні парафії в Україні і Румунської Православної Церкви. Свідченням цього є утворення Бельцько-Хотинської єпархії начолі з митрополитом Бєльцьким, Хотинським і Бесарабським Петру (Педурару). Єпархія формується на основі частини Молдови, Одеської та Чернівецької областей України. Перша парафія РумПЦ в Україні була утворена в селі Камишівка на Ізхмаїльщині. Проголошено і непроголошено існує їх ще багато. Сьогодні Румунська Церква хоче перебрати собі румуномовні парафії України, а вже завтра Румунія порушить питання “повернення” їй цих сіл, а відповідну громадську думку до того часу сформує Церква.

Православна Церква України Московської юрисдикції нині настирливо наполягає на передачі їй у власність святинь українського християнства – Києво-Печерської і Почаївської Лавр. В цьому, на жаль, вона знаходить підтримку з боку декого у вищих владних структурах, в синьо-білих. Але українська влада при цьому не усвідомлює, до якого наслідку це може зрештою привести. З передачею Лавр у власність Церкві Московського Патріархату постане питання надання їм Ставропігії. Але склад насельників цих монастирів нині такий, що вони будуть просити Ставропігію напряму в патріарха Олексія ІІ. В такий спосіб Україна може втратити повне право на володіння святинями. Бо ж в разі утворення з часом в Україні своєї Помісної Православної Церкви, Лаври залишаться у підпорядкуванні Московського Патріарха. Це ми маємо нині із Корецьким монастирем, що на Рівненщині.

Католицизм. Маємо вікові прагнення католиків Польщі за допомогою і при підтримці Ватикану окатоличити Україну. Чи щось змінилося в цих намірах в останні десятиліття? На думку автора, наміри ці залишилися. Цьому значною мірою спияло понтифікство поляка за національністю Івана Павла ІІ. Ватикан не виявляє якусь особливу зацікавленість в становленні незалежної Української держави. Я не беру тут до уваги слова любові до України (вони не завжди щирі), а враховую справи. А фактом, зокрема, є хоч би те, що Ватикан впродовж століття не допускає поєднання українських греко-католиків в єдину церковну інституцію, діаспорні єпархії існують

практично без прямого підпорядкування главі УГКЦ. Верховному Архієпископу не підпорядковуються не лише ці єпархії, а й навіть українські – Закарпаття. Більше того, кардинал Каспер в угоду Московському Патріархату підпрядкував українських греко-католиків Росії римо-католицькому митрополиту цієї країни (а чи мав він на це право згідно артикулів Берестейської унії?). Ватикан вже більше сорока років не реагує на прохання українських греко-католиків про надання їх Церкві статусу Патріархії, хоч вона, згідно рішень II Ватиканського Собору, має на це право, як і інші, відзначу, карликові Східні Церкви, які, до речі, його отримали. Ватикан всіляко працює на те, щоб повністю католицізувати нашу УГКЦ, применшити збережену українськими ієрархами ще в 1596 році при украденні Берестейської унії її православність. При цьому Апостольську столицю явно страшить ідея поєднання в Україні двох її основних Церков – православної і греко-католицької, які мають спільну купіль – Володимирове хрещення 988 року. Благо привід (а я б сказав, і неоголошену підтримку) Ватикану для невиправданого нехтування волею п'ятимільйонної Церкви надає позиція Московського Православ'я щодо утворення Патріарахату УГКЦ.

Окрім сказанного, Ватикан всіляко опікує ще практично паралельну структуру в Українському греко-католицизмі – це василіанський орден, який також не підпорядкований Верховному Архієпископу. Один із впливових діячів цього ордену під час відверотої розмови з ним прямо признався, що вони ще граються із додатком до назви і суті Церкви "греко-", бо ж ще живе покоління, для яких це є святим як вияв київської традиції. Молоде покоління в навчальних закладах вони виховують у новому розумінні, вже без «греко-». Але ж всім відомо, що Греко-Католицьку Церкву українською спільнотою робить саме нею виплеканий і збережений Український Східний обряд, а це і є те «греко-», без якого ця Церква втратить свою національну виокремленість. То ж Ватикан прагне до утворення в Україні єдиної католицької Церкви. УГКЦ йому в цьому намірі як колода на дорозі.

Ще одне. Пройшло вже 17 років нашої незалежності. Гляньмо, хто нині є серед кліру католицьких костелів чи насельників католицьких монастирів в Україні. Це - переважно поляки. Хіба не можна було за ці роки підготувати належну кількість (в Україні і за кордоном) священиків-українців для римо-католицьких громад?

А що дав приїзд Папи Івана Павла II в Україну, про який так багато було мови? Багато можна сказати для самозаспокоєння (зокрема те, що це була реклама на наявність у світі України як самостійної держави), але якщо глибше проаналізувати, то, на думку автора, мало що. Папа якось колекціонував свої поїздки по закордонню і стільки «наплодив» святих у католиків, що його наступник вирішив сказати цьому «стоп». Митрополита Андрея Шептицького чи Патріарха Йосифа Сліпого Іван Павло II чомусь «не помітив», хоч йому про це вже десятками років нагадують галичани. Та й очікували вони від Понтифіка під час перебування його в Україні

проголошення Патріархату й беатифікацію Шептицького. Відбулося лише прилученгня до святих 27 мучеників за Греко-Католицьку Церкву в роки сталінщини, але кардиналу Йосифу Сліпому серед них чомусь не знайшлося місця. Дивись, живим залишився! Проте всім відомо, що саме його незламність зберегла Церкву. Після повернення із заслання владика Йосиф відродив її для нового життя. Але ось саме тут, як це аргументовано і документально засвідчує отець Іван Шевців у своїй книзі «З Богом і Україною», він став незручним для Апостольської столиці і для декого із закордонних владик УГКЦ, які звикли вже жити у своїх єпархіальних резерваціях без підпорядкування керівництву Церкви. Ніхто з останніх не скаже Папі: «Ми не для того стали католиками, щоб перестати бути українцями», як це сказав кардинал Йосиф Сліпий.

Між тим в діаспорних єпархіях маємо втрату тих чи інших ознак українськості. Тут особливо варто згадати діяльність єпарха греко-католиків в Австралії владики Петра, який свавільно відправив за штат тих українських священиків, які вибудовували УГКЦ на цьому континенті, сприяли збереженню тут української національної духовності. Єпископ не плекає українські інституції, які були сформовані Церквою, не відвертає процесс її англіканізації.

Ми маємо пряме втручання Ватикану в наше релігійне життя, яке здійснюється через його посла-нунція. Посол цей у нас не діє як посол держави Ватикан, бо ж ми не бачимо якихось економічних (а фінансові можливості Ватикану відомі), культурних чи наукових зв'язків, укладених з його подачі. Прийшлося повертати музеям країни ті колекції, які вони передали для організації у Ватикані виставки «Українська ікона». Академії наук є і в України, і в Ватикані, а ось співпраця між ними не налагоджена. Відтак діяльність посла Апостольської столиці мала б вестися в сфері міждержавних відносин. Якщо ж він займається тільки релігійною діяльністю, то тоді постає питання, а чому, якщо католикам це можна, не створити у нас такі ж "нунціатури" московського Православ'я, баптистського зарубіжного центру, Церкви мормонів та інших.

У зв'язку з цим постає ще одне питанння: якщо нунцій підключився до вирішення питань діяльності католицьких церков України, то чим займається наш посол у Ватикані? Питання релігійного життя українців у Ватикані він не вирішує, то що ж тоді входить в обсяг його повноважень, чи потрібний він там? Бо ж не бачимо і не відчуваємо наслідків його діяльності, навіть у сфері релігійного життя. Відзначимо ще одне. Як правило призначені Українською владою послами до Ватикану особи є далекими від державницького розуміння проблем релігійного життя, форм і шляхів його корегування в інтересах України.

Протестантизм. Здається, що у нас тут все спокійно. Але це тільки здається! Як на мене, не всі великі протестантські Церкви України сприяють нашому державотворенню. Картина тут дечим нагадує православну ситуацію. Розпався Союз, але ж і баптисти, і адвентисти (правда, вже під

прикриттям СНД) зберегли свої євро-азійські структури, свої головні центри в Росії, звідки деяким з них диктують що і як робити. При цьому спрацьовує розуміння земного за їх піснею: “Отчизна моя в небесах, к ней стремится и рвется душа”.

Протестанти в масі своїй нехтують мовну політику Української Держави. Якщо Церква Московської юрисдикції ще говорить, що вона проводить служби церковно-слов’янською (але це ж та архаїзована російська), то протестантські церкви є російськомовними, богословська література їх видається майже вся цією ж мовою, навчання в духовних навчальних закладах також нею. Нею ж переважно проводяться і богослужіння, проповідництво і місіонерство. Так, Свідки Єгови України щороку проводять свої регіональні конференції. Лише в п’яти з 28 робочою мовою є українська. Варто звернути увагу й на те, що часописи конфесії роздаються в Україні переважно російськомовні. Але це один аспект. Є ще й другий, з яким ми зіткнулися при написанні десятитомної “Історії релігії в Україні”, коли не змогли знайти автора на написання історії реформатства в Закарпатті, бо ж, бачите, там вважають, що історія цієї Церкви не відноситься до історії України.

В протестантських виданнях Україна як держава, український народ як духовно самобутній етнос із складною історичною долею взагалі відсутні. Тут не згадуються духовні святині українців, національні діячі, культурне багатство. То ж нічого дивного в тому немає, що в колах національної інтелігенції протестантизм, незважаючи вже на півторастолітню його історію на українських теренах, розглядається як чужорідне і небажане релігійно-духовне явище, що ця інтелігенція, будучи переважно невоцерковленою, свою прихильність виявляє переважно до православ’я чи греко-католицизму, які в певних формах засвідчують свою українськість.

Відтак українське національне відродження, яке настало після 350-літньої колоніальної неволі нашого народу, нібито й не для протестантів. Вони (за винятком хіба що українських лютеран і п’ятидесятницької спільноти, очолюваної М.С. Паночком) в культурній сфері, зокрема у мовній, продовжують втілювати щодо України політику царських і комуністичних часів, навіть нехтуючи при цьому Христовою П’ятидесятницею, коли апостоли несли його вчення різним народам їхньою рідною мовою.

Нові християнські течії. Тут ми маємо повне закордоненне породження. Поширення їх носить відосередній характер: приїздить зарубіжний місіонер певної християнської конфесії, поселяється в тому чи іншому місті (в села вони не їдуть), починає під різними приводами і шляхами шукати собі одновірців. Велику роль в результативності цього місіонерства відіграє матеріальна допомога. А тут, як писав Тарас, “за шмат гнилої ковбаси ти може й брата продаси”.

Правда, благодатним грунтом для зарубіжного місіонерства у нас був той духовний вакуум, який утворився після краху марксистської ідеології й із-за нездатності традиційних церков ним опанувати. Дехто йшов в нові

релігії із-за пранення пізнати релігію взагалі, але ж були й такі, яких туди звабив меркантильний інтерес: пробитися в керівництво і підробляти гроші, можливість вивчити безкоштовно іноземну мову, можливість забезпеченого постійного спілкування з однолітками, прагнення до пізнавальних поїздок зарубіж або ж на навчання там та ін.

Проте визнаємо, що перебування молоді в неохристиянських громадах не сприяє формуванню у них державницьких настроїв, національного почуття, бо ж вся література і богослужбова мова цих спільнот є російська. На відміну від власне українських традиційних Церков вони ніколи не говорять про історію і духовність України, її національні святині і великих людей. То ж неохристиянські спільноти відіграють в Україні роль чинника оросіянення українців. Їхні епізодичні молитви за Україну слугують скоріше засобом для досягнення байдужості з боку держави щодо їхньої діяльності, прагнення в такий спосіб забезпечити собі безтурботне життя, ніж є втіленням їх вболівань за наше національне відродження. Пригадую, як в перші роки незалежності на одному із великих зібрань Церкви «Перемога» її провідний пастор Генріх Мадава заявив, що з часом він (а в Церкві всі пастори мають) переходить на богослужіння українською. Проте пройшло вже десь десять років, а Церква як була, так і є російськомовною.

Деякі новохристиянські інституції постають в Україні як якісь закриті системи переважно із зарубіжним штатом керівництва й іноземною богослужбовою мовою (Новоапостольська Церква, Армія спасіння, Церква Ісуса Христа Святих останніх днів та ін.). По-різному це можна витлумачити. Це можна сприймати і як засіб утаємничення діяльності конфесії, і як недовіру до одновірців, але українців, і як визнання якоїсь своєї зверхності над українцями.

Східні релігії. Я не бачу в них якусь особливу небезпеку для становлення Української державності, бо ж послідовників у цих релігійних течій - мізер, а в останні роки вони в кількісному зростанні взагалі стабілізувалися. Як і неохристияни, неоорієнталісти нехтують у нас українсько-національним (вони за формою постають переважно як індо-національні), хоч відзначу, що саме вони прагнуть видруковувати свої священні і віроповчальні книги українською мовою. Згадаймо видрук крішнаїтами десь 1400-сторінкової “Шрі Чайтаньї Чарічамріти”, ряду праць Прабпухади. Втечу в східну релігійну традицію я розглядаю скоріше як одну із форм несприйняття християнства з його порівняно, наприклад з індуїзмом, примітивною філософією і невирішенням ряду життєвих проблем. Так, далеко більш привабливішим і достовірнішим виглядає вчення східних релігій про реінкарнацію, ніж залякування християнством своїх вірних якимись покараннями господніми.

Українське неоязичництво. Відродилося воно не в материковій, а в діаспорній Україні. В.Шаян, Л.Силенко та інші діячі рідновірського руху утворили в Північній Америці, інших країнах діаспорного поселення українців перші громади своїх послідовників, а вже потім рідновірство

перебазувалося в Україну. Зарубіжне неоязичництво живе ідеєю незалежності України, всіляко обстоює її. Ми можемо не погоджуватися із їх віровченням, але визнаємо те, що саме неоязичники актуалізували дослідження нашої глибинної історії, бо ж християнство нас зупинило чи почало 988 роком. До цього в глибині віків нібито й не було на українських теренах Трипільської цивілізації.

Неоязичницькі громади України обстоюють вибудову незалежної Української держави, національне відродження українства. То ж, на відміну від неохристиян чи неоорієнталістів, рідновіри сприяють українському державотворенню, національному культурномурозвою.

Іудаїзм. Хоч ця конфесія в нашій країні й поділена десь на шість течій, але всі вони ведуть надто активну роботу серед єврейського населення країни, переслідуючи за мету насамперед формування у нього національної самосвідомості. Неодмінною складовою останньої має бути відчуття і усвідомлення того, що рідною землею-країною для єврея є Ізраїль, що єврейський народ є найталановитішим і богомобраним. У цьому відношенні особливу настирливість виявляє Об'єднання хасидів, яке зорієнтовує євреїв на замкнутий, якийсь відсторонений від українського суспільства спосіб життя. Духовний центр Об'єднання хасидів Хабад Любавич знаходиться в США. Інші єврейські релігійні спільноти України також мають свої центри в зарубіжжі, звідки вони щедро фінансуються. Це дає можливість їм не тільки будувати синагоги, а й відкривати єврейські навчальні заклади, дитячі установи, розвивати благодійництво та інше, формувати якусь своєрідну єврейську автономію на теренах незалежної Українськоїдержави.

Наміри ці всіляко підтримують також і різні світські міжнародні інституції, а більше всього – держава Ізраїль. Проглядаючи єврейську періодику, приходиш до висновку, що посол Ізраїлю в Україні піднісся тут над всіма, часто конкуруючими між собою організованими єврейськими спільнотами, постає як негласний керівник єврейської національної меншини України, хоч його сфера – міждержавні відносини Ізраїлю й України. При цьому дипломат інколи явно перевищує свої повноваження, бо ж, скажімо, виступає в ролі організатора тих чи інших акцій єврейських організацій України. Це ми мали, зокрема, при організації судового процессу над газетою «Сільські вісті». Внутріукраїнська подія набула міжнародного розголосу, що негативно позначилося на іміджі Української держави, її зв'язках з рядом країн світу.

Іслам. Мусульманська релігія в Україні також не є моноінституйованою. Тут ми маємо Духовні Управління мусульман і Криму (Сімферополь), і України (Київ), а ще в додачу Духовний Центр мусульман України (Донецьк), Київський муфтіят та Духовне Управління мусульман України «Умма». Окрім них діють ще й інші незалежні мусульманські спільноти. Надто активно про себе заявило об'єднання «Арраїд».

Всі мусульманські спільноти України знаходяться під пильним оком мусульманських країн і одержують від них певну матеріальну допомогу.

Саме це відкриває двері для проникнення в Україну місіонерів із екстремістських мусульманських спільнот. Так, Духовне Управління Криму висловлює своє невдоволення організацією в Автономії якоїсь паралельної мусульманської структури із тих мусульманських громад, яким була виявлена допомога зарубіжними емісарами у будівництві мечетей, придбанні сільськогосподарського інвентаря тощо. Духовне Управління мусульман України звинувачує всі інші мусульманські центри в їх нерозбірливості при завезенні із-за кордону літератури з ісламу, бо ж, поруч із важливими книгами з мусульманства, його теології, обрядодіянні, способу життя, надходять видання й із екстрекмістськи налаштованих мусульманських центрів, що формують неприязнь до всього немусульманського. Всі внутрішні процеси у мусульманському світі України залишалися протягом років поза якоюсь особливою увагою державних оргагнів, громадськості. Ми лише зараз приступаємо до вивчення ролі ісламського чинника в нашій історії і сьогоденні.

Особливу активність у налагодженні нормального релігійного життя мусульман України виявляють Туреччина, Ливан і Саудівська Аравія. Останнім часом заспішили в Україну і духовні еміссари-шиїти з Ірану. Але при цьому важливо не допустити плекання ними у мусульман Криму сепаратистських настроїв, які, зрештою, можуть вилитися в «українську Чечню».

Українська рідновірська діаспора. Ця проблема варта особливої уваги. І не лише нас, дослідників, а й української держави. Мої поїздки за кордон, спілкування там з діячами і вірними Українських Церков зарубіжжя засвідчили безвідкладну необхідність підтримки Україною своєї релігійної діаспори. Справа в тому, що вона потихеньку вмирає. Про це свідчить наступне: 1.Хоч Українські Церкви і мають в зарубіжжі добротні храми,але їм вже бракує своїх священиків. 2. Змішані шлюби витіснили Українську Церкву із “сім’ї - домашньої церкви” і українська релігійність тепер може відтворюватися переважно в позасімейній сфері. 3. Відбувається англіканізація Українських Церков, що створює умови для входження їх в церковні структури, підпорядковані прямо Москві, Константинополю чи Ватикану. 4. Із-за тих негараздів, які ми маємо в Україні у житті традиційних церков, відбувається певне відсепарування від України українських діаспорних релігійних спільнот. Згадаймо, як факт, те, що Українські Православні Церкви існували як незалежні у США і Канаді до часу появи незалежної Української держави, але більше 10 років тому вони пішли під юрисдикцію Константинополя, хоч вже мали можливість ввійти на якихось визначених правах в одну із сущих в Україні Церков, або ж ще почекати до вирішення в незалежній Україні проблеми її Помісної Православної Церкви.

Можливо при Держкомнацрелігій України, а чи ж при Міжконфесійній Раді Церков України, варто утворити якесь представництво наших діаспорних релігійних спільнот. Це важливо навіть з майнової точки зору. Не варто залишати майноУкраїнських Церков зарубіжним державам після

можливого закриття з часом їх громад. Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ має намір провести в ближні роки наукову конференцію, присвячену нашій релігійній діаспорі із запрошенням на неї представників всіх церков.

Сказане вище дає підставу для таких загальних висновків:

1. Існує пряме втручання зарубіжних релігійних центрів у релігійне життя України з метою підпорядкування його своїм конфесійним інтересам.

2. Всі ці втручання явно не працюють на інтереси Української держави, процеси нашого національного відродження, духовного розвитку.

3. Іноземні втручання в життя релігійно-національних меншин не сприяють консолідації України як незалежної держєави, оскільки із-за цього втручання вибудовуються якісь непідконтрольні державі структури, що діють в інтересах їх матірного етносу, зарубіжного спонсора.

4. Наявна потроеба у прийнятті Верховною Радою України спеціального закону, який би регламентував відносини українських релігійних спільнот із їх зарубіжними релігійними центрами, просто із спільнотами одновірців і визначав права й можливості зарубіжного релігійного місіонерства в Україні, права зарубіжних громадян на задоволення в Україні їх релігійних потроеб.

5. МЗС важливо упорядкувати діяльність послів зарубіжних держав (зокрема нунція Апостольської Столиці) в релігійній сфері, щоб недопустити їх втручання в релігійне життя України, корегування його в інтересах своїх країн чи домінуючих в них конфесій або церков.

6. Вченим-релігієзнавцям України слід провести експертний аналіз тієї релігійної літератури, яка надходить в нашу країну, в її конфесії із-за кордону з тим, щоб спонукати українські конфесійні центри вилучати надходження явно українофобські, такі, які зорієнтовані протии нашого незалежного державотворення, принижують українську духовність, національну гідність, сприяють наростанню міжконфесійних конфліктів тощо.

7. Державі варто принципи своєї мовної політики поширити і на сферу релігійного життя, бо ж негативне ставлення багатьох діючих в Україні конфесій і церков до української мови відповідає принципам Валуївського указу царських часів, не говорячи вже про українофобські орієнтації на неї компартії в роки соціалізму (та й нині).

8. Українській державі слід звернути увагу на діяльність українських конфесійних спільнот в **діаспорі**, сприяти їх зближенню із спільнотами одновірців в Україні. Доцільно провести в Києві міжнародну наукову конференцію «Релігія в українській діаспорі» із запрошенням до участі в її роботі представників всіх діючих в зарубіжжі українських різноконфесійних об’єднань.

ПІСЛЯСЛОВО

ПРОГНОЗ ГЛОБАЛЬНИХТЕНДЕНЦІЙ РЕЛІГІЙНИХ ЗМІН У СВІТІ XXI СТОЛІТТЯ ТА ЇХНІХ ІМПЛІКАЦІЙ В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Як розвиватиметься релігія у XXI столітті? Наскільки оптимістичним може бути погляд на її майбутнє? Яким буде зміст глобальних релігійних змін у найближчі десятиліття? Попри дуже розвинуту на Заході футурологію, відповіді на ці питання лишаються проблематичними. У знаменитій праці "Повернення сакрального: аргументи щодо майбутнього релігії" Д.Белл зазначав, що наприкінці XVIII і на початку XIX століть більшість мислителів чекали, що у XX столітті релігія зникне (Bell Daniel. The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion// The British Journal of Sociology. – Vol. 28, No. 4. December 1977. - P. 419-449.) На зламі XIX-XX століть багато хто з соціологів вважав, що релігія існуватиме не довше, ніж до початку XXI століття. "Принаймні від часів Просвітництва більшість західних інтелектуалів очікували на смерть релігії так само завзято, як стародавні євреї приходу Месії, - нагадують американські релігієзнавці Р.Старк і Р.Бейндбрідж. – Вчені у сфері соціальних наук особливо вирізнялися у пророкуванні неминучого тріумфу раціональності над "забобонами". Найуславленіші постаті у соціології, антропології та психології одностайно висловлювали впевненість у тому, що їхні діти, або вже точно – онуки – будуть свідками нової ери, в якій, перефразовуючи З.Фрейда, інфантильні ілюзії релігії людство переросте". (Rodney Stark, William Sims Bainbridge. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation - University of California Press, 1986.- P.1).

Релігія ототожнювалася із забобонами, формою уникнення страху, виявом світської обмеженості тощо. У другій половині XX століття релігієзнавці демонстрували вже набагато більше оптимізму стосовно майбутнього релігії, ніж на його початках. "Слід чекати, - пише німецький релігієзнавець Д.Гольдшмідт, - що релігія існувала і буде існувати в усіх суспільствах в усі часи..." (Probleme der Religionssoziologie. Hrssg.von P.Goldscshmidt u. J. Matthes.- Koln-Opladen, 1962.- S. 4).

У цілковитому протиріччі з панівними настроями "володарів думок" XIX – початку XX ст. в останній чверті XX ст. вже йдеться про Бога, який ніколи не помре: "Люди потребують Бога, щоби реалізувати свій життєвий шлях. Людина не дасть йому померти" (Religion, societe et politique: Nulanges en hommage a Jacquess Ellul, professeuer emerite a l'Univ.- De Bordeaux I. P., 1983. - P.163).

А вже на початку XXI ст. автор однієї з найбільш обговорюваних релігієзнавцями останнім часом праць “Наступне християнство” Ф.Дженкінс пише: “XXI століття майже напевно буде визначено майбутніми істориками як століття, в якому релігія заступить ідеологію як головна жива і руйнуюча сила в людських відносинах, що вказуватиме на ставлення до політичної свободи та обов’язку, концепції державності і, звісно, до конфліктів і воєн.” (Jenkins Philip. The Next Christendom: The coming of global Christianity. - New York, 2002.- P.54).

Однак якщо власне існування в майбутньому релігії, як конституючого аспекту людського досвіду, інтегральної відповіді на екзистенційні питання, невіддільні від людської культури, мало в кого викликає сумнів, то головні характеристики, які їй будуть притаманні, викликають гострі дискусії. Дослідники вже переконалися в неспроможності прогнозів, які ґрунтуються на пролонгації висхідних тенденцій і на нехтуванні змістом процесів, які видаються маргінальними або взагалі не потрапляють до дослідницького поля. До того ж, у публіцистичному дискурсі існує ціла низка поширених уявлень про майбутнє релігії, на які (ці уявлення) варто було б подивитися більш критично.

Англійська дослідниця К.Девіс, посилаючись на матеріали масштабного вивчення британської релігійності, зазначає, що пролонгація наявних тенденцій, що існують у Великобританії – одній з найбільш секуляризованих країн світу, дозволяє прогнозувати подальший занепад релігійної належності та її стабілізації на низькому рівні. Але ці ж матеріали не свідчать з необхідністю, що такий процес обов’язково матиме місце. Дослідниця нагадує той факт, що трансформація Великобританії у напрямку до першого в світі модернізованого, урбанізованого, індустрійного суспільства супроводжувалася зростанням релігійної залученості і відданості релігійним інституціям. Це сталося завдяки тому, що модернізація і економічний розвиток спочатку призвів до зростання релігійної активності мігрантів з аграрних общин, котрі прагнули віднайти коріння у позбавленому коренів світі. Подальший спад цієї активності був уже пов’язаний з їхніми нащадками, які були асимільовані модерним суспільством і не потребували релігії в щоденному житті такою мірою, як їхні батьки. Якщо це справді так, висновує К.Девіс, то зв’язок між релігією, модернізацією і модерністю є дуже важким для розрізнення і дуже важко прогнозованим (Davis C. Religion and the Twenty-First Century in the West: Existing Trends and New Direction // The Future of Religion. East and West / Eds. by I.Borowik, P.Jablonsky. – Krakow, 1995. – P.36-37).

XX століття істотно скорегувало погляди філософів, соціологів, історіософів на майбутнє релігії. Головними чинниками цієї корекції стали: колосальні політичні катаклізми останнього сторіччя II тисячоліття і зокрема дві світові війни, які призвели до небачених дотепер людських втрат; вичерпаність прогресистської схеми сприйняття історії, згідно з якою людство розвивається у висхідному, попри окремі "відкатні" кроки, напрямі;

загострення глобальних проблем сучасності, поява і поширення зброї масового знищення, наближення екологічної катастрофи; орієнтаційна криза західної, сутністно секулярної цивілізації; планетарна глобалізація і уніфікація; поглиблення і диференціація антропологічних знань, майже повсюдне прагнення повернення до сталих архетипів, укорінених у самій природі людини.

Велике значення у цьому процесі відіграла відмова від наївного ставлення до досягнень науково-технічного прогресу, в якому дотепер убачали панацею від усіх соціальних хвороб. Розширення розламу між інтелектуальним і моральним станом світу вказало на драматичну проблему розвитку цивілізації: науково-технічний прогрес, який не супроводжується прогресом моральним і духовним зростанням людини призводить до катастрофічних криз і ставить людство на межу самознищення. Спостерігаючи за цим цивілізаційним протиріччям, М.Бердяєв ще до II Світової війни і з'яви ядерної зброї сформулював його розуміння вичерпною формулою: "Коли дано таку страшну силу в руки людини, тоді доля людини залежить від її духовного стану" (Бердяев Н. Духовное состояние современного человека // Путь. - 1932.- N35.- С.59).

Гранично важливим чинником, який спричинився до перегляду прогнозів щодо майбутнього релігії, стало її, релігії, повернення на публічну арену взагалі і в світову політику зокрема. Це повернення вбирало у себе низку світових і регіональних процесів, серед яких найбільш значущими для усвідомлення майбутнього розвитку релігії у світі є наступні: піднесення консервативної хвилі у світовому протестантизмі, яка почала серйозно впливати на політику не лише у США, де кожний четвертий християнин належить до консервативних євангелічних деномінацій, але й у країнах Латинської Америки та Африки, а також фундаменталістські хвилі як у великих (іслам, буддизм, індуїзм), так і в національних (сикхізм та іудаїзм) релігіях; також ісламська революція в Ірані, вибух народного католицизму, спрямованого проти правлячих режимів у Південній і Центральній Америці, Польщі, на Філіппінах та у Південній Африці; стрімке поширення новітніх релігійних рухів у Північній Америці та Західній Європі.

Героями 1980-х стали визивно побожний Р.Рейган і аятола Хомейні, експресивний лідер "Моральної більшості" Дж.Фоллувел і сальвадорський архієпископ-мученик Ромеро, папа Кароль Войтила та реформатський пастор Ласло Токеш, з якого почалася революція в Румунії. У своїх найбільш радикальних формах „релігійне вторгнення в політику" останніх десятиріч минулого століття віддзеркалюється у заяві одного з ізраїльських „релігійних правих": „Секулярний уряд не може бути легітимним."(Juergensmeyer M. The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State. - Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993. -P.21).

Ще одним надзвичайно важливим чинником перегляду уявлень про майбутнє релігії стали релігійні процеси, які розгорнулися на величезному просторі на схід від Берлінського муру після падіння комунізму. Причому

релігія виявила себе тут потужньою силою саме в публічному дискурсі, а не в масовому "прориві до святого" індивідуальних душ. В Україні, зокрема (але, зрозуміло, не тільки в Україні), найбільш очевидними виявилися зміни саме у тих сферах, де релігія підсилювала політичну і культурно-етнічну ідентичність.

Те, що релігія не втратила своєї публічної значущості, більше того, значно підсилила її наприкінці XX ст., примушує критично ставитися до прогнозів майбутнього релігії, ґрунтованих саме на тезі, згідно з якою „...релігія *поєднується* з суспільством сучасного типу, вміщується в його системі тільки як *приватна сфера життя*" (Гараджа В.И. Социология религии. - М., 2005. - С.308).

Прикметно, що цю тезу В.Гараджа обґрунтовує посиланнями на ранні праці П.Бергера, який пізніше прямо і недвозначно заявив про те, що він переглянув наріжні твердження, котрі містяться у цих працях. "Весь той корпус літератури, створений фахівцями з історії та соціальних наук і неохайно визначений як "теорія секуляризації", є сутнісно помилковим, – пише з цього приводу П.Бергер. – У своїх ранніх працях я доклався до цієї літератури. Я був у гарній кампанії – більшість соціологів релігії поділяли подібні погляди і ми мали непогані резони дотримуватися їх" (Berger P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. (Ed.ву P.L.Berger). – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. - P.2.) Те, що в літературі (і, відповідно, в прогнозах) пророкується публічна роль релігії, винна, вважає П.Бергер, інтернаціональна субкультура, створена освіченими західними інтелектуалами, переважно з гуманітарних і соціальних наук, які є головними агентами поглядів і цінностей Просвітництва. Цей прошарок є дуже вузьким, але дуже впливовим, оскільки саме він контролює інституції, що формулюють "офіційні" дефініції реальності, тобто системи освіти, масової комунікації, вищі ешелони правової системи. Дуже містко сутність цієї аберації формулює данський дослідник Х.Р.Іверсен: „У Копенгагенському університеті 90 відсотків вчених, включно з низкою релігієзнавців і теологів, є вищою мірою секулярними. У світі, який лежить за стінами університету, 90 відсотків людей є релігійно мислячими" (Iversen Hans Raun. Religion in the 21st Century. // Dialog: Journal of Theology. -Volume 43. No 1.- Spring, 2004.- P.29).

Відтак для розуміння напрямків глобальних релігійних змін ми повинні відповісти на питання: що стало вирішальним у великому релігійному поверненні кінця XX ст.? Видається, що цим вирішальним чинником стала остання фаза глобалізації, яка „стиснула світ у єдине ціле" і примусила людей дедалі більше усвідомлювати ослаблення обмежень, що накладаються географією на соціальний і культурний устрій (Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. -1992. -P. 8, а також: Waters M. Globalization. - London, 1995.- P.3).

Глобалізація перетворює світ в єдине ціле й навіть якщо не приводить до глобальної культурної і релігійної конвергенції, то в усякому разі робить зустріч релігій і культур невідворотньою. Але цікаво, що величезні маси людей, які живуть у "глобальному селі" й купують товари на глобальному ринку, не виявляють гарячого прагнення до зміни своєї релігійної належності. Люди, як відзначив Х. Казанова, поводяться в даному разі не так, як звичайно поводяться на ринку: часом вони "купують" товар, що не зовсім їх задовольняє; в інших випадках, відмовляючись "купувати" цей товар, вони не шукають йому замінника. Високий монополізм, убивчий для ринку, не знищує високої активності "релігійного супермаркету", і релігійність у відкритих світові Ірландії та Польщі, де надзвичайно високий монополізм католицької церкви, залишається найвищою в Європі.

В одних куточках планети люди маніфестують непохитну відданість своїм старим, "доглобальним" релігійним ідентичностям, а в інших їхня релігійність набуває якихось імпліцитних або "замісницьких", за висловом Грейс Деві, форм (Davie Grace. Europe: The Exception That Proves the Rule? // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics (Edвy P.L.Berger). -Washington, 1999.- P.82-83).

Але в будь-якому разі ми не бачимо ані світового масштабу спроб пошуку релігійних альтернатив, ані, тим більше, виникнення якоїсь спільної для землян "глобальної релігії". Нові (або порівняно нові) глобальні релігійні культури з'являються поряд зі старими, проте не замінюють їх повністю. Причому нові релігії далеко не завжди наділяють своїх послідовників почуттям громадянина "глобального полісу", як це твердять автори книги "Нові релігії як глобальні культури"(Hexham Irving, Poewe Karla. New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred. - Boulder, CO: Westview Press, 1997. -P.167).

Замість виникнення в єдиному світі єдиної релігії, планета стає, як вже зазначалося, свідком мало не повсюдного "повстання" релігій, що виявляють більшу чи меншу нетерпимість до інших релігій. У соціології релігії свого роду банальністю стали міркування про "великий реванш" релігії, про її "повернення з вигнання на світову арену", про її нову войовничу появу, ознаменовану вихором нетерпимості, який прокотився "від Алжиру до Айдахо" й жертвами якого стали і Індіра Ганді, і Іцхак Рабин, і вежі Світового торгівельного центру (Juergensmeyer Mark. The Global Rise of Religious Nationalism // Religions/Globalizations. Theories and Cases.- Durham and London: Duke University Press, 2001. - P.74). Релігія полишає "гетто приватизації", а глобалізація релігії не тільки не скасовує встановлених нею демаркаційних ліній, а й зміцнює їх.

У міжнародно визнаному "Індексі глобалізації" Україна посідає 39 місце з-поміж 62 країн. Тобто, її включеність у глобальну систему фінансів й торгівлі, телекомунікацій, міжнародного права, персональних обмінів тощо є доволі високою (до прикладу, зауважимо, що Росія посідає у цьому індексі 47

місце, Мексика – 42, Китай – 51, Бразилія – 52, Індія – 61, а більшості пострадянських країн в “Індексі...” взагалі немає).

За індексом глобалізації 2006 року 1-ше місце посів Сінгапур. Експерти вираховують індекс глобалізації країн за 14 показниками, які розкладаються ними у чотири кошики. Перший – це рівень економічної інтеграції у світову економіку, де беруться до уваги розвиненість торгівлі, інвестиції, плинність капіталу тощо. Другий – персональні контакти, міжнародний туризм, якість та інтенсивність телефонного зв’язку, грошові перекази й усілякі недержавні трансакції. Третій показник – це розвиток інтернету і четвертий – політична залученість, тобто участь у міжнародних організаціях, ратифікація міжнародних угод, внесок у діяльність миротворчих сил ООН (Measuring Globalization // Foreign Policy. - 2004, March-April.- P. 54-69; The Globalization Index. – 2006, november-december. - P.74-77).

Це, крім іншого, означає більшу вірогідність того, що одна з особливостей глобалізації, а саме те, що процеси, які відбуваються в одній частині глобалізованого світу, дуже ймовірно, раніше чи пізніше, розгортатимуться і в іншій його частині, великою мірою стосується і України. Але, знов таки, релігійно-суспільні процеси зовсім не обов’язково з автоматичністю відтворюють те, що відбувається в інших цивілізаційних, культурних та релігійних контекстах.

У розумінні можливих тенденцій релігійних трансформацій у майбутньому чи не найцікавішим є співвідношення рівня релігійності нації та її інтеграції у глобальний світ. Те, що населення найбільш глобалізованої країни планети за індексом глобалізації 2004 р. – Ірландії - демонструє чи не найбільш послідовну релігійну поведінку не лише в Європі, а й в цілому світі, примушує трохи інакше подивитися на взаємини глобалізації з традиційними культурами і релігійними традиціями. Згідно з дослідженнями у рамках Європейської програми з дослідження цінностей, щотижня богослужіння відвідували 81% ірландців, 40 – італійців, третина іспанців та португальців, 23 – бельгійців, 19 – західних німців, 10 – норвежців та шведів і 9% ісландців (Ashford S. and Timms N. What Europe Think: A Study of Western European Values. – Aldershort: Darmouth, 1992. - P.46).

Причому, ця ситуація видаватиметься парадоксальною тільки в тому разі, якщо ми будемо підходити до неї з категоріями ринку, але все стане на свої місця, якщо аналізувати її у рамках культурних систем. Тобто, і в добу глобалізації „ринковий підхід” до релігії поступається за продуктивністю підходу до неї як до, за словами Пітера Бейєра, культурного ресурсу інших соціальних систем (Beyer P. Religion and Globalization. – London – Thousand Oaks – New Delhi, 1994.- P.225).

Дуже промовистим прикладом поведінки релігії перед викликом глобалізації є доля плем’яних релігій. Прогнозувалося, що приблизно до 1950 року вони мали б в цілому зникнути із Землі; натомість число прихильників цих релігій на початку тисячоліття було 228 млн., а до 2025 року прогнозується понад 270 млн. (Todd M. Johnson, Peter F. Crossing and Bobby

Jangsun Ryu. Looking Forward: An Overview of World Evangelization, 2005-2025. A special report for the Lausanne 2004 Forum on World Evangelization Center for the Study of Global Christianity, Gordon-Conwell Theological Seminary. –P.7).

Як довів у своїй праці П. Бейєр, глобалізація приводить до одержання релігією нового імпульсу й посилення її впливу в публічному дискурсі (Johnson Todd, Crossing Peter and Jangsun Ryu Bobby. Looking Forward: An Overview of World Evangelization, 2005-2025. A special report for the Lausanne 2004 Forum on World Evangelization Center for the Study of Global Christianity, Gordon-Conwell Theological Seminary. – P.7)/ Або, як говорять про це американські соціологи релігії, "глобалізація руйнує бар'єри політики і культури, але вона також дає поштовх рухам, спрямованим на підтвердження ідентичностей і самовизначення"(Misztal Bronislaw and Shupe Anson. Religion, Mobilization and Social Action.-Westport, 1998. -P.5).

Іншими словами, глобальне повстання релігії означає глобальну битву за автентичність, глобальні пошуки "фінальних значень", а також, за зауваженням С.Томаса, глобальне прагнення країн, що розвиваються, скоріше "одомашнити" модерність, ніж модернізувати традиційні суспільства. (Thomas Scott. Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously // Petito Fabio and Hatzopoulos Pavlos. Religion in International Relations: the Return from Exile. - New York, 2003. –P.22).

Не вступаючи в дискусію з приводу періодизації процесу глобалізації і приймаючи твердження про те, що початок її сучасного етапу (або субетапу) припадає на 1960-і роки, відзначимо все-таки, що досить значною віхою цього відтинку часу стало падіння залізної завіси і приєднання до глобальної капіталістичної системи посткомуністичних країн. Глобалізації належить винятково важлива роль у падінні комунізму. Саме глобалізація поставила "реальний комунізм" у ситуацію реальної конкуренції з реальним капіталізмом – конкуренції, якої комунізм не витримав. Ось як пише про це священик В. Зелінський: "Чим, як не всевладдям інформації, що дірявила будь-які кордони на замку, був зруйнований на наших очах комунізм? Здавалося б, незламний, побудований на століття, призначений покрити собою всю землю, він плавно й майже безшумно розвалився, коли спробував себе перебудувати, давно вже підточений чутками про те, що десь за "завісою", є нормальний, вільний, процвітаючий світ. І річ не в тім, що, як згодом виявилося, чутки були сильно перебільшені, а в тім, що комунізм – по суті, перший справді глобалістський проект – був зруйнований іншим подібним проектом, більш могутнім, але й більш хитрим і вкрадливим" (Зелинский Владимир. Православие и глобализация: взгляд с Запада //http://www.kiev-orthodox.org/ culture/modern/zelinsky_global.htm).

Після падіння Берлінської стіни, розпаду СРСР, Югославії та Чехословаччини посткомуністичні країни одержали можливість спробувати себе у глобальному світовому проекті.

При цьому Хосе Казанова напередодні 2000 р. звернув увагу академічної громадськості на низку характеристик глобалізації, які будуть вельми корисні в подальших міркуваннях щодо прогнозів майбутнього релігії. Він писав, що, розвиваючись разом з модерністю, глобалізація розриває з великими наративами і філософіями історії, підриває гегемоністський проект Заходу й децентралізує світовий устрій. У цьому розумінні глобалізація – постмодерністський, постколоніальний і постзахідний феномен. Глобалізація поза сумнівом розвивається разом із капіталістичною системою, але вона звільняє капіталізм від територіально-юрисдикційної обмеженості у рамках держави і національної економіки, сприяючи його подальшому якісному та кількісному розвиткові, не обмеженому зовнішніми політичними, культурними або моральними принципами. Глобалізація накладає обмеження на державний суверенітет. Вона не означає кінця нації і націоналізму, але означає кінець їхнього злиття у суверенній території національної держави.

Глобалізація сприяє поверненню старих цивілізацій і світових релігій не тільки як аналітичних одиниць, але і як значущих культурних систем й уявлених спільнот. Причому ці нові уявлені спільноти перетинаються, а часом і вступають у змагання зі старими уявленими спільнотами, про які писав Бенедикт Андерсон, тобто – з націями. Нації будуть продовжувати існувати, стверджує Х. Казанова, дійовими уявленими спільнотами й носіями колективних ідентичностей у глобальному просторі, але локальні і транснаціональні ідентичності, особливо релігійні, вельми ймовірно можуть виявитися більш значущими. І коли нові транснаціональні ідентичності стануть з'являтися, найвірогідніше, вони знов-таки будуть зв'язані зі старими цивілізаціями і світовими релігіями. Саме в цьому він вбачає заслугу тези С. Гантингтона про "зіткнення цивілізацій" – в усвідомленні зростаючої значущості культурних систем і цивілізацій у справах світу. (Casanova Jose. Religion, the New Millennium, and Globalization (2000 Presidential Address) // Sociology of Religion, 2001. Winter.- Vol.62. - N.4.-P.430 та ін.).

У даному розгляді варто, знов-таки, звернути увагу на не повністю продуковане, звичайно, але безсумнівно натхнене все тією ж глобалізацією повсюдне повстання ідентичностей, прагнення відновити, створити або перевідтворити на тих чи інших засадах уявлені спільноти. Продукти цього повстання можуть виявитися найнесподіванішими і непередбаченими. Тим, хто гадає, що нинішня конфігурація національних кордонів і міжнародних відносин, настроїв великих колективів, які ми називаємо націями, і відносини всередині цих націй, – це назавжди, варто нагадати, наскільки непорушною здавалася навіть фахівцям післявоєнна ялтинська система напередодні її розвалу. Адже все, що стосується ідентичностей, належить, за визначенням Лії Грінфелд, до «виникаючих феноменів». Тобто до феноменів, чия природа і можливість розвитку залежить не від характеру їхніх компонентів, а від певних організаційних принципів, що з'єднують ці компоненти воєдино й надають їм відповідної значущості (Greenfeld Liah. Five Roads to Modernity.-

Cambridge, 1992. - P.7). І у визначенні характеру цих принципів надто багато залежить від прагнень, почувань і волі цілком конкретних людей.

Що означатиме поглиблення процесу глобалізації для майбутнього релігії? Очевидно, протистояння двох центральних тенденцій цього процесу: взаємопроникнення елементів різних релігій, своєрідну конвергенціалізацію і спротив уніфікації і „запозиченням", який супроводжуватиметься зростанням фундаменталізмів і консервативних рухів. Нарешті, треба брати до уваги і протистояння світових релігій з гуманізмом, який Н.Смарт у своєму есе „Глобальне майбутнє релігії" називає „великою світовою релігійною традицією" (Smart Ninian. The Global Future of Religion // Global Religions. An Introduction. – Oxford University Press,2003.-P.130).

Іншим, слідом за глобалізацією, фактором, який, по-перше, може бути підданим верифікації, а, по-друге, справлятиме надзвичайно важливий вплив на майбутнє релігії (принаймні, у найближчі десятиліття), є демографічні тенденції у сучасному світі. Власне, саме прогнози, які спираються на демографічних мегатрендах розвитку планети і покладено в основу багатьох сучасних прогнозів майбутнього релігії. Причому деякі з цих прогнозів пропонують кілька сценаріїв – „чисто демографічний", такий, який ґрунтується на сучасних тенденціях навернення в ту чи іншу світову релігію, сценарій, який припускає „ісламський вибух", і такий, що припускає „нерелігійний бум". Згідно з першим, „чисто демографічним" сценарієм, до 2200 року християн у світі буде 32,2%, мусульман – 25,7, нерелігійних осіб – 9,2, індуїстів – 12,5, прибічників китайських релігій – 4,7, буддистів – 5,7, прибічників етнічних релігій – 5,1, атеїстів – 1,8, прихильників нових релігій – 1,9. Інші релігії матимуть менше відсотка в загальній масі населення Землі. За другим сценарієм, християн на Землі до 2200 року буде 38,8%, мусульман – 27,4%, натомість питома вага інших релігій, передовсім індуїстів та буддистів, зменшиться. У разі „ісламського вибуху" християни і мусульмани поміняються місцями – перших буде 30,9%, других – 37,9%, а в разі реалізації останнього сценарію нерелігійні особи становитимуть третину населення Землі (World Christian Trends. World Christian Trends AD 30 - AD 2200 // Interpreting the annual Christian megacensus. - Pasadena, 2001.- 934p.).

Як впливатимуть „чисто демографічні" тенденції на релігійне обличчя планети, свідчить суто демографічний прогноз на наступні чотири десятиліття. Так, у 2005 році країною з найбільшою кількістю християнського населення були США (252 млн.), другою країною була Бразилія (167 млн.), третьою – Китай (111 млн.), а п'ятою – Росія (80 млн.). 2025 року Росія переміститься на 9-те місце за кількістю християн, а 2050 р. – полишить десятку країн з найбільшим числом християн, яка виглядатиме так (за низхідною): США, Китай, Бразилія, Конго, Індія, Мексика, Нігерія, Філіппіни, Ефіопія, Уганда. (World Christian Trends 2005. IFMA/EFMA, St. Louis, September 2004.Todd M. Johnson. Center for the Study of Global Christianity. - Gordon-Conwell Theological Seminary.-P.4).

Демографічні прогнози стосовно України є доволі тривожними; йдеться, зокрема, про можливість зменшення населення країни у 2025 р. порівняно з початком століття на 40%. (Демографічна криза в Україні: причини та наслідки [Власенко Н.С., Герасименко Г.В., Лібанова Е.М. та ін.; за ред. С.І.Пирожкова]. - К., 2003. - 230 с.). Водночас, як зазначалося у Постанові Президії НАН та Колегії Держкомстатистики України, абсолютно точний дискретний (точковий) прогноз демографічних процесів є принципово неможливим (Постанова Президії НАН України та Колегії Державного комітету статистики України N 313 від 21.11.2007 р. «Про демографічний прогноз розвитку України до 2050 року»//http://www.nau.kiev.ua/index.php?page=hotline&file=250259&code=v0313550-07).

Дослідники вказують на те, що механічне продовження існуючих тенденцій при визначенні майбутнього розвитку демографічних прогнозів не є продуктивним, адже суспільство, як зазначив президент Центру економічного розвитку О. Пасхавер, не лише живий, але й живучий організм, який бореться за виживання. Тому прогноз, згідно з яким населення України до 2025 р. має скоротитися до 34,5 млн., він вважає занадто песимістичним (Цит. за: Сиряк Микола. Демографічної кризи не буде // Кримський діалог. - № 26 (156). - 14 липня 2007 р.). Між тим, релігія є принциповим чинником установки на збільшення дітності родини. У євангельських церквах багатодітність традиційно розглядається як релігійний обов'язок; чимдалі більше на цьому наполягають історичні Церкви. 2004 р. практично всі предстоятелі Церков і керівники релігійних організацій України підписали звернення до держави та українського народу із закликом "посилити соціальний захист та опіку сімей у питанні народження і виховання дітей, активно пропагувати збільшення кількості дітей в сім'ї, підтримувати багатодітні сім'ї" (Звернення християнських Церков України до держави та українського народу // Повідомлення прес-служби УГКЦ // http://www.ugcc.org.ua/print.php?id=785).

Говорячи про глобальні прогнози на XXI ст. і далі, зазначимо, що вони дедалі частіше (хоча далеко не завжди), спираються на примордіалістський конструкт. Він виходить з того, що належність до тієї чи іншої цивілізації є найбільш важливою детермінантою світової політики. Центральною характеристикою кожної цивілізації, своєю чергою, є релігія. Впродовж холодної війни наддержави були здатними придушувати конфліктогенний потенціал різних релігій. Глобальне протистояння між Заходом і Сходом разом із гранично нерівномірними рівнями озброєності різних країн, сильно послаблювали вплив тих чи інших релігійно-культурних характеристик у глобальному розвитку. Ситуація після холодної війни змінилася кардинально. „У сучасному світі релігія є центральною, можливо найбільш центральною силою яка мотивує і мобілізує людей, – пише С.Гантингтон. – Наївно вважати, що оскільки радянський комунізм повалений, Захід виграв світ на всі часи. А також, що мусульмани, китайці, індуси та інші збираються

сприйняти західний лібералізм як єдину альтернативу. Поділ людства, спричинений холодною війною, позаду. Але більш фундаментальні поділи людства за етнічною, релігійною, цивілізаційною ознакою лишаються і породжують нові конфлікти" (Huntington Samuel. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. - New York, 1996. -P. 58). Це означає, що, попри дуже різноспрямовані суспільно-релігійні процеси, вірогідність того, що належність України до східнохристиянського цивілізаційного ареалу буде константно даватися взнаки, є досить високою. Як паростки "питомої цивілізації" здатні ламати шари пізніших культурних і політичних запозичень, свідчить досвід не лише згаданого вище Ірану, але й секулярної Туреччини. Через дев'ять десятиліть після реформ К.Ататюрка іслам починає знов маніфестувати тут свою життєздатність й укоріненість в політиці.

До цього треба додати зміщення християнства на Південь – процес, який і змінює обличчя християнства, і посилює конфліктогенний потенціал релігії взагалі. У 2005 р. "біле", "північне" християнство охоплювало 11 300 різних деномінацій і три тисячі нації, які говорять на 3,5 тисячах мов. Тоді як "південне" християнство - відповідно 22 500 деномінацій і 6 тисяч націй, які говорили десятьма тисячами мов (World Christian Trends 2005. IFMA/EFMA, St. Louis, September 2004 // Todd M. Johnson. Center for the Study of Global Christianity. - Gordon-Conwell Theological Seminary. -P.3).

У згадуваній вже книзі „Наступне християнство" Ф. Дженкінс стверджує, що християнство з'явилося на світ як незахідна релігія і зараз воно повертається до своїх коренів. Кіншаса, Буенос-Айрес, Аддіс-Абеба та Маніла заступили Рим, Афіни, Париж, Лондон та Нью-Йорк. Церкви Півдня більш традиціоналістські, консервативні, апокаліптичні, ніж на Півночі. Південні церкви відкидають північне ліберальне християнство. Їхнє християнство більш містичне, воно наголошує на зціленні вірою і пророцтвах. Стрімке зростання консервативного, войовничого християнства в ісламському контексті – в Нігерії, Індонезії, на Філіппінах закладає підвалини для „зіткнення цивілізацій". До кінця цього століття на світовій карті остаточно окреслиться принаймні 20 великих країн, де співвідношення християн та мусульман буде приблизно однаковим і відносно 10 з них можна прогнозувати, що таке співвідношення не буде мирним. (Сам автор прогнозу, однак, плекає надію, що він не справдиться. При цьому він покладає надію не на запобіжні міри, до яких вдаватимуться уряди і організації, а на оновлення релігійної духовності, на те, що християни навчаться діалогові один з одним, що спільне екуменічне бачення зрештою подолає вузькоконфесійну обмеженість) (Jenkins Philip. The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. -New York, 2002).

Між тим, той факт, що щорічно в Нігерії охрещують більше людей, ніж у Франції, Італії, Іспанії та Польщі разом узятих, означає не лише демографічний зсув і втрату християнством європейської ексклюзивності, але й його соціально-політичну радикалізацію і зниження його толерантності щодо іновірців (Jenkins Philip. After The Next Christendom // International

Bulletin of Missionary. - 2004. -Vol. 28. No. 1.- P. 20).Якщо ж взяти до уваги бурхливий ріст ісламу саме в цьому регіоні і його пасіонарність, то стає зрозумілим, що християнсько-мусульманський діалог стає ключовою глобальною проблемою принаймні найближчих десятиліть. Як би не заколисували себе передовсім релігійні лідери, стверджуючи, що релігійний поділ не є релевантним у нинішньому глобальному протистоянні, а йдеться про ресурси, території і домінування, очевидно, що глобальне протистояння початку XXI ст., яке з неминучістю є зверненим у майбутнє, має дуже серйозне релігійне забарвлення.

Звернення лідерів Аль-Каїди не лишають сумніву в тому, що організатори атак 11 вересня 2001 р. розглядають свої дії у апокаліптичних термінах і ґрунтують їх на відповідно інтерпретованих коранічних приписах. Бен Ладен у своїх заявах вдається до класичного поділу світу на „вірних" і „невірних"; вимагає від кожного мусульманина змагатися за те, щоб його релігія стала переможною і стверджує, що „ця війна є переважно релігійною. Люди Сходу є мусульманами. Вони протистоять людям Заходу, які є хрестоносцями. Той, хто намагається приховати цей кришталево прозорий факт, який визнає цілий світ, обдурює націю Ісламу. Вони прагнуть відволікти увагу ісламського світу від правди про цей конфлікт. За жодних умов ми не можемо забути про ворожнечу між нами і невірними, ворожнечу, яка ґрунтується на вірі." (Catherwood Christopher. Why the Nations Rage. Killing in the Name of God. - Oxford, 2002.- P.74-75).Подібно, відразу після 11 вересня Франклін Грем, син Б.Грема і дуже впливовий євангелічний діяч США, заявив: „Бог ісламу – це не той самий Бог, що і наш. Іслам є саме зло і аморальна релігія" (Sina Ali Muscati. Reconstructing 'Evil': A Critical Assessment of Post-September 11 Political Discourse // Journal of Muslim Minority Affairs.- Vol. 23. No. 2.- October 2003.- P.250).

При цьому слід зауважити, що вже зараз „гарячі конфлікти" відбуваються здебільшого за лініями, де релігійний чинник відіграє щонайменше помітну роль. Зі 101 збройних конфлікту, які відбувалися у світі між 1989 та 1996 рр., тільки шість були війнами між державами. Інші 95 конфліктів стосувалися зіткнень груп різних ідентичностей всередині держав. Приблизно дві третини з цих внутрішньодержавних конфліктів заторкували релігію, етнічність або національну ідентичність. Етнорелігійні проблеми були рушіями понад половини громадянських війн, які супроводжували розпад британської, французької, голландської, португальської та бельгійської імперій між 1945 до 1960 рр. Питома вага таких війн сягнула приблизно 75% з 1960 до 1990 рр. і ще більше підскочила після розпаду Радянського Союзу (Scott Appleby. Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation. – Lanhman, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2000. - P.xi-xii, 17).

Інші прогнози майбутнього релігії, не спростовуючи її зростаючої ролі у світі, що стрімко глобалізується, відмовляються, однак, вважати її центральною силою світової політики і справжньою детермінантою

політичних конфліктів. Скажімо, відомий дослідник етнорелігійних конфліктів Дж. Фокс свідчить, що конфлікти, де сторонами зіткнення були Захід та ісламський світ становили 5.6 % конфліктів часів холодної війни і 6.9% конфліктів після її закінчення. Конфлікти між двома ісламськими групами становили 12 % конфліктів часів холодної війни і 13.8% після її закінчення (Fox Jonathan. Islam and the West: The Influence of Two Civilization on Ethnic Conflict Journal of Peace Research 38 (4). - July 2001.-P. 464).

Вони відзначають, що за кожним релігійно забарвленим конфліктом стоїть нерівномірний розподіл політичної влади і матеріальний інтерес, а водночас звертають увагу на те, що політизація релігійних традицій та радикалізація релігійних рухів стають найбільш вірогідними у добу економічного занепаду, соціальної дезінтеграції і розпаду держав. За таких умов маргіналізовані й збіднілі маси звертаються до своїх релігійних традицій у пошуках альтернативного політичного устрою, який би забезпечив їм добробут, безпеку і віру в майбутнє. Політичні еліти експлуатують ці звернення у своїх цілях; причому мобілізація релігії йде слідом за нарощенням економічних і політичних проблем. Дуже рідко зіткнення між групами, які сповідують різні релігії, відбувається тоді, коли ці групи економічно процвітають. Існує несчисленна кількість культурних, етнічних і релігійних маркерів, які притаманні кожній нації і які здатні бути використаними для її мобілізації проти іншої нації. Розглядаючи сучасний стан міжнародних відносин, інструменталісти не вбачають тут принципово нових ліній поділу, натомість боротьба за владу і ресурси надалі визначає вузли конфліктів на міжнародній арені. Вони вказують на війну в Перській затоці, зіткнення між кланами у Сомалі, геноцид у Руанді тощо. Ці історичні події не вписуються у гантингтонівську логіку „зіткнення цивілізацій", а, радше, можуть бути інтерпретованими у рамках так званого „нарцисизму малих відмінностей."

Пам'ять про політичний, релігійний, економічний та мистецький „золотий вік" буде й надалі надихати пізніші покоління цієї ж етнічності і ставати каноном автентичності й креативності для пізніших націоналістів. Е. Сміт відзначає, що „у самій Європі багато культурних конфліктів, у які втягнуто мусульман, циган та афро-карибіанців, є менш інтенсивними й масштабними лише порівняно із жорстокістю війн у колишній Югославії. Після закінчення холодної війни ми є свідками ретериторіалізації пам'яті, політизації обраності та перепідсилення героїчного минулого – іншими словами, базові процеси, що підкреслюють формування нації та перепояву націоналізму. Націоналістичний розквіт усе ще триває" (Smith Anthony. The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism Hanover, N.H: University Press of New England, 2000. -P. 67-68, 76.)

Ще інші конфліктологи пропонують розглядати релігію як перемінну, як казуальний чинник, який знаходиться у полі між існуючим конфліктом і вибором поведінки стосовно його розв'язання/ескалації. Виходячи з цього, вони конструюють моделі майбутнього врегулювання конфліктів, які б

виключали застосування насильства (Hasenclever Andreas, Rittberger Volker. Does Religion Make a Difference? // Religion in International Relations. The Return from Exile (Ed. Fabio Petito and Pavlos Hatzopoulos). – New York-Basingstoke, 2003. – P.107-145).

Оглядачі не виключають також ані дедалі більшого плюралізму, передовсім у християнській спільноті, ані розвинення елементів конвергенції, ані доповнення лібералізму фундаменталізмом, ані широкого діалогу і навіть взаємообміну з нехристиянськими релігіями. Консенсус між прогнозами, однак, віднаходиться на ґрунті визнання дедалі більшого релігійного плюралізму. Глобальний релігійний ландшафт стає з часом дедалі більш різноманітним. Достатньо зазначити, що на початку XIX ст. у Сполучених Штатах було лише 20 різних релігійних течій, а наприкінці XX ст. – понад 1500. В цілому ж, якщо 1800 р. в світі було, до прикладу, 500 християнських деномінацій, то впродовж XIX ст. їхня кількість зросла у 3,8 рази, а впродовж XX ст. – у 9,8 рази. Тільки за перших сім років XXI століття число християнських деномінацій зросло з 33 800 до 39 тисяч (Status of Global Mission, presence and activities, AD 1800-2025 // International Bulletin of Missionary Research, 2007. - Vol. 31. No 1. - P.8). Деякі регіони взагалі вперше стають перед викликом релігійного плюралізму і вчаться жити за умов конфесійної множинності. Це передовсім Латинська Америка, яка на початку минулого століття була цілковито католицькою, а наприкінці його тут було вже 12 % протестантів, дві третини з яких – п'ятидесятники (Brooke James. Pragmatic Protestants Winning Converts in Brazil // New York, July 4 1993). Причому у Сальвадорі протестантів було 20%, Бразилії – 21%, Гватемалі – 24%, а у Чилі – 27,9%. (Johnston Patrick. Operation World. 5-th edition/. Grand rapid, MI: Zondervan, 1993. - P. 81 та інш.) Цікаво, що на президентських виборах у Гватемалі 2003 р. змагалися три кандидати – католик, протестант і священик туземної релігії майян. Досвід України, де, на думку Х.Казанови, існує найбільш плюралістичний релігійний ринок всієї Східної Європи, теж заслуговує на особливу увагу (Casanova J. Incipient Religious Denominationalism in Ukraine and Its Effect on Ukrainian-Russian Relations // Harriman Review. - 1996.- Vol.40. - P.9).

Можна майже напевно стверджувати, що у майбутньому релігійна картина і світу, і України буде ще більш строкатою. Величезна множинність релігійних систем буде очевидно однією з головних тенденцій її змін. Помітним може стати процес своєрідного міжрелігійного взаємообміну - звернення дедалі більшої кількості осіб, вихованих у християнській традиції, до східних релігій і навпаки. Власне досить сильні паростки цієї тенденції спостерігаються, починаючи вже з останньої третини XX століття, коли соціологи почали говорити про справжню "орієнталізацію" Заходу, а захоплення східними релігійними вченнями набуло масового поширення серед молоді. Водночас християнство почало завойовувати прихильників серед учнівської і студентської молоді країн Сходу. Вже в середині 60-х рр. м.ст. в Японії склалася досить цікава ситуація: в той час, коли питома вага

християн становила лише 0,7% населення країни, майже половина з опитаних віруючих студентів і дві третини віруючих студенток вважали себе християнами (Basabe F. M. Japanese Religions Attitudes. – Maryknoll (N.-Y.), Orbis books, 1972. - P.11-12). Згідно з дослідженнями сінгапурських соціологів 90-х рр. м.ст., найбільш освічена, мобільна і забезпечена частина сінгапурського суспільства, яка прагне високих життєвих стандартів, полишає даосизм і традиційний китайський спосіб життя й приймає християнство (Tong Chee Kiong. Changing lives, switching faith, religious conversion, and participation in Singapore // Religions sans Frontieres? Present and future trends of migrations, culture, and communication. - Roma, 1993.- P.278). Такі зміни у масштабі планети здатні посилюватися; вони відбуватимуться поруч із більш масштабними процесами раціоналізації "логічного Сходу" і прагнення уздоровлення Заходу східною духовністю. Вже зараз релігійні практики і поняття Сходу впевнено входять у західний культурний і духовний обіг. Спроби західно-східного релігійного синтезу не слабшатимуть і в пострадянських країнах, де багаторічна відсепарованість від традиції і - як вислід – поверхове знайомство з нею, продукуватиме й надалі спроби еклектичного "доповнення" християнства східними вченнями і філософськими системами. Але прогнозувати масштабну і всеохоплюючу глобальну релігійну конвергенцію на, принаймні, найближчі десятиліття слід дуже обережно. Зрештою, глобалізаційна хвиля, поява потужних релігійно-етнічних діаспор не призвела у минулому столітті до появи насправді великих “синтетичних” релігій. Можна назвати численні маргінальні групи на периферії світових релігій, які тяжіють до такого синтезу, але ми не стали досі свідками появи якихось значущих християнсько-мусульманських чи буддійсько-ісламських спільнот.

Але при цьому старе буде так чи інакше, мирно або конфліктно, співіснувати з новим. Адже всі елементи церковно-богословського комплексу завжди знаходяться у процесі оновлення – більш або менш радикального. Те, що зараз є вкоріненою традицією, свого часу було новацією. Універсалізм й надалі співіснуватиме з винятковістю, суворі і прості доктрини фундаменталістів - з всеосяжністю інтелектуальних релігій. Повернення до ісихастських духовних практик не виключає поширення прибічників релігії "планетарного мозку", згідно з якою Земля цілісна жива істота, яка має "кров’яну систему" (ріки і моря), "пульс" (зміна дня і ночі), "глобальний мозок" (людство), де кожна людина є "нервовою клітиною".

Х.Ворд у своїй книзі “Релігія в 2101 році Божому” висловлює кілька гіпотез щодо майбутніх тенденцій розвитку релігії, серед яких припущення, що поточні проблеми релігійних спільнот інстуційного рівня в кінцевому рахунку не є суттєвими; в майбутньому можна очікувати несподіванок, які не випливають з наявних процесів; уявлення сучасної молоді зовсім не обов’язково визначають майбутнє; християнство, як і інші великі релігії, існуватиме дуже довго в різних формах (Ward H. Religion in 2101 A.D. – Garden City (N.Y.), 1975. – P. I-XIII).

Водночас взаємопроникнення релігійних традицій може употужнювати ізоляціоністсько-фундаменталістські хвилі. Цілком очевидно, що сучасне піднесення ісламського фундаменталізму постає як реакція на наступ вестернізованої цивілізації, спроба застосувати старий захисний механізм у нових соціокультурних умовах. Ісламознавці зауважують, що це піднесення (всупереч, можливо, логіці, яка ґрунтується на уявленні про наслідки науково-технічного прогресу) виростатиме й надалі з розвитку урбанізації, засобів масової комунікації й освіти. Центр мусульманського світу зміщується в міста з їхніми мечетями і духовними навчальними закладами; більш аскетичний і консервативний іслам міст проникатиме на периферію – в сільську місцевість і синхронно зі зростанням й занепадом плем'яних династій створюватиме "перманентну реформацію" (Arjomand Said Amir. Islam // Global Religion. An Introduction. – New York, 2003. - P.33).Що ж стосується головної інтриги майбутнього ісламу, а саме - прагнення структур політичного ісламу здобути владу в арабському світі, то дослідники ісламу зазначають: наприкінці XX ст. внутрішня і зовнішня опозиція ісламізму виявилася занадто сильною, щоб дозволити йому повсюдно знести силою існуючі режими і замінити їх ісламською альтернативою. Але говорити про "кінець ісламізму" і про те, що його інституційні вияви стали дещо більш поміркованими, передчасно, бо ж маємо лише зміну тактики. Відповідно, ця тактика може легко змінитися у майбутньому (Tamadonfar Mehran. Islamism in Contemporary Arab Politics. Lessons in Authoritarianism and Democratization // Religion and Politics in Comparative Perspective. The One, The Few, and The Many.- Cambridge. – P.163).

Індуїстський фундаменталізм також має під собою подібне підґрунтя. Акти вандалізму проти мусульманських святинь, які, на переконання фундаменталістів, були зведені на місці зруйнованих індуїстських храмів, спроба правих партій Індії (передовсім Бхараті Джаната Парті та Вішва Хінду Парішад) перетворити релігію на політичну ідеологію свідчать про те, що індуїзмові ще доведеться пройти випробування на дотепер притаманну йому толерантність (Віце-президент Джаната Парті Дж.П. Матхур заявляв, що індуси славляться своєю толерантністю, але ісламський фундаменталізм примушує нас підняти голову і протидіяти. Йдеться про виживання найбільш пристосованих. - Цит. за: Hindu Extremism On The Rise In India// Conservative News Service. -February 14, 2000).

Треба взяти до уваги й те, що деякі релігії беззастережно відкидають саму можливість навіть елементів взаємопроникнення і в діхотомії "універсалізм – партикуляризм" повністю віддають перевагу останній тенденції. Ці релігії, де етнічні, культурні і конфесійні рамки практично повністю співпадають, блокують можливість ерозії сформованого ними етнокультурного простору, ідентичність якого не визнає сторонніх впливів. Серед таких релігій найпомітнішими є сінто та іудаїзм.

Найбільш масштабні і вартісні (не в останню чергу – у прямому сенсі цього слова) спроби прогнозувати майбутнє релігії здійснюється відносно

християнства. Досить зауважити, що самі християнські центри і місії для з'ясування релігійних мегатенденцій і напрямків їх розвитку щорічно розсилають до 10 млн. опитувальників трьома тисячами мов, де аналізується приблизно 180 релігійних проблем. На це витрачається в цілому 1,1 млрд. доларів. З-поміж тенденцій, які можна визнати, по-перше, магістральними для XX ст., по-друге, такими, які можна піддати верифікації і, по-третє, такими, які здатні визначати майбутнє християнства і в нинішньому столітті, треба назвати наступні.

Це, передовсім, згадані вище у загальному контексті "живучість релігії", плюралізація її виявів та зміщення християнства на Південь. Зміщення християнства на Південь означатиме не стільки збільшення числа чорношкірих пасторів в українських неопротестантських громадах. Радше йтиметься про посилення напруженості у відносинах між християнами і представниками інших релігій, вірогідно, хоча і не обов'язково - у внутрішньохристиянських міжконфесійних відносинах. Зазначена тенденція не є питомою проблемам, які виникли у православно-католицько-протестантських відносинах після падіння комунізму в Європі. Ці проблеми були спричинені спочатку комуністичною спадщиною, потім винайденням і перевинайденням ідентичностей народами, останні етапи націєтворення яких розвивалися за мінімальної участі релігійного чинника, багаторазовим посиленням цивілізаційної складової у міжнародних відносинах на противагу ідеологічній складовій часів „холодної війни", а також глобальною конкуренцією релігійних інститутів – як Заходу, так і Сходу – за величезний посткомуністичний простір, котрий сприймався цими інститутами (великою мірою – помилково) як „релігійна пустеля". Похідними від цього стали численні фундаменталізми і криза екуменічного руху. Між тим, очевидною стає прагнення до формування солідарного фронту протидії лібералізмові, релятивізму і секулярній хвилі, який може стати помітним явищем вже в найближчі роки. Найбільш виразно цю ідею артикулюють речники Московського Патріархату, передовсім митрополит Кирило (Гундяєв), у доповідях і інтерв'ю якого вона проходить червоною ниткою (Доклад митрополита Кирилла на встрече в кафедральном соборе г. Аверсы (Италия) в рамках мероприятия на тему: «За мир без насилия. Религии и культуры в диалоге», организованного Общиной святого Эгидия (Неаполь, 22 октября 2007 года) // http://www.mospat.ru/index.php?page=38375; "Свет Христов и Церковь". Выступление митрополита Кирилла на III Европейской межхристианской ассамблее "Свет Христов и Церковь". Сибиу (Румыния), 5 сентября 2007 года // http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=8&id=15642).

Також, судячи з трьох з половиною років понтифікату Бенедикта XVI, можна стверджувати, що він є послідовним прихильником цієї ідеї. Історик і журналіст Роберт Мойніхен, який мав численні бесіди й інтерв'ю з кардиналом Ратцінгером, впевнений, що саме папа Бенедикта XVI і прагне і здатний сформувати свого роду консервативний інтернаціонал, який мав би

зупинити знелюднення людини, стати заборолом релятивізмові і всепроникаючому цинізмові. Причому, на думку Р. Мойніхена, саме німецьке походження папи підштовхує його до цього: «Феномен піднесення і занепаду цивілізацій вражає його. Будучи німцем, він спостерігав піднесення і занепад однієї з найвеличніших потуг і культур в Європі – німецької культури»(П'ять вимірів турецького візиту папи Бенедикта XVI // Програма „Свобода совісті" української редакції Радіо Свобода. - 5 грудня 2006 р.)

Очевидно, спільна боротьба в рамках пропонованого митрополитом Кирилом міжхристиянського альянса (можливо, навіть інституціоналізованого) з секуляризмом, може стати серйозною тенденцією релігійно-суспільного розвитку вже найближчого десятиліття. Цей оборонно/наступальний консервативний союз може зміцнюватися за рахунок принесення в жертву деяких інтересів Апостольської столиці і, чи не насамперед, в українському напрямку. Між тим, такий альянс не означатиме зближення християн в екуменічній перспективі, тобто подолання роз'єднаності і відновлення євхаристийної єдності (на початку XXI ст. навіть сама ідея необхідності богословського діалогу між християнами, передовсім – православними і католиками, ставиться під глибокий сумнів. - Див.: Священник Игорь Выжанов. Дискуссия без результата // НГ-религии. –19 декабря 2007 г.).

Очевидно, таке відновлення (як, втім, і екуменічний імпульс початку XX ст.) зможе відбуватися „знизу", зі згромаджень, обєднаних сприйняттям християнського роз'єднання як „скандалу".

Далі, це "пентекосталізація" християнства. XX ст. у цьому сенсі може бути названо "п'ятидесятницьким". Перший рік XX ст. вважається роком народження п'ятидесятництва, а в останньому році століття до п'ятидесятницьких, харизматичних, неохаризматичних деномінацій належало майже 524 млн. людей (Global Diagram 30 // http://www.gordonconwell.edu/ockenga/globalchristianity/gd/gd30.pdf).

Тенденція до зростання п'ятидесятницьких і харизматичних церков лишатиметься актуальною і в найближчій перспективі. Однак інша тенденція, яка виглядає магістральною - посилюваність цивілізаційної ідентичності – так чи інакше означатиме висхідний розвиток східнохристиянської культури і ототожнення з нею переважної більшості українців.

Зрештою треба відзначити стрімке зростання так званих "незалежних церков", африканських, афро-американських і афро-латиноамериканських деномінацій. Деномінація на ідентичність цих церков дедалі більше розмивається, їх важко віднести з впевненістю до якоїсь певної християнської родини; християнство в них вигадливо поєднується з місцевими традиційними віруваннями. Релігійна творчість африканців-християн, як відзначає Б. Жуль-Розетт, розвиватиметься і надалі. Імпульс їй надавало і надаватиме розчарування навернених африканців у наслідках свого навернення, яке не виправдало їхніх очікувань, а відтак призвело до

активного зростання профетичних, месіанських та міленіаристських настроїв. Тоді як переклад Біблії на африканські мови стимулював реінтерпретацію Святого Письма та духовні оновлення в християнських громадах Чорного Континенту, усвідомлення розділеності християнства та невдачі, які воно зазнало, зустрівши численні і дуже специфічні потреби африканських народів, викликає до життя хвилеподібні міжцерковні поділи та виникнення місцевих церков, що ґрунтуються на общинній єдності. Водночас, неспроможність західної медицини перед лицем особистих проблем, психічних розладів, епідемій та природних катастроф каталізує аспект духовних зцілень у нових африканських релігійних рухах і, природно, робить їх важливим фактором суспільно-психологічного клімату Африки. Нарешті, невдалі спроби християнських місій зламати соціальні й культурні бар'єри сприяли зміцненню соціальних зв'язків у рамках малих груп сектантського типу. Назагал нові африканські церкви шукають новий сенс традиційної громади у стрімко змінюваному соціально-політичному контексті африканського континенту (Jules-Rosett. The Sacred in African New Religions // The Changing Face of Religion / Eds. Bekford J.A., Luckman T. Worcester, 1989. - P.147-162).

Одночасно, Європа, передовсім Західна, очевидно, остаточно втратить роль "християнського бастіону", принаймні, у сенсі, який у це поняття вкладався до XIX ст. Парафіяльної цивілізації зі священиком – монопольним розпорядником духовних благ, з рясними чернечими покликаннями, зі святим покровителем села і присвяченими йому процесіями, статуями і культом– цієї цивілізації в більшості західноєвропейських країн вже не існує. У деяких країнах спадкоємицею парафіяльної цивілізації стане і, власне, вже стає своєрідне етичне середовище, яке пропонує мінімальний набір спільних цінностей (Hervieu-Léger Daniele. Faces of Catholic Transnationalism: In and Beyond France // Transnational Religion and Fading States. - Boulder, 1997.-P. 104-116).

Саме з цього середовища виходять вияви релігійності, суголосної індивідуалістичній культурі. Вона фокусується радше на персональному запиті, ніж на пасивному повторюванні ортодоксальних істин слідом за церквою. Наголос на персональному духовному досвіді і суб'єктивному емоційному залученні особливо виразно виявився у католицькому харизматичному оновленні. Воно виникло у Франції на початку 1970-х і до середини 1990-х нараховувало вже від 1800 до 2000 молитовних груп, які належали часто до більш численних спільнот (L'Emmanuel, Le Lion de Juda, Le Chemin Neuf тощо). Ці спільноти вийшли за межі Франції і створили емоційно насичену загальноєвропейську мережу, яка маніфестує себе у так званій "святкуючій релігійності", з її велелюдними мітингами і фестивалями, Всесвітніми днями молоді, що збирають мільйони католиків із всіх кінців світу і, водночас, - з її дерегуляцією релігійних виявів. Просто кажучи, ті, хто вважають себе католиками, часом звертаються до вірувань (не кажучи вже про практики), які аж ніяк не можуть вважатися католицькими. Скажімо, до

25% французів декларують свою віру в “універсальну реінкарнацію” і, водночас, більшість з них усе ще вважає себе католиками („Франція – секулярна (*laïque*) країна католицької культури”, – виснував Жан-Поль Вільямс).

Парафіяльну цивілізацію заступає також ситуація, позначена наявністю виразних ножиць між релігійними віруваннями, потребою особи в духовному досвіді і переживаннях – з одного боку, і стрімким падінням відвідин церкви й участі в інституційованій релігійній діяльності – з іншого. Грейс Деві назвала такий стан “вірою без належності” і цей стан мав би свідчити на користь зведення релігії до приватної сфери і втратою неї соціальної значущості. Насправді, різні дослідження переконують у зацікавленості, скажімо, англійців або голландців різноманітними духовними практиками (індивідуальні медитації набули доволі великої популярності зокрема в Нідерландах), про інтерес європейців до Східних релігій (європейців, які вірять у реінкарнацію, в 1990 р. було всього лише на десять відсотків менше за тих, хто вірить у воскресіння – 22% проти 33%), а також до східного християнства і, водночас, про дуже суттєву втрату ними зв’язку із церквою (Barker D. et al. European Values Study (EVS), 1981-1990, Summary Report. London / Tilburg University, 1992. – P.48). Тріумфуючий індивідуалізм підриває владу інституційованих церков авторитарно приписувати форми і зміст релігійних вірувань - індивід конструює свій власний набір вірувань, релігію за власним вибором. Ця конструкція робить європейців не менш релігійними, але *інакше релігійними* за жителів інших континентів. Результати Європейської програми з вивчення цінностей (EVS) свідчать, що західноєвропейці радше є “нецерковними”, ніж секулярними. 60 % європейців повідомляють про свій паранормальний досвід, про вихід їхніх душ з тіл, про духів і видіння. Питома вага тих, хто так чи інакше виявляється залученим до альтернативних релігійних практик, виглядає досить істотною (Knoblauch Hubert. Europe and Invisible Religion // Social Compass, 2003. - P. 271).

Очевидно, релігійність в Україні також буде втрачати деякі елементи аграрного архетипу, який нині унаочнений як у патронуванні представниками всеукраїнської і місцевої влади релігійних інституцій й церковного будівництва, так і у домінуванні позацерковного, народного православ’я й католицтва в загальній структурі масової релігійності.

Вірогідно, що мірою європейської інтеграції України характер релігійності в українському суспільстві буде певною мірою відтворювати деякі з процесів, притаманних релігійному розвиткові Європи. У цьому сенсі особливий інтерес мають процеси, які відбуваються у релігійному середовищі Болгарії, Румунії та, певною мірою, на Кіпрі – у нових членів Європейського Союзу, які є країнами православної культури. Зокрема, речники і Болгарської, і Румунської, і Кіпрської православних церков наполягають на тому, що вони володіють духовним і культурним надбанням, яке є необхідним для об’єднаної Європи і без якого саморозуміння Старого

Континенту є неповним. Але, з іншого боку, саме в певних сегментах церковного середовища "євроскептицизм" часом перетворюється на "євроспротив" та інтелектуальну опозицію ліберальним тенденціям.

Водночас, про майбутнє "розцерковлення" Європи треба говорити дуже обережно. Якщо визначати кризу як ситуацію, коли старі стратегії себе не виправдовують і той чи інший суспільний інститут поставлений перед доконечною необхідністю шукати нові шляхи, то у кризі в сучасній Європі перебуває не лише Церква, але й політичні партії як такі, профспілки, школа, сім'я. У благополучних демократіях Західної Європи Церква знаходиться у принципово інакшій ситуації порівняно із минулими століттями. По-перше, вона дедалі більше втрачає монополію; по-друге, вже не може діяти, використовуючи примус; по-третє, вона втратила або втрачає велику кількість функцій, які перебрали на себе держава й інституції громадянського суспільства і які первісно, строго кажучи, також не були суто церковними (утримання, скажімо, притулків, сиротинців, кладовищ, запис актів громадянського стану тощо).

Відбуватиметься і переконфігурація всередині глобальної християнської спільноти. Питома вага католиків і православних зменшиться, а відсоток п'ятидесятницьких, харизматичних і неохаризматичних течій, а також незалежних церков зросте у 2025 р. десь майже на 4% порівняно з 2000 р. (Підраховано за: Status of Global Mission, presence and activities, AD 1800-2025 // International Bulletin of Missionary Research, 2007. – Vol. 31. – No 1. – P.8).

Дуже важливою тенденцією у християнстві, яка не може не знайти свій розвиток у XXI ст., є прагнення до гендерної рівності, яке ще більше змінюватиме обличчя не тільки протестантських і євангелічних, але, з часом, й історичних церков. Жінки вже складають 10% всіх священнослужителів у США, 30% студентів у теологічних навчальних закладах – жінки. Попри жорстку заборону жіночого священства в Католицькій церкві більшість з трьохсот парафій, які не мають священика, керовані, по суті справи, жінками (Chaves M. Ordaining Women: Culture and Conflict in religious Organizations. – Harvard, 1997. - P.1-5). В Англіканській співдружності залишилося тільки одна тисяча конгрегацій, які не визнають жіночого священства (Bates Stephen. Church of England Takes Cautious Step Toward Female Bishops. England's Anglican branch has resisted the trend toward women bishops accepted in the U.S., Canada, and New Zealand // Guardian Unlimited. July 10, 2000).

Тенденції ж тут виглядають таким чином. Якщо у 1800 р. серед осіб, які працювали в християнських організаціях, чоловіки складали 89%, а жінки – 11%, у 1900 р. – понад 90% і трохи менше 10 % відповідно ; 1970 р. – 67% та 33% відповідно; 2000 р. – 60% та 40%; у 2007 р. – 59% та 41%. Прогноз на 2025 р. – 57% чоловіків та 43% жінок. (Status of Global Mission, presence and activities, AD 1800-2025 // International Bulletin of Missionary Research, 2007.- Vol. 31. No 1.- P.8).

Майже напевно ця тенденція отримає свій розвиток і в Україні. Власне, деякі неопротестантські спільноти вже мають жінок-пасторів. Наприклад, в Об'єднаній Церкві Живого Бога служить шість жінок-пасторів. Пастор С.Жукатанська неодноразово балотувалася в депутати Верховної Ради, а тепер зініціювала постання самостійної від Посольства Божого харизматичної спільноти. Пастор Н.Щедріва 2007 р. обрана у керівний склад Російського п'ятидесятницького союзу (Эффективное руководство. 18 и 19 октября в Москве состоялась внеочередная Генеральная конференция РОСХВЕ // Екклесиаст. – 2007. - №09). Нарешті, в найвідомішому в Україні об'єднанні харизматичних церков „Посольство Боже" 16 з 35 пасторів церков – жінки (Пасторский состав церкви // http://www.godembassy.org/ru/church_/pastora.php).

Історичні церкви декларують шанобливе ставлення до жінки, до її статусу в Церкві, але вважають неможливим висвяту жінок у священичий сан. Офіційне ставлення Православ'я до жіночого священства (точніше – стосовно його неможливості) сформульоване, серед іншого, в підсумковому документі Міжправославної богословської консультації «Місце жінки у Православній Церкві і питання про хіротонію жінок», яка відбулася у 1988 р. на Родосі в Греції. Неможливість такої хіротонії ґрунтується на таких аргументах: приклад Христа, який не обрав жінок до числа апостолів; приклад Богородиці, яка не займалася священнослужінням; Апостольське Передання, згідно з яким апостоли не висвячували жінок; деякі аспекти вчення Павла (Типология «Адама-Христа» и «Евы-Марии» // Ступени (Минск). - 2005.- №3 .- С.8).

Наразі священство жінок у православній традиції відкидається навіть найбільш глибокими і широкомислячими богословами, зокрема такими, як єпископ Каліст Уер. Але, наводячи аргументи проти висвяти жінок, богослови історичних церков погоджуються, що роль жінок у Церкві історично була дуже важливою і що в майбутньому вона зростатиме.

Надзвичайно обережно і коректно полемізуючи з єпископом Калістом, православна авторка Е. Бер-Сижель говорить про довгі роздуми над проблемою, які привели її до розуміння відносності богословського значення чоловічої статі священика. Надзвичайно прикметно, що переднє слово до книги Е. Бер-Сижель написав видатний богослов і пастир митрополит Антоній (Блум), який підкреслив, що ця книга „відкриває нову перспективу і для церков, і для лякливих умів, які побоюються переглянути свої безтямно засвоєні уявлення" (Бер-Сижель Элизабет. Служение женщины в Церкви. Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея.-М., 2002.- С.4).

Зрештою, жінки виконують зараз в Православній церкві ролі, які були немислимими ще на початку минулого століття, скажімо, церковних читців й вівтарників, стають делегатами Церковних соборів, викладають у духовних навчальних закладах і отримують вчені ступені з богослов'я. Так, наприклад, Ірина Жиленко отримала ступінь кандидата богослов'я в Київській духовній академії УПЦ МП). Претендують на посилення своєї присутності у Церкві і

жінки в греко-католиків. (Див.: Галазда Ірина. Нехай виберуться з кухні // Патріярхат. - 2005. - № 4). Між іншим, поки в Православ'ї йдеться про необхідність відтворення інституту дияконіс, принаймні в одному з українських сіл дияконом служить жінка **(** Русин Сніжана**.** Дияконом у церкві села Лікіцари на Закарпатті служить жінка // Газета по-українські. – 2007. - 6 січня).

Ідея жіночого священства вже не викликає ідіосинкразії і миттєвого відторгнення; питання, чому жінка не може стати священиком - одне з найбільш обговорюваних на православних інтернет-форумах. Зрештою, проблема жіночого священства викликала дискусію на Конференції Міжнародного фонду єдності православних народів та Православної церкви Чеських земель й Словаччини у Братиславі "Роль жінки у сучасному світі: православний підхід" (2007). Зокрема, депутат парламенту Литви В. Орєхов заявив, що „коли підкреслюють, що Христос був чоловіком", що „серед апостолів не було жінок", що „місце жінки лише за свічною скринею", то це негативно впливає на мирян" (Православную церковь призывают изменить мнение о женском священстве // http://www.agnuz.info/?a=news&id=18669).

Взагалі, Церква XXI століття матиме народний, набагато більш "мирянський", ніж дотепер характер. Вона не буде найбільш закостенілою частиною суспільства і виявлятиме себе, на думку англійського соціолога релігії Д.Мартіна, в сфері символів і цінностей, а не в структурах влади. Її духовенство реагує на реальність з "сейсмічною чутливістю", а головні тенденції протилежні бюрократичним (Martin D. The Dilemmas of Contemporary Religion. – Oxford, 1978. – P. 44-54).

"XXI століття дасть християнам абсолютну свободу, – вважає О.Киржелєв. – "Християнський тоталітаризм", примітивна симфонія віри й влади в кожному разі не пройде. Але релігійна свобода надає християнству, як і іншим релігійним традиціям, можливість показати, що воно є дієвим – перш за все у приватному духовному сенсі, а потім – може бути? – і в соціальному" (Кыржелев А. Религия в современном мире. Итоги века // Русская мысль.- 2000. - №4346).

Можливо, що ідентичність православ'я надалі зміщуватиметься у напрямі громади творчих мирян, добровільно з'єднаних спільністю віри і загальними релігійними і культурними зацікавленностями. Жорсткість загорож між трьома рівнями церкви - мирянами, священиками і єпископатом – розмиватиметься. Очевидно, впливи протестантизму, які нині ще викликають роздратування в багатьох православних ієрархів, будуть піддані асиміляції, "оправославлюватимуться" і стануть повною мірою органічними для історичних церков.

Треба очікувати разом із цим, що врегулювання багатобічного міжцерковного конфлікту в Україні стане справою не найближчого часу. Особливо це стосується ситуації в православ'ї, яка є опосередкованим, але досить адекватним віддзеркаленням суспільно-політичного стану українського соціуму кінця XX ст., наслідком різних рівнів національної та

церковної свідомості, щільності зв'язків з колишньою метрополією і навіть різних кодів історичної пам'яті. Тому, на відміну від православно-греко-католицького конфлікту, внутріправославний конфлікт вичерпується більш хворобливо і з набагато більшими суспільними видатками. Спроби врегулювати його за допомогою соціально-політичних технологій минулих століть завчасно приречені на невдачу. Можна очікувати, що оздоровлення українського православ'я відбудеться не внаслідок кулуарних змов, рокіровок на ієрархічних щаблях або тих чи інших політичних рішень керівництва країни, а через глибоке внутрішнє оновлення, яке йтиме "знизу".

Водночас оновлення – стрімке і радикальне – не вичерпуватиме палітру змін вповні. Майбутнє релігії, на думку деяких дослідників, великою мірою залежить від її здатності бути одночасно і традиційною, і спрямованою в майбутнє. Конфесія повинна цінити й поважати свою спадщину, але й бути в змозі перевищити її (Kolenda K. Religion beyond God // Religious Humanism, 1982.- Vol.16.-№4. - P.162).

Цілком можливе повернення до старих, здавалося б, цілковито забутих форм. Такі повернення бувають зовсім неочікуваними, зокрема як рішення папи Бенедикта XVI „реабілітувати" латинську Тридентську мессу з її жорстким чинопослідуванням і зверненням священика до олтаря, а не до народу. Найбільш прикметним є, видається, не сам факт відповідного указу понтифіка (2007 р.), а його широка підтримка – як поміж католицьких інтелектуалів, так і серед пересічних католиків. В Україні відданість традиційним, дособорним обрядовим формам, як видно зі справи екскомунікованого священика УГКЦ Василя Ковпака, також лишається суттєвою.

Тобто поруч із модерними формами церковного життя можна очікувати відродження старих літургійних форм, рухів, які оформлюватимуться й усвідомлюватимуться як „повернення до витоків", масових паломництв, поширення містичних, ісихастичних, наприклад, гуртків і семінарів, зростання популярності чудотворних ікон тощо. Як доводить П.Бергер, плюралізм це ще й епоха повернення спадщини віросповідання. Це викликано необхідністю диференціації за умов всезагальної стандартизації (Berger P.L. The Social Reality of Religion.- London, 1969. - P.148).

Взагалі майбутнє православ'я і католицизму значною мірою залежатиме від здатності поєднати традицію зі скерованістю в майбутнє. Тому навряд чи можна очікувати принципової зміни обличчя Церкви в XXI столітті; електронна проповідь не замінить тут храмової відправи, а центром історичних Церков лишатиметься літургія. Разом із тим до центру підтягуватиметься те, що зараз лишається на периферії: місія, непрофесійна богословська освіта і, нарешті, налагодження повноцінного парафіяльного життя.

Соціальне служіння історичних церков посилюватиметься і урізноманітнюватиметься; водночас воно буде отримувати дедалі більш

глибоке богословське обґрунтування. Цей процес, природно, буде синхронізовано із відновленням Церкви у належному їй соціальному статусі, що також не є справою найближчих лише кількох років. Особливо це стосується православ'я, яке не має своєї "теології посттоталітаризму" і досить хворобливо віднаходить власну дорогу у нових соціальних умовах.

Водночас соціальна активність Церкви має межі. Вона не може допустити переважання "горизонтальної" діяльності над "вертикальною" без загрози для дієвості власної місії. Занепокоєння можливістю перетворення деяких церков (зокрема Англіканської) на своєрідні соціальні служби, а також "горизонталізація" діяльності екуменічних організацій (передовсім Всесвітньої Ради Церков та й Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій) досить відчутно лунало у виступах ієрархів кінця XX ст. Потреба "молитовної вертикалі" не тільки не зменшуватиметься в майбутньому, а можливо й стане більш нагальною. Очевидно, історичні Церкви,в тому числі і в Україні, зосередяться на цьому більш серйозно. Їхня спадщина містить у собі величезні багатства духовних практик, які нині практично блоковано формалістичними нашаруваннями. Актуалізація цієї частини спадщини може вилитися потужною відповіддю історичних Церков на виклик новітніх релігійних рухів і надасть цим Церквам нове дихання. Не виключено, що до духовних практик часів нерозділеного християнства звертатимуться і протестанти, даючи навзаєм православним й католикам власний соціальний динамізм і відкритість до світу.

У той час, коли ті релігійні рухи, які в минулому столітті вважалися новітніми, майже напевно зазнають інституалізації, православ'я і католицизм можуть стати перед лицем зворотнього процесу. Церкви не відмовлятимуться від соціальних послуг, але разом із цим вимушені будуть стати менш бюрократизованими і формалістичними, можливо навіть будуть практикувати менш стереотипізовані богослужіння. В кожному разі тенденція, яку Д.Мартін назвав "страхом перед інституалізацією" і яка дедалі употужнюється, не може не позначитися і на історичних Церквах. Очевидно, це стосується також “ідеологізації”. Хоча маси людей лишаються членами великих Церков, - зауважує Дж. Куснейрік, - ці ж самі маси є дуже скептично налаштованими щодо будь-якої ідеології, в тому числі християнської (якщо християнство, зазначимо, перетворюється на ідеологію). От чому так багато людей відкриті до “неідеологічних” та слабо інституалізованих релігійних рухів як, до прикладу, Віра Багаї (Kusneirik Juraj. Post-Modern Culture in Post-Communist Countries // East-West Church & Ministry Report. № 2. -Winter 1994. - P.1).

Водночас історичні церкви України не полишатимуть повністю сфери політики. Функція політичної мобілізації навряд чи здатна зникнути взагалі в "політичному світі", там, де йдеться про дію і взаємодію великих мас людей.

Зміни у плині часу, його “ущільнення” також може призвести до не до кінця передбачуваних довготермінових результатів. Насправді, навчившись приборкувати час, постіндустрійна людина ліквідувала залежність від пори

року, його меню перестало залежати від того - літо зараз чи зима, системи опалення суттєво вирівняли температурні відмінності, а відпустка на сонячному узбережжі чи вкритих снігом горах стала можливою в будь-яку пору. Але внаслідок цього час стає дедалі менше структурованим, перетворюється на нескінченний однаковий час, який викликає потяг до його розподілу в формі звичаїв, урочистостей, святкових днів тощо. “Людина знаходить, що час стає життєвим лише тоді, - пише К.Ніентідт, - коли людина розподіляє його циклічно” (Nientiedt Klaus. Der Sonntag // Herder Korrespondenz, 1984. - N 7. - S.298). Так відновлюється культура неділі, дня, який має щось від таїнства, коли періодично оновлюється життя, замкнене у стислий проміжок часу між народженням і смертю.

Людина постіндустрійного віку, "вписана" у велику кількість організацій з ролевою структурою, поза сумнівом, потребує самовизначення душі, спільноти, яка б конституювалася на цілком вільному виборі, можливо навіть не раціональному. Церква в свою чергу дедалі більше буде виявляти себе у сфері цінностей і символів, а не у близькості чи віддаленості стосовно матеріальних благ або владних структур. Вона стане чутливішою до соціальних змін, хоча збереже власний ригоризм щодо суспільства. Однак видається, що Церква мала б йти до "відкритого християнства", "теологія страху" мала б лишатися позаду; з "рівня влади" Церква мала б перейти на "рівень любові" (Ж.Делюмо). “Без людей, якими Бог міг би опікуватися, Бог не може бути Богом, - пише американський соціолог Дж. Вінтер. - За самою своєю природою Бог повинен допомагати людям у розвитку їхніх творчих здатностей, ініціативи, вміння і включення в безперервне творіння або розвиток справедливого миру” (Winter J. A. Selective affinities between religious and ideologies of managment in two eras // American Journal of Sociology. - 1974. - Vol. 79. -№5. - P. 1147).

Е.Трьольч говорить про майбутнє вільне християнство, яке, на його думку, вирізняється двома головними ознаками. По-перше, воно замінює церковно-авторитарний зв’язок зв’язком внутрішнім, який вільно й індивідуально розвивається на ґрунті традиційного духа. Цей зв’язок, по-друге, перетворює стару головну християнську ідею чудесного зцілення смертельно враженого гріхом людства на ідею спасительного піднесення й обожнення особистості через досягнення у Бога вищого особистого життя. Це християнство виявляється набагато більш відкритим для впливів та зіткнень, ніж церковне християнство, яке відкидає саме головні методичні передумови й замінює їх церковно-авторитарними методами пізнання (Трельч Э. О возможностях христианства в будущем // Лики культуры. - Т. 1. - М., 1995. -С.410).

ДОДАТОК

НОВІ ВИДРУКИ ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ІФ НАН УКРАЇНИ З ПРОБЛЕМ РЕЛІГІЙНОГО СЬОГОДЕННЯ УКРАЇНИ

- Актуальні питання соціально-значущої діяльності Церков і релігійних організацій в Україні. Наук. збірник за ред. В.Бондаренка і А.Колодного. – К., 2004.
- Актуальні проблеми дуржавно-церковних відносин в Україні. Наук. збірник за ред. В.Бондаренка і А.Колодного. – К., 2001.
- Буття ісламу в Україні і світі: історія і сьогодення. За ред. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2004.
- Виговський Л.А. Функціональність релігії: природа і вияви. – К.-Хмельницький, 2004.
- Державно-церковні відносини в Україні: регіональний аспект. Наук. збірник за ред. А.Колодного і В.Олуйка. – К.-Хмельницький, 2003.
- Державно-церковні відносини України в контексті європейського досвіду. За ред. В.Бондаренка і А.Колодного. – К.,2004.
- Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин. Наук. збірник за ред. А.Колодного, О.Сагана і П.Яроцького. – К., 2001.
- Єленський В.Є. Релігія після комунізму. – К., 2002.
- Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. – К.,2005.
- Іслам і Євроінтеграція: проблеми і перспективи. Наук. збірник за ред. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2006.
- Історія релігії в Україні. В 10-ти т.- Тома 1-6,8,10. – К., 1996-2008.
- Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005.
- Колодний А.М., Филипович Л.О., Біддулф Говард. Релігія і Церква в сучасній Україні. – К. 2001 (англ. мовою).
- Мораль. Релігія.Освіта. Наук. збірник за ред. А.Колодного.-К. 2005.
- Недавня О.В. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між Сходом і Заходом. – К., 2000.
- Релігія і Церква років незалежності України. Монографія за ред. А. Колодного. – К.-Дрогобич, 2003.
- Релігійна свобода. Науковий щорічник. Вип.1-13. – К., 1996-2008.
- Релігійна панорама. Часопис-щомісячник. – 2000-2008 роки.
- Релігія і соціальні зміни в сучасному світі. Наук. збірник.-Чернівці,2005.
- Релігія і суспільство: нові преференції. Наук. збірник.-Чернівці,2006.

- Саган О.Н. Вселенське Православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К.,2004.
- Толерантність: теорія і практика. Збірник за ред. М.Бабія.-К., 2004.
- Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. Наук. збірник за ред. А.Колодного і Л. Филипович. – К.,2004.
- Українське християнство: історія трагедій та уроки сьогодення. Наук. збірник за ред. А.Гудими і А.Колодного. – К.-Тернопіль, 2006.
- Филипович Л., Дудар Н. Нові релігійні течії України. – К., 2001.
- Християнство доби постмодерну. Колект. монографія за ред. А.Колодного.- К.,2005.
- Християнство і національна ідея. Наук. збірник за ред. А.Колодного і А.Гудими. – К.-Тернопіль, 1999.
- Християнство і проблеми сучасності. Наук. збірник за ред. А.Колодного і П.Яроцького. – К., 2000.
- Християнське милосердя і світська емпатія. Збірник за ред. А.Гудими і А.Колодного. – К.-Тернопіль, 2005.
- Церква і політика: від президентських виборів 2004 до парламентських 2006 року. За ред. А.Колодного. –К., 2005.
- Шевців І. Християнська Україна. – К., 2003.