

# ПРАВА ЛЮДИНИ В УКРАЇНІ

Інформаційно-аналітичний бюлетень

Українсько-Американського

Бюро захисту прав людини

Випуск 13

Київ – Харків

1995

## РЕЛІГІЯ В СУСПІЛЬСТВІ: МОЖЛИВОСТІ ВЗАЄМНОГО РЕФОРМУВАННЯ ЧЕРЕЗ ПРАВО ВІДРІЗНЯТИСЯ, ТОБТО ЗБЕРІГАТИ ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ?

*З.П.Антонюк*

Про свободу, – нехай і специфічно класово наповнену, – говорено було. Про людську гідність – цього не скажеш, хоч ці обидва феномени тісно між собою пов'язані.

А проте, лаконічна формула з проекту польської Хартії прав і свобод, – «Гідність людини є джерелом усіх прав та свобод», – свідчить, що сьогодні й посткомуністична країна усвідомила, що основою демократичної державності має бути гідність людини.

Але ж у Польщі – великий вплив католицької церкви, а католицизм має прекрасно опрацьовану соціальну науку, що базується саме на гідності людської особистості, то може ця формула не є досягненням світської науки, а лише перенесенням католицьких формул у католицький польський ґрунт? Можна б цей аргумент прийняти, коли б не знати, що мало і має місце справжнє змагання між католицьким та секулярним підходом у впливі на польське суспільство, і обидва підходи у своїй суті тотожні, хоч і мають різне словесне оформлення. Звичайно, прекрасно, що так воно є, бо польське суспільство швидше засвоїть ці принципи. До речі, і на Заході християнська релігія протягом тривалого часу стосовно ідей прав людини займала двоїсту позицію, а остаточно сформулювала своє розуміння важливості цієї категорії у побудові «відповідального суспільства» тільки під впливом жахів Другої світової війни та екуменічного руху.

Чи зможемо ми, з тисячолітнім пануванням православ'я надійно нейтралізувати «оправославлене зло» (за Г. Федотовим) і гідно відповісти на виклик сучасності приведенням і свого суспільства до необхідності шанування людської гідності, щоб кожна людина могла СТАТИ, БУТИ І ЗАЛИШАТИСЯ ОСОБИСТІСТЮ?.. Особистістю – супроти державних структур, особистістю і супроти релігійних структур, бо насправді – це одна і та сама вільна особистість.

Добре відомо, що персональна ідентичність у кожному суспільстві формується по-своєму. Історичні, екологічні, соціальні, культурні, релігійні, та політичні фактори, у різній комбінації взаємодіючи, по-різному впливають на цей процес, а від того, яким чином людина стає особистістю, залежить і розуміння нею своєї гідності та гідності інших людей. Маємо, отже, конкретну прив'язку людини та її гідності до певної культури, до «землі».

Але в людині є також безумовна універсальна складова, яка не залежить від конкретних умов, а притаманна усім культурам, і цією складовою люди не відрізняються поміж собою, а реалізують оту дивну спорідненість «від Адама».

На початку, коли розпочиналася адаптація ідеї прав людини до різних суспільних структур та культурних регіонів, точилася гостра суперечка про можливість такого переходу на, здавалося, абстрактні стандарти та схеми, що ніяк не могли бути виведені із іншої, своєї, унікальної, здавалося, повністю, культурної та політичної конкретики. Сьогодні ці суперечки ушухли, бо життя довело, що завдяки отій універсальній складовій людської гідності вони є справді універсальні у своїй суті (з можливим різним забарвленням у деталях, що суті зовсім не міняє), а культурні, політичні, суспільні та інші умови, – а особливо економічні, – можуть бути тільки гальмом їх засвоєння.

Але поняття людської гідності, під яким би кутом зору до нього не підходити, – «заземленим» у конкретну культуру чи також універсально-людським, – завжди явище культури. Воно може або стимулювати якое зусилля реформаційних сил суспільства, що прагнуть демократичного розвитку, може і гальмувати, але реальним важелем його реального перетворення не стане, доки не стане фактором державно-правової діяльності, поки ним не приймуться глибоко головні суспільні сили.

І християнське (щоправда, поки що тільки католицьке та протестантське), і секулярне природне право визнали породжені гідністю права людської особистості за фундаментальні, визнали як «розумне право». Але тільки після вплетення цих принципів у конституції деяких держав вони змогли здобути державно-правове визнання, а після укладення міжнародних пактів з прав людини – і остаточно міжнародно-правове визнання, що означало справжній всесвітній за наслідками величезний прорив в ідеї прав людини, який залатати жодному тоталітаризмові було вже не під силу.

Не будемо ігнорувати того факту, що поняття людської гідності сьогодні формується вже не тільки

всередині одної держави, одного суспільства, одної культури. Культурні межі у світовому співтоваристві в епоху інформаційно-комунікаційної революції стають все більш умовними, а тому вага універсальної складової має сталу тенденцію до зростання коштом «конкретно-культурної». Це вселяє надію.

Але, виходячи з гіркого досвіду власного історичного розвитку, не будемо покладатися сліпо на автоматизм світових тенденцій, бо автоматизму не може бути «в принципі», а «Бог допомагає тільки тому, хто сам собі допомагає». І нас не може не обходити фатальний негативний вплив певних рис релігійної свідомості на нашу суспільну свідомість, а отже, і на реальну здатність до самостійного прокладання шляхів свого розвитку.

Саме враховуючи особливе значення релігійної чи світоглядної складової людської психіки, спостерігаючи численні прояви навернення до традиційних застиглих уявлень про людину та її зв'язки із суспільством, усвідомлюючи, що духовні запити людей можуть виступати не менш, – якщо не більш, – важливим чинником історичного прогресу, аніж матеріальні інтереси, пам'ятаючи, що «оправославленне зло гораздо страшнее откровенного антихристіанства», хочу докладніше зупинитися на питаннях суспільно-релігійних.

Для світу важливість дотримання свободи совісті та віросповідань у величезній проблемі забезпечення прав людини не підлягає сумніву, що видно з багатьох міжнародних правових документів на цю тему.

В окресленні різних сторін релігійної свободи та умов, необхідних для її повного запровадження в життя, звичайно, вихідним є гадувана вище гідність людської особистості, яка відчуває внутрішню потребу вільної діяльності згідно з покликком совісті. Базуючись на власних переконаннях, кожна людина доходить до визнання або релігійної концепції, або філософської, або атеїстичної, з якою пов'язує своє життя і якою керується, реалізуючи фундаментальні життєві принципи. «Таке натхнення, навіть якщо воно не приводить до однозначного прийняття віри в Бога, – говорить в одному документі Апостольської Столиці, – мусить поважатися в ім'я гідності совісті кожної людини, бо внутрішня велика праця пошуків не може бути знехтувана іншими людьми, і право на вільний духовний розвиток особистості не може мати ні винятків, ні перешкод, якщо тільки зберігається справедливий суспільний лад».

Чи ж не прикро, що вирішальність цього чисто особистісного аспекту релігійної свободи, як і всякої іншої свободи, психологічно нам дається найважче, бо звикли все особисте виводити із загального, підпорядковуючись йому.

Звичайно, я не тверджу категорично, що український соціум знає тільки таку схему відносин між «Я» та «МИ». Але те, що така схема є досі панівною у нас майже так само, як і в Росії, не в останню чергу саме завдяки православ'ю, а пізніше – пануванню «оправославленого атеїзму», не може знайти серйозних заперечень. Тому тут мало допоможе чисто формальне запровадження навіть найдосконаліших юридичних норм та схем, вироблених сучасним західним суспільством, – ці схеми просто не запрацюють, і ми не зуміємо по-новому організуватися, якщо свідомо попередньо не здолаємо старих психологічних координат існування індивіда в соціумі.

Кожна із впливових світових релігій має свою специфічну етику, зокрема і господарську етику. І зайве говорити про вплив релігійних мотивацій особистості на її економічну чи взагалі суспільну поведінку. Кожен має достатньо власних спостережень хоча б над українськими протестантами, знає їхнє особливе ставлення до праці, до професійного обов'язку, що особливо впадає в очі на тлі ортодоксального православного оточення. Отже, можна сприяти укладанню нового, більш сучасного стилю життєвої поведінки (а найважливіше це для активних верств населення) – через утвердження у масовій свідомості нових, відмінних від традиційних, понять про професію, працю, дисципліну, обов'язок чи самореалізацію, – так конче потрібних для функціонування нашого суспільства як модерного соціуму; але можна свідомо чи підсвідомо впливати в напрямку консервації традиційних понять та підходів у суспільстві, прирікаючи тим його на дальше відставання від більш розвинених соціумів. Отже, від конфесій, точніше, від того, яка етична модель в них закладена, залежить немало, як немало залежить і від того, як ефективно держава це враховує, хоч змушена принципово залишатися послідовно відділеною від релігійної сфери життя суспільства.

І хоч український соціум сьогодні вже далеко не традиційне суспільство, має потенційні можливості поступу, але волонтаристські дії із силовим прискоренням реалізації тих потенцій коштом простого ігнорування «оправославлених» комплексів означали б перетворення основного населення у стан своєрідних «сектантів», що дуже небезпечно. Залишається єдине – навертати до людської гідності усіх, без різниці у статі, мові, расі, походженні, соціальному станові, світоглядній чи релігійній приналежності чи орієнтації. І оскільки саме із суті своєї природної гідності усі люди, що наділені розумом та вільною волею, а отже, і особистою відповідальністю, покликані власною природою та моральним обов'язком до пошуків істини, то нехай тут не буде винятків щодо сфери совісті та релігії.

Практикування ж релігії полягає, – за самою її суттю, – перш за все у внутрішніх добровільних актах, якими людина безпосередньо визнає своє ставлення до Бога. Таких актів жодна державна влада не може ані наказати, ані заборонити. Суспільна природа людини вимагає, щоб людина внутрішні релігійні акти уявлювала назовні, аби поєднуватися з іншими людьми у сфері релігії.

Цим сформульована не тільки сама суть релігійних проблем, але також і спосіб змагання між світоглядом релігійним та атеїстичним, тобто – цілком шляхетно, без порушення фундаментальних прав совісті кожної людини. А псевдорелігії завжди є посягненням на особисту свободу з надмірно ревними проявами віри та конфронтаційним мисленням. І неможливо користуватися свободою релігії та переконань,

якщо обмежується чи заперечується повне здійснення інших прав та свобод людини.

Усе викладене вище відповідає розумінню цієї проблеми, наприклад, Апостольською Столицею, але буквально так само все це розуміють також і світські фахівці з різних країн світу. То мусимо зрозуміти і ми, незалежно від нашої належності чи неналежності до будь-якої конкретної релігійної чи світоглядної групи, якщо цивілізовані вже.

Саме в цьому плані і маємо серйозні проблеми. Ейфорія звільнення від пут державного атеїзму, що досягла епогею під час вирішення головного суспільного питання – незалежності державної, дуже швидко змінилася на розгубленість від посталих релігійних проблем, що до того перебували у пригніченому особистісно-сокровенному стані. Наша звільнена релігійна свідомість стала хаотично смикатися в різні боки і не без впливу неофітів, що бачили в релігії у першу чергу ритуал, почала шукати чогось знову монолітного, універсально-загального. Втручання політичних сил та державних структур у ці процеси, що відбувалися в релігійній свідомості, тільки загостило все та ускладнило, додало конфронтаційності та непримиренності. Політики і держава за старою звичкою виявилися не на висоті, бо свободу совісті та релігії в основній, вирішальній, сфері – особистісній – не сприймали, принаймні, як щось природне для України, бо головним вони звикли бачити верховне завершення всього, те, що зверху, а не знизу. Та й що їм до того, що світ вже давно знав: свобода совісті та релігії в особистій сфері, торкаючись найінтимнішої сфери духу, підтримує глибоко закорінені в кожній людській особистості істину та правоту всіх інших людських свобод. Та й що їм ті свободи, коли йдеться про державу. «Спочатку побудуємо та розбудуємо (абстрактну, звичайно ж!) державу, а тоді все інше». А які важкі для майбутнього вузли ми тим самим собі зав'язуємо цим, нікого, точніше – мало кого – обходило. Головне, щоб без жодного діалогу. Ні між державними і релігійними структурами, ні між самими релігійними структурами.

Але релігія не обмежується тільки вірою. Вона є зосередженням культурних традицій. Християнство, наприклад, так тісно вплелось в структуру європейської цивілізації, в культуру кожного європейського народу, що сьогодні ігнорувати це не під силу нікому. І ніхто не стане заперечувати виняткової ролі, – чи завжди свідомої, чи ні, – значення не має, – мистецтва та науки як перших помічників та інтерпретаторів запровадження принципів людської гідності у європейську християнську свідомість. Чи не тому церковне християнство не претендує сьогодні на монополізм щодо Духу? Чи не тому усі релігійно-світоглядно-культурні та наукові інститути й погляди як сфера Духу визнаються важливим фактором (через формування ними ціннісних, моральних категорій та переконань) нормального функціонування не тільки суспільства, але й держави, що вінчає його, бо, – навіть найбільш секулярна, – вона потребує соціально-етичного фундаменту. А без категорії людської гідності та притаманної людині свободи його сьогодні вже не створити.

Звичайно, і в нас у сфері Духу відбуваються постійні зміни та взаємовпливи різних його страт. Гірше з осмисленням цього. Бо сьогодні теж наш механістичний підхід до цих питань не дозволив зробити належних висновків. Хоч тверезі люди і бачили фактичний рівень нашої релігійності, що перетворилася на звичайне дотримання мінімуму ритуалу, і попереджали про легковажність розраховувати на це, як на основу національної культури, бо це було б самогубством. Розуміли, що релігійну проблему слід вирішувати копітким та тривалим поверненням у храми Духу, а не адмініструванням з храмами без духу. Начальство механістично підійшло до факту вибуху релігійної свідомості, а духовне його не могло особливо цікавити, бо апріорі безпомилково вважало традиційною для України тільки християнську православну релігію, та й у Переяславі «Православна Україна возз'єдналася з православною Росією», – а тому було переконане, що саме вона, єдина православна віра, і займе належне їй природне місце, звідки й викинув її державний атеїзм. Але все це виявилось неймовірним спотворенням реальної української ситуації у цій дуже важливій і делікатній сфері, а реальне життя тиснуло тоді немилосердно, воно вчило...

Першим уроком було не перетворення суспільства з атеїстичного на православне (наче під дією якоїсь пружини...), а бурхливе зростання нетрадиційних релігій та вірувань і псевдорелігійних культів на тлі суспільного помішання на екстрасенсах та усякій чортівні. Другим було те, що серед лідерів нових релігійних груп чи генераторів нетрадиційних поглядів було чимало людей з психічними проблемами, хоч більшість рядових слухняних adeptів тих проблем не мали у явній формі.

Потрібне було глибше осмислення всього процесу функціонування релігії у нашому посттоталітарному соціумі із гірким дуже висновком, що кількісне зростання виконання ритуалів духовності не створює. З'ясувалося, що традиційною релігією для України є також юдейська (Мойсеева) віра, а для татар та інших тюркомовних громадян України – іслам (щоправда, тюркомовні гагаузи православні). Україна стала визнаватися тепер вже дуже мозаїчною конфесією, але стало зрозумілим, що мозаїчною вона вже є дуже давно.

Тоді і сталася перша велика й дуже корисна тріщина у формулі патріотів: «українці – православна нація», бо з'ясувалося, що серед національно свідомих українців православні українці навіть не становлять більшості, багато було греко-католиків, багато протестантів, багато римо-католиків, і несподівано дуже багато просто християн, без конкретної прив'язки до окремої християнської громади (а якщо й була сьогодні нетривка прив'язка, то на завтра вона ставала іншою, тобто проходить десекуляризаційний природний процес свідомого вибору). Стало зрозумілим, що в процесі цього природного вибору частина «просто християн» з часом розійдеться таки по конкретних християнських конфесіях, але якась частина, – будьмо свідомі цього і не робімо з того трагедії, бо щось схоже відбувається і в західному світі, – залишається таки:

«просто християнами».

Цікаво, що схожа ситуація вимальовується і в Росії «исконно святої и православної», де соціологічний опит наприкінці 80-х років дав, що тільки 11% опитаних росіян («русских») самоідентифікувалися з православними Московського патріархату, 8% – з Вільним православ'ям, по 1% з католиками, протестантами та старовірами (чи старообрядцями), 1% – з буддистами, але 52% росіян самоідентифікувалися з просто християнами. Високий відсоток «просто християн» цей соціологічний опит зафіксував і серед німців Росії, і навіть євреїв Росії. Я певен, що й там конфесійна самоідентифікація на початку релігійного пробудження збережеться незмінною, – вийшли ж ми з одного стану.

Проте, після відомих подій із створенням Православної Церкви Київський Патріархат процеси природної своєрідної десекуляризації свідомості набули більш конфронтаційного характеру через втручання у ці процеси політичних сил та державних структур. Здеформоване цим втручанням політики масове повернення неофітів до системи цінностей дідів і прадідів, звичайно, продовжувалося, але, головним чином, шляхом архаїзації способу мислення, повернення у середньовіччя своїх предків, що вельми небезпечно. Цей процес архаїзації, природньо, найбільш вразив потенційних православних, що неминуче відбилося на розщепленні українського православ'я на три взаємно ворожі, – що б не казали про взаємну дружбу, – конфесії, що створило своєрідний психологічний тиск на інші конфесії, на все суспільство, лунали «пророцтва» появи в Україні православного фундаменталізму...

Нехай сьогодні реальної загрози виникнення в Україні релігійного фундаменталізму і немає, але тривала архаїзація способу мислення значної частини населення не тільки стає серйозним гальмом у перетворенні українського суспільства на модерне, але залишає таки у зародку загрозу виникнення саме православного фундаменталізму в майбутньому.

Виникнення РУН-віри як можливого результату архаїзації свідомості я не торкатимуся, бо це взагалі не релігія, а звичайне патріотичне шоу, замішане на цілком уявних язичницьких віруваннях різних племен та епох в Україні дохристиянській, а породжене реальним страхом язичницького «народного МИ» перед неминучістю особистого вибору та особистої відповідальності, з тою різницею, що у дохристиянських племен схожі на ці вірування таки могли бути, а у прихильників РУН-віри віри насправді жодної немає.

У мене таке враження, що «найбільш незалежне» православ'я – Київський патріархат – насправді є найменш незалежне. Психологічна прив'язка до владних структур у нього найвища, – бо і виникло в результаті втручання владних структур, – і саме на світську владу сподівається як на вирішальний фактор вирішення спору «хто-кого?», а не на силу самооновленого духовно православ'я. Більш того, здається, що йому зовсім і не йдеться про православ'я як таке, а про збереження та зміцнення своєї влади. Влади – над уявною православною Україною, і тим гірше для всіх має бути, що такої єдиної православної України не існує. Що ж, прихильникам українського патерналізму у релігійній сфері слід таки усвідомити елементарну істину: будь-які спроби держави захищати у суспільстві якісь, – чи вузько православні, чи навіть ширші – просто християнські, – цінності одразу ставить під сумнів думку, що у релігійній сфері у нас можлива якась свобода. Але не буде свободи у релігійній сфері – не буде і в жодній, вже не кажучи про те, що будь-яка «державна» чи «придержавна» релігія завжди матиме усі вади державного атеїзму. А це – ми вже всі проходили...

За цих обставин сподіватися якогось обговорення проблем православ'я в Україні у контексті як світового православ'я, так і екуменічного руху, взагалі не доводиться, якщо не обговорюється навіть стан українського православ'я як частини «руського» (звичніше – російського). На мій погляд, важливих рішень – попри антиукраїнський душок – православного собору у Москві жоден з напрямків українського православ'я не має наміру не те що аналізувати, але бодай оприлюднити для широкої православної пастви. Що, в крові – келійність як атрибут?.. Але «келійність» теж відмовчується.

Іноді здається, що міжконфесійна ситуація вперлася у глухий кут, з якого виходу немає. Але не будемо наші антагонізми в Галичині між греко-католиками та православними розглядати через призму зафіксованого зростання зацікавлення у Польщі східним обрядом: це не може бути аргументом на користь православ'я, а тільки як аргумент на користь неминучості пошуків альтернатив («рух до мозаїчності»), не більше. Порівнюючи чисельність релігійних громад з кількістю населення по регіонах України, бачимо неймовірно завищеність Західної України у конкретно-конфесійній релігійній сфері: Західна Україна дає утричі вищий показник, ніж в середньому по Україні, і у 6 разів вищий, ніж по Східній Україні. Але не робімо і з цього далекосяжних висновків, бо ці цифри не можуть однозначно говорити про реальну прихильність чи відданість християнству або релігійності взагалі, – бо існує такий феномен, як позацерковна релігійність, з іншого боку, – можна бути релігійним, але аж не настільки, щоб не дозволяти ставити собі якісь запитання, та й історичний розвиток тих двох регіонів України відбувався в різних координатах. Словом, враження «глухого кута» дещо перебільшене, хоч ставити гостро запитання про потребу виходу з нинішньої складної ситуації, безумовно, треба.

Коли абстрагуватися від персоналій, то треба насправді дуже мало – бажання залишатися в колі загальнохристиянської етики та європейської цивілізації. Одне це змусить таки сказати колись: «Прощаємо, і прощення просимо». Це спеціально кажу для своїх православних, бо це вже сказали греко-католики, сказали і римо-католики, простягнувши назустріч православним руку замирення. А православні вдають, що не бачать і не чують, але папу лаяти продовжують... Звичайно, мають якусь свою програму, дещо обіцяють. Обіцяють, наприклад, греко-католикам любов, коли ті приєднаються до їхнього патріархату, але не люблять

своїх братів-православних, що не належать до їхнього патріархату. То що ж то за така любов православна? Сьогодні кажуть – «патріотична»... Але ж усе справді патріотичне, як і справді релігійне випливає з любові, на любові тримається і до любові має вести, усякі інші форми – моральні деформації.

Я теж – православний. Народився на Холмщині, що була в юрисдикції Української автокефальної церкви в Польщі, автокефальність якої була дарована Константинопольським патріархатом. І саме з автокефальною церквою маю потребу духовно пов'язуватися досі. З дитинства пам'ятаю рефрен, яким супроводжувалися виступи у Холмському соборі на святій Данилової горі митрополита Іларіона (Огієнка): «Служити – народові, то служити – Богові!», що дуже сильно ударило по громадянських струнах не тільки моїх, як слухача.

Якщо сприймати цю сентенцію як вступ, загальник до формування конкретніших етичних форм, то це нічого ще, але якщо обмежитися тільки служінням абстрактному, – нехай і найріднішому, – народові українському, – а не конкретнішим, вужчим, більш ухватним його групам, зокрема, і окремій людині, інтересам співпраці та поступу всіх груп та окремих людей, то жодного прогресу насправді не буде, а добрий намір тільки підживлюватиме абстрактно народолюбський, тобто тоталітарний менталітет.

Або що варті сьогоднішні прив'язки церкви до козацького минулого, типу «козацька церква»? Усі ми – козакофіли, але ж маймо міру та здоровий глузд. Бо оскільки існує сьогодні ще одна, з патріаршим завершенням, православна церква Київського Патріархату, то виникає запитання, до якої частини колишнього українського суспільства слід її прив'язати (вже не кажучи про те, чи згодна вона буде з такою прив'язкою!): до грецьосів, чи може до ремісників? А якщо й вона захоче змагатися за почесне звання «козацької», то що робити сучасним нащадкам інших середньовічних суспільних станів наших, що не пам'ятають своєї причетності до козаків? Що, може, очиститися і посилено шукати такі козацькі корені? Але це ще не все: козацька церква – гаразд, але яких козаків, запорозьких чи реєстрових? Тих, що кінчали європейські університети, а з поверненням додому підтримували просвіту інших, чи, може, тих, що старовічно воліли залишитися принципово невченими і ненавиділи освіту, яка може зруйнувати їхнє православ'я? То яких же козаків: справді релігійних християн, чи традиційних язичників, що вважали за достатнє оволодіти елементарним християнським ритуалом – вмінням перехреститися «по-православному», а у кращому випадку поставити свічку перед святим?..

Дозволю собі у зв'язку з цим процитувати думку одного з «невчених православних» у П.Куліша: «От видумали по селах народ навчати, з образами, з корогами на майдані стануть, казання кажуть. Воно наче й добре, що молодіж під старих людей, під батьків та матірок підклоняють, та щоб не волочитись, щоб чоловіки жінок татарам не продавали, щоб чотирьох жінок разом не держали, та щоб чоловік жінки самої з дітьми не кидав задля лугового дубовання. А все той умисел, щоб нашу віру православну викоренити, не казали б лихого про них печерські панотці, коли б були добрі». А закінчу цю тему «козацьку» словами самого П.Куліша: «самі думи кобзарські оповідають про козацьке безбожество речі страшні» та «опоетизована старовина не шкідлива для розуму тільки при ясному світлі позитивної критики». Цікаво, то до якого козацтва тепер захоче приєднатися патріотична церква православна?

Звичайно, не моє це діло вирішувати, якою має бути та чи інша Церква, як реформувати догматику та науку Церкви в Україні. Це – справа справжніх пастирів, що думають і працюють серйозно на церковній ниві, а не за патріотичним дорученням, працюють не за формальною звичкою чи матеріальною вигодою, а за покликанням. Моє завдання – скромне: привернути увагу до гострої проблеми формування сучасного менталітету усіх православних вірників, а не тільки моїх автокефалістів. І мушу визнати, що на загально-православному тлі таких зусиль митрополит Володимир Сабодан виглядає куди привабливіше, ніж інші православні ієрархи. Проте такими постатями як колись в Україні Василь Липківський чи в сучасній Росії Олександр Мень, українське православ'я сьогодні похвалитися не може. А шкода, бо хочеться плідного діалогу також з неправославними християнськими конфесіями, щоб була певна спонукка подумати і їм над власними проблемами своєї конфесії в Україні, як і над проблемами загальнорелігійними в Україні. Звісно, проблеми є, але жодною мірою вони не перебувають у «патріотичній» площині, а все більше в моральній.

Я б не хотів, щоб мене неправильно зрозуміли, боцімто я звинувачую православ'я у схильності до тоталітаризму. Ні, я вважаю, що фундамент тоталітаризму слід шукати не в тій чи іншій релігії, або в атеїзмі, а в розумінні «усередненою» людиною самої себе: якщо вона не має досвіду віри в людину, в людську гідність, то завжди компенсуватиме це вірою в народ. Тому сьогоднішнє завдання будь-якої релігії, а не тільки православної, – породжувати людську гідність, а з нею і віру в її сили, не потураючи жодним спробам підмінити цю віру вірою в народ.

Міф про народ паразитує не тільки в російській історії, але і в нашій, – будьмо чесними, – і є дуже давнім ярмом на шії обох народів як специфічне психологічне кріпацтво, як право на увічнення нас на стадії селянської цивілізації, всупереч усім еволюціям людини та її культур, спричиненим людською гідністю. Нарешті, маємо усвідомити, що якщо індивід відмовляється від автономії свого внутрішнього світу, віддаючи свою душу групі, колективі, народові, то прирікає себе на процес, протилежний не тільки до християнізації, але й будь-якої монотеїзації, – тобто на нове язичницьке закабалення себе родом чи народом.

Не тільки від своїх одновірців православних, але й від політиків-вершителей релігійної долі України досі чую, що якби греко-католики зреклися Риму, а Українська православна церква Московського патріархату зреклася Москви, то можна було б все з'єднати в єдину Церкву з патріаршим завершенням у

Києві. Але перетворення реального сьогоднішнього Києва на міф перетворює на міф і сам патріархат. І пощо це патріарше завершення? І пощо це з'єднання-злиття?

Тридцять років тому я дуже захоплювався тодішньою ідеєю українського патріархату на базі греко-католицької Церкви, яка тоді на Україні була поза законом. І сьогодні думаю, що ідея українського патріархату як реальність, коли справді її реалізувати, то тільки у зв'язку з Римом, бо це нарешті припинить якийсь дивний стан греко-католицизму в Україні, а в його відносинах з Апостольською Столицею, – то не тільки греко-католицизму, але й усього українського православ'я. Як Константинополь, так і Єрусалим сьогодні надто слабкі «притики» (причали) для незалежного плавання українських церков. Москва теж мало придається на причал через постійне використання нею релігійного важеля у політиці світській, та навпаки.

Що ж до повністю одірваного від причалу, «безпричального» українського патріархату, то маю серйозні сумніви у його потребі: бо ідея «причалу» передбачає його достатньо високий моральний рівень та авторитет у світі теологічними та релігійними розробками актуальної проблематики сучасного світу. Знаємо з історії, якою стала наша православна церква після розірвання Флорентійської унії та ширення протестантизму в Україні перед Берестейською унією, коли навіть виборні посади духовні купувалися та продавалися. Це – не побудова сумнівних паралелей, а заклик до прихильників обов'язковості українського патріархату глибше подумати над ідеєю «причалу».

Маємо пам'ятати, яких жертв нам коштувало здобуття в минулому права на інші шляхи в релігійному існуванні, і гордитися, що не тільки відстояли своє право вибору цих шляхів, – греко-католицького, римо-католицького та протестантського поруч з православним, – але й зуміли зберегти при цьому національну єдність, чим створили для тої частини українського християнства, що залишилася у православ'ї, кращі умови, змагальницькі умови розвитку та вдумливої і розважливої реформаційної праці, що слугувала добром не тільки православній, але й іншим частинам українського соціуму. Це – дуже важливий висновок для сьогодні, коли ми, підштовхувані псевдопатріотами на конфронтацію, у своїй тверезій більшості таки не йдемо на такий сценарій, бо, мабуть, підсвідомо відчуваємо, що сьогодні оту тендітну сутність «МИ» можна зберегти тільки коштом визнання та підтримки права кожного на власне «Я». Адже, коли чесно, то як протестанти, так і греко-католики і римо-католики зробили куди вагоміший внесок, ніж їхня чисельність, у розвиток єдиної української культури, соціального та духовного поступу українства, **чудово вже реалізувавши національну єдність у конфесійному плюралізмі**. А прихильники конфесійної єдності «за всяку ціну» мали б знати, що конфесійна єдність зовсім не гарантує ні національної, ні державної єдності. Тому так і дивують намагання вже не імперських, а рідних українських політиків «злити всі струмки в єдиному морі», нехай і українському морі...

А високу морально-релігійну планку для київських ієрархів усіх конфесій колись створимо, але створимо не коштом злиття, а спільними змаганнями-зусиллями усіх українських конфесій заради усіх вірників України. Тоді не будемо виглядати так немічно-жалюгідно на тлі глибокого та плідного ватикансько-юдейського, наприклад, діалогу з питань віри, бо сьогодні ми рота не можемо розкрити цивілізовано. І не тільки в цьому питанні. Дуже важливою є сьогодні соціальна наука церкви: православ'я закордонне обмежується тільки загальними закликами до православної церкви взяти частково на себе відповідальність за процеси в рамках мирського життя, а католицька Церква має прекрасно розроблену християнську соціальну науку, виходячи з принципу, що не існує справжнього вирішення «соціального питання» поза Євангелієм, а поширення цієї науки повинно належати до євангельської місії християнської церкви. Чому б нам не скористатися унікальним поєднанням в Україні різних християнських церков і не зробити цю християнську соціальну науку практичним надбанням усіх громадян України? Спочатку переказавши, а тоді адаптувавши складніші з теологічного погляду місця тої науки.

Сторонньому важко збагнути, чому ми досі так сором'язливо обходимо позитивний вплив Реформації, обходимо, хоч не бракує авторитетних висновків істориків, але ця істина не стає надбанням масової свідомості. Адже поляки-католики, щоправда, ті, що не належать до конфронтаційників, не соромляться того, що саме рух польських протестантів покликав до життя польську літературу вже народною польською мовою. В Україні цей перехід на народну мову відбувся через двісті років, але теж завдяки орієнтації на «вільне євангеліє», а не завдяки православної Церкві, яка ще й досі не може розпрощатися із страхом колишніх старовірів перед наукою та просвітою, що заважає бути «невченим» і є загрозою пануванню над іншими «невченими». Ми жахливо боїмося інтелектуальної свободи та не обмеженого жодними заборонами обміну ідеями, зокрема і в релігійній та взагалі совісній сфері. Чи не тому ніяк не можемо по-справжньому мобілізувати свій інтелектуальний потенціал на реальній захист релігійних прав та свобод, і найменше ми це готові зробити щодо релігійної свободи в особистісній сфері, – прав індивіда щодо релігійної громади. Але ж без цього неможлива справжня терпимість, яка означає визнання індивідом права іншого індивіда дотримуватися інших поглядів, та й сама терпимість чи толерантність сьогодні категорії індивідуальні. (Заради точності можна зазначити, що історично на Заході початок ідеї свободи релігії лежить не у індивідуальній свободі, – категорії пізнішій, – а в терпимості, у визнанні вільного релігійного вибору. Отже, жодної фундаментально-фатальної психологічної прірви між в «основному православної» Україною та в «основному католицькою (протестантською)» країною Західної Європи по великому рахунку насправді не існує, що теж не може не вселяти добрих сподівань на наш реформаційний потенціал).

Петра Могила, звичайно, традиційно згадуємо як видатну постать, але без конкретики, зокрема не

торкаємося питання, чому його реформа українського православ'я в напрямку освіти через сміливе засвоєння досвіду як католиків, так і протестантів, не могла бути змита потужною хвилею православної реакції старовірів «невчених» часів воєн Хмельницького. Бо реформи були продиктовані самим життям і здійснені заради збереження православ'я як православ'я осучасненого, зверненого у майбутнє, а не минуле. Ще менше любимо торкатися дразливої для «чистих» православних теми приязних, братерських стосунків «високих пастирів» Могили православного та греко-католика Рутського. Обходимося загальником: «тоді українське православ'я було незалежне». Мовляв, тому і знайшло в собі сили реформуватися, гідно прийнявши виклик епохи просвітництва. Гарзд, але сьогодні воно теж доволі незалежне, то чому не може прийняти виклику нової поворотної епохи? Кажуть, що через розкол. Але хіба розкол може заважати будь-якій православної конфесії самореформуватися відповідно до її розуміння нових умов? Адже реформи у будь-якій з православних церков матимуть вплив не тільки на решту православних, але й на реформаційні настрої та можливості у греко-католицькій церкві, бо ж добре відомо, як вона «намертво» міцно насправді прив'язана до православ'я страхом національного розколу. Якщо нас, православних, більше, ніж будь-кого з інших християнських конфесій, то чого ми ждемо? Чим паралізовані? Мабуть, важкою хворобою... Спричиненою пануванням «оправославленого зла»? Так, але не тільки...

Сучасну європейську людину називають футуристичною істотою на протигагу людині-архаїзаторові античного світу. Тоді як назвати українця на рубежі ХХІ сторіччя, що цупко тримається середньовічних стереотипів, шукаючи в минулому якихось позитивних орієнтацій, хоч минуле може промовляти тільки негативними порадами, бо воно не може сказати, що маємо робити, але говорить, чого ми не повинні робити?.. І, мабуть, не дарма ж ми любимо оту сентенцію, що «хліб – всьому голова», не розумові, а хлібові присвячуємо в чисто українському стилі влаштований музей. Знай наших! – ще й гордимся, що це єдиний у світі музей хлібові. Я народився в селянській родині, дитячі роки прожив у селі, якийсь сентимент до села маю, але наша «національна» зацікавленість на селянській темі мене доводить до розпачу, щоб не сказати гірше. Саме у цій селянській зацикленості я і бачу нашу національну і релігійну хворобу. Цю хворобу долали всі європейські нації і культури. І здолали вже давно. А ми ще ніяк не наважимося признатися собі про цю хворобу, та все чекаємо, може, якось минеться... Чекаємо і шукаємо причини своїх бід та нездатності до реформування десь далеко, головне – поза собою.

Я б дуже не хотів, щоб у нас в Україні продовжувалося ходіння трагічних для моральності, колишніх радянських фраз типу: «ватиканського документу я не читав, але, засуджуючи його, скажу...». Чому ця звичка так прилипла до нас? Давайте, створимо спочатку умови, щоб кожен, хто хоче, міг прочитати критикований документ, а вже тоді братися до його критики. Невже далі будемо продовжувати середньовічний стан свого православ'я? Але ж тим самим до середньовіччя ми прив'язуємо основну частину свого громадянства. Цей абзац породжений статтями-лайками, що вряди-годи потрапляють в Україну від «самовідданих православних патріотів діаспори», статті – антикатолицького змісту, що дадуть форми найбільш більшовицьким статтям недалекого минулого. Якщо там і можна знайти якусь подобизну фактам, то стосуються вони виключно давноминулого католицизму, а не сьогоднішнього, а враження таке, що читаєш пронафталінені статті з епохи середньовічного протистояння Риму з Константинополем. І чому ці діаспорні автори привласнюють собі право наглядачів за чистотою православ'я в Україні? Чому їм абсолютно байдуже, в якому справжньому стані перебуває православ'я в Україні? Що, хочуть зберегти Україну в ідейних лещатах середньовіччя? Куди вони штовхають міжконфесійну ситуацію в Україні?

Що ж стосується міжконфесійних конфліктів, то вважаю, що абсолютна більшість їх в Україні на совісті пастирів різного рангу, і головню – рідного мені православ'я. І ці пастирі не те що не знають Декларації ООН про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на ґрунті релігії та переконань, але й не хочуть знати. Свою паству розглядають як безмовних кріпаків своїх, єдиним обов'язком своїм щодо них вважають сяке-таке ритуальне обслуговування, здираючи при цьому незмірні кошти; допомогти вірнику у пошуках істини від такого пастиря чекати годі хоча б тому, що часто він не є справжнім пастирем, а звичайним ритуальним чиновником, що навіть в ритуалі допускає плутанину. Вірники мовчки слухають і мовчать, як і колись. Мовчать, бо «свій», «православний»...

Я радий, що, незважаючи на всі «конфронтаційні зигзаги», все ширше в Україні таки усвідомлюємо, що пріоритетності та монопольності розвитку якоїсь конкретної, навіть християнської, конфесії більше не повинно бути. Бажано реально забезпечити дружнє співжиття та суперництво між конфесіями, що пішло б на користь усім конфесіям, – і лише в такому випадку, – на користь усієї українській церкві як відкритій, а не закритій, плюралістичній спільноті, бо для багатоетнічної та мультиконфесійної держави рівність та повноправність груп є необхідною умовою стабільності і розвитку, а прояви нетерпимості, навіть незначні, можуть мати дуже важкі наслідки.

У зв'язку з цим не можна не погодитися з думкою Й.Сліпого, що, виходячи з нерозривності християнства, добро української церкви не в уніфікації, а в гармонізації загального та унікального, не в унітарності, а в плідному поєднанні різних традицій та культур і відповідних Церков, кожна з яких віддає Вселенському організмові те самобутнє, що може дати тільки вона.

Отже, визнаймо в Україні право відрізнятись, тобто зберігати свою індивідуальність, що у світовій практиці розглядається тепер в якості одного з прав людини третього покоління, що мають особистісну скерованість, і тим самим створимо нормальні психологічні умови для цивілізованого не тільки міжконфесійного діалогу, а й діалогу міжособистісного, конфесійно-громадянського тощо, а рушієм тих

діалогів буде вільна в своїй гідності людина. Тоді все наше суспільство захоче таки і зможе захити за умов інтелектуальної свободи та необмеженого жодними заборонами (зовнішніми і внутрішніми) обміну ідеями і дістане нормальний рушій саморозвитку як цивілізоване сучасне суспільство. Тоді і можливості взаємного реформування релігії та суспільства через релігійну та загальносуспільну свідомість не будуть під знаком запитання.

## **ЦЕРКВА Й ПОЛІТИКА У ПОСТТОТАЛІТАРНОМУ СОЦІУМІ: УКРАЇНА**

*В.Є.Єленський*

### **I**

Перед тим, як приступати до розгляду релігійних інститутів у координатах посттоталітарного простору, спробуємо вказати деякі складові, що той простір організують і мають стосунок до порушеної теми.

Тоталітаризм базується на повному пригніченні інтересів окремих політичних, соціальних, етнічних, демографічних та інших груп шляхом прямого та перманентного насильства. Така насильницька соціальна організація можлива через встановлення постійного «надзвичайного стану», атмосферу облоги, що дуже своєрідно структурує суспільство.

Посттоталітаризм – це переструктурування, в ході якого потужно вивільнюється енергія пригнічених раніше (а тому значною мірою латентних) інтересів – суспільних, національних, конфесійних, кланових навіть. Інтенсивність цього процесу та його масштаби серйозно залежать від тривалості перебування суспільства під владою тоталітарного режиму, наявності в ньому оазисів громадянського суспільства, розвитку національно-визвольного та правозахисного руху тощо. За умов тривалого гніту суспільства системою насильницького політичного панування, яке створило власну соціальну базу, сформувало власну етику та спосіб життя, враховуючи різновекторність інтересів соціальних груп, можливість гармонізації яких відсувається на невизначений час, посттоталітарному соціумові загрожує певний період втрати взагалі хоч скільки-небудь надійних інтеграторів. Соціальна атомізація розвивається у напрямку ледве чи не глобального конфлікту усіх з усіма.

Неважко передбачити, що в умовах посттоталітарного хаосу суспільні погляди неминуче звернуться до Церкви. В СРСР, де на відміну від деяких країн «народної демократії», відсутні були навіть ледь жевріючі легальні вогнища, що протистояли режимові, Церква виявлялася єдиним дозволеним інститутом, що фактично опонував ленінсько-сталінській ідеології. «Відокремлена від держави» у поспіль одержавленій країні, Церква, всупереч усвідомленим зв'язкам православної ієрархії з істеблішментом, все ж не поєднувалася у масовій свідомості з офіційною доктриною та політичною практикою. Могутній імпульс довіри, наданий суспільством Церкві у середині 80-х, був по суті соціальним авансуванням, сконцентрованою надією на те, що проблеми, які виявилися не під силу офіційним структурам, буде вирішено інститутами неофіційними, серед яких структурованою була Церква. Дуже показово – у 1989 році опит громадської думки продемонстрував: кількість тих, які вважали релігію корисною для країни, майже утричі перевищувала число тих, які вважали, що релігія корисна для них особисто.

Проте суспільні сподівання на якийсь час заступили реальність цілком очевидну. З богословської точки зору Церква, як містичне Тіло Христа, виконує свою місію, незважаючи на зміни соціального і навіть глобального контексту. З погляду соціального, Церква, як інститут соціальний, не може не абсорбувати продуктів суспільного розвитку. За цим поглядом, існування релігійних інтересів у радянський період – це виснажливе протистояння Церкви державі, в процесі якого вона вирішувала не просто проблему збереження власної «самості» (ця проблема з більшою чи меншою актуальністю поставала перед нею протягом ось уже двох тисячоріч існування християнської ідеї), але й проблему свого буття як такого. Лівову частку соціальної енергії Церкви забирало це протистояння. Проте вона розвивалася не за притаманними їй законами, а в жорстких рамках дозволеного, болісно добираючи модель служіння в умовах суворого, іноді нестерпного тиску зовнішнього оточення. Одним з результатів є деформація інституційної та суспільної структури релігійних організацій, що викристалізовувалася у спотвореному вигляді.

Церква по суті виявилася витісненою з принципів для неї сфер служіння: катехізісної та благодійної, місіонерської та просвітницької, морального арбітражу та опіки над бідними. Сподіватися, що після цього всього вона спроможеться у стислі терміни випрацювати синтетичне богословське осмислення ситуації, створити свою «теологію посттоталітаризму» і трансформувати своє становище в тканині соціальної практики, було б, звичайно, нереально.

Конфлікт сподівань між Церквою та суспільством був не тільки через об'єктивну неможливість для неї швидко відновитися у статусі повноцінного соціального інституту, але й драматичне нерозуміння природи Церкви інтелектуальною та владною елітами, колосальне відчуження інтелігенції та робітників від Церкви, яке виникло, звичайно, не раптово. Демонтаж тоталітаризму виявив і гостру потребу найширших внутріцерковних реформ, виявив серйозні незгоди в церковній структурі, заморожені разом з усім церковним організмом, внутрі- та міжконфесійні суперечності. Чи не найгостріше проблеми посттоталітарного розквічення релігійного життя проявилися в Україні – колишній радянській республіці з 52 млн. населенням, де впритул зішлись Західна та Східна християнські традиції і яка при 16% від населення Союзу давала понад третину усіх релігійних общин (в тому числі 65% усіх православних приходів).

## II

Отже, на середину 80-х рр. в Україні офіційно діяло 4000 православних общин, понад 1100 – євангельських християн-баптистів, близько 100 – римо-католицьких, 80 – реформаторської Церкви угорців Закарпаття тощо – всього понад 6000 релігійних общин. Окрім того, діяло 9 монастирів та одна духовна школа – Одеська православна семінарія.

Кількість офіційних церковних інститутів зовсім не віддзеркалювала реальних релігійних потреб населення республіки. Достатньо вказати, що у 1985 р. клопотання дозволу відкрити православний храм надходили з 173 населених пунктів України – і жодне з них не було задоволене.

Геополітичне значення України, її потенціал у загальносоюзному виробництві зумовлювали особливий контроль за республікою з боку Центру. В результаті тут склалася політична традиція, більш нетерпима щодо національних та релігійних рухів, проявів вільнодумства інтелігенції, ніж цього навіть вимагалось згори. Прагматичні міркування зовнішньополітичних відомств, що дещо пом'якшували жорстокість радянської церковної політики для релігійних центрів у Москві, що бодай іноді оглядалася на Захід, – в Україні (як, до речі, і в інших національних республіках та в «нетуристичних» областях РФСР) відчувалися дуже слабо.

Українські партійні функціонери неодноразово висловлювали занепокоєння непропорційно високою, на їх думку, питомою вагою України в загальній кількості релігійних общин та рішучість змінити становище.

З безлічі суспільно-релігійних проблем, які заганялися вглиб і тільки накопичували всезростаючий потенціал соціальної небезпеки, слід виокремити бодай дві, специфічні для України. Це, по-перше, незнищене усвідомлення церковним народом особливого, несхожого на російський, шляху православ'я в Україні, що входило у суперечність з упертим намаганням Московської патріархії подолати «шкідливу» своєрідність українських єпархій, головню західних. Не дивлячись на серйозні, хоч і не завжди адекватні, зусилля асимілювати православних, що частково перейшли з унії, частково колись належали до приходів Православної Церкви в Польщі, яка отримала Томос Константинопольського патріархату про автокефалію ще у 1924 р., це цілковито так і не вдалося. Зустріч засимільованих, умовно кажучи, та неасимільованих елементів у процесі демонтажу тоталітарного режиму і створила те соціально-психологічне та соціокультурне поле, на якому згодом розгорнеться міжправославний конфлікт в Україні, багаторазово посилений політичними та особистісними факторами.

Друга проблема – це підпільне існування Греко-Католицької Церкви в Україні, що після псевдособору 1946 року у Львові не перестала існувати, а перейшла на нелегальне становище. Аж до виходу з катакомб вона зберігала наступність та неперервність ієрархії, церковну структуру, систему підготовки священників та ченців. Окрім того, поряд з приходами, що категорично відмовилися переходити у православ'я, в Галичині та Закарпатті існував значний прошарок т.зв. «криптоуніатів», що відвідували православні храми, але зберігали відданість своїй репресованій Церкві, специфічний католицький менталітет та наполягали на традиційних для них формах церковного життя та культової практики.

## III

Початок горбачовських реформ не вніс помітних змін у церковну політику КПРС. Нова редакція її програми, прийнята XXVII партійним з'їздом (1986 р.), містила установку на «подолання релігії», потужна пропагандистська кампанія, скерована на недопущення оживлення релігійного життя, розпочалася у зв'язку із підготовкою до святкування 1000-річного ювілею Хрещення Русі.

Проте на тлі всезростаючої критики сталінізму та брежньовської стагнації визнання ненормальності існуючих відносин між державою та Церквою стає – у контексті оголошеного курсу «на демократизацію всіх сторін життя радянського суспільства» – неминучим. Апологетизована незліченними брошурами та монографіями «свобода совісті в СРСР» стає з 1987 року об'єктом обережної критики в ліберальній московській пресі. На цьому етапі мова йде, що «окремі» конкретні випадки обмеження законних прав віруючих, перші виступи на користь релігійної свободи офіційних осіб відбуваються під лозунгом «повернення до лєнінських принципів» та супроводжуються традиційною риторикою про «шкідливість релігії».

Індикатором реального стану та меж готовності керівництва країни лібералізувати свою церковну політику стала зустріч М. Горбачова з патріархом Московським та всієї Русі Пиміном та постійними членами Синоду РПЦ у травні 1988 р. На ній Горбачов підкреслив суспільно-політичний характер наступного ювілею і викликав тим самим розгубленість ідеологічного апарату, який наполягав на вузькоцерковному значенні цієї події. Запросивши Церкву взяти участь у покращенні суспільної моралі, він завдав ще одного удару ортодоксам та обережно запросив Церкву повернутися в суспільство в якості повноправного соціального інституту. Разом з тим, згадані генсеком «лєнінські принципи» та, особливо, «глибина наших світоглядних суперечностей» покликані були заспокоїти твердокам'яних комуністів. Останні, до речі, досить швидко усвідомили інтегративне значення РПЦ, особливо очевидне на тлі інтенсифікації національних рухів та обвальної девальвації «загальнорадянських» вартостей. Апарат змінив не тільки тональність, але й зміст перед'ювілейної пропаганди. Святкування 1000-річчя Хрещення Русі пройшло під знаком російського націоналізму та встановлення «особливих відносин» між Кремлем та Свято-Даниловим монастирем, який став офіційним центром РПЦ.

В Україні ж, що залишалася під повним контролем старої номенклатури, партапарат вперто блокував

більшість кремлівських новацій, витриманих у душі горбачовського «нового мислення». Наприкінці 1987 р. тут було зареєстровано – вперше за повоєнні роки – дві православні общини в Криму та Дніпродзержинську. Визнавши за вірними двох, майже цілком знецерковлених після хрущовської кампанії, областей України право створити релігійні общини, апарат недвозначно дав зрозуміти, що на сотні населених пунктів Західної України, населення яких часто протягом 15-25 років клопоталося про відкриття храму, це право не розповсюджується.

Розвиток ситуації дуже відрізняється від московських подій. Проте активність українських політв'язнів та в'язнів сумління, що вийшли на свободу у 1986-87 рр., зміцнення руху за права людини, національну та релігійну свободу та триваюча лібералізація в Москві ставить керівництво компартії України перед необхідністю вести гнучкішу політику в релігійному питанні. Кінець 1988 – початок 1989 років фіксує новий рубіж, на який повинна одійти компартія з ортодоксальних позицій, рубіж, що розглядався за непорушний аж до заборони КПУ у серпні 1991 р. Нова позиція передбачала надання більшої свободи Українському екзархатові, встановлення якнайтіснішого союзу з його ієрархією у боротьбі з «антикомунізмом та націоналізмом» та водночас – категоричне недопущення відродження Української Греко-Католицької (УГКЦ) та Української Автокефальної Православної (УАПЦ) Церков.

#### IV

Жорстко та безкомпромісно виступивши проти легалізації УГКЦ, компартія України не просто поступилася політичною ініціативою своїм опонентам у Західній Україні, але й – без перебільшення – програла тут усе, що тільки могла програти. Потужний рух на підтримку прав українців-католиків та їхньої репресованої Церкви інтегрував у єдиний потік доволі різноманітні сили та надзвичайно радикалізував населення Галичини. Проте офіційний Київ, незважаючи на цілковиту прозорість проблеми, чинне законодавство, міжнародну громадську думку, прохання партійних функціонерів на місцях, що усвідомили вибухонебезпечність ситуації, послідовно торпедував справедливе розв'язання проблеми.

Сама думка про легалізацію УГКЦ здавалася партійно-ідеологічному апаратові неможливою. За 45 років пропаганда доклала колосальних зусиль для демонізації образу уніатської Церкви та вживлення у масову свідомість її гранично негативного стереотипу. Навіть незначні кроки на шляху визнання реальності обіцяли серйозні політичні та ідеологічні втрати, необхідність дальшої ревізії доктрини. Перший секретар ЦК Компартії України В. Щербицький, що зберігав реальний контроль над ситуацією в республіці аж до своєї відставки у 1989 р. був рішучим противником будь-яких ідеологічних поступок та не вважав за можливе навіть пом'якшити лексику стосовно греко-католиків («кое-где подняли голову уніати» тощо). Нарешті, легалізація УГКЦ створила серйозну небезпеку для позицій Російського православ'я, яке мало в малесенькій Галичині в середині 80-х рр. близько 1,5 тис. приходів із загального числа 6794 в межах СРСР. Митрополит Київський та Галицький Філарет (Денисенко), – з 1966 р. патріарший екзарх України – неодноразово і дуже гостро висловлював своє негативне ставлення і до унії як моделі подолання розділеності християнства, і до самої можливості відродження УГКЦ. Московська патріархія, що наприкінці 80-х рр. здобула реальну політичну вагу та можливість впливати на позицію керівництва країни в уніатському питанні, природньо намагалася залишити греко-католиків у катакомбах.

Антиуніатська кампанія тривала аж до кінця 1989 року, партапарат насичував її як традиційною, так і нововиробленою аргументацією (іноді просто сміховинною), покликаною довести абсолютну неможливість визнати УГКЦ. Водночас влада, добачаючи в православних менше зло порівняно з греко-католиками, передає їм в Галичині близько 800 храмів, що пустували чи були перетворені на т.зв. «музеї атеїзму», склади, тощо, – заблокувавши тим саму можливість претензій на них в майбутньому з боку греко-католиків. Під підвалини громадянської згоди в цьому краї було закладено тим самим міну сповільненої дії величезної руйнівної сили. Власне, вибухнула вона досить швидко – вже восени 1989 р. греко-католики силою зайняли перший православний храм. А зустріч М. Горбачова з Іваном-Павлом II 1 грудня 1989 р. відбувалася вже на тлі полум'я православно-греко-католицького протистояння, що бурхливо розгоралося.

Серцевиною цього конфлікту чисто абстрактно виступали майнові суперечки. До Другої світової війни в Галичині діяли лічені православні общини, і практично всі храми, які тут утримували православні, належали греко-католикам. Ієрархія УГКЦ виступила з вимогою її офіційної реабілітації й повернення Церкви забраного майна.

Проте швидко з'ясувалося, що конфлікт набуває власної інерції і стає константою релігійного життя України. Він забарвлюється тонами конфесійного і навіть політичного реваншу, інтегрується в процес політичної боротьби, що загострювалася. Перші кроки в напрямку врегулювання конфлікту (діяльність чотиристоронньої комісії з представниками РПЦ, Апостольської Столиці, УПЦ та УГКЦ, депутатських комісій місцевих рад), незважаючи на певні зрушення, не виявилися плідними. З одного боку, греко-католики прийняли реальність присутності в краї чисельної православної громади, що не існувала тут до війни (за даними курії Верховного архієпископа Львівського, греко-католики сьогодні складають 3/4 населення Галичини, а кількість греко-католицьких і православних приходів в краї співвідносяться як 6,5:3,5). З другого боку, стрімко змінилися суб'єкти конфлікту – УГКЦ протистоїть вже не РПЦ та її автономна частина – УПЦ (їй належить дещо більше 14% православних приходів Галичини), а УАПЦ та з 1992 р. УПЦ-Київський Патріархат. Водночас, надзвичайна політизація населення Галичини не могла не відбитися на напрузі православно-греко-католицьких взаємин, а триваюче ослаблення владної вертикалі не

дозволило локалізувати конфлікт чи застосувати ефективні превентивні заходи. Власне кажучи, було проігноровано чи не всі підходи до врегулювання міжетнічних та міжконфесійних конфліктів: відмова від опори виключно на інститут більшості, від досягнення за короткий час етнічної (конфесійної) ідентичності, необхідність безумовної деполітизації конфлікту, введення двостороннього права вето для протилежних сторін.

Місцева влада, як правило, підтримувала більшість, в тому числі і в її намаганнях обмежити меншість, і відкрито демонструвала свої конфесійні орієнтації (переваги); конфлікт не тільки не було деполітизовано, але й перетворено на потужний подразник політичного процесу, що активно використовувалося його учасниками. Що ж стосується права вето, то, прийнявши поправку до Закону «Про свободу совісті та релігійні організації» (грудень 1993 р.), яка допускала передачу храму для почергових богослужінь, незалежно від наявної згоди на це громад, Верховна Рада України практично запланувала новий виток конфлікту. Не виправдовуючи тих, хто відмовлявся користуватися храмом спільно із своїми братами (часто не тільки в християнському, але й у кровно-спорідненому розумінні), треба визнати: те, що православні не підуть на почергове богослужіння, було очевидним від початку, про це попереджали ієрархи усіх православних церков цих юрисдикцій.

Опит 1100 віруючих з усіх регіонів країни, проведений інститутами філософії та політології НАН (1993 р.), свідчив: 23,2% респондентів оцінювали міжконфесійні відносини в своїх населених пунктах як «швидше ненормальні, ніж нормальні», а 15% вважали їх «просто» ненормальними. При тім, серед греко-католиків та прихильників УПЦ-КП, чий інтереси власне і зіткнулися в Галичині, питома вага відповідей, що вказували на ненормальність цих взаємин, становила відповідно 32,6% та 57,4% опитаних. 55,2% вважають вирішальним фактором протистояння майнові претензії, 43,2% звинувачують загальний кризовий стан країни та розповсюджене беззаконня, 40,9% – некомпетентні дії місцевих органів влади, 35,9% – втручання політичних партій та громадських організацій.

Цікаво, що «прості» віруючі прекрасно усвідомлюють те, що формулюють конфліктологи в результаті масштабних та групованих досліджень: на певному етапі розвитку конфлікту рядові його учасники втрачають можливість суттєво впливати на його перебіг, вирішальна роль переходить до лідерів конфліктних груп. Причому 47,4% респондентів оцінюють роль вищої церковної ієрархії в конфлікті негативно; 36% вважає, що саме взаємні претензії ієрархів є вирішальними у продовженні конфлікту, 32% вказує ще й на непримиренність священників. Нарешті, переговори керівництва конфліктуючих Церков опитані вважають найефективнішим інструментом врегулювання конфлікту – на це вказало 37,3% респондентів.

Проте саме тут виникає цілий комплекс труднощів. Керівництво УГКЦ має вести переговори з трьома православними Церквами, дві з яких – головні суб'єкти конфлікту (УАПЦ та УПЦКП) – не визнані Повнотою Православ'я і з точки зору греко-католицьких каноністів Церквами не є, та й до того ще гострі суперники поміж собою. І хоч канонічні застереження не є перепоною для греко-католицько-православних переговорів – керівники УГКЦ заявляють про свою готовність вести діалог з усіма православними громадами в краї – власне міжправославні суперечності деактуалізують цю готовність. Канцлер Курії Верховного Архієпископа вже вказував на те, що зближення УГКЦ з одною з Православних Церков, супроводжується незадоволенням з боку інших.

Оприлюднене у 1994 р. пастирське послання Глави УГКЦ М.І. Любачівського «Про єдність святих Церков» не зустріло доброзичливої реакції з боку православних владик, хоч цей документ не тільки пригадає греко-католикам про неприпустимість будь-яких дій, що могли б бути витлумачені як недостаток поваги до Православної Церкви-Сестри, але й підкреслює, що «не є нашою метою затягувати православних вірних до Греко-Католицької Церкви, а швидше працювати над пошуками повної єдності та зцілення наших Церков».

Власне, аналіз цифр та документів не дає об'ємного уявлення про православно-греко-католицький конфлікт. Для цього треба послухати наелектризований натопв, почитати апокаліптичні реляції про покійників, яких не дозволяють занести в каплицю для відспівування, про штурми храмів, про дітей, яких витісняють вчитися в «іновірче» село, про Церкви, що по 4-6 разів переходять з рук у руки.

Влітку 1994 р., за визнанням Президента Л. Кучми, протистоянням було охоплено понад 600 населених пунктів країни. Це практично удвоє менше, ніж на початку 90-х рр. Однак, показником незворотності змін стане не зростаюче число сіл, де люди вже не ділять храм, бо побудували новий, а зміни у свідомості. Соціально-психологічний аналіз придністровського конфлікту дозволив дослідникам (В.А. Михайлов) підтвердити висновок, що психологічне тло протистояння застигає на певній стадії. Найстрашніше для себе учасник конфлікту переживає ще до відкритого зіткнення, до, скажімо, першої крові. Переконаний у принциповій відмінності протилежної сторони, наділяючи її демонічними характеристиками, він готовий до жорсткої боротьби та поступово зникає до втрат. Згодом події, реально значно небезпечніші, ніж були на початковому етапі, вже не сприймаються адекватно – перейдено певний психологічний «больовий поріг», за яким настає заціпеніння. Тобто, врегулювання конфлікту залежить від того, чи вдасться пройти той шлях у зворотньому напрямі.

## V

На відміну від УГКЦ, Українська Автокефальна Православна Церква, що роздиралася у 20-ті роки

гепеушною агентурою ізсередини та знищена в середині 30-х років цілком, не мала в Україні жодних – навіть підпільних – структур. Феномен відродження УАПЦ визначив, мабуть, одразу декілька головних факторів. По-перше, як зазначалося вже, етноспецифічні елементи Православ'я в Україні не було повністю розгублено впродовж усіх 300 років після переходу Київської митрополії в юрисдикцію Московського патріархату. По-друге, насильницьке приєднання у 1946 р. до РПЦ близько 4 тис. греко-католицьких приходів створило парадоксальну ситуацію, бо після хрущовської антирелігійної кампанії уніатська Галичина стає краєм найвищої концентрації православних громад в СРСР. У боротьбі із зовсім не гіпотетичною «уніатською загрозою» галицьким приходом дозволяють зберігати специфічні риси (до речі, неодноразові спроби церковної уніфікації натрапляли на дивовижно впертий опір мирян). Спеціально для «викорінення уніатства» створюється журнал «Православний вісник». Оскільки питома вага слухачів духовних шкіл – вихідців із Західної України надзвичайно висока (в середині 80-х рр., наприклад, вони склали понад половину студентів Ленінградської духовної семінарії), священники звідти потрапляли на приходи Центральної, Східної та Південної України. В середині 70-х рр. із 16 управителів українських єпархій 13 були етнічними українцями, а 9 з них – вихідцями із Західної України, та троє – колишні греко-католицькі священники. Ще одним фактором тодішньої «тихої українізації» стала діяльність групи греко-католиків, що прийняли Православ'я, серед них – майбутні предстоятелі двох православних церковних формацій, священники В. Романюк та В. Ярема.

Таким чином, поруч з переконаними греко-католиками та «криптоуніатами» в краї формувалася доволі потужний православний анклав. Наприкінці 80-х він опинився, з одного боку, перед лицем виклику національно-визвольного руху, що вимагав не тільки від політичних, але й від церковних інститутів чіткої ідентифікації, а з другого боку – греко-католицької церкви, що впевнено, навіть тріумфально виходила з катакомб.

Єдиною реальною відповіддю на цей подвійний виклик «Українського П'ємонту» для православних Галичини став лозунг «Москва нам не мати. Рим – не батько» і самочинне проголошення автокефалії. Майже одночасно, чи навіть трохи раніше, українська інтелігенція зробила ряд спроб заручитися підтримкою Церкви у своїй боротьбі проти партійної номенклатури. Проте зустріла відверту ворожість з боку Українського екзархату РПЦ, що багаторазово інтенсифікувало зусилля для відродження УАПЦ.

І, нарешті, останній фактор – це українська православна діаспора, що стала після падіння залізної завіси реальною дією особою української конфесійної сцени.

Прологом відродження УАПЦ, як і в 20-ті роки не визнаної Повнотою Православ'я, ошельмованої Московським патріархатом та, особливо, Українським екзархатом, стало «Звернення ініціативного комітету з відновлення Української Православної Церкви» (15 лютого 1989 р.). Після цього відбулося проголошення приходу Львівського Храму Петра й Павла на чолі з настоятелем В.Яремою громадою УАПЦ (18 серпня 1989 р.). Восени того ж року Собор священників у Львові звертається до єпископа РПЦ Іоана (Бондарчука), що був за штатом, з проханням очолити новостворену Церкву. 5-6 червня 1990 р. Собор у Києві структурно завершує відновлення УАПЦ та заочно обирає її главою 92річного митрополита Української Православної Церкви у США Мстислава (Скрипника).

Становлення УАПЦ, що проходило дуже динамічно в атмосфері гарячої підтримки національної інтелігенції, заставило Український екзархат, що з початку 1990 р. став називатися Українською Православною Церквою (УПЦ), шукати шляхи адаптації до соціально-політичної та конфесійної ситуації, що змінювалася. Ставала очевидною недостатність однієї тільки критики неканонічності проголошення автокефалії УАПЦ та нападок на її єпископат. У липні 1990 р. єпископат УПЦ звертається до новообраного патріарха Московського та всієї Русі Алексія II з програмою дальшої суверенізації УПЦ, і у жовтні УПЦ отримує право «бгть... незалежимою и самостоятельной в своем управлении». Синод УПЦ отримав право створювати нові єпархії, призначати та переміщувати архієреїв. Предстоятель Церкви обирався єпископатом та затверджувався Московським патріархом. Спілкування з Повнотою Православ'я здійснювалося через Московський патріархат, ім'я патріарха підносилося на богослужіннях. Для прихильників автокефалії Української Церкви на територіальній основі це був безсумнівний прогрес; ті, що хотіли автокефалії негайно і на основі національній, уздріли в патріаршій громаді підступний маневр, й прибулого в Софію Київську Алексія II намагалися не допустити туди представники національно-демократичних партій та рухів. Не викликало сумніву, що перед УПЦ – найбільшою в Україні релігійною організацією – буде дуже складний період утвердження в суспільстві, що оновлюється.

Цей процес потужно прискорив розпад СРСР та проголошення незалежності України. І Собор УПЦ (1-3 листопада 1991 р.) констатує, що «релігійна ситуація, що склалася на Україні в умовах проголошення незалежності Української держави, вимагає від Української Православної Церкви нового статусу. Собор вважає, що таким статусом повинна стати повна самостійність та незалежність, тобто автокефалія...»

Сервілізм значної частини єпископату, досвідченість та обережність предстоятеля УПЦ Філарета не дозволяють навіть припустити, що такий крок було зроблено без санкції (можливо правомірно говорити і про вирішальний імпульс) вищого політичного керівництва України. Опосередковано це підтверджує лист Президента Л.Кравчука до патріарха Алексія II з проханням сприяти процесові набуття автокефалії Українською Церквою. Ввічлива по суті справа відмова застала заіскритися дугу напруженості між Москвою та Києвом, бо Українському Православ'ю була відведена явна підпорядкована роль. Мова йшла про інтереси української політичної еліти, що намагалася блокувати вплив закордонного духовного Центру,

який, м'яко кажучи, не завжди із симпатіями ставився до національно-визвольних сподівань, на мільйони громадян країни. Автокефалію ця еліта розглядала як необхідний атрибут державності, рівнозначний власній армії, зовнішньополітичному відомству, митниці тощо. За її недосяжністю маячили постаті російського Президента та модних московських демократів, що виникли перед здивованою київською публікою в серпні 1991 р. завзятими противниками української незалежності.

Для Московського ж патріархату можлива незалежність Українського православ'я ставала надзвичайно болісною проблемою. Київський імпульс, перш за все, надто багато значить для Російського православ'я. Втрата тисяч приходів, всесвітньовідомих святинь та реліквій уявлялася незною для російської свідомості, в якій взагалі надзвичайно зрідка диференціюється «російське» та «українське». Навряд чи вихід УПЦ викликав би ентузіазм і в Кремлі, де багато хто почувається комфортніше, усвідомлюючи, всупереч усім політичним катаклізмам, збереження підпорядкованості Києво-Печерської Лаври Свято-Даниловому монастиреві. В той же час ми усвідомлюємо наявність численних найрізноманітніших труднощів, що супроводжують набуття повної канонічної самостійності Помісною Церквою.

## VI

Проблема автокефалії безумовно належить до числа найскладніших у міжправославних відносинах. В цьому питанні йде давня та доволі гостра дискусія. Це питання, за заявою екзарха Вселенського патріархату і митрополита Швейцарського Дамаскина, що є водночас секретарем Великого й Святого Собору Східної Православної Церкви, є й в порядку денному цього Собору. Належить вирішити, перш за все, який орган та яким саме чином може в сучасних умовах надавати повну канонічну самостійність. Відомо, що Московський патріархат не знаходить тут порозуміння із Вселенським патріархом. Москва наполягає на тому, що кожна Церква може надавати автокефалію свої частині, як вона й вчинила стосовно Чехословацької та Американської Помісних Церков, і чия автокефалія, як відомо, невизнається Константинополем. При цьому вона зазначає, що ухвали Вселенського патріархату стосовно становища в інших православних Церквах – це втручання до їх внутрішніх справ і претензія на центр для Східних Церков, який схожий на Ватикан.

Апостольські правила не дають чіткої та недвозначної відповіді на запитання про те, яким саме чином здобувається автокефалія. А.В. Карташов, наприклад, вважав, що «непорушним принципом організації церковного управління може вважатися тільки те положення, щоб Церква не була без єпископа». Там, де є єпископ, є і повнота церковного життя. Аналіз церковно-канонічного та історичного аспектів проблеми дав йому підстави визначити давні східні патріархати як «історично випадкові» і нагадати про принципове право місцевих Церков на абсолютну свободу й незалежність щодо інших Церков.

Жодним чином не втручаючись у сферу канонічного права, маємо визнати те, що проблема здобуття автокефалії дійсно є дуже заплутаною, як і те, що політики у цьому питанні було майже завжди більше, аніж богослов'я.

Власне на це і звертає увагу святопородження Українських Церков, що самочинно проголосили свою повну самостійність та незалежність.

Воно нагадує, що набуття автокефалії завжди зустрічало опір Церкви-Матері, що самостійність Болгарської, Сербської, Румунської та інших православних Церков дуже довго не визнавалася, що Константинопольський патріарх Єремія дав згоду на обрання патріарха Московського у 1589 р. під найжорсткішим тиском царя Бориса Годунова та його оточення.

Усе це, як до речі і далеко не бездоганні з точки зору Церковного права дії на перепідпорядкування Київської митрополії з юрисдикції Константинопольського патріарха до Московського патріархату у XVII ст., заперечувати нелегко.

Але драматизм ситуації полягає, в першу чергу, в тому, що автокефалію, нехай і самочинно, проголосила тільки частина Української Церкви, причім невелика її частина. У цьому сенсі ситуація довкола Українського православ'я є опосередкованим, але досить адекватним віддзеркаленням загально-української суспільно-політичної, соціокультурної та соціально-психологічної ситуації, більш чи менш реальним індикатором стану національної самосвідомості і навіть, – якщо гостро, – тестом на міцність молоді держави.

Українці схильні до пошуків вирішення власних проблем назовні. Але автокефалія Української Православної Церкви потрібна їм і більше нікому. І потрібна не для того, щоб стати закваскою державно-захисної ідеології, а з метою припинення міжправославних чвар, набуття нового дихання і більшої відкритості, прориву з триваючого заціплення та якогось закостеніння. Можна скільки завгодно довго і справедливо говорити про наднаціональність християнства та гріх філетизму, але християнський універсалізм, вочевидь, розвивається не з уніфікації, а з гармонізації універсального та унікального, з плідної взаємодії різних традицій та культур, кожна з яких передає християнству те самобутнє, що спроможна дати тільки вона і ніхто більше. В цьому розумінні Київська Русь, за справедливим зауваженням Г.П. Федотова, розвинула справді вселенське, екуменічне бачення національного релігійного покликання. Усі народи покликані Богом, і Русь серед них. Нація – це байдужа категорія в Божому Царстві. Усі народи постають перед Богом як духовні цілісності, із своїми гріхами та своєю святістю. «Бог був милосердний до всіх країн і нами не знехтував», – говорив Київський митрополит Іларіон.

Проте ця дуже складна, повна гострих і навіть болісних поворотів, тема потребує спеціального

розгляду. Зараз тільки констатуємо: одухотворення посттоталітарного простору, перетворення його на більш людський та відповідніший до задуму Божого вимагає ще й органічності з національним контекстом Помісної Церкви. І, мабуть, міра тої органічності по відношенню до Української Православної Церкви буде визначатися не в Москві чи Стамбулі, а в Києві, Львові чи Харкові.

## VII

В умовах кінця 1991 – початку 1992 рр. Московський патріархат виявився спроможним надійно контролювати ситуацію в Україні. У пресі розгорнулася кампанія дискредитації предстоятеля УПЦ митрополита Філарета (Денисенка) – в багато чому типового представника вищої церковної бюрократії, недавнього місцеблюстителя патріаршого престолу, ієрарха жорсткого, навіть деспотичного, що абсолютній більшості українських ієрархів вселяв швидше страх, ніж повагу. Український єпископат, одностайно проголосувавши у листопаді 1991 р. за автокефалію УПЦ із впевненості звичної, що все вже вирішено «на верхах», але побачивши жорстку позицію священництва РПЦ та неготовність цілих єпархій «вискочити з-під московської церковної залежності» (В. Липківський), не підтримав предстоятеля УПЦ на Архієрейському Соборі РПЦ у березні-квітні 1992 р. Довелося митрополиту Філарету обіцяти соборіям залишити свій пост «в ім'я порятунку Церкви на Україні». Але повернувшись до Києва і переконавшись у безумовній підтримці політичного керівництва країни, він заявляє про свою рішучість продовжити боротьбу за автокефалію у колишньому статусі.

Проте ініційований Московською патріархією Архієрейський Собор у Харкові (27 травня 1992 р.) усуває митрополита Філарета і обирає предстоятелем УПЦ митрополита Володимира (Сабодана) – етнічного українця, що займав перед тим один з ключових постів у Московській патріархії. Суд Архієрейського Собору РПЦ (11 травня 1992 р.) позбавляє митрополита Філарета сану та всіх ступенів священства. Незважаючи на заспокійливе послання російських архієреїв пастирям та пастві УПЦ та особисте послання Алексія II Президентові Л. Кравчуку, ці події завдали дуже відчутного удару по самолюбству української адміністрації. Без врахування психологічних та особистісних нюансів важко до кінця зрозуміти ту наполегливість (якщо не сказати – безоглядність), з якою через місяць після Харківського Собору було скликано т. зв. Об'єднавчий Собор у Києві, що транслювався на всю країну. Результатом Собору, проведеного без врахування можливих політичних, юридичних, соціальнопсихологічних і, звичайно, церковно-канонічних наслідків, стало об'єднання колишнього предстоятеля УПЦ та двох вірних йому архієреїв з УАПЦ та утворення нової Церкви – Української Православної Церкви – Київський Патріархат (УПЦ КП). Її главою став патріарх Мстислав, що був у США, заступником – митрополит Філарет. За задумом організаторів цієї акції, перелому мали досягнути за лічені дні. «Бліцкриг» не вдався – незважаючи на серйозні організаційні зусилля та поважне пропагандистське забезпечення. Але довокособорні події виявили в українських елітах – старій, що оговталася у дещо незвичайній для себе ролі, і новій, що намагалася зайняти владні позиції на національно-демократичній хвилі, – спільні риси, дуже характерні для посттоталітарних еліт взагалі (принаймні для країн колишнього СРСР). Вони походять з ідейного кореня, що свого часу породив тоталітарну ідеологію та практику. Мова – про утопічні концепції, націлені на створення з «чистої сторінки» усєї системи суспільних відносин та культурного простору, керуючись жорстко директивним принципом та орієнтуючись на якісь уявні моделі. Такий спосіб мислення не відає сумнівів стосовно власної посвяченості у прихований від інших таємний план історії і базується на месіанській вірі у своє покликання стати інструментом реалізації цього плану. А звідси і революційна впевненість у праві «заганяти у щастя залізною рукою», у можливості вольовим натиском прищпорити історію, що не знає, за Герценом, лібрето.

Коли абстрагуватися від цілком конкретних цілей, що ставилися у червні 1992 р. тими чи іншими ієрархами, коли не брати до уваги намагань адміністрації здобути контрольований та керований пропагандистський апарат, коли випустити з поля зору очевидне бажання старої господарської номенклатури дозволити націонал-демократам загрузнути у церковних справах в обмін на свободу дій у найцікавішій для себе сфері ліцензій, квот та перерозподілу власності, то ми побачимо майже класичний зразок ліворадикальної технології. Тобто спроби реалізувати чисто абстрактну модель релігійно-інституційного розвитку: створення національної Церкви, відрив народу від інших Церков та приєднання його до новоствореної Церкви, перетворення цієї Церкви на духовне ядро нації. Ця модель виявилася хибною в першій же своїй складовій, бо допускала створення національної Помісної Церкви вольовим актом, а не шляхом волевияву народу, розвитку церковної та національної свідомості, гармонізації християнського та етнічного начал.

Нарешті, патріарх Мстислав не визнав об'єднання, Українське православ'я вразив другий розкол, і на конфесійній карті країни виявилось одразу три Українські Православні Церкви – в юрисдикції Московської патріархії, автокефальна та Київський патріархат.

Після смерті патріарха Мстислава (1993 р.) дві останні, знехтувавши заповіт покійного, піднесли своїх предстоятелів до патріаршої гідності. У вересні 1993 р. патріархом УАПЦ було обрано 79-річного священника В. Ярему – напередодні його постригли в монахи та нарекли Димитрієм. Через місяць патріархом УПЦ-КП з титулом «Київський та всієї Русі-України» було обрано багаторічного політв'язня Василя (в монашестві – Володимира). Тим самим було знищено саму можливість возз'єднання православних церковних юрисдикцій в близькому майбутньому.

Протягом 1992-93 рр. офіційний Київ відверто фаворитизував одну з трьох Церков – УПЦ КП, передвиборний лозунг Л.Кравчука «Вільна Церква у вільній державі» трансформується у максимум «незалежна Церква у незалежній державі». Ця максима, сформульована ще в період першої в цьому сторіччі спроби утвердити незалежність Української Церкви, та проартикульована Президентом на вчистостях, присвячених перенесенню останків кардинала Йосипа Сліпого з Риму до Львова (серпень 1992 р.), викликала збентеження у багатьох присутніх, що поплатилися свободою за вірність Апостольській Столиці. «Модернізація» передвиборного лозунга та відсутність в опублікованому для обговорення проєкті Конституції України положення про відокремлення Церкви від держави серйозно стурбували і протестантів, чия група пам'ятає чітко затишила гоніння з боку «найпершої та найголовнішої», а також звинувачення в космополітизмі та нелояльності до своєї земної Вітчизни.

І, нарешті, ситуація змусила проявити більшу відповідальність в осмисленні взаємин, що складаються між Церквою та новими елітами і навіть – ширше – із суспільством.

### VIII

Інтерес пострадянських адміністрацій до Церкви цілком зрозумілий, і не вельми складні розрахунки президентів, що цілюються з ієрархами і навіть зрідка помітні у храмах, давно вже «вирахувані» та гнівно викриті публіцистами. Цілком очевидно, що ерозія старих вартостей, які запишаються вагомими для доволі обмежених соціальних анклавів, різновекторність соціальних та культурних обраних переваг, наростання політичної диференціації за дефіциту інтегративних ідей залишає старим-новим елітам не надто широкий простір для ідеологічних маневрів – зокрема там, де національна ідея не стала об'єднавчим фактором. Не треба забувати також, що нова-стара влада використовує знайомі, традиційні для себе політичні технології, розраховані не на узгодження інтересів різних суспільних груп, а на їх підпорядкування. Це означає постійний пошук наскрізного стрижня соціальної конструкції, на роль якого не можуть претендувати ні анемічні у своїй більшості політичні партії, ні подрібнювані профспілки. Іншими словами, з'ясовуючи причини такої пильної уваги посттоталітарних еліт до Церкви, ми неминує говоритимемо про загалом банальні речі. Хоча б тому, що заданий колись російською, наприклад, історією алгоритм, згідно з яким держава, що благає Церкву про допомогу в лиху годину та період національних випробувань, відверто нехтує союзницею – у кращому випадку не чує її – проте біда тільки відсовується, продовжує пульсувати і нині.

Безумовно, пошуки універсального зв'язку, здатного створити соціально-політичну єдність, без якої основи державності нових держав виявляться вищою мірою хиткими, не є чимось наперед негідним. Звичайно, сучасні державні утворення, на відміну від колишніх, традиційних, які формувалися з таких монолітних будівельних блоків, як патріотизм, лояльність, відданість монархові, кровна спорідненість, спільна пам'ять, мова, культура тощо, утворюються іноді з дуже різноманітних елементів. Фрагментарність та плюралістичність таких структур вимагає постійного пошуку інтегративних понять, символів, інститутів, спільних прямувань, нарешті.

Але час, що минув відтоді, коли навіть найортодоксальніші члени горбачовського політбюро перестали шипіти: «Распоясались попы» та діловито поглянули на можливості релігійних інститутів, сподіваюся, дає право зробити деякі висновки. І ті, хто реально займає позиції влади, і ті, що орієнтуються на її здобуття, націлені на інструментальне використання Церкви для реалізації тих чи інших, більш або менш масштабних проєктів. Церква їм бачиться знаряддям політичної та етнічної мобілізації, але ніколи не сприймається в якості специфічного, не людського тільки, а боголюдського феномену. Простіше кажучи, не тільки владці, але, мабуть, і все суспільство хотіло б бачити в Церкві, в кінцевому рахунку, або театр, де зодягнені у візантійські шати актори втішають розімлілих глядачів тисячолітнім ритуалом, або німу виконавицю треб, що вислуховує зламаних життєвими злигоднями та лікує душевні рани, але не готово прийняти Церкву, що викриває соціальні виразки, соромить правителів і взагалі – всяку суспільну та людську недосконалість.

Церква, на жаль, з багатьох причин готова в особі предстоятелів свого єпископату та кліру і далі рухатися у напрямку «зриву та спокуси». Вона не вбачає нічого для себе соромного у вивищенні за рахунок державного протекціонізму та настирливо вимагає діяльного придушення вогнищ активності закордонних місіонерів. При цьому вважається нормальним, що усі Православні Церкви зареєстрували тільки одну(!) місію (для порівняння – баптисти понад 40, п'ятдесятники – понад 30), що проповідувати Євангеліє в наших сірих мегаполісах повинні свідки Єгови, харизмати, хто завгодно, але не православні. Не вважається ганебною гостра конкурентна боротьба за здобуття найвигодніших позицій щодо влади, в ході якої дискредитація опонентів здійснюється у відповідності з найсумнішими зразками минулого.

Чи не станеться (а може вже сталося?), що тільки вибравшись з-під наполовину знищеної тоталітарної потвори, Церква і вдумлива публіка, похапцем потиснувши один одному руки, стрімголов розійдуться в різні боки? Чи набереться хто-небудь сміливості стверджувати, що ясний оптимізм о. С. Булгакова – «Церква та інтелігенція зустрінуться в одній точці, рухаючись назустріч один одному» – можна застосувати до посттоталітарного, зовсім відмінного від початку століття, культурного простору?

Ситуація еволюціонує у зачароване коло. Суспільство гостро потребує Церкви, що одухотворяє, просвіщає та спасає, але Церква не може зрозуміти мінливе суспільство. Церква прагне допомоги суспільства у своїх намаганнях відновитися у притаманній їй статусі, але суспільство не в змозі зрозуміти Церкву. Реальність особливо драматична у світлі відомого твердження Д. Бонгоффера про те, що Церква має

виправдання свого існування тільки як «Церква для інших».

Українська держава, що законодавчо проголосила своєю метою подолання наслідків церковної політики попереднього режиму, вочевидь запізнюється з виробленням власної політики щодо релігійних організацій. Власне, розуміння того, що державні зусилля у цій сфері повинні концентруватися не на досягненні певних політичних успіхів, за допомогою маніпулювання Церквами, а на наданні Церкві всебічних можливостей для виконання нею своєї місії серед мирян, схоже, тільки починається. В усякому разі, до недавнього часу державна політика тут виступала якоюсь похідною від результатів зіткнення різних силових полусів, змагання конкуруючих владних структур. Ця політична лінія постійно хиталася між зусиллями підтримки ліберального іміджу шляхом забезпечення гарантованих свобод та спробами зберегти надійний контроль держави над релігійними організаціями та отримати якомога більші розпорядні повноваження та можливості впливу на Церкву. Найяскравіша риса цієї «політики-неполітики» – її регіональний характер. Одна й та ж Церква може посідати без перебільшення панівне становище в одному регіоні та відверто дискримінуватися в іншому. Порівняння становища УГКЦ та УПЦ, що перебуває в юрисдикції Московського патріархату, на Заході і на Сході країни – найвиразніший, мабуть, приклад цього. Безсумнівно, це робить загрозу регіоналізації України та увічнення «збручанського шраму», що колись розділив Україну, дуже реальною.

Рівень політизації релігійного життя в Україні досягає небезпечної позначки. В ході парламентських та президентських виборів 1994 р. Церкви опинилися в самому епіцентрі передвиборчої боротьби, до церковних лідерів апелювали представники найрізноманітніших політичних сил, обіцяючи вирішення майнових та юридичних проблем в обмін на голоси мирян. У країні, де тільки дві третини релігійних громад забезпечено сакральними спорудами, де на сотні храмів, серед них і всесвітньовідомі історичні пам'ятки, претендує по дві й більше громади різних церковних юрисдикцій, такі обіцянки неминуче означали потоптання прав та зачіпання інтересів конкурентів. Вибори серйозно загострили міжцерковні протистояння і навіть спонукали Президента Л. Кравчука попередити усіх, кого це стосується, про недопустимість використання релігійних почуттів віруючих в політичних цілях та втручання будь-яких партій та рухів, державних органів до внутріцерковних справ. Але в ході президентських виборів Л. Кравчук вже сам інтенсивно розігрував «церковну карту» і навіть видав напередодні виборів укази, що надавали деяких фінансових пом'якшень релігійним організаціям. В цілому ж політизація релігійного життя в ході виборів мало не призвела до перетворення Церков на партії. Українське суспільство впритул зіткнулося з необхідністю вироблення діяльних механізмів його деполітизації. Воно, нарешті, захотіло довідатися: власне, який зміст державної політики стосовно релігійних організацій, наявність якої (політики) як би там не було, зафіксована в Законі України «Про свободу совісті та релігійні організації»? І коли вона буде публічно сформульована, піддана всебічній експертизі, легітимно затверджена та надійно контрольована?

Л. Кучма майже одразу після перемоги на президентських виборах зустрівся з релігійними лідерами і запевнив їх у своїх намаганнях змінити становище, забезпечити рівність Церков перед Законом і безумовне верховенство Закону, удосконалити «недописане» у багато чому декларативне українське законодавство про свободу совісті, а також сприяти врегулюванню міжцерковних конфліктів. Водночас він ліквідував своїм Указом Раду у справах релігій при Кабінеті Міністрів України, чия діяльність викликала гостре незадоволення глав більшості Церков країни. Але далі справа поки що не зрушилася.

## ІХ

Виклик посттоталітарного хаосу Церкві виглядає настільки грізним, а самі Церкви – настільки ослабленими, що найбільш похмурі оцінки та прогнози не здаються згущенням барв. Особливо, коли говорити про суто соціологічний, з позицій «методологічного атеїзму» погляд на Церкву як на специфічну, але все ж земну інституцію. Втім, Христова максима що дзвенить з пронизливих глибин, що стверджує Церкву «не від світу цього», невігданість її місії, здається, все ж перекладається на соціологічну, гранично прагматичну за суттю своєю мову. «Церква на землі, – писав А. Тойнбі, – досягає добрих соціальних цілей значно меншими зусиллями, ніж суспільство мирське, спонуки якого скеровані на самі об'єкти і ні на що більш високе (величне)... Духовний прогрес індивідуальних душ в цьому житті фактично забезпечує значно більший соціальний прогрес, ніж будь-який інший прогрес».

Наскільки усвідомлюється це сьогоденні суспільством? І, взагалі, чи пробиваються крізь сірий асфальт порадянської реальності паростки надії?

Я бачу ці паростки у спільнотах творчих мирян, для яких Літургія не закінчується після літургії; в університетських доцентах та професорах (число їх, звичайно, дуже мале), що йдуть у священники і навіть приймають монаший постриг; в утвердженні апостолату мирян, що розвивається іноді не завдяки, а всупереч зусиллям ієрархії; у заповнених вщерть храмах народом, що молиться, причащається та кається, а не тільки цікавиться. Молоді християни, що працюють з розумово відсталими та враженими церебральним паралічем, не чекаючи не тільки винагороди, але й суспільного схвалення, – це теж паростки надії. Можливо в такі та схожі на них групи і зміщується центр християнського життя. Що ж, оновлюючись, Церква залишається «тою ж самою». Хоча і залишається вона «тою ж самою», саме оновлюючись.

*лютий 1995 р.*