

ПРАВА ЛЮДИНИ В УКРАЇНІ

Інформаційно-аналітичний бюлетень

Українсько-Американського

Бюро захисту прав людини

Випуск 15

Київ – Харків

1996

ТОЧКА ЗОРУ

УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦИЗМ В ЕКУМЕНІЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

Н.І. Кочан

Екуменізм: природа явища і сутність поняття

На спаді другого тисячоліття, лік якого більшість людства веде від Різдва Христового, в його останньому, двадцятому сторіччі, світ став свідком зародження й поступового утвердження екуменічної еклезиології – нового богословського думання і діяння. Нового в тому, що багатовікові негативні установки, які визначали й почасти визначають і тепер характер стосунків поміж християнськими Церквами та громадами, поступаються місцем позитивним, а їхнє зближення вбачається на шляху діалогу й кращого взаємного пізнання. Екуменізм у сучасному християнстві – як у теорії, так і на практиці – це позитивне світосприйняття, позитивне мислення та позитивна поведінка з високим ступенем довіри до відповідальності церковного керівництва, священнослужителів, кожного християнина зосібна.

Те, що тепер означають терміном «екуменізм», не є щось раніше невідоме в християнстві, всю історію якого проймає глибинна внутрішня єдність християнської ойкумени. Від часів пришествя Христа й до сьогодні всі покоління християн ставили собі, здавалося б, дитяче запитання: чому ми маємо бути єдині? – і розв'язували завдання: як цього досягти? З огляду на це Клайв Льюїс, професор філології в Кембріджі, проникливо зауважив, що кожне віровизнання, коли не за вченням, то за духом «найближче до інших в самісінькім центрі – там, де пробувають найвірніші його діти. А це наводить на думку, що в серці кожного віровизнання є щось або Хтось, хто, попри всі розбіжності, всі відміни темпераментів, пам'ять про взаємні переслідування, говорить тим же голосом, тією ж мовою»¹. В минулі часи цей голос чули поодинокі християни, сьогодні вчиться розуміти його вселенське християнство.

У центрі екуменічного богослов'я – ідея цілісно неглінного хітону Христового (Ів. 19. 23), тобто християнської єдності. Церковні поділи та розколи, жажливі у своїй жорстокості, хрестові походи та криваві релігійні війни, взаємне накладання анафем Церквами і конфесійний фанатизм їхньої пастви – усі ці трагічні події в історії християнства повинні належати виключно тільки минулому, неприпустима їхня екстраполяція у сьогодні. Спільна спадщина християн, те, що об'єднує їх, а не розділяє, – запорука їхнього зближення.

Мета сучасного екуменічного руху – відновити спілкування в Таїнствах (*koinonia, communicatio in sacris*) поділених сьогодні Церков, отого спілкування, що ним позначені перші століття християнства. У перебігу історії їхні розбіжності ставали не тільки глибші, а й ширші, через що і саме відновлення єдності відбувається як процес багатоступеневий і багатоликий, як на позір, то радше точковий (лінійна вертикаль зберігається лише в духовному вимірі): за кожного конкретного випадку цей процес є такий же специфічний, як і причини внутрішнього поділу на Православ'я, Католицизм та Протестантизм та взаємної відчуженості цих головних напрямів у християнстві.

Одним із вихідних принципів екуменічного руху є теза про те, що подолати відчуженість поміж християнами можна насамперед через збалансування горизонтальної (служіння в миру, дияконія) та вертикальної (богослов'я) його складових. На сучасному етапі пріоритет віддають богословському діалогові, який є прерогативою вищих церковних властей, експертів. Християнські Церкви та організації одностайні у тім, що спільне екуменічне діяння та думання – проблема виключно внутрішньохристиянська, і втручання будьяких позахристиянських чинників у її розв'язання неприпустиме. До таких чинників належать як усі інші релігії, так і будь-які світські, зокрема державні, структури.

Зasadничими принципами екуменічного думання та діяння є також рівність Церков – учасниць діалогу, їхня взаємна повага, довіра та любов. Найбільше опонентів «спокусам екуменізму» подибується в тих Церквах чи громадах, де наявні обмеженість церковної свідомості, вияви конфесійного тріумфалізму чи самовихваляння, егоїзму, ксенофобії, етатизму, де збереглися атавістичні претензії на винятковість у свідченні істини.

У термінах сучасної психології прихильників і противників екуменізму можна схарактеризувати як представників відповідно «відкритого» і «закритого» типів свідомості. Своєрідним символом, що відобра-

¹ Льюїс К. Просто християнство // Пер. на русск. яз. – Чикаго. 1990. – с.9.

жає позицію перших, стали актуальні й досі слова київського митрополита Платона (Городецького), ще з кінця XIX сторіччя: «Перегородки, що їх позаводили люди у церкві, не сягають неба». «Промовлені вони були за таких обставин, – згадує митрополит Євлогій (Георгіївський). – Владика Платон у м. Коростишеві Київської губернії, проїжджаючи повз костюл, нараз завважив щось незвичайне: подзвін... і ксьондз стоїть з хрестом у руді. Вийшовши з екіпажа, зайшов у костюл, помолився й сказав до ксьондза, що радий його вітання, та промовив вищенаведені пам'ятні слова»². Таку позицію вдало характеризує максима С. К'єркегора: «Двері до щастя відчиняються назовні».

Не випадом дивуватися з того, що приклади «закритого» типу свідомості переважають і з єднанням християн. Адже, як зауважив Віктор Франкл, «людяні люди є і, може, завжди будуть у меншості»³. Прихильники «перегородок у церкві» стверджують, що «ці розділювальні стіни, тобто поділи Православної Церкви з еретиками, почали зводитися на Вселенських Соборах. Поставали вони задля збереження від загибелі православної віри, від змішування із згубними ересями. Поставали ці поділи задля сповнення слів Христа: «Гадаєте, що Я прийшов мир дати на землі? Ні, бо, кажу вам – але розділ!» (Лк. 12, 51)⁴. Такий тип свідомості вказала в наші дні поведінка афонських ченців, коли вони відмовлялися поминати у своїх богослужіннях ім'я Вселенського патріарха Димитрія як такого, що «відхилився від православної еклезіології» внаслідок екуменічної діяльності, або ж у накладанні анафеми на екуменізм Собором Зарубіжної Руської Православної Церкви (1983 р.) та проголошенні себе самої «совістю всіх православних»⁵.

Ще один характерний приклад. В той час як екуменісти закликають усіх християн святкувати Тиждень Торжества Православ'я як свідчення його істинності та єдності, їхні опоненти наполягають на тому, щоб і надалі в цей день лунала анафема всім еретикам та відлученим від церкви на знак підтвердження істинності того ж таки православ'я.

Джерела сучасного екуменізму, попри нинішнє конфесійне розмаїття, у протестантських екуменічних ініціативах початку XX сторіччя, коли зародилися ідеї нового Богослов'я єдності.

1910 року в Единбурзі на Всесвітній місіонерській конференції представники різних протестантських Церков та організацій одноставно підтримали резолюцію про необхідність проведення всесвітньої християнської конференції. На головне завдання було визначено «розгляд усіх проблем віри та її конституції» – основи для зближення християн різних віровизнань. То був принципово новий погляд на проблему подолання відчуженості серед християнських Церков, громад та організацій. Тут не порушували питання ані про «спасенну істинність» якогось із віросповідань та навертання до нього всіх інших християн, ані про унію – приєднання якоїсь Церкви або її частини до іншої, що було притаманне стосункам поміж католицьким і православним світом. В основі лежало з'ясування того, що об'єднує в єдине ціле різні віросповідання, які визнають Ісуса Христа як Господа і Спасителя.

Та розпочалася перша світова війна, і підготовка цієї конференції затяглася. Тим часом у самому протестантському середовищі сформувалися два відмінні між собою підходи до реалізації цієї ідеї: практичний підхід (горизонталь) – установа співробітництва поміж Церквами задля спільного служіння в миру («Життя і діяльність», Life and Work), та підхід богословський (вертикаль) – спільне дослідження тих богословських питань, які стали причиною їхньої відчуженості («Віра і Церковний устрій», Faith and Order).

1925 року в Стокгольмі відбулася Всесвітня конференція «Життя і діяльність», а 1927-го в Лозанні – Всесвітня конференція «Віра і Церковний устрій». Протестантський світ, Англіканська Церква послали на ці конференції свої численні делегації. Доволі повно було представлено й Православ'я. Римсько-Католицька Церква тоді не озвалася на запрошення.

Десятиліттям пізніше, 1937 року, представники обох течій знову провели свої конференції: «Життя і діяльність» – в Оксфорді, «Віра і Церковний устрій» – в Единбурзі. На Оксфордській було вперше зроблено спробу дати визначення сутності екуменізму: «Термін «екуменічний» – відображення історії Церкви. Свідомість та діяння Церкви екуменічні, бо вони спрямовані на здійснення «Єдиної Святої Церкви, братства християн, які визнають Єдиного Господа»⁶. І саме в Оксфорді було підтверджено положення про Христа як главу вселенської Церкви, універсалізм якого сформулював у своєму вченні ще св. Ігнатій Антіохійський на початку II сторіччя. «Ми віримо, – говорилося в матеріалах цієї конференції, – в нашого Господа Христа, втілення Слова Божого. Ми вірні йому як главі Церкви, як Цареві Царів, Владиці Владик»⁷. Це визначення стало теоретичним фундаментом зближення різних християнських Церков та організацій, передумовою початку двосторонніх богословських діалогів.

В ухвалах обох конференцій – в Оксфорді та Единбурзі – було відзначено необхідність об'єднання їх в єдиній організації. 1939 року в Утрехті об'єднана нарада ухвалила скликати в 1941 році асамблею з метою

² *Євлогій, митр.* Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. – М., 1994. – с. 202.

³ Frankl V. The Unconscious God. – N.Y., 1985. – P. 83-84.

⁴ *Серафим (Соболев), архиеп.* Надо ли Русской Православной Церкви участвовать в экуменическом движении? // Деяния Совещания глав представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. – М., 1949. – Т. 2. – с. 114-115.

⁵ Див.: *Перепелкина Л.* Экуменизм – путь, ведущий в погибель. – СПб., 1992. – с. 36-37.

⁶ *Тихон, игумен, Никитин В.* Экуменическое движение и Русская Православная Церковь до ее вступления во Всемирный Совет Церквей // Журн. Московской Патриархии (далее – ЖМП). – 1983 (12). – с. 65.

⁷ The Edinburgh Affirmation of the Faith and Order Conference. 1937.

створити Всесвітню Раду Церков (ВРЦ, World Council of Churches). Цього разу на заваді стала вже друга світова війна, і лише по кількох роках після її закінчення, 1948 року, в Амстердамі зміг відбутися перший конгрес ВРЦ. Серед 148 делегатів переважали представники протестантського світу.

Синод Руської Православної Церкви постановив не брати участі в роботі цього конгресу. На Соборі РПЦ 1948 року екуменічний рух було засуджено як нову спробу звести Вавилонську вежу, як ознаку «чергової омани людства... оперту на гріхах гордині. Завдання внутрішнього органічного об'єднання воно замінило зовнішнім механічним об'єднанням». Стверджувалося, що екуменічний рух «чужий розумінню істинно церковної єдності» й піти йому назустріч означало б «продати збережуваний нами скарб віри за сочевичну юшку земних вигод і стати ловцями людських душ цими вигодами»⁸.

Лише 1961 року Московський патріархат став членом Всесвітньої Ради Церков. Але треба було ще понад трьох десятиліть, завершення краху радянської тоталітарної системи, а потім і самого СРСР, щоб устами представників Руської Православної Церкви було нарешті проголошено, що шлях екуменізму – це «шлях збирання з Христом та у Христі (СИНАГОГІЯ), на засаді «Спільності» (КОЙНОНІА), «Згоди» (СИМФОНІА) у вірі, надії та любові. Шлях цей інакше можна було б назвати «динамікою кафоличності» або «динамічною кафоличністю», по-слов'янськи – «СОБОРНІСТЮ»⁹.

На установчому конгресі Всесвітньої Ради Церков не було і представників Римо-Католицької Церкви. Від моменту зародження екуменічного руху на межі XIX-XX століть й аж до завершення понтифікату папи Пія XII (1939-1958) РКЦ ухилялася від участі в ньому, традиційно розглядаючи проблему досягнення єдності в посттридентських категоріях приєднання до Апостольського престолу «нез'єднаних» християн.

Папа Пій XI в енцикліці *Mortalium animos* (1928) стосовно причин негативного ставлення Католицької Церкви до протестантських екуменічних ініціатив писав, що протестанти в своєму вченні втратили надто багато з апостольського Переказу і тому діалог поміж ними та РКЦ недоцільний і безперспективний, допоки вони не повернуться до церковної традиції, Священного Переказу. «...Можна зустріти багато некатоліків, котрі проповідують братерську єдність, та нікому з них не спадає на думку слухатися й коритися настановам та вказівкам намісника Христа, – зазначено в енцикліці. – Нині вони стверджують, що раді залюбки за однакових прав, як рівний з рівним, вести переговори з Римською Церквою: та якби вони могли, то, можна бути певним, зробили б усе, аби уникнути тієї форми угоди, яку вихваляють, щоб залишитися при тих же ідеях, через які, блукаючи та помиляючись, опинилися поза єдиною отарою Христовою.

Виходячи з цього, зрозуміло, що Апостольський престол аж ніяк не може брати участі в їхніх конгресах... католики не повинні прилучатися до такого роду спроб чи підтримувати їх, бо в противному разі вони сприятимуть зростові вигаданої християнської релігії, що на тисячі миль віддалена од справжньої Церкви Христової. ... Людський рід повинен належати до Церкви, але не до тієї, яку звели оті, що пробувають в омані, а тієї, яку заснував Христос, тобто до Католицької Римської Церкви»¹⁰.

Кардинальні зміни в католицьке розуміння екуменізму внесли II Ватиканського Собору 1962-1965). У Православ'ї та Протестантизмі це сприйняли схвально, проте доволі стримано, бо сподівалися, що Католицька Церква рішучіше подолає тиск консервативної частини Собору. Для самої Католицької Церкви ці рішення зруйнували більшість стереотипів, що здавен визначали її стосунки з християнською ойкуменою, стали початком оновлення та залучення її до загальнохристиянського річища богословського думання та діяння.

Дух оновлення (аджорнаменто, аппрофондimento) присутній уже в преамбулі соборного декрету «Про екуменізм» (*Unitatis redintegratio*, 1964), що починалася словами: «Сприяти відновленню єдності поміж усіма християнами – одне з головних завдань Священного Вселенського Другого Ватиканського Собору». Декрет визначив засади екуменічної діяльності Католицької Церкви з огляду на природу та важливість тих питань, що стосуються віри й церковного устрою, і стали причиною поділів поміж РКЦ, Східним Православ'ям, Протестантськими Церквами та Громадами.

Тут було також сформульовано визначення Католицькою Церквою сутності екуменічного руху: «Під «Екуменічним Рухом» треба розуміти такі дії та ініціативи, що постають та організуються відповідно до різних потреб Церкви та обставин часу для сприяння єдності всіх християн, як наприклад: найперше, усякі зусилля, щоб вилучити з ужитку всі слова, погляди та вчинки, що не відповідають поправді та слушності обставинам нез'єднаних братів і тому утруднюють взаємні відносини з ними; далі, діалог між добре вишколеними знавцями на спільних конференціях, зорганізованих між різними Церквами та громадами в душі релігійному, в якому кожний виклав би глибше науку власної спільноти та ясно з'ясував її характер. Бо через такий діалог усі здобуватимуть правдивіше знання вчення й життя обох спільнот, а з ним і слушну взаємну пошану; а також ті спільноти досягнуть в усякого роду службі на спільне добро цю ширшу співпрацю, що її вимагає християнська совість, та зійдуться разом, як і личить, в однудушній молитві. Нарешті, усі простежать свою вірність Христові в справах Церкви і, як треба, піднімуться мужньо праці над оновленням та реформою» (п.4)¹¹.

Така радикальна зміна у ставленні Католицької Церкви до екуменічного руху сталася головню під впли-

⁸ Деяния Сovesания... – с.114-115.

⁹ *Заболотський Н.* Да будут все Едино (Ин., 17, 21) // ЖМП. – 1994 (4). – с. 129.

¹⁰ *Mortalium animos*, 6 Jan. 1928 // Acta Apostolicae Sedis, Citta del Vaticano. – XX, p.5 seq.

¹¹ Второй Ватиканский Собор. Конституции. Декреты. Декларации // Перев. на русск. яз. – Брюссель, 1992. – с 126.

вом реалій зовнішнього світу. Вона дістала своє відродження у політиці «аджорнаменто» папи Івана XXIII (1958-1963) та його наступника папи Павла VI (1963-1978). Однак негативним у розвитку Католицької Церкви і після II Ватиканського Собору продовжувало залишатися те, що уроки екуменізму вона брала здебільшого ззовні, ігноруючи свій власний духовний набуток – екуменічне думання Східних Католицьких Церков, яке багато в чому випереджало проблематику та головні напрями згодом посталою діалогом поміж Католицькою Церквою та Східним Православ'ям.

У різні часи й під впливом різних чинників Східні Православні Церкви або їхні частини ставали до союзу (unio) з Апостольським престолом. При цьому вони змінювали юрисдикцію, приймали католицьке віровчення, зберігаючи, однак, свій обряд, свою традицію. Хоч би які були безпосередні причини, що спонукали Православні Церкви чи їхні громади до союзу з Римом, – а причини ці здебільшого мали вимушений характер, – в їхньому середовищі завжди жила вільна від зовнішніх нашарувань Христова заповідь: «Щоб були усі Одно» (Ів., 17, 21). Упродовж століть голос поєднаних з Римом Східних Церков не був ані почутим, ані зрозумілим Католицькою Церквою, яка ототожнювала себе з Заходом та латинською культурою, тим часом як багато аксіом сучасного екуменізму зароджувалося й зберігалось саме тут, на перетині Християнського Сходу і Заходу.

Відродження греко-католицизму в Україні: виклик «старому» екуменічному діалогові?

У сучасному світі є 19 Східних Католицьких Церков, і тільки дві з них – Маронітська та Італо-Албанська – не мають свого двійника у православ'ї, решта 17 утворені внаслідок двосторонніх уній поміж Апостольським престолом у Римі й частиною однієї з Православних Церков. Серед них і Українська Католицька Церква¹², утворена внаслідок Берестейської унії (1596) поміж Київською митрополією (не всією) як складовою частиною Константинопольського (царгородського) патріархату та Апостольською столицею в Римі. 1946 року, вкотре вже в історії, Церкву цю було насильно зліквідовано за ініціативою радянського керівництва на Соборі Руської Православної Церкви, греко-католиків переведено в офіційне православ'я, а майно УГКЦ передано головно Українському екзархатові Московського патріархату й частково, у вигляді музейних колекцій, бібліотек або допоміжних приміщень, експропрійовано державою.

Враз було знищено могутній церковний організм, що складався в 1939 році з 3040 парафій, 4400 храмів та каплиць, Богословської Академії, 127 монастирів і монастирських домів, п'яти духовних семінарій та двох шкіл, трьох щотижневих газет, шести щомісячних журналів. Духовенство до цієї акції було представленим митрополитом-архієпископом, 10 єпископами, 2 апостольськими адміністраторами, 2950 священниками, 520 ченцями, 1090 черницями. Сама ж митрополія мала п'ять єпархій, а загальне число вірних становило 4483000 осіб. На 1947 рік половина всього греко-католицького духовенства була піддана арештам, п'ята частина перейшла на нелегальне становище або емігрувала, решта перейшла на православ'я¹³.

Тепер поставлена поза законом Церква українців-католиків змушена була розв'язувати інші завдання – виживання та самозбереження за умов жорстокої репресивної державної політики, що використовувала проти неї не тільки свій каральний апарат, а й, чималий потенціал сервілізму Руської Православної Церкви, котра вже мала в минулому досвід проведення таких акцій під протекторатом царату. На Заході, поза сферою впливу радянського режиму, постали завдання, пов'язані зі зміцненням організаційних структур УКЦ та боротьбою за реалізацію декларованого Конституцією СРСР права на свободу совісті для мільйонів греко-католиків в Україні¹⁴.

В результаті чотири десятиліття нелегального існування УГКЦ в Україні ізолювали її не тільки від природного процесу еволюції екуменічних поглядів у католицизмі, а й від розвитку стосунків Католицької Церкви з Православ'ям. В ім'я розвитку діалогу та встановлення відносин із Православними Церквами в соціалістичних країнах Східної Європи (СРСР, Польщі, Румунії) католицька сторона офірувала долю греко-католиків у цих країнах. Православна сторона прийняла це як належне. Московський патріархат, як основний учасник діалогу, після своєї безпосередньої участі у розправі над Греко-Католицькою Церквою в Україні, звісно, не міг допустити участі її зарубіжних представників у православно-католицькому діалозі. Українська Католицька Церква за кордоном демонстративно ігнорувала ці не позбавлені цинізму взаємини. У той час, коли відбувався обмін символічними жестами «діалогу любові» поміж Вселенським Патріархатом та

¹² «Українська Католицька Церква» – така назва Церкви українців-католиків у діаспорі, прийнята за ухвалою Єпископської конференції 1959 року; так іменується вся українська Церква, включно з тією, що перебуває на терені України, в офіційних документах Апостольської столиці. «Греко-Католицька Церква» – назва, запроваджена 1774 року імператрицею Марією-Терезією в Австро-Угорщині, аби «покінчити з усім, що могло дати привід уніатам вважати себе гіршими порівняно до римо-католиків. Їй й було прийнято як офіційну по легалізації 1989 року діяльності греко-католиків в Україні. У строгому сенсі – це є самоназвою щодо Української Католицької Церкви, однієї зі Східних Католицьких Церков.

¹³ Мартирологія Українських Церков // За ред. О.Зінкевич, Т.Лончина. – Торонто, 1985. – т. 2. Українська Католицька Церква. – с.49-50.

¹⁴ Див.: Білас І. Московський патріархат, каральні органи СРСР та знищення УГКЦ у 1940-х роках. – Logos (Ottawa). – 1933 (3-4). – р.532-576; Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква в катакомбах (1946-1989) // Ковчег: 36. ст. з церковної історії. – Львів, 1993. – с.113-151; Hvat I. The Catacomb Ukrainian Church and Pope John Paul II. – Religion in Communist Lands // Keston College. – 1983(3). – Vol. 11. – р.264-280, 280-294 (documents); Keleher S. Passion and Resurrection: The Greek-Catholic Church in Soviet Ukraine, 1939-1989 // Lviv 1993.

Католицькою Церквою, мільйони східних католиків за «залізною завісою» терпіли небачені за масштабами і жорстокістю гоніння за віру.

З початком 80-х років продовженням «діалогу любові» стали поглиблені спільні богословські дослідження. Передбачалося спочатку з'ясувати, що є спільне в обох Церквах, а відтак перейти до питань, що їх відрізняють.

Перший етап «діалогу істини» був доволі успішний. Було створено Змішану комісію з Богословського діалогу поміж Римсько-Католицькою та Помісними Православними Церквами, засідання якої відбувалися на Патмосі/Родосі (1980, 28 травня – 4 червня), в Мюнхені (1982, 30 червня – 6 липня), на Криті (1984, 30 травня – 8 червня), в Барі, Італія (1986, 28 травня – 7 червня; 1987, 9-16 червня) і на Новому Валаамі, Фінляндія (1988, 19-27 червня). У підсумку з'явилися три спільні документи: «Таїнство церкви та Божественної Євхаристії у світлі Таємниці Святої Трійці» (Мюнхен: 1982), «Віра, Таїнства та Єдність церкви» (Барі, 1987), «Таїнство Церковного устрою в sacramentalній структурі Церкви у світлі значення апостольської спадкоємності для освячення єдності Народу Божого» (Новий Валаам, 1988).

Одним із найважливіших результатів цих зустрічей було уточнення й узгодження низки Богословських термінів, що їх кожна зі сторін століттями вживала нарізно, вкладаючи в них дещо різний зміст. Це дало змогу підступитися до визначення засад спільного богословського думання. В Мюнхенській заяві було сформульовано спільні засадничі принципи євхаристійної еклезіології у розвиток вчення св. Ігнатія Антіохійського; заява в Барі підтвердила другорядне значення обрядових відмінностей та окремих практик у Церкві, а Ново-Валаамський документ указав на апостольську спадкоємність в Католицькій та Православних Церквах і визнав її запорукою присутності Христа в тілі цих Церков¹⁵.

Українська Католицька Церква ніяк не відгукнулася на роботу Змішаної Богословської комісії. Та її (в числі інших Східних Католицьких Церков) і не запрошували до цього діалогу. РКЦ й надалі репрезентувала всю повноту Католицької Церкви. А для Православної сторони, де домінував голос Московського патріархату, «уніатське питання» існувало лише як прикра перешкода в стосунках із Римом. Самій УКЦ на той час, де кризові явища, неминучі для діаспорних структур, так загострилися, було не до якихось ініціатив.

Змішана Богословська комісія мала також розглянути вчення про природу Церкви, її соборність, авторитет у ній, зокрема й католицький догмат про примат первосвященника Риму. Але її роботу змінили бурхливі події. Крах тоталітарних режимів у країнах Східної Європи дав поштовх потужному рухові греко-католиків в Україні та в Румунії за право на легальне існування, що переросло згодом у конфлікт з православними.

Параноїдальна реакція офіційного православ'я в СРСР на відродження в Україні Греко-Католицької Церкви пояснюється не так самим цим фактом, як нездатністю РПЦ запропонувати власне розв'язання проблеми, згідне з історичними реаліями та новою еклезіологією Церков-Сестер, а також звичкою покладатися на силову підтримку держави. Був тут і прагматичний інтерес: 65 відсотків усіх парафій Московського патріархату містилися на терені України, і втратити їх означало позбутися домінуючої постави у Вселенському православ'ї, до того ж зазнати й прямих матеріальних втрат.

Московський патріархат та його український екзархат, не маючи сили вплинути на розвиток подій в Україні, за своїм звичаєм апелювали то до З'їзду Рад СРСР, то до Генеральної прокуратури в центрі та її органів на місцях, то до міжнародних християнських організацій, то до папи римського, але аж ніяк не безпосередньо до Української Греко-Католицької Церкви. В ній усе ще вбачався лише об'єкт, а не повноправний суб'єкт переговорів¹⁶.

В той же час Руська Православна Церква залишила без уваги звернену до неї із закликом до примирення і прощення заяву глави УКЦ Верховного архієпископа Львівського кардинала Мирослава Івана Любачівського, зроблену 6 листопада 1987 року в Римі: «Ідучи слідами духа Христового, простягаємо нашу руку прощення, примирення і любові до російського народу і Московського Патріархату. Повторюємо ... слова Христові: «Простіть, як і ми прощаємо» (пор. Мт 6, 12). Ми всі брати в Христі, шануймо один одного, навчимося жити разом, свідомі, що нас єднає ця сама віра нашого Спасителя. Марія, Мати Божа, є такою сильною зв'язку в нашій релігійній традиції, що допоможе нам побороти всі труднощі на дорозі єдності, для спасіння наших народів»¹⁷.

За умов нелегального існування УГКЦ в Україні й триваючих переслідувань греко-католиків таке звернення глави цієї Церкви до Московського патріархату було проявом не тільки християнської любові, а й великої мужності. В самому українському середовищі було небагато таких, хто оцінив цей крок до примирення, більшість визнала це як наївність, а деякі – навіть як зраду церковних та національних інтересів українського народу. А західний світ із захопленням і надією – сприйняв заклики, звернений УКЦ до Московського патріархату. Кардинал Фрідріх Веттер, архієпископ Мюнхенський і Фрайзінгський, у проповіді 24 червня 1988 року в Мюнхені висловив побажання, щоб простягнута до примирення рука не зависла в повітрі¹⁸. У рік святкування тисячоліття хрещення Київської Русі Синод єпископів УКЦ, який відбувся у Ватикані з 24 вересня до 8 жовтня 1988 року, знову надіслав на ім'я тодішнього Московського патріарха Пимена послання

¹⁵ Див.: Diaconia. – 1994 (2/3). – Vol. XXVII.

¹⁶ Див.: ЖМП. – 1990 (3). – с.2-8.

¹⁷ Вісті з Риму. – 1987 (22). п 11. – Документація, с. 5-6.

¹⁸ Там же. – 1988 (23). п 7-8. – с. 4.

із закликом до примирення, і знову відповіддю було німування.

* * *

Для мільйонів жителів західних областей України, де греко-католицизм був не тільки вірою батьків і прадідів, але від часів митрополита Андрія Шептицького й уособленням жертвовного «християнського патріотизму», вимога легалізації та реабілітації їхньої Церкви стала одним із програмових пунктів боротьби за громадянські права¹⁹. Цілковите неприйняття тут казенного православ'я, яке політично й морально дискредитувало себе співпрацею із комуністичним режимом і, що не менш важливо, було одним із інструментів ліквідації Греко-Католицької Церкви в 1946 році та піввікової русифікації населення Галичини, – усе це не просто спричинило масове повернення вірних у лоно УГКЦ, а й цілковитий розрив з тими, хто лишився на позиціях православ'я, з Московським патріархатом. Влітку 1989 року постала невідома досі на цих землях Українська Автокефальна Православна Церква, яка незабаром визнала главою митрополита УАПЦ у США Мстислава (Скрипника).

Ще у серпні 1987 року в українському самвидаві з'явилася заява групи духовенства та вірних УГКЦ про їхній вихід із підпілля, аби свідчити про існування цієї Церкви й боротися за її легалізацію в СРСР²⁰. Групу, до якої увійшли два єпископи, 22 священника, 13 осіб із чернецтва та 174 вірних УГКЦ, очолив рукопокладений таємно в 1987 році 80-річний єпископ Володимир (Стернюк). У грудні 1987 року в Україні було створено «Комітет захисту УКЦ», що поклав собі за мету домогтися відновлення легального статусу Греко-Католицької Церкви.

Двома роками пізніше цей рух охопив переважну більшість корінного населення Галичини. Спочатку (літо-осінь 1988 року) він зливався в єдиному демократичному потоці з тим православ'ям, що прагнуло автокефалії. Та невдовзі з'явилася політичне рішення, яке поставило ці течії одну супроти одної, – заява Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР від 20 листопада 1989 року²¹, згідно з якою легалізувалася діяльність греко-католицьких громад, – вони дістали право реєстрації, тоді як громади УАПЦ тривалий час ще залишалися поза законом.

Наступні події розвивалися лавиноподібно. 17 вересня 1989 року, в день 50-річчя введення радянських військ на територію Західної України, у Львові відбулася 100-тисячна маніфестація на підтримку вимоги легалізації УГКЦ. Тисячі й тисячі вірних переходили з православ'я у «рідну віру», в «унію», і якщо в 1946 році в них відбирали їхні храми силою згори, то у 1989-му вони силою знизу відновлювали свої права на них. 29 жовтня 1989 року Преображенська церква у Львові стала першою з повернутих собі греко-католиками в такий спосіб церков, а на січень 1990 року таких церков було вже 370. Тепер у центрі протистояння православних і греко-католиків у Галичині опинилися майнові спори.

Відсутність задовільного законодавчого механізму регулювання майнових спорів спричиняло самоправство з обох боків. Незрідка протистояння переростало у фізичне насильство, наругу над святинями в храмах. Органи Міністерства Внутрішніх Справ України повідомляли, що лише у Львівській області час, витрачений ними на врегулювання конфліктів з приводу храмів від січня до березня 1993 року, можна порівняти до цілодобової роботи наряду міліції у складі 20 осіб упродовж місяця.

Уже згадувана Змішана міжнародна комісія з Богословського діалогу й собі зробила спробу владнати ці спори. На засіданні її підкомітету з перемін у Східній Європі, що відбулося 12-17 січня 1990 року в Москві, було створено Чотиристоронню комісію з представників Руської Православної Церкви, Української Православної Церкви (перетвореної з Українського екзархату Московського патріархату), Апостольської столиці та УГКЦ. Проте перше засідання цієї Комісії у березні 1990 року стало останнім. Руська Православна та Римсько-Католицька Церкви, головні учасники переговорів, не зуміли діяти у згоді з виробленою ними ж еклезіологією єдності. Офіційний екуменізм не витримав цього випробування. Але хоч справедливість стосовно Греко-Католицької Церкви і не перемогла, позитивним результатом зустрічі було вже те, що далі ігнорувати чи дискримінувати цю Церкву, як колись, стало неможливо.

Московський патріархат звинуватив у зриві роботи Чотиристоронньої комісії греко-католиків, позаяк у їхніх пропозиціях, поданих на її розгляд, йшлося про необхідність реабілітації УГКЦ, скасування ухвал Львівського (1946 р.) Собору Руської Православної Церкви про ліквідацію УГКЦ, повернення її храмів, що були власністю уніатів до 1946 року. Неодмінною умовою, поставленою греко-католиками, було теж і включення до складу Комісії представників УАПЦ як найчисельнішої на той час Православної Церкви в Західній Україні. Цю умову одразу ж було відкинуто, а розв'язання питання про храми православна сторона

¹⁹ УГКЦ досі не має політичної реабілітації з боку держави.

²⁰ Вісті з Риму. – 1987 (22), п 9. – с. 1.

²¹ Рішення про легалізацію греко-католиків було ухвалене на тлі запланованої на 1 грудня 1989 року зустрічі у Ватикані Президента СРСР М.Горбачова з папою Іваном Павлом II. Однак його ухвалили не в рамках здійснюваної згори демократизації, а внаслідок того, що рух знизу став необоротний. Підтвердженням цього є й те, що згадана заява Ради у справах релігій не була оприлюднена ні центральними, ні українськими засобами масової інформації. Вона з'явилася лише на останніх шпальтах місцевих патріїчних офіційов «Вільна Україна» (Львів, 1989, 30 листопада), «Прикарпатська правда» (Івано-Франківськ, 1989, 29 листопада) та «Вільне життя» (Тернопіль, 1989, 1 грудня). Незважаючи на те, що у Заяві йшлося про посилення руху греко-католиків, зокрема й на Закарпатті, місцевій газеті «Закарпатська правда» не було дозволено його опублікувати. Аргументи і факти. – 1990 (7). Вісті з України. – 1995, 29 груд. – 1 січ.

бачила не на шляху повернення їх греко-католикам, а перерозподілу та збереження значної частини церковного майна за УПЦ Московського патріархату.

Абсолютна певність Москви і Риму в праві порядкувати долею УГКЦ скінчилася конфузом. 2-3 березня 1992 року в Женеві їхні представники черговий раз стали обговорювати церковну ситуацію в Галичині. Вони підтвердили, що вироблені на московській зустрічі 1990 року принципи взаємин поміж Московським патріархатом та УГКЦ «залишаються дійовою основою для кожного зусилля, яке може посприяти розв'язанню цієї ситуації»²². Однак ця «дійовність» затратила ґрунт: мало того, що розпався СРСР, ще від квітня 1991 року Україна мала нове законодавство про свободу совісті і міжконфесійні конфлікти розв'язувала на підставі внутрішніх підзаконних актів, але головне – більше й мови не могло бути про інтереси Московського патріархату у цих конфліктах, на таку міру скоротилася його присутність у Галичині на ту пору.

Повернімося до 1990 року, коли у Відні від 26 до 30 січня, майже рівночасно з московською зустріччю, засідав інший підкомітет Змішаної комісії – з Богословського діалогу. Ті, хто попри бурхливий розвиток подій в Україні стежив і за подіями зовнішніми, вважали, що офіційна позиція Московського патріархату, епіцентру напруги поміж православними та греко-католиками, візьме гору і на переговорах у Відні. Коли голові Відділу зовнішніх церковних зносин архієпископові Кирилу (Гундяєву) під час пресової конференції 28 листопада 1989 року поставили запитання про ставлення його Церкви до легалізації УГКЦ, він так окреслив цю позицію: «Йдеться про те, щоб усі ці існуючі громади з чинника поділу стали чинником єдності. І, звичайно, на весь зріст постає питання: що з погляду діалогу та перспективи наших стосунків із Римсько-Католицькою Церквою означає реставрація уніатських церковних структур у таких місцях, як Західна Україна? Чи можливо поєднати новий підхід до єдності, що показався від часів II Ватиканського Собору, з таким середньовічним способом його досягнення, яким є унія? Всеpravославна нарада, що відбулася в Женеві 1986 року, відповіла на це питання негативно. Так стоїть справа з Богословської та екуменічної точок зору. Але є й інший бік питання. Це правда про людину і релігійна свобода. Я глибоко переконаний, що кожна людина має право молитися Богу так, як вона бажає, і закони країни повинні це право шанувати. Тому, не приймаючи унії з Богословського погляду, я переконаний у необхідності надати українським католикам східного обряду можливість молитися відповідно до їхньої традиції. І тут постає головне питання: в який спосіб має здійснюватися цей процес, щоб він не завдав непоправних збитків православно-католицьким стосункам і не спричинив нових конфесійних поділів, що можуть призвести до нових страждань людей?»²³.

Бачимо, що тоді архієпископ Кирил говорив про українських католиків більш зважено й толерантно порівняно з потрактуванням унії в ухилах згаданої ним III Передсоборної наради в Шамбезі²⁴. Загалом позиція православної сторони на Віденській зустрічі залишилася, як і раніше, жорсткою. Офіційна частина переговорів завершилася згодою стосовно того, щоб унія («уніатизм») як метод єднання мусить бути відкинута, а всі форми прозелітизму та застосування сили для розв'язання церковних питань – засуджені як такі, що суперечать еклезіології Церков-Сестер. Однак «православні члени Віденського підкомітету бажали більшого і вимагали якнайшвидше розпустити Греко-Католицькі Церкви через надання кожному вірному греко-католику «свободи вибору» – стати або східним православним, або римо-католиком»²⁵. Вони вважали за неможливе далі провадити діалог із католицькою стороною без «розв'язання» уніатського питання, і на їхнє наполягання розгляд січневої доповіді Віденського підкомітету було перенесено на найближче пленарне засідання Змішаної комісії.

Українська Католицька Церква: чи назвуть її Сестрою?

6-15 червня 1990 року у володіннях кардинала Ф. Веттера, Фрайзінг неподалік Мюнхена, відбулася шоста зустріч Змішаної міжнародної комісії з Богословського діалогу поміж Римсько-Католицькою та Помісними Православними Церквами. Порядок денний обмежувався питанням уніатства («уніатизму») як методу подолання поділу і пов'язаного з ним явища прозелітизму.

Від елегантної тональності попередніх засідань Комісії не лишилося й сліду. Впродовж кількох днів православна сторона виставляла католицькій факти гострих міжконфесійних конфліктів поміж православними та греко-католиками, покладаючи відповідальність на останніх.

На цій конференції обидві сторони дійшли згоди стосовно того, що вважати «уніатизмом»: «Термін «Уніатизм» уживається на означення зусиль, скерованих на досягнення єдності Церкви через відокремлення від Православної Церкви громад або окремих вірних без огляду на те, що, згідно з еклезіологією, Православна Церква є Церква-Сестра, котра сама володіє засобами благодаті та спасіння. В цьому розуміння й з уваги на підготований Віденським підкомітетом документ, ми відкидаємо «Уніатизм» як метод єднання, що суперечить спільній традиції наших Церков»²⁶. «Там, де «Уніатизм» використовували як метод, не вдалося за його допомогою досягти зближення Церков; радше він породжував нові поділи». Тому прикінцева частина теоретичного розділу документів констатувала: «Сьогодні, коли наші Церкви зустрілися на основі еклезіології

²² ЖМП. – 1995 (5). – Офіціальна хроніка, с. 13.

²³ Московський Церковний Вестник. – 1989. – Дек. (17). – с. 3.

²⁴ Текст документа див.: ЖМП. – 1987 (6). – с. 54-56.

²⁵ Тут і далі, коли автор описує подробиці подій, то звертається до статті: *Keleher S. The Freising, Ariccia and Balamand Statements: An Analysis // Logos (Ottawa). – 1983 (3-4). – p. 427-463.*

²⁶ Текст документа див.: *One in Christ. – 1990 (26). – p.362-365.*

єдності (κοινωνία, communion) Церков-Сестер, було б прикро знівечити всю цю важливу роботу задля єдності Церков, що було її здійснено під час діалогу, вдаючися знову до використання методу «Уніатизму».

При цьому практичним рекомендаціям, що містилися в заяві, передувала вимога шанувати права окремих осіб та громад на релігійну свободу, яка б абсолютно виключала будь-які форми насильства, прямого чи опосередкованого, фізичного чи морального. Право врегулювання конфліктних ситуацій та спірних питань надавалося церковним властям, рішення яких повинні беззастережно виконуватися. Прозелітизм належало зовсім вигнати з церковної практики як марнування пастирської енергії (п.7.с).

Обидві сторони дійшли згоди, що діалог стосовно проблеми «уніатизму» треба продовжити. «Вивчення цього питання матиме першорядне значення доти, доки цю перешкоду не буде подолано. Якщо ми бажаємо й далі просуватися до єдності» (п.9.).

Хоча заяву у Фрайзінгу було прийнято як спільну, вона відображала властиво позицію лише однієї сторони – православної. Римсько-Католицька Церква, чітко не визначивши перед зустріччю своєї позиції, поступилася не так перед аргументами, як перед натиском партнерів на переговорах. Діалогом їхню зустріч можна б назвати тільки у контексті психологічного спостереження одного з провідних католицьких богословів-орієнталістів Роберта Тафта: «Ви повинні боятися їх (православних. – *Н.К.*), а не вони вас; ви не можете говорити неправду про них, вони ж про вас можуть; вони можуть насміхатися з вашої Церкви, а ви ні. Якщо вони критикують вас за прозелітизм, а ви вказуєте, що вони роблять те ж саме, не тіштеся – дискусія не просунулася ані не на крок уперед. Те, що вони спокійно ставляться до діяльності Католицької Церкви там, де вони не мають жодної своєї, припустімо в Німеччині, аж ніяк не означає, що таке ставлення зустрінемо в тому разі, коли це будуть Афіни. Якщо ви визнаєте, що християнський Захід припускався помилок стосовно інших Церков, вони не скажуть вам у відповідь: «Так, і ми припускалися». Натомість буде: «От бачите, саме це ми весь час вам казали». Те, з чим ми стикаємося в даному разі, не лицемірство, а елементарна нездатність міркувати про всі ці речі об'єктивно, зважаючи на розмаїтій історико-культурних чинників, а також і незагойні рани минулого»²⁷.

Реакція православного світу на прийняту у Фрайзінгу заяву була миттєвою. 11-12 грудня 1990 року у Фанарі на надзвичайному засіданні Міжправославної комісії «гостро постали в різних країнах Європи проблему уніатства» обговорювали в категоріях «безневинно потерпілих» та «відповідальних за ці страждання». Заключний документ говорив: «Усі учасники згодні в тому, що оживлення уніатства сьогодні супроводиться брутальним порушенням прав людини та релігійної свободи. Особливо це виявляється в прямому насильстві над окремими людьми, у зловживанні законодавчим процесом та в підозрілих маніпуляціях установ державної влади». Учасники наради визнали, що заява у Фрайзінгу – «єдиний позитивний момент обговорюваної проблеми»²⁸.

Католицька Церква обминала мовчанкою цю заяву. Було над чим замислитися, надто Східним Католицьким Церквам. Чому за православною стороною католицька визнала володіння засобами благодаті та спасіння, а щодо останньої такого визнання нема? Чому, відкидаючи «уніатизм», документ нічого не говорить про сьогоднішні умови існування уніатських Церков: чи повинні вони припинити спілкування з Римом і відновити попередню юрисдикцію? І нарешті, чи є вони теж Церквами-Сестрами, чи всього лише «обрядом» без права голосу в єкуменічному діалогові? Чому адресатом практичних рекомендацій виступають тільки греко-католики, а другу сторону конфлікту – православних – ніби це й не обходить?

1992 року кардинал Едвард Ідріс Кассіді, котрий очолив групу представників Римсько-Католицької Церкви у Змішаній комісії, одверто написав єпископові Української Православної Церкви у США та Канаді (Вселенський патріархат) Всеволоду Майданському: «Заяву у Фрайзінгу було підготовано поспіхом, у надзвичайно важких обставинах і прийнято присутніми членами діалогу як документ Змішаної міжнародної богословської комісії... Нічого іншого за тих умовин зробити було незмога, бо не було проведено ніяких підготовчих робіт, аби повніше вивчити це питання. Якнайсправді зустріч скликали для обговорення зовсім іншого підготовчого документа. Те, що прийнятий документ аж ніяк не є завершений та остаточний, видно вже з того, що невдовзі після зустрічі у Фрайзінгу взялися вивчати це питання в притаманному Комісії нормальному режимі роботи, націленої на підготовку наступного пленарного засідання»²⁹.

Інтенсивна підготовча праця впродовж року дала змогу 10-15 червня 1991 року провести в Арічче (Рим) засідання підкомітету Змішаної комісії, де було схвалено проект документа «Уніатство як метод єднання в минулому і нинішній пошук повного спілкування»³⁰. Він був кроком уперед на дорозі до декларованої мети діалогу – повного й досконалого спілкування Церков, яке не буде ані поглинанням, ані злиттям, а зустріччю в істині та любові Католицької й Православної Церков, котрі визнали себе Церквами-Сестрами. У цьому проекті вперше сказано, хоча й побіжно, про необхідність участі в діалогові й тих уніатських Церков, «які ще перебували на нелегальному становищі, коли діалог розпочався».

У розділі практичних рекомендацій низка параграфів адресована безпосередньо Католицькій Церкві. Перед нею було поставлено вимогу бути відповідальнішою в залученні Східних Католицьких Церков до діалогу, а також обмежувати свою діяльність на споконвічно православних теренах єдино пастирським слу-

²⁷ Taft R. The Society of Jesus and Christian East: Perceptions, Realities, Prospects//Diaconia. – 1994 (2/3). – p. 157-158.

²⁸ Див.: ЖМП. – 1991 (4). – с.52-53.

²⁹ Цит. за: Keleher S. Op. cit. – p.456.

³⁰ Текст документа див.: ЖМП. – 1991 (10). – с. 61-63.

жінням. Документ підтверджував непорушність права особистості на релігійну свободу, неприпустимість втручання священнослужителів однієї Церкви у справи іншої. В ньому містився заклик шанувати богослужіння інших Церков і в разі потреби надавати «власну церкву в їхнє розпорядження на підставі згоди, що дозволяє чинити відправи наперемінно в різний час в одному й тому ж храмі». Тут же вірним рекомендовано «розв'язувати поміж собою свої труднощі за допомогою братнього діалогу, не припускаючи втручання цивільних властей у практичне розв'язання проблем, що постають поміж Помісними Церквами або громадами. Це передовсім стосується церковної власності».

Зважаючи на війну за храми в Західній Україні, документ визначав: «Церкви не повинні спиратися виключно на минулі ситуації або ж на загальні юридичні принципи, а повинні теж брати до відома складність теперішньої пастирської діяльності та місцеві обставини». На практиці ж виходило так, що греко-католиків в Галичині цим рішенням зобов'язували надавати або віддавати свої храми православним, тим часом як в Центрально-Східних регіонах України греко-католики зазнавали дискримінації з боку останніх.

Важливе й те, що в проекті записано положення, яке приписує приділяти особливу увагу «вихованню майбутніх пастирів, яке мусить бути позитивним стосовно іншої Церкви. Чесне й всеохопне знання історії, оперте на загальній історіографії, допоможе розвіяти забобони й уникнути його використання в полемічних цілях: воно допоможе усвідомити, що провина лежить на обох сторонах».

Наступне пленарне засідання Змішаної комісії з Богословського діалогу було заплановано на 17-26 червня 1992 року, однак напередодні зустрічі його раптом відмінили «з причин практичної несвочасності», як було сказано в Комюніке Вселенського патріархату від 2 червня 1992 року. Цю ухвалу підтримали вісім Православних Церков, посилаючись на агресивні дії католиків у районах конфлікту. Проте головних «потерпілих» Церков – Руської та Румунської – серед них не було. Вони-то якраз бажали своєчасного проведення зустрічі.

17-24 червня 1993 року в Баламанді (Ліван) на черговому засіданні Змішаної комісії було затверджено положення виробленого в Аріче проекту стосовно сутності уніатства як явища і як методу об'єднання, а також дано оцінку прозелітизму³¹. Принципово новим було те, що обидві сторони в Баламандському документі нарешті визнали за уніатськими Церквами «право існувати і діяти згідно з духовними потребами своїх вірних» (п. 3.).

Тут же було визначено, що Східні Католицькі Церкви є Церквами-Сестрами, а не одним з «обрядів» відступників від православ'я. Про ставлення Православних Церков до уніатських говорилося: «Історія стосунків поміж Православними Церквами та Східними Католицькими Церквами позначена переслідуваннями та мучеництвом. Хоч би які були ці страждання та їхні причини, вони не можуть бути приводом до будь-якого тріумфалізму. Ніхто не має права приписувати собі їх у заслугу або виставляти як аргумент для звинувачення чи приниження іншої Церкви. Сам Бог знає своїх свідків. Хоч би яке було минуле, його слід залишити милосердю Божому, а всі сили Церков мусять бути скеровані на те, щоб сьогодні і майбутнє більше відповідали волі Христа для своїх людей».

Становище Східних Католицьких Церков у Вселенській Католицькій у параграфі 16 визначено так: «Східні Католицькі Церкви, які бажали б відновити вповні спілкування (єдність, коіпопія) з Римським престолом і які залишаються його вірними, мають права та обов'язки, пов'язані з тією спільнотою, до якої вони належать. Головні принципи їхнього ставлення до Православних Церков сформульовано Другим Ватиканським Собором, а також визначено й втілювано у життя наступними папами. Ці Церкви мають бути інтегровані в діалог любові на засадах взаємоповаги та відновленої взаємної довіри, як на місцевому рівні, так і у вселенському масштабі. Вони також мають стати учасниками Богословського діалогу з усіма його практичними наслідками». Параграф 34 стверджує обов'язковість участі Східних Католицьких Церков у практичній реалізації його ухвал.

Відповідальними провідниками Церков до зближення, як говорила Баламандська заява, повинні бути церковні ієрархи. Керівництву кожної з громад покладено в обов'язок створювати на місцях змішані комісії для розгляду спірних питань. Якщо там не дійшли згоди – подальший розгляд здійснює аналогічна комісія вищого рівня. Водночас документ зобов'язує громади не припускати втручання цивільних властей у церковні спори або конфлікти, а розв'язувати їх самостійно.

Мабуть, цю вимогу було б сформульовано категоричніше, якби в Баламанді були присутні представники Греко-Католицьких Церков зі Східної Європи. Адже ж їм як нікому іншому випало відчутти на собі профанування екуменічної ідеї, дискредитацію суті Богословського діалогу та принципів християнської етики, нерозбірливість у засобах деяких із отих, що вигулькнули на демократичній хвилі, діячів – із державних органів, із різних партій, об'єднань, які змагаються за вплив на людей.

Суть екуменічного руху як виключно християнського та внутрішньоцерковного, представники нової (як, утім, і старої) політичної генерації в Україні зводили на загальнодемократичні вимоги або, найчастіше, до декларацій на зразок «релігійної єдності в ім'я створення в єдиній незалежній державі єдиної та незалежної церкви». Незалежність при цьому розуміли своєрідно. Президент Л. Кравчук заявив: «У незалежній державі й Церква має бути незалежна від зовнішніх релігійно-політичних центрів»³². Не хотілося б убачати в цьому політичну недоумкуватість чи блюзнірство, але ж слова ці були промовлені на церемонії перепохо-

³¹ Текст документа див.: Logos (Ottawa). – 1993 (3-4). – р. 667-675.

³² Голос України. – 1992. – 24 листоп.

вання привезених із Риму до Львова у серпні 1992 року останків глави УКЦ кардинала Йосипа Сліпого, чия доля стала символом хресної путі всієї Української Греко-Католицької Церкви, яка має свій «релігійно-політичний центр» за кордонами України.

У ліпшому разі такі «єкуменічні ініціативи могли б бути приречені на безпліддя, як і помпезний Міжрелігійний форум України (Київ, 1991, жовтень-листопад), проведений за ініціативою президентських структур. У гіршому ж – єкуменічні гасла використовують на проведення згори політики *divide impera* з усіма похідними негативними наслідками.

Жителі Галичини саме й стали свідками декретування частини положень Баламандської заяви на сесії Львівської обласної Ради народних депутатів 20 грудня 1994 року³³. Нічого сумняшся депутати, до того ж іменуючи Баламанд Баламондом, перевищили свої повноваження, визначені Конституційним положенням про відокремлення Церкви від держави. Вони не здавали собі справи й у тому, що ця Заява – вираження спільного думання та доброї волі Церков до зближення, яке не припускає будь-якого втручання поза церковних структур, і що жодна з Церков-учасниць не затвердила ухвал Народи як обов'язкових до виконання.

Після прийнятої в Баламанді спільної заяви стало очевидно, що тепер і Православні Церкви і Східні Католицькі повинні пройти свою частину дороги до згоди. На яку міру готова Українська Католицька Церква до участі в єкуменічному діалогові та, що не менш важливо, до його можливих практичних наслідків? Звертаючись до історичного минулого українського католицизму, бачимо, що умови Берестейської унії з Апостольським престолом у тому вигляді, як розумілося тоді єпископатом Київської митрополії, не були інваріантними. Питання про майбутню форму досягнутої християнами єдності єпископи залишали відкритим, застерігаючи за своєю Церквою тільки право на участь в процесі руху до єдності спільно з Церквою-матір'ю – Вселенським патріархатом, передбачаючи при цьому і можливість внесення змін до «церемоній та статутів» Руської (Київської) Церкви, якщо за час перебування її у єдності з Римом на Сході стануться якісь зміни (36)³⁴.

Про встановлення Богословського єкуменічного діалогу на розкрайній сьогодні міжконфесійними та внутрішньоконфесійними суперечностями Україні говорити ще завчасно. Однак за ініціативою українців-католиків у діаспорі після згаданої в Арічче можливості участі в діалогові Греко-Католицьких Церков, що перебували на нелегальному становищі, було створено Студійну групу Київської Церкви. Учасники групи – священнослужителі, богослови, церковні історики Української Католицької Церкви та Православних Церков, які перебувають у юрисдикції Вселенського патріархату, – поклали собі за мету вивчити можливість відновлення контактів поміж УГКЦ та Церквою-матір'ю. Передбачалося спільними зусиллями з'ясувати, чи можливо за збереження єдності УГКЦ із Апостольською столицею встановити її повне євхаристійне спілкування з Крнстантинополем, а відтак відновити єднання у таїнствах поміж православними та греко-католиками в Україні.

Від серпня 1992 року до червня 1995 року в Стемфорді (США), Оксфорді, Оттаві, знову в Стемфорді, у Шевтоні (Бельгія) та Римі відбулися шість засідань Студійної групи. На першій же зустрічі на порозі практичного єкуменізму православні простягли руку грекокатоликам. Глава Української Православної Церкви у США і Канаді (Вселенський патріархат) єпископ Всеволод (Майданський) сказав, що вивчення богослов'я переконало його: «Католицизм і православ'я – це одна церква, і ми повинні відновити наше еклезіологічне євхаристійне спілкування... Оскільки Київська Церква справді перебуває у спілкуванні як із Римом, так і з Константинополем упродовж усього періоду після схизми, то чи є найменша підстава на те, щоб Київська Церква не відновила цю свою внутрішню єдність на цій же основі?»³⁵.

Учасники зустрічі усвідомлювали, що початок діалогу передбачає взаємне покаяння і прощення. Українські Православні Церкви в діаспорі завжди засуджували ухвали Львівського 1946 року Собору про ліквідацію Греко-Католицької Церкви в Україні. На зустрічі Студійної групи в Оксфорді свою солідарність з ними висловили представники інших Церков Вселенського патріархату. Єпископ Діоклеї, професор Оксфордського університету Каллістос (Т. Уейр) з приводу залишеного без відповіді закликати УКЦ до Московського патріархату про примирення сказав: «Звісно ж, мені легше говорити про прощення, сидючи тут, у безпечному Північному Оксфорді; безперечно, мені було б куди важче прощати, якби я жив в Україні в 1946-му. Я не хочу закликати до легкого прощення. Дітріх Бонхоффер мав цілковиту рацію, коли застерігав від небезпеки легкого прощення або легкої милості: «Милість, що дається задешево, смертельний ворог нашої церкви. Ми виступаємо сьогодні за милість, що дається дорогою ціною. Дешева милість – то милість, що продається як ширвжиток на ринку. Таїнства, прощення гріху, радість, що дається релігією, відкидаються геть, якщо ціну знижено». Свідомий своєї недостойності говорити про милість, я все ж із перейнятим серцем і щиро кажу вам як єпископ Православної Церкви: Простіть мені»³⁶ (38).

Надію на справді єкуменічний діалог дає те, що в його основі закладено екзистенційні істини – взаємне покаяння і прощення, що визначено Баламандською заявою як перший і надзвичайно важливий крок до вза-

³³ Газ. «Високий замок». – 1994. – 22 груд.; 1995. – 3 січ.

³⁴ Текст документа див.: Архієпископські синоди українського греко-католицького єпископату і їх правні основи. – Кастельгандольфо, 1970. – с. 67.

³⁵ *Bishop Vsevolod (Majdansky)*. Does the Restoration of Communion between Constantinople and Greco-Catholic Church of Kiev Require a break of Communion with Rome // *Logos*. – 1993 (1-2). – p. 58.

³⁶ *Kallistos Ware*. The Church of God: Our Shared Vision // *Ibid*. – p. 17.

емного зближення Церков-Сестер. До усвідомлення цього уроку християнськими Церквами в Україні ще належить дійти.

Переклад з російської Л. Малишевської

ПРОБЛЕМИ ТА ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Симона Лодивірова

Римсько-католицька церква, її вчення й діяльність являють собою вагому реальність як у системі сучасних філософських та теологічних теорій, так і в практиці суспільних відносин. Її місце в світі визначається, з одного боку, майже дев'ятьмастами мільйонами осіб, які називають себе католиками й формують свої погляди на засадах католицького вчення і, з другого, тим, що сучасний світ, спочатку ворожий щодо церкви, проявляє в наші дні більш гнучкий підхід до неї, поцінуючи її внесок в теоретичну розробку і захист на практиці етико-гуманістичних цінностей. В системі сучасного церковного вчення останні знаходять найбільш концентрований вираз у католицькому баченні морально-правового порядку суспільства, або ж у соціальній доктрині церкви.

Соціальна практика характеризує діяльність католицької церкви протягом усієї її історії. В епоху середньовіччя церква мала монополію на духовне життя суспільства й тому не потребувала особливої соціальної доктрини. З появою буржуазних суспільних відносин в ній починають формуватися концепції, які заперечують буржуазно-демократичні ідеї, світське розуміння держави й суспільного життя. Але з часом католицька церква все більше відходить від союзу з феодално-аристократичними верствами й процес адаптації до нових соціально-історичних умов починається з приходом на папський престол Лева XIII (1878-1903).

З кінця століття формується суспільно-політична доктрина церкви як позитивна програма щодо певного суспільного ладу. Вперше, хоча й далеко не в систематизованій формі, вона була репрезентована в енцикліці Лева XIII *Regum novarum*. У ній знайшло відображення так зване «соціальне питання» – породжене погіршенням становища робітничого класу в період розвитку капіталізму вільної конкуренції. Виступаючи проти передбачуваного соціалістами вирішення робітничого питання, передусім проти усупільнення приватної власності й класової боротьби, понтифік вбачав вихід із стану справ, що склався в суспільстві, у взаємодії трьох сторін: по-перше, самих робітників, природним правом яких є право на створення об'єднань, які мають стати дієвою формою самопомоги трудящих; по-друге, держава, яка має вживати заходів на захист робітників та їхніх сімей; і, по-третє, церкви, оскільки вилікувати світ можна, на думку Лева XIII, лише через визнання морального авторитету «намісника Христового».

Розглядаючи соціальні проблеми, папа підкреслює, що вони мають переважно релігійно-моральний характер і як такі їх слід вирішувати «згідно з правилами моралі й судженнями релігії».

Енцикліка *Regum novarum* належить до найбільш відомих документів Ватикану, на її положення посилалися усі наступні за Левом XIII глави римсько-католицької церкви. Саме вона є найбільш концентрованим виразом соціальних поглядів церкви кінця XIX-початку XX століття, точкою відліку в еволюції соціальної доктрини. Перший етап цієї еволюції, що завершився у 20-х роках поточного століття, характерний тим, що церква, змушена ходом історії відмовитися від своєї ідеологічної монополії, намагалася визначити й закріпити своє місце в новому, індустріальному світі. Тому в центрі її соціального вчення й виявилися питання становища трудящих та стосунків держави і церкви. В проекті будівництва нового суспільства, пропонованого Левом XIII, знайшли відображення такі проблеми, як проблема приватної власності, загального блага, справедливості, милосердя, християнського братерства та, у зв'язку з ними, соціальних прав людини, які потім стали основними ланками соціального вчення католицької церкви.

Другий етап еволюції доктрини пов'язаний з перебуванням на папському престолі Пія XI (1922-1939) та Пія XII (1939-1958)³⁷.

Пій XI присвятив свій понтифікат двом основним проблемам – формуванню ідеального прикладу так званого християнського суспільного порядку за аналогією з середньовіччям та боротьбі проти «післяхристиянських ідеологій» – фашизму і комунізму. В енцикліці *Quadragesimo anno*, опублікованій в 1931 р. й присвяченій сорокаріччю виходу першої соціальної енцикліки *Regum novarum*, Пій XI аналізує становище в сучасному йому світі. Критикуючи капіталізм і засуджуючи будь-які форми соціалізму, він пропонує як тип «нового суспільного устрою» корпоративну систему суспільних відносин. Суть її полягає в об'єднанні робітників і роботодавців за ознакою їхньої приналежності до певної професії. В ході розкриття основної теми енцикліки папа розвивав також проблему індивідуального і суспільного значення приватної власності, визначаючи межі втручання держави у використання останньої й обмежуючи діяльність державної влади принципом субсидіарності.

У 1937 р. вийшли в світ дві енцикліки Пія XI – в першій, *Mit brennender Sorge*, понтифік висловлює свої заперечення проти німецького націонал-соціалізму, друга, *Divini Redemptoris*, була спрямована проти кому-

³⁷ При виділенні окремих етапів еволюції соціальної доктрини Католицької церкви автор виходив з конкретного стану й змісту соціального вчення, маючи при цьому на увазі, що критерій періодизації слід шукати не лише в житті самої церкви, а передусім в економічних і соціально-політичних відносинах, відображенням яких і є розглядувана доктрина.

ністичної ідеології та її вживлення на практиці.

У 1939 р. Пія XI замінив Пій XII як глава римсько-католицької церкви. За час свого дев'ятнадцятирічного понтифікату він не видав жодної соціальної енцикліки, але в його Різдвяних зверненнях та різного роду посланнях розглянуто широкий спектр соціальних проблем.

В центрі уваги Пія XII, як і його попередника, була відбудова культурної й духовної основи суспільства в християнських традиціях. Актуальність його теоцентристськи закріпленої й ієрархічно розділеної суспільної системи зросла для католицької церкви в післявоєнний період. Після другої світової війни, особливо в 50-ті роки, істотно змінилося обличчя світу. Почався бурхливий економічний розвиток країн Заходу, пов'язаний передусім з науково-технічною революцією; змінюються форми політичного правління на користь парламентських демократій, в багатьох країнах приходять до влади комуністичні режими; починається піднесення національно-визвольного руху, зазнає краху колоніальна система і неабияку роль в суспільному житті відігравали усе більш поширюваний плюралізм в галузі культури та глобалізація комунікативних засобів. Тому, звертаючи в своїх посланнях і виступах увагу на необхідність мирного співіснування народів та міжнародне співробітництво, папа не переставав закликати до економічного, політичного й культурного об'єднання розколотої Європи на засадах християнства. Лише християнська традиція могла б, на думку папи, допомогти дійсному розвитку й уникнути небезпеки занепаду культури, який знайшов свій вияв передусім у появі й поширенні філософських концепцій, що відкидали християнство, й такому переході суспільства на індустріальний шабель розвитку, коли починають переважати економічні й технічні фактори над людськими, духовними цінностями, коли «мати» перетворюється в «бути».

Понтифікатом Пія XII закінчується другий етап еволюції соціальної доктрини католицької церкви. Етап, характерний тим, що, з одного боку, соціальне вчення вже не було сукупністю роздумів з приводу соціальних проблем, а набирало рис більш-менш систематизованого вчення; з другого боку, на цьому етапі церкві притаманне намагання знайти своє місце в далеко не монолітному світі. Крім окремих нових моментів, включених у соціальне вчення церкви, можна чітко визначити головну відмітну особливість цього вчення в 20-50 рр.: протиставлення соціалістичному й капіталістичному шляху розвитку концепції християнського суспільного порядку.

З приходом на папський престол Івана XXIII починається третій етап в еволюції доктрини – етап, ознаменований церковним аджорнаменто (оновленням) як реакцією на все поглиблювану соціальну й віровчительську кризу католицизму. Сутність цієї кризи полягала в загостренні суперечностей між традиціями, нормами й критеріями минулого, старою організацією й структурою церкви, з одного боку, і новими умовами її існування в сучасному світі, з другого.

Новаторські погляди Івана XXIII найбільш яскраво виражені в енцикліках *Mater et magistra* (1961) і *Pacem in terris* (1963). Об'єднуючою обидва ці окружні послання причиною була все зростаюча прірва між багатими і бідними країнами й необхідність збереження миру на землі. Папа закликав християн і всіх людей доброї волі до співпраці й утворення місцевих, національних та світових організацій, першочерговим завданням яких було б слідкувати за дотриманням справедливості в світі, за поважанням гідності людини. Констатуючи все зростаючу взаємозалежність країн і народів, Іван XXIII обстоював необхідність функціонування універсального політичного авторитету, який, враховуючи й захищаючи права особистості, піклувався б про благо цілого. У цьому зв'язку понтифік характеризує створення ООН як «знамення часу». Треба звернути також увагу на те, що в енцикліці *Pacem in terris*, яку часто називають католицькою енциклікою прав людини, церквою були визнані й специфічним чином пояснені права, викладені в прийнятій ООН у 1948 р. Загальній декларації прав людини.

У 1959 р. енциклікою *Ad petri cathedram* Іван XXIII скликав 21-й числом екуменічний собор – другий, що відбувався у Ватикані. Протягом трьох років кардинали і єпископи усіх континентів і майже усіх країн намагалися вирішити питання, сенс якого полягав у подоланні властивого константиновському періоду тісного зв'язку релігії і політики, церкви і влади, відмови від тридентської теології й життєвих форм та переходу до такого існування церкви, яке відповідало б сучасним умовам і сучасному мисленню.

До основних документів, прийнятих II Ватиканським собором, належить пастирська конституція *Gaudium et spes* (1965). В ній розкривалися принципи християнської антропології, знаходило свій вираз динамічне сприйняття людини й суспільства, було сформульоване ставлення церкви до широкого кола проблем – соціально-економічних, демографічних, міжнародних, війни і миру, атеїзму, науки і культури. Але характеризуючи *Gaudium et spes* та інші документи, прийняті II Ватиканським собором, слід відзначити, що в них не знайшли відображення нові теми у соціальному вченні католицької церкви. Їх місце в еволюції останнього замінене тим, що сам розгляд «старих проблем» спирається на нові підходи, нові методологічні принципи, які з'явилися внаслідок визнання і сприйняття католицькою ієрархією модерністських теолого-філософських концепцій.

Ще в ході II Ватиканського собору Павло VI заступив на папському престолі Івана XXIII. Перед ним стояла важлива проблема – налагодити діалог зі світом. Проблема ускладнювалася тим, що церква сама стояла перед серйозною загрозою розколу, що ставала можливою в результаті, по-перше, продовжуваного й після собору тертя між представниками модерністських і традиційних тенденцій у католицькому вченні, й по-друге, внаслідок зміни внутрішньої структури католицької церкви – з традиційно моноцентристської в поліцентристську, тобто створення й зростання ролі національних єпископатів. У подальшому це мало істотний вплив на припинення лінії аджорнаменто.

У 60-х роках змінилася й картина світу. Внаслідок другої великої хвилі національно-визвольного руху виникли нові держави, які, як і більшість країн третього світу, мали дуже слабку екуменічну базу. Навіч виявилася зростаюча нерівність між державами й народами. В Європі помітно посилилася секуляризація, хоча почасти відхід від релігії й був пов'язаний з тим, що післявоєнне покоління молоді в колишніх соціалістичних країнах виховувалося в душі пануючого атеїзму. Але головний вплив на процес секуляризації справляв науково-технічний прогрес.

Павло VI твердо оцінив нову ситуацію, вважаючи, що «суспільне питання набрало світових масштабів». Намагаючись його вирішити, він зосередив увагу на двох головних темах: створення дійсно гуманної «цивілізації любові» й усунення соціально-економічної малорозвинутості країн третього світу. Обидві ці проблеми знайшли відображення у виданій уже в 1967 р. енциклопедії *Populorum progressio*. Розглядаючи проблему всебічного розвитку людини, папа по-своєму визначає межу між поняттями «ріст» і «розвиток».

Для нього ріст – це еволюціонування тих чи інших сторін існування людини, тоді як розвиток – це духовне сходження індивіда, що живе в суспільстві, до своєї вищої сутності. Стосовно суспільства папа акцентує увагу не стільки на соціальних та економічних аспектах розвитку, як на його моральній та етичній стороні. Метою ж розвитку має бути «справжній гуманізм, ґрунтований на християнській вірі». Павло VI закликає в енциклопедії всіх християн, людей доброї волі, а також глав держав, до солідарної діяльності в ім'я миру і справедливості, а отже, й до співпраці над створенням умов, необхідних для «людського й духовного розвитку» всіх людей і кожного зокрема; він пропонує конкретні заходи щодо втілення в життя цієї специфічної «теології розвитку».

Написане з нагоди 80-ї річниці *Regum novarum* послання *Octogesima adueneris* (1971) містить критичні роздуми понтифіка з приводу ідеологій та утопій, які є теоретичною основою діючих суспільних систем. Папа характеризує поширені в світі матеріалістичні теорії, передусім марксизм, які ведуть до втрати людяності, до відчуження людини від самої себе, й доводить, що дійсний гуманізм не може існувати без Христа. Пропонуючи пояснення значимості соціального вчення церкви Павло VI вказував на його головну, і отже, всієї соціальної дійсності, мету – загальне благо, підкреслюючи важливість відповідальної участі усіх людей в її досягненні.

Стурбованість папи посилюваним процесом секуляризації і потягом людей до матеріалізму наклала свій відбиток на багатьох виступах понтифіка, в яких він часто згадував про християнську традицію Європи та необхідність її поновлення. Вірний проголошеному на II Ватиканському соборі політичному нейтралітету церкви, папа не мав на увазі побудову якогось християнського суспільно-економічного ладу як третього шляху, середнього між існуючими, а через втілення Євангелія в життя людей створення «цивілізації любові». Проблема евангелізації світу була присвячена відозва *Evangelii nuntiandi*.

В кінці понтифікату Павла VI в церкві виникли суперечки щодо необхідності подальшого існування офіційної соціальної доктрини. Щоб зрозуміти їх причини, треба звернути увагу на таку обставину. До початку другої світової війни доктрина мала універсальний і зобов'язуючий характер. По війні, й передусім після II Ватиканського собору, окремі єпископати почали виробляти власні суспільно-політичні концепції, які враховували місцеву специфіку. Й треба сказати, що останні часом істотно відрізнялися від офіційної доктрини. Такий плюралізм продовжувався майже до кінця понтифікату Павла VI. В середині 70-х років склався певний опір з боку церковної влади радикалізації соціального вчення й «неконтрольованому» його поновленню. В підсумку внутрішньоцерковних сутичок взяла гору тенденція до відновлення доктринальної дисципліни й повернення до уніфікації цього вчення, яка триває й досі.

З понтифікатом Павла VI закінчується третій етап в еволюції соціальної доктрини католицької церкви. Етап, для якого характерна бурхлива, хоча й запізніла, реакція церкви на зміни, що відбувалися в світі. Саме останні змусили церкву не протипоставляти себе світу, а шукати своє місце в ньому, отже, істотно переглядати своє соціальне вчення. Простій реакції на новоявлені соціальні проблеми та пропонованим конкретним рішенням прийшло на зміну вчення, засноване на теоретичних принципах (персоналізму, солідарності, субсидіарності й загального блага), вчення, яке дає церкві можливість спрямовувати діяльність віруючих по шляху досягнення загального блага.

З понтифікатом Івана Павла II (з 1978 р.) пов'язаний четвертий етап у розвитку соціальної доктрини католицької церкви. Треба сказати, що за час перебування на папському престолі Івана Павла II вдалося не лише зміцнити доктринальну дисципліну й сформулювати цілісну соціальну науку, а й значно піднести авторитет римсько-католицької церкви.

Свою першу, «програмну» енциклопедію *Redemptor hominis* (1979) Іван Павло II присвятив головним чином питанням теологічного характеру, але саме новий теологічний підхід дав можливість папі говорити про «реальну», «конкретну», «історичну» особистість, про її життя в світі, де переважають матеріалістичні й утилітарні ідеології, де техніка превалює над етикою, де немає поваги до дійсних свободи та гідності людини. Єдиний шлях до мирного і справедливого в соціальному й міжнародному плані суспільству лежить, на думку понтифіка, через визнання християнських цінностей та дотримання прав людини. Звертаючись до ООН, папа висловлював побажання, щоб остання була гарантом того, що «права людини будуть у всьому світі основним принципом діяльності на благо людини». Саме благо особистості має бути основою для суспільних програм, систем і політичних режимів. Завдання церкви Іван Павло II вбачає в універсальному піклуванні про особу, що знаходить свій вияв не лише в сприянні її духовному розвитку, але й індивідуальному та суспільному буттю її.

З нагоди дев'яностої річниці *Reserum novarum* вийшла в світ енцикліка Івана Павла II *Laborem exercens* (1981). В ній вперше за всю історію офіційного соціального вчення церкви ґрунтовно проаналізовано проблему праці й людини праці, більше того – тут вперше прозвучало, що «людська праця є ключ до соціального питання в цілому». Показово, що папа говорить про працю не лише в значенні стосунків між робітниками та роботодавцями, а здебільшого в антропологічному плані. Праця представлена не лише як «основний вимір людини на землі», а водночас і як обов'язок та джерело прав трудящих. Розглядаючи численні аспекти соціально-економічного життя сучасного світу і способи суспільної організації праці папа приходить до висновку, що головною проблемою епохи промислової революції є конфлікт між «світом праці» і «світом капіталу», а його причиною – відокремлення робітників від засобів виробництва. Саме пріоритет праці перед капіталом постає в енцикліці як сутнісна ознака справедливого суспільства.

Ідея солідарного розвитку людства в душі миру і справедливості знайшла відображення в написаній у 1987 році енцикліці *Sollicitudo rei socialis*. Приурочивши її до 20-ї річниці соціального документу Павла VI *Populorum progressio*, нинішній понтифік зосередив увагу на проблемі країн третього світу, становлення яких, за словом папи, викликає тривогу. В енцикліці розкриваються причини складної ситуації країн, що розвиваються, головною серед яких є існуючі екологічні, фінансові та суспільні механізми, які зміцнюють становище багатства одних і бідності інших.

Але в центрі уваги папи залишається «дійсний розвиток» людини й народів, який має не соціально-економічний, а моральний характер. Папа в згаданому документі попереджує щодо двох небезпек, які загрожують гідному розвитку – виключної жадоби прибутку та жадоби влади і наполягає на необхідності солідарного розвитку всіх.

Численні виступи й звернення понтифіка свідчать про те, що він продовжує лінію свого попередника в програмі «євангелізації світу», створенні «цивілізації любові». Ключове місце в цій програмі належить ідеї створення об'єднаної Європи на засадах християнських цінностей і принципів. Своє бачення минулого, сучасного й майбутнього Європи Іван Павло II узагальнено виклав в енцикліці *Slavorum apostoli* (1985), присвяченій тисячоліттю введення християнства серед східних слов'ян.

Енцикліка *Centesimus annus* (1991) була видана з нагоди століття першого окружного послання Лева XIII *Reserum novarum*, отже, століття офіційного соціального вчення католицької церкви. Вона з'явилася в період істотних змін у світі, пов'язаних передусім з крахом соціалістичної системи, глибокими перетвореннями в політичних, економічних і соціальних структурах та взаєминах сучасних держав.

Нинішній понтифік, підкреслюючи наступність основних положень соціальної доктрини церкви, виділяє як серцевину всього соціального вчення «правильне розуміння людської особистості та її унікальної гідності». З точки зору гідності людини папа аналізує як реальний соціалізм, що зводить особистість до ролі молекули соціального організму, так і різного роду ліберальні теорії, які вбачають у людині лише виробничий фактор. Іван Павло II пропонує своє бачення суспільства та його організації, заснованій в політичному плані на демократії, в економічному – на функціонуванні механізмів, але у всіх відношеннях – організації, яка визнає значення духовних цінностей і сприяє самореалізації особистості.

Нарешті, остання поки що енцикліка Івана Павла II *Veritatis splendor* (1993) присвячена головним чином філософсько-теологічному аналізу проблем свободи й моральності людини. Але й тут папа не забуває згадати про роль заснованих на християнських цінностях норм поведінки людей у всіх галузях життя, про дотримання етичних норм у підході поновлення політичного, соціально-економічного та культурного життя держав, що позбулися тоталітаризму.

Поданий вище аналіз проблем і тенденцій розвитку офіційної соціальної доктрини католицької церкви говорить за те, що стан і зміст соціального вчення невіддільні від факту розвитку індустріального світу. Адже саме виникнення й еволюція доктрини викликані об'єктивною ситуацією – якнайглибшими змінами в соціально-економічному житті суспільства, наростаючими в міру розвитку науки і техніки процесами секуляризації. Але не можна не звертати уваги й на те, що церква, опинившись в ізоляції й намагаючись активніше відігравати роль в суспільстві, стала більш відкритою для земних проблем, що, в свою чергу, позначилося й на її соціальному вченні. Тепер можна сказати, що ідеї й інновації, акумульовані в соціальній доктрині католицької церкви, цього «експерта з питань людини», виходять за межі власне церковної доктрини й постають як соціально значимі орієнтири вирішення загальнолюдських проблем сучасності.

МИ ПОКЛИКАНІ ПОВЕРНУТИ ЛЮДЕЙ ДО ЖИТТЯ З БОГОМ... (діалог з православним священиком)

Інна Захарова: – Яка роль християнства, роль православ'я у сьгоднішньому світі?

Отець Віктор (Маринчак): – Я думаю, що в сьгоднішньому світі православ'я і християнство в цілому може зіграти незвичайну роль як релігія свободи – свободи у добрі і добра у свободі. Саме цього нам, мабуть, не вистачає у наш час, у ХХ ст., мабуть, навіть починаючи з ХVІІІ ст. Це час детермінізму, час несвободи, відповідно це час позитивістського погляду на життя – дуже утилітарного, дуже прагматичного, скерованого на досягнення якоїсь практичної мети.

І. З.: – Але позитивізм прийшов у світ як свобода від певної релігійної догматики, що сприймалася лю-

диною-мислителем XVIII ст. як певна обмеженість людського розуму в осягненні дійсності. Так?

О. В.: – Мабуть, так. Деяка несвобода була в реакційних колах духовенства поширена. Тобто несвобода, як заборона на певний вид досліджень, на певні теми для розмірковування тощо. Але ця несвобода виходила не із Старого чи Нового Заповіту, не від християнства, а від людей, що погано зрозуміли релігію свободи, тобто саме християнство. Позитивізм же, мабуть, як усякий реалістичний світогляд, є світоглядом також таким, що нав'язує нам свій дуже раціональний погляд на світ, в якому заперечується все, що лежить за межами позитивного наукового пізнання реальності. Таким чином, усе трансцендентне, усе метафізичне, усе містичне відкидається. Відкидається, як казали марксистки, з порога. Причём відкидається з догматичних міркувань, а не тому, що є досвід. Тобто, наприклад, реальність усякого психологічного досвіду для позитивізму – це ще не реальність. Реальне те, що може бути зв'язане з добре поставленим експериментом, це – доведення, це дійсність для наукової свідомості. Така свідомість виявляється доволі, зі свого боку, обмеженою, вона нав'язує нам підхід до реальності з позицій детермінізму. Звідси йде і гегелівське і марксистське розуміння свободи як необхідності, як оберненої сторони необхідності. Але це далеко не вся свобода. Така свобода – це свобода раба, який навчився ходити в нашійнику так, щоб нашійник не муляв.

І. З.: – *Тобто, Ви вважаєте, що позитивізм замість існування займається відтворенням?*

О. В.: Так, мабуть.

І. З.: *А те, що не може бути відтвореним на рівні реальності, позитивіст відкидає з порога, бо він вважає, що крім догми перевірки всього експериментом не існує ніби нічого – тобто, світ зводиться до вирішення вузько поставлених певних завдань, і вже у цьому закладено, на Ваш погляд, майбутні експерименти над суспільством, над свідомістю?*

О. В.: Отож бо й є, що світ сприймається через призму вузько сформульованих завдань, завдань, які ставлять з ігноруванням виміру вічності, з ігноруванням взагалі уявлень про вічність, потойбічність, «замежність». Коли ж ми забуваємо про вічне, про потойбічне, ми опиняємося в межах цілей, дійсно, чисто утилітарних. Тобто, головне, скажімо, нагодувати, забезпечити матеріально, а все решта не суттєве. І ось, коли ми опиняємося в такому становищі, то, власне, Мамона починає правити світом. Тут можна пригадати тлумачення спокус Христа в легенді про Великого Інkvізиторa. Великий Інkvізитор теж своєрідний прагматик, що прагне досягнути реальної та практичної мети у суспільному житті. І що ж він говорить? Він говорить до Христа, що «Тобі було дано перетворити каміння на хліб, – і Ти відмовився від цього. Ми хочемо зробити навпаки». Так ось: той, що прагне через вирішення таких чисто матеріальних проблем рухатися у світле майбутнє, потрапляє у своєрідне рабство до тої мети. Ця мета людину, суспільну організацію, ідею вкрай обмежує і так чи інакше заставляє мислити догматично. І тоді тут таки починається нав'язування світові цих позитивних цінностей, В результаті ми маємо те, що маємо у XX ст.

І. З.: *Візьмемо бодай Руссо. У своєму «Суспільному договорі» та інших творах він виступає у двох іпостасях. З одного боку, він захисник свободи, прав людини, а з іншого – сам рівень поставлених ним завдань та проблем робить його, власне кажучи, провісником майбутньої тоталітарної залежності особистості від суспільства. Він людину наче знижує, і цю саму свободу, яку пропонує дати, можна зрозуміти як свободу коня на стайні, грубо кажучи, як свободу машини у якомусь приміщенні. Тобто це свобода, детермінована всередині якихось цілком визначених понять. Можливо, саме тому що від початку ці проблеми були поставлені в тій площині, все і пішло в цьому напрямку, і ми тепер маємо ось такий страшний світ, в якому ми ніби собі доводимо, що ми є, що існування – це не тільки хліб, сон і т. д.*

О. В.: Тут, звичайно, відбуваються цікаві речі не тільки з Руссо – з багатьма поколіннями таких вільнодумців. Для багатьох людей такого типу найвищою вартістю є певна ідея, певна ідеологія. Виникає уявлення, що якась система поглядів є панацеєю, порятунком, що веде кудись у рай на землі. А тому абсолютно ігнорується саме це як вартість. Тут вони впадають в елементарну помилку. Річ у тім, що повнотою абсолютної істини люди в цьому світі володіти не можуть. І в них виникає ілюзія, що вони власники абсолютної істини, а тому все інше повинно бути цьому підпорядковано. Християнство має інші вартості. Для християнства головна вартість – людина і її душа. Ось чому християнство гнучкіше ставиться до цього всього – якщо мова про християнство, а не про християн. Християни можуть бути такими як Руссо, такими як Базаров, як Великий Інkvізитор – вони думають, що вони християни, і виявляються насправді носіями, можливо, й протилежного типу менталітету, поведінки, психології тощо. Але саме християнство наріжним каменем кладе людину, що, за визначенням, є образ та подоба Божа. А якщо людина є образом і подобою Божою, то становить собою безсумнівну та вищу вартість для Бога. Наш Господь Ісус Христос каже, що світ, увесь світ є рівноцінним одній людській душі. І втрата одної людської душі рівнозначна загибелі цілого світу.

І. З.: *А що таке втрата душі?*

О. В.: Втратити душу – віддати її у владу, скажімо так, деякої темної сили. Тобто, душа, за нашими уявленнями, вічна. Смерті немає ні для душі праведника, ні для душі грішника. Але яку вічність осягає душа? Чи втрачена вона для Бога? Чи втратила вона Бога? Чи перебуває вона на неймовірному віддаленні від центру буття, що є центром любові, добра, світла та чистоти? Якщо душа перебуває у такому стані, що вона сама боїться цього світла, то, у всякім разі, вона втрачена для цього світла і для цього джерела світла, для того Бога, що є любов. Бог при цьому залишає, навіть для такої насправді загубленої з власної вини душі, надію. І її шукає і каже, що добрий пастир залишає 99 вдалих овець, щоб знайти блудну. Постійно підкреслюється, що Христос прийшов на землю не праведників, а грішників, закликаючи їх покаятися, спастися, закликаючи до любові, до життя в добрі. Грішними виявляються всі, тому що насправді не виявляється жод-

ного, хто не кинув би у блудницю камінь. І не може виявитися, тому що насправді один Бог без гріха. І ось заради нас, грішних, він прийшов, і шукатиме кожну душу і кликатиме кожну душу. Ото ж бо і є, що християнство є релігією свободи. І я можу вільно вибирати – вічність з Богом або вічність у п'яній. Людина може вибрати ну, як Фауст, і зробити підпис своєю кров'ю, закласти душу князю тьми. Кожен з нас стає рано чи пізно, або в кінцевому рахунку, або хоча б в окремому випадку, перед таким вибором. Іноді ми це не усвідомлюємо, проте перед таким вибором ми стаємо. І кожен. Хтось вибирає світло, добро, любов, Бога, що є любов.

І. З.: Річ у тім, що Ваші слова, для позитивіста абсолютно незрозумілі; навіть початкова аксіома ним неприйнятна, відкидається свідомістю. Тобто, позитивіст чи атеїст (маю на увазі справжнього атеїста – того, хто не потребує взагалі присутності Бога, а не заміняє собі Бога загальноприйняттого на якісь глибинні заботони) каже, що не існує вічності, що не існує нічого надприродного, що людина вся реалізована у цьому світі, оскільки теорія еволюції довела, що світ створено таким-то і таким-то чином, теорія розширення Всесвіту довела, що Всесвіт створено таким-то і таким-то шляхом. І оскільки сьогодні з наукової точки зору можна пояснити походження людини, походження Всесвіту, походження землі і т.д., і т.ін. І на цій Землі, у цьому Всесвіті, у цьому світі місця Бога просто не існує.

Що може на сьогоднішньому рівні розвитку такої ось позитивістської свідомості церква?

О. В.: Гадаю, що у цьому випадку можна протиставити одну таку річ. Так чи інакше, ми повинні доходити в науковому пізнанні до кінцевої причини речей, явищ, подій. Кінцеву причину ми знайти не можемо. З якої такої причини стався, скажімо, великий вибух зрозуміти можна: утворилася якась критична маса, яка не могла не вибухнути. Це – пояснимо фізично. Але з якої речі далі відбуваються зовсім вражаючі речі, пов'язані із ускладненням світобудови? Це дивовижна річ. Насправді, є закон ентропії – все, що існує у цьому світі, піддається ентропії, все повинно спрощуватися, нівелюватися, кінець кінцем, приходити до хаотичного стану. Усе складновпорядковане тяжіє до того, щоб прийти у хаотичний стан, а не навпаки ускладнюватися. Звідкіля ж береться цей дивовижний імпульс негентропії, заперечення ентропії, протистояння їй? Про це напружено думав великий мислитель священик Павло Флоренський, який навіть свій власний термін запропонував – ектропія. Це – щось протилежне розпадові, розбіганню галактик, тепловій смерті Всесвіту і т.д. Ектропія – це якась енергія ускладнення. Чому все те, що є, особливо у живому світі, неймовірно дивовижно накопичує складність, накопичує впорядкованість, організованість? Це **космос** на відміну від **хаосу**: твориться космос у кожному листочку дерева, у кожному живому організмі і діяльності людини. Весь час ми протистоїмо цьому холододі, цій порожнечі, яка є в глибинах Всесвіту. Фізичний світ приречений на розпад, теплову смерть. Усе ж, що є в житті і в культурі, – саме життя і сама культура – протистоїть цьому, накопичує теплоту, якимось чином, накопичує енергію, ускладнюється, структурується, впорядковується. Спитати: звідки цей імпульс? Чому замість того, щоб був природний для фізичних тіл розпад і впадання в хаос, почалося впорядкування, ускладнення, структурування, накопичення? Не зрозуміло. Можна висунути якусь гіпотезу. Віруючі люди, релігійні люди, користуються гіпотезою Бога. Ми вважаємо, що тут ось, саме тут, явився Бог у початку всіх початків, якщо говорити про буття світу. Але з невірними тут ми ніколи не домовимося. Тому що тут ми стаємо обличчя в обличчя з речами, в які можна вірити, але які неможливо довести або спростувати ні з допомогою теорем, ні з допомогою експерименту. Але є й інші речі, з якими ніхто з атеїстів не знає, як бути. У першу чергу це наше трагічне буття у жорстокому, абсурдному світі. Найглибше, що створено атеїстами в плані усвідомлення та переживання людиною свого трагічного буття є атеїстична вітка екзистенціалізму, що впирається в ніщо і абсурд. І людина повинна перед обличчям ніщо і перед обличчям абсурдної ситуації зберігати гідність, і більше нічого їй не залишається. Звичайно, цим підкреслюється трагізм людського буття, і героїзм, і самотність людини у світі, всесвіті і т.д. Але усвідомлення того, що світ трагічний, а ми самотні, і все абсурдне – це тупикова свідомість. Для релігійної людини немає **ніщо**. Ось за тим образом, за яким для атеїстів ніщо, пустота – навіть не морок, наповнений чимось, а абсолютне ніщо – для віруючої, для релігійної людини такого нема. Там обов'язково є за тим порогом інобуття, взагалі є інобуття духовне, є духовний вимір буття, є вічність. А тому ситуація, в яку потрапляє віруюча людина, насправді ніколи не буває абсурдною. Ми не стикаємося з абсурдом, тому що завжди ми маємо смисл. У цьому головне, чим переважає релігійний світогляд, і, зокрема, християнський світогляд. Звичайно ж, **не в плані** побудови прийнятної в науковому чи, скажімо, філософському світоглядному плані моделей світу ми намагаємося конкурувати – та це й не наша сфера. Наша сфера, можна так сказати, вища мета – людина. Ось людське буття, переживання людиною буття – це головне, чим зайнята релігія, тут наша сила. Все інше (і модель світу) ми повинні узгодити з цим центром буття.

І. З.: Будь ласка, скажіть, ось Ви сказали «культура». – Чи є для Вас саме це слово і сама присутність культури в цьому світі доказом буття Бога? Чи так питання для Вас не стоїть?

О. В.: Я думаю, що питання стоїть саме так, бо культура – це відповідь на поклик Бога до людини. Адже Бог не тільки створює людину, наділяє її чимось, деякими достоїнствами. Він ставить перед нею завдання, він хоче від нас свободи, відповідальності. І як відповідальні люди, на поклик Бога ми повинні відповісти своїм життям, своєю діяльністю і т.д. Тобто Бог звертається до нас, і ми повинні йому відповісти. Чим? – творчістю. Тобто образ і подоба Божа проявляється не тільки в тому, що ми схожі, скажімо, на Ісуса Христа в нашому антропологічному ликові. Головне, ми схожі морально, ми схожі духовно, ми схожі в діяльності. Бог творить. Людина чує поклик до творчості, оскільки він – образ і подоба Божа. Боготворює. Головне, що сказано про Бога і у богословських християнських текстах, виражається одним словом – домобудівницт-

во. Бог –зодчий, що займається Божим домобудівництвом. Тобто він творить світ, творить людське буття і все, що зв'язане з історією – на протязі всієї історії Бог продовжує і продовжує творити наше буття. Відповідь людини? Людина теж повинна будувати і творити. Бог, безумовно, вільний. Людина покликана до свободи. І ось наша відповідь – це творення, творчість і служіння. Кажуть, що «культура» – це термін, який зв'язаний з терміном «культ». Безумовно, так. Але із терміном «культивування» тобто «оброблений», є світ не оброблений, дикий, так би мовити, і світ впорядкований власне людиною – це різні світи. Для кожної міфологічної, ритуальної свідомості світ завжди поділяється на той що за огорожею, за фортечною стіною, – світ ворожий, світ хаотичний, світ неупорядкований, не оброблений людиною; всередині огорожі людського світу завжди є той обробіток. Обробіток – це вже культура. Культура ж – головний імпульс має духовний. Культура завжди є реалізацією та оформленням, опредметненням духовної діяльності людини. Звідкіля у нас дух, звідки ці духовні потреби, потенціал, намагання реалізувати себе? Хто це заклав у нас? Чому нам, слабким та немічним, ні на а що без Бога насправді не здатним, Бог чомусь дав можливість будувати, творити, творити культуру і таким чином наближатися до Бога? Для віруючого відповідь очевидна, тобто, звичайно, культура – це співучасть Бога і людини у створенні буття.

І. З.: Скажіть, будь ласка, ось людина на шляху створення культури дістає свободу. Безумовно, саме в вершинах культури людина досягає свободи. Певною мірою відбувається самопізнання та реалізація духовного досвіду. У той момент, коли людина, здавалося б, перебуває достатньою мірою віддаленою від своїх джерел – ну, нехай так, вже почавши себе усвідомлювати, – вона раптом відштовхується від Бога, йде в атеїзм (це частина людства) і саме в цей момент проявляється її такий наче порив до свободи, порив до свободи від себе самої. Людина реалізує свою свободу, ніби відмовляючись від своєї ідентичності з культурою, і врешті, відмовляється від самої культури на цьому векторі. Адже у XX ст. це бачимо. Як, по-Вашому, що привело, що підготувало ось такий розвиток, і куди цей вектор далі виведе? Як це поєднується з технологіями, які людина отримала в свої руки?

О. В.: Мабуть, тут є така опозиція – цивілізація і культура. Цивілізація як первень технічний, технологічний, організаційний і т.п. У цьому випадку культура – це завжди щось духовно значиме; цивілізація ж може духовно нічого не означати.

І. З.: Але людина реалізує в цивілізації творчу потребу, закладену в неї Богом.

О. В.: Так, так, але це звичайна така ситуація – власне мета... Та мета, яку може людина перед собою ставити, може здійснити перетворення і тих засобів, які в неї є, і себе саму. Її внутрішній світ, її духовний світ зазнають наче кафкіанське перетворення. Річ у тім, що так чи сяк, частково найпотужнішим стимулом розвитку цивілізації, зокрема в технічному питанні, була необхідність створення зброї все більш масового знищення. Спочатку це був лук, згодом порох, а пізніше те, що маємо сьогодні. Маючи таку мету, ми неминує отримуємо спотворення всього того, що є людського в культурі. Можемо посилатися на те, що це неминує, на те, що хтось робив зброю для того, щоб захистити себе. Я й сам, наприклад, можу погодитися, що справді, ядерна зброя тепер потрібна для того, щоб утримати світ на межі і не допустити його повного самознищення у пеклі війни. Це фактор стримування, який покищо спрацьовував і зупиняв усі можливі зриви. Але все ж таки, неможливо служити Богові і Мамоні, і може бути або царство Боже, або царство князя світу цього. Отже, рано чи пізно той, хто займається такою проблематикою, повинен отямитися – як отямився Сахаров, як отямився Ейнштейн. Якщо людина отямилася, то вона зможе такі вектори змістити. Тобто в ідеалі вектор технологічної цивілізації і вектор культури, що має духовний вимір, мають співпасти. Це поки що не вдається. Але це, взагалі, не є прокляттям. Не можна сказати, що цивілізація проклята від початку. Ні. Проклятими можуть бути цілі, які підкидаються темними силами, або ось цим ідеалом содомським, Мамонію.

І. З.: Мені здається, тут суперечність: людство завжди займалося тим, що створювало собі все нові й нові технології для озброєння і озброєння частково було для захисту, але дуже часто для нападу. Проте людство так жило завжди. Разом з тою цивілізацією розвивалася культура, у якій людина все більше і більше усвідомлювала те, що вона чинить, для чого вона створює цивілізацію технологічну. І сьогодні усвідомлення цього вже є. Воно було у XIX, XVIII, XVII ст., вже цілком очевидно, що людство може глянути на себе з боку, навіть не в особі своїх найгуманніших та найпрекрасніших представників, а навіть рядовий інтелігент вже цілком розуміє, що створювати ядерну зброю чи взагалі створювати зброю – означає включатися у ту гонку, яка веде людство до небуття фактично від початку своєї історії. Однак ніхто не відмовляється від таких моментів і це усвідомлення наче живе окремо: культура йде своїм окремим шляхом, а цивілізація своїм. І тільки справді такі люди як Сахаров, прозирають у якусь мить усю згубність того, що вони робили – зауважте те, саме ті, що дуже багато зробили для цієї ж цивілізації. Де Ви берете оптимізм і чому Ви гадаєте, що це колись перетнеться, що цивілізація і культура наче доганяють одна одну?

О. В.: Де я беру оптимізм? У вірі. Іншого джерела оптимізму у наш жорстокий, важкий, метушливий час просто немає і бути не може.

І. З.: Але, можливо, в історії вже щось реалізувалося, що Ви вважаєте сьогодні як підтвердження цього оптимізму?

О. В.: Я гадаю, що є такі моменти в житті західної цивілізації, які якусь надію нам теж залишають. Там досягнуто певного рівня дотримання прав та свобод, там досягнуто рівня цивілізованості у поведінці людей, у їх взаємодії і т.д.

І. З.: Проте там ми спостерігаємо останнім часом дуже гостру кризу культури?

О. В.: Як Вам відповісти? Сказати, що я сподіваюся, що колись вектор цивілізації та вектор духовної культури цілком співпадуть, це – означає сказати дуже різко.

І. З.: *Можливо людство не має, просто, іншого виходу?*

О. В.: Та хто його знає, але річ у тім, що це все знову може нам нагадати такі ось ідеї прогресу, щодо можливості прогресу людства в його духовному, моральнісному вигляді. Не тільки у сфері наукового пізнання чи технології, але саме в духовному та моральнісному вигляді. Але факти – річ уперта – показують, що в самому центрі Європи, в Сербії, Хорватії, скажімо, на рубежах Європи та Азії, у тій таки Чечні, у серці Азії – як тільки перестають працювати гальмівні механізми, так в людині прокидається не звір, а гірше звіра – щось сатанинське, диявольське. Так що, мабуть, моральнісного прогресу немає і бути не може. Мабуть людство у цьому розумінні не розвивається. Я уявляю собі, що моральні муки царя Давида, який написав просто вражаючий покаянний 50 псалом, ніскільки не нижчі моральних мук сучасної людини. Я думаю, що ті уявлення про моральнісний ідеал, про чистоту, досконалість, добро, що дані були Христом, не перевищено за 2000 років і не може бути перевищено. Тут немає жодного розвитку, тут є абсолют. А якщо маємо справу з абсолютом, то який же тут може бути прогрес? Люди можуть відкривати його, відвертатися від нього, наближатися до нього, відходити і повертатися, і в цьому буде наша, людська історія. Але абсолют залишається абсолют – це з одного боку, – а з другого ми падаємо і піднімаємося, і знову падаємо, і знову піднімаємося, і ніколи не будемо загарантовані від падіння.

І. З.: *Проте, на мій погляд, певні моменти поступу людина таки досягла, в історичному розвитку. Це – все глибше самоусвідомлення – не кожної людини зокрема, а якоесь нагромадження духовності в тому сенсі, що людина, рухаючись в історичному процесі, усвідомлює себе як єдину істоту, яка набагато вища як того, що поруч, так і всього людства в цілому. І багато країн, пройшовши болісний шлях, дійшли висновку, що кожний громадянин цієї країни є абсолютною цінністю. Ці країни швидше виняток з правила, але це мені дає певну надію. Саме це вселяє певну надію, тобто рівень культури вже ледь-ледь зачіпає і реальність. Не впадає у якомусь ідеальному стані, над світом, але й торкається побуту...*

О. В.: Коли мова про такі речі як законодавство, право, законотворчість тощо, то тут, я думаю, прогрес можливий. Ось те, що Ви кажете – це речі, пов'язані з юридичним, моральним аспектом життя суспільства. Тобто, якщо суспільство заявило у своєму законі, що людина є абсолютна цінність, наприклад...

І. З.: *Не зовсім. Це – зближення морального закону та реальної побутової законотворчості. Тобто, що таке американська конституція, як не добре засвоєна та застосована на практиці моральність Нового Заповіту?*

О. В.: Я думаю, що в цьому розумінні законодавство все ж може змінюватися на краще і буде з часом мати глибокий моральний підтекст чи глибокий моральний зміст в багатьох своїх статтях, кодексах тощо. Але людська природа при цьому залишиться людською природою і людину переробити неможливо. І її відвічну свободу вибирати між добром і злом скасувати неможливо. І відкритій цієї безодні зла теж неможливо усунути – людина завжди у великій небезпеці, вона може бути захоплена злом, не зовнішнім, а злом, що проникло їй в душу. У ній може прокинутися звір не природний, а метафізичний. І це страшно, і це покладає на нас певну відповідальність, і ставить певні завдання, скажімо, перед людьми, зв'язаними з релігією, служінням Богові. Тому ми й повинні ні на секунду не забувати про цю небезпеку, ми повинні увесь час помагати окремим людям чи їх спільнотам ухилитися, уникнути, не відкритися тій безодні зла.

І. З.: *Скажіть, будь ласка, чому Ви вибрали православ'я, саме цю конфесію, це має якоесь принципове значення, з Вашої точки зору?*

О.В.: Так. І тут Ви своєчасно ставите запитання. Річ у тім, що православ'я я обрав не тільки з моральних причин, але і з причин містичних, метафізичних.

І. З.: *Це дуже цікаво.*

О. В.: Православ'я володіє дуже потужною містикою, містикою не екзальтованою, що проявляється в молитовних екстазах, а містикою неймовірно цнотливою... Ця містика дуже часто незвичайно ясна. Для мене, як людини культури дуже потрібна є, наприклад, своєрідна пушкінська ясність. Я особливо ціную її, не люблю темноти, цих романтичних туманів. Мені особисто це чуже. В православ'ї я бачу цю чисту, цнотливу, дуже стриману містику. Але містика тут незвичайно чиста. І ось вона людину і зупиняє якраз на краю безодні, не дає поскоковзнутися. До того, я, порівняно недавно практикую священником, але зіштовхувався з цим регулярно. І бачу результати того, що може зробити з людиною таїнство православної Церкви, обряди, молитви, все те, що в тому є. Я реально переживаю присутність Бога, його благодатний вплив на хід подій, на справи, на те, що через храм, де я служу, через молитви, що в ньому лунають, реальні люди з їхніми бідами, болями, гріхами, вадами, стражданнями і з тою небезпекною скотитися в безодню, ці люди дістають допомогу. Причём, надану не через щось реально, навіть не через добро і любов людську, а якимось зовсім чудесним чином. Мене самого було врятовано так. В ту пору відчаю, що була в мені багато років тому, коли жити не хотів і абсолютно певно, точно, остаточно і, в усякім разі, рахував роки – коли ж кінець? І ось тоді у храмі я отримав потрібну мені допомогу і дуже швидко. І не тому, що мною хтось тоді займався. Чудесним, містичним чином. Привели мене у храм і віддали храмові, а храм сам мене витягнув. Я просто туди ходив, ходив і сам вчився молитися. Бачив, як моляться інші прихожани або як молитися священник. І все це просто через пори входило і невідомим чином, незрозумілим зовсім чином діяло і врешті привело до того, що я виликувався від своїх хвороб – і це була, звичайно, духовна хвороба, і здобув себе, здобув мету, зміст і з того взагалі і моє нинішнє служіння Церкві. Бо я життям зобов'язаний православному храмові. І не просто життям, а усві-

домленим життям я йому зобов'язаний.

І. З.: *Ви вважаєте, що православна церква пристосована дарувати більше, аніж будь-яка інша?*

О. В.: Порівняно з усіма протестанськими церквами – звичайно, так. Протестанти, як я розумію, нехтують містикою. Річ не в тім, що в них її мало, а в тім, що вони ще й нехтують нею. Вони якраз ближчі до реального погляду на життя. Що стосується Апостольських церков, то я кажу не просто так. Я молився в католицьких храмах, і гадаю, що там не просто присутній святий дух, там не просто є благодать, там є своя містика, природньо, інша, аніж у православ'ї. І звичайно, тут уся цінність саме в тому, що в них своя скарбниця, а в нас своя скарбниця. І одним містично може допомогти саме православ'я, а іншим, можливо швидше, допоможе католицький храм. Але те, що там, безумовно, є присутність благодаті Духа Святого – це безсумнівно. Ми не повинні говорити краще у них чи гірше. Річ у тім, що ми не можемо, жодна церква як людська спільнота не може охопити повноти Божества. У нас обійми, обмежені колом, а обіймаємо ми безмежне. Ось і обійняли одне, а ці люди – інше. Ми маємо своє, а вони мають своє. І нехай буде мир та Божя благодать з ними.

І. З.: *Коли б Ваш прихожанин, опинившись в іншому місті, чи навіть і в нашому, зайшов до католицького собору та молився в католицькому соборі, – Вас би це здивувало, обурило чи Ви були б швидше раді, що він пішов хоча б у той храм?*

О. В.: Я завжди радий. Я не належу до релігійних фундаменталістів. У мене навіть одна сім'я: чоловік – католик, дружина – православна. Вони по черзі ходять до одного та іншого храму і моляться і в нас, і там. І були в мене випадки, коли я служив спеціальні молебні і приходили католики, римо-католики. Ось так сталося: жінка – католичка за хрещенням та ще вихованням – зайшла в цей храм помолитися. Я задовольнив її прохання, як міг, віддав себе, – якісь душевні сили, – щоб допомогти їй в тому, що з нею трапилося і був радий, коли вона, як виявилось, дістала від Бога поміч. Тобто, у мене немає вузькості, навпаки радий всьому, що нас так чи інакше об'єднує, підводить до діалогу.

І. З.: *Гаразд, я поставлю вужче запитання. До Вас прийшов мусульманин, іудей, не збираючись відмовлятися від своєї релігії, з цікавості просто...*

О. В.: Якщо він зайшов до мене просто з цікавості, то ми з ним просто і побесідуємо. Тут проблем немає. Якщо він зайшов за Божим благословенням і думає, що він від мене його також може отримати, то все, що від мене залежить, я зроблю. Але є такі речі, які можна зробити, тільки якщо людина є православною, хрещеною в апостольській церкві, наприклад, сповідь, як таїнство. Не в приватній розмові, коли прийшли, так би мовити, душу вилити перед священиком – це одне, тут я приймаю кожного і не питатиму про віросповідання. Але якщо людина хоче пройти через таїнство сповіді, то це має бути християнин за хрещенням.

І. З.: *Скажіть, будь ласка, що таке таїнство сповіді? Ви надаєте цьому великого значення, мабуть...*

О. В.: Так.

І. З.: *Пробачте, я питаю про це, не дивлячись на те, що я хрещена православна християнка, і багато разів приходила до церкви, і фактично у ту хвилину, коли священик запитував, чи грішниця я, це таїнство відбувалося, але я нічого абсолютно не відчувала і сприймала це як якусь формальність, у тих двох церквах, де я була.*

О. В.: Тут можна сказати таке. Якщо Бог наш називається Богом милосердним та людинолюбним, то ніде його милосердя та людинолюбство не простягаються так далеко, як в таїнстві сповіді. Тому що тут звільняється людину від влади гріха над її душею, відділяють людину від її гріха.

І. З.: *Але їй треба знати, що те, що вона скоїла, є гріховним. А дехто грішить, абсолютно не розуміючи, що вони грішники, і приходять до священика фактично...*

О. В.: Це інша річ, з цим часто ми зіштовхуємося.

І. З.: *Ну, якщо украв, він знає, що він украв...*

О. В.: А в інших випадках, не знають і приходять... Взагалі не знають своїх гріхів, приходять і скаржаться на сусідів. Так це вже питання виховання, тобто людині треба одразу з'ясувати, що є в таїнстві сповіді. Сповідь – це сповідання своїх гріхів. Тобто, якщо скажімо, маєте нещасну долю, кажу я, якщо вас переслідують якісь прикrostі, неприємності тощо, то потрібно у сповіді шукати вину не в іншому, а в собі: в своїх помилках, недоліках, у своєму характері, у своїх прорахунках і т.д. Тобто, у своєму свою вину шукати, свій гріх знайти. Все інше значення не має, у сповіді важливе саме це: щоб я дістав від Бога допомогу з того приводу, що прошу, я повинен випросити в нього прощення за свою вину. Якщо Він захоче прийняти моє покаяння, відпустить мені мою вину, ось тоді чистішим буде голос моєї молитви і чутнішою вона буде Богові. Я очистився і мембрана звучить краще. Інша річ, що я абсолютно твердо знаю, що немає страшніших мук за муки совісті. І для мене пекло зовсім не сковорідки, смола і все таке. Знаєте, це мабуть, витримати можна. Працюючи в храмі я якось обпікся смолою. Це не так боляче, це можна перенести. І навіть якщо тебе щодня будуть обварювати, це перенести можна. А муки совісті – це щось настільки страшне... Знаю це з власного досвіду. Мені було б легше висіти за ребро на гаку підвішаним упродовж усього того часу, що я терпів ці муки. І коли висповідався в тому, що завдавало мені страждань, то відчув таке полегшення, що це тільки чудом можна пояснити. Тобто людина звільняється. Ні, я не втратив зв'язок, і не забув. Я буду завжди пам'ятати. Це добре, що є пам'ять і я пам'ятаю, що я це скоїв. Мені досі соромно і соромно буде до смерті. Але владу над моєю душею це вже згубило. Мені Бог сказав: ти вільний, іди і більше не гріши, так як ти зогрішив цей раз. І, знаєте, це відчуття звільнення від найстрашнішої муки – це таке милосердя, це стільки любові до мене, грішної людини! А ось тепер я стаю свідком. Знаю тепер стільки про людський гріх, що в

жодній книжці і ніде в літературі я такого не вчитав. Я знаю про такі речі, про які взагалі не пишуть. Мені і боляче, і страшно бувало. І я бачив, що людині може дати та сповідь, як звільняється людина. Можливо, не за один раз. Але в цьому таїнстві людина дістає уявлення про те, що Бог любить тебе грішного. Тільки прийді, як дитина до матері приходять, коли накоїла і признається: мамо, це я. Як солодко прощати – це я теж знаю з власного досвіду і спостерігаючи за вмираючими, які в останні хвилини завжди прощають і відчувають від цього незвичайну солодкість, незвичайну радість. Як солодко прощати, так солодко бути прощеним. Це я відчув у цьому таїнстві і тому для мене, це – одна з вершин. Є такі віросповідання, які до цього таїнства ставляться з прохолодою і не надають йому жодного значення. У такому випадку мені з ними і не по дорозі, тому що я знаю, як це буває потрібно. Комусь без цього неможливо жити вже наступної години. Ми покликані повернути тих людей до життя, до життя з Богом, з любов'ю Божою. І коли стається це чудо, мабуть, більшого щастя уявити собі неможливо.

І. З.: Але мені здалося, що якраз у православних храмах, на відміну від католицьких, до цього ставлення формальне.

О. В.: Це наша біда. І викликано тим, що у нас мало храмів. У нас у храмах, що добре функціонують, на одного священика приходяться сотні сповідальників. Це – ненормально. Звичайно, це були великі священики, що могли за день висповідати декілька сотень людей. Це – теж чудо! Я знаю, що за день можна при величезному напруженні висповідати 50 осіб, а більше в тебе все одно не вийде. Я тому і ціную, що маю маленьку громаду, я можу кожному приділити увагу. Думаю, що не можна, окрім хіба з педагогічною метою, практикувати загальну сповідь. А вона практикується через умови, в які поставлені священики. Не можна, тому що людина одна перед Богом стоїть, вона – єдина у Бога. Кожен з нас – єдиний у Бога. Але іноді з метою виховання я також здійснюю загальну сповідь, приблизно двічі на рік. Маю дуже хороший текст, глибокий і дуже серйозний і дуже зворушливий, він доводить людей до справжнього почуття покаєння, до сліз, до глибоких переживань. Мені дякують, а дехто спеціально чекає, коли ж буде та Загальна сповідь, де читається той текст. З другого боку, від того, що сповідають загальною сповіддю, таїнство не блякне, воно доконується. І наді мною багато років доконувалася сповідь тільки загальна. Проте, кожен раз камінь з душі знімався. Я думаю, що це мало б бути в кожного але, можливо, це не відбувається, бо слава Богу, не такий великий камінь.

І. З.: Для кожного свій, адже, камінь. Для одного камінь – убивство, для іншого камінь – вдарити кішку чи щось не те сказати своєму родичеві, але внутрішня система буде усвідомлювати злочин, вчинок, тому тут...

О. В.: Ні, тут не можна так говорити, навіть порівнювати. У молитві, що читається перед причастям, говориться: «Вірую, що це тіло і кров Господа нашого Ісуса Христа, який прийшов грішних спасти, з них першим є я». Мені немає діла до його чи її гріхів у цьому випадку, першим я повинен вважати себе! Якщо я щиро вважаю себе першим грішником, не говорячи, що ось у нього там сучок в оці... Ось тоді Бог прощає і залучає до таїнства. Сподіваюся, що ми домовилися, що загальна сповідь – все таки недобре. Тому що не дає того, що повинна дати.

І. З.: А проповідь, яка в православній церкві обмежена порівняно з католицькою?

О. В.: Я думаю, що це здається. Це просто мало проповідників. Тобто, у нас склад кадровий православної церкви регламентовано було дуже жорстко, тому ще так мало проповідників.

І. З.: Скажіть, будь ласка, чи Вас не бентежить те, що взагалі релігій багато? Як би Ви це пояснили з точки зору єдності світу, єдності Бога?

О. В.: Я схильний приєднуватися до отця Олександра Меня, який каже, що в певний момент людина, очевидно, одійшла від Бога. Сюжет гріхопадіння та вигнання з раю – це сюжет, що символічно відбиває саме це. Тобто, річ не в тім, як це відбувалося у часі і не в тім, як це відбувалося в історії, а як це звершилося в духовному вимірі. Так воно й було, бо людина створена, щоб жити з Богом. Вона свавільно одійшла. А потім отямилася і стала шукати, як повернутися. Дорогу загублено, стежки заросли. І ось кожен народ з того місця, де опинився, починає пробиватися. Інтуїтивно всі визначають напрям приблизно один і той же до неба, але, виходячи з умов середовища, культури, кожен йде своїм шляхом.

І. З.: Отже, це також реалізація в культурі тої чи іншої її гілки?

О. В.: Так, звичайно, це культурно зумовлений шлях.

І. З.: Я б тільки сказала, що навпаки, він не відійшов, а йому відпочатку призначено пройти той шлях, щоб зрозуміти, що це таке, і кожен шукає ту стежку...

О. В.: Очевидно, в християнській моделі світу гріх первісний тобто гріх відступу від волі Божої – цей гріх наче запрограмована така природна ситуація, в яку поставлено людину, і така неминуча поведінка людини з її якостями в такій ситуації. Інакше бути не могло. Тобто від початку, як це у протопопа Авакума, здається, сказано про те, що на первісній раді Отець, Син і Дух Святий радилися: ось ми створимо людину? Створимо, а вона відпаде за сваволею своєю. І через це доведеться довгі тисячоліття терпіти це відступництво, а потім доведеться Сина віддати в жертву. І все ж – створимо її. Ось приблизно текст. Так ось, все справді у задумі Божому, мабуть, і не могло не бути враховано якимось чином. Така природа людини. Вона народжується вільною, через це і відступає.

І. З.: Звичайно, адже інакше вона не знатиме, що таке свобода.

О. В.: Певно, повинен бути вибір, вибір було дано від початку. А потім, опинившись у різних ситуаціях, ми знову починаємо проломлюватися до Бога, кожен своїм шляхом.

І. З.: Чому ж будь-яка свобода, що якимось чином реалізується назовні, а не всередині, повертається такою несвободою? Чи запрограмоване це?

О. В.: Так, така трагічна колізія буття. Буття створено таким чином, очевидно, як на мене, що панує у світі все-таки детермінізм. Свободу ми досягаємо, скажімо, на секунди – в акті самовідданої любові, в молитві, в творчому пориві, вчинку, в героїчному подвигу, коли час наче зупиняється, перестає існувати, коли те, що було, пропало, а що буде – значення не має, важливим є цей порив у вічність. Кожен раз ми розриваємо час, розриваємо детермінізм, ми перемагаємо його, ми виявляємося вільними стосовно попереднього детермінізму. Ми розламуємо, виламуємося з нього, і, заперечуючи його цілком, досягаємо мить свободи. Але потім, як тільки все скінчилося, знову повертаємося в час, що переплетений з детермінізмом, так би мовити, знову потрапляємо у нову систему залежностей, зв'язків, знову ми зумовлені. І так кожен раз. Тобто, свобода у справжньому, духовному значенні слова здобувається тоді, коли ми – подоба Божа, тобто коли ми в творчості, коли ми здійснюємо героїчний вчинок. Це цілком точно: в цю хвилину ми вільні. А потім знову в детермінізмі. Це – драматична ситуація, і я думаю, що в ній трагізм буття відбивається, але інакше я світ просто не бачу.

І. З.: Детермінізм породжує страх. Це одне із загальних та конкретних і найбільш нестерпних відчуттів, що багатьох заставляють скоювати зовсім дикі вчинки, інших навпаки, позбавляють можливості робити ці вчинки. Як Ви вважаєте, чи може людина позбутися в принципі цього відчуття і чи може у своєму пориві до свободи відчувати, що є щось, що його позбавляє від цього?

О. В.: Є шлях до цього. Я намагаюся ним йти і всім раджу. Це шлях, що пов'язаний з усвідомленням того, що в усьому так чи інакше діється воля Божа, що я можу віддати себе волі Божій – тоді я в руці його. Це – суперечливе становище – бути в руці Божій. Сказано: страшно потрапити в руки Бога живаго. Це тому, що Він тебе може провести через тяжкі випробування, втрати, трагедії, біль – з одного боку, але, з іншого, це найкращий корабель порятунку – рука Божа. Якщо я людина віруюча і я шукаю спасіння у вічному, то в такому випадку, як тільки я стаю на позицію «Нехай буде воля Твоя, Господи!», в такому випадку я поступово починаю звільнятися від страху: від страху перед смертю, від страху перед стражданнями, навіть від страху перед втратами, що особливо нелегко. Я не можу сказати, що я не боюся. Я боюся, останнього у першу чергу. Здається, смерті вже не боюся. Страждання готов приймати, хоч і не хочеться. Але тут я своїм прихожанам, особливо хворим, нещасним, знедоленим людям, яких чекає щось страшне, раджу гетсиманську молитву: «Нехай мине мене чаша ця! Але не моя воля хай буде, а Твоя». Ось перше. Як я можу не молитися, щоб обминула мене чаша ця? Її буде надто важко випити. А друге – друге вселяє в мене щось таке, що дозволяє мені здолати все, навіть якщо чаша не обмине мене. І це ось призводить до того, що страх поступово відходить.

І. З.: А що Ви говорите людині, яка, скажімо, смертельно хвора? Що ви говорите, що чекає її там, де, взагалі-то, часу немає? Якщо вона питає про це, звичайно.

О. В.: Знаєте, вони про це вже знають більше, ніж ми, як я собі це уявляю. Для них найчастіше це дуже інтимна тема і вони вкрай рідко про це говорять. Але якщо людина примирюється з волею Божою, вона попереду бачить вже світло, вже звідси, через ці страшні страждання. Я досі згадую тих світлої пам'яті людей, що навчили мене, що треба і на смертному ложі випромінювати любов до останньої секунди. І тоді твоє життя не беззмислове тут. І тоді твоя смерть вже теж перестає бути беззмисловою. Тому щоб витримати таке, і в страшних муках продовжувати випромінювати любов треба примиритися з волею Божою, і ось це примирення з волею Божою так просвітлює людину, я це бачив, – що вона потім з легкістю, з радістю до смерті ставиться вже, як до переходу – сама, її вчити не треба! – і як до великого страшного таїнства, неймовірно врочисто.

ДИСКУСІЯ

СВОБОДА ВІРОВИЗНАННЯ ТА ПРОБЛЕМИ ЇЇ ДЕРЖАВНОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ В УКРАЇНІ

П.М.Рабінович

І. Як доведено сучасними науковими дослідженнями, вірування, тобто віра в будь-що, щодо будь-чого, є природна, необхідна складова свідомості – чи то індивідуальної, чи то колективної. Нормальної свідомості, в якій був би взагалі відсутній такий елемент, як віра, не існує [1].

Світоглядні вірування (сповідання віри – тобто віросповідання) за їх предметом можуть бути як релігійні (зокрема, віра в існування бога чи іншого духовного «абсолюта»), так і нерелігійні, атеїстичні (віра у відсутність бога чи іншого «першотворця»), в об'єктивні природні закономірності, у можливість фізичного

безсмертя людства, у формування «ідеального» суспільства [2] тощо). У такому розумінні людини, позбавленої будь-якої віри, тобто людини «невірною», у принципі немає [3].

Можливість вибору того чи іншого варіанта віри та вільного її сповідання є одним з проявів такого основного невід'ємного права людини, як свобода особистісного самовизначення. Це право визнано нині усім цивілізованим людством і закріплено у фундаментальних міжнародних актах з прав людини.

З цих засадничо-методологічних положень випливають принаймні такі висновки:

а). Свобода віровизнання – це не є свобода вибору тільки релігійної віри або ж вибору між вірою й безвір'ям. Така свобода є ніщо інше, як можливість вільного вибору об'єкта віри. Причому цей об'єкт – чи то матеріальний, чи то ідеальний – не можна попередньо обмежувати будь-якими формальними властивостями, рамками. (Тому об'єкти традиційних, «класичних» релігій – це лише один з можливих різновидів – хай і досить поширених сьогодні – об'єктів віри, проте аж ніяк не єдино можливий). Такий об'єкт може бути як релігійним, так і атеїстичним.

б). Коли у різноманітних конкретно-соціологічних дослідженнях поширеності релігійної свідомості визначають питому вагу «віруючих», то це стосується, як правило, тільки тих, хто сповідує традиційні релігії – православ'я, католицизм, іслам, іудаїзм, буддизм та ін [4].

І хоча усіх інших вважають «невірними», проте така оцінка їх не є адекватною, оскільки не береться до уваги те, що, по-перше, серед частини населення нині набувають визнання деякі нетрадиційні і нові релігії (неорієнталістські, сайєнтологічні, надконфесійно-синкретичні та ін.) [5], а по-друге, частина населення зберігає, «сповідує» й нерелігійні, тобто атеїстичні, вірування.

Відповідно до сучасних загальних закономірностей розвитку інституту основних прав людини є підстави констатувати такі тенденції у здійсненні права на свободу віровизнання:

– плюралізація вірувань – як результат урізноманітнювання їх об'єктів (воно відбувається природно внаслідок розвитку людської особистості, збагачення її духовних потреб, розширення її кругозору, обізнаності, уяви. Ця тенденція чітко простежується й в Україні, про що свідчать дані нещодавніх конкретно-соціологічних досліджень стану «релігійності» її населення, зокрема молоді [6];

– демонополізація ролі традиційних релігій у визначенні показників моральності, «праведності» способу життя й поведінки особи, життєдіяльності об'єднань, груп, спільностей, у встановленні критеріїв соціально-змістовного розмежування «добра» і «зла» у конкретно-історичних умовах, обставинах. Одним з проявів цієї тенденції можна вважати посилення екуменічного руху серед ряду церков. Симптоматичним є також включення до складу тих моральних принципів, пропагувати які серед своїх прихильників погоджуються нині керівники певних церков, і такої чесноти, як віротерпимість. Причому останню слід тепер інтерпретувати як терпимість не тільки до інших релігій, але й до атеїстів, до, так би мовити, нерелігійно віруючих;

– деєтнізація віри (зокрема, віри релігійної). Особливо яскраво це спостерігається у процесах поширення нетрадиційних релігій, кількість прихильників яких збільшується серед представників різних етносів, серед жителів різних континентів, і Україна не є винятком у цьому відношенні [6]. Дана тенденція не оминає й традиційні релігії (згадаємо, наприклад, рух «євреї за Христа»). Тому, на мій погляд, стає все менш підставним вживання поняття «національна релігія» (і відповідно поняття «національна церква»): адже у кожній етнічно-національній спільноті є, як правило, прихильники різних віросповідань, а у кожній конфесії є люди різного етнічного походження; і це – цілком нормальне явище. Навіть щодо України, де найпоширенішими нині є, як відомо, релігії православна (організаційно представлена декількома «центрами», інституціями) та греко-католицька, не можна – з цілком очевидних причин – вважати їх суто національними. Нагадаємо у зв'язку з цим, що був час, коли українці³⁸ взагалі не сповідували будь-якої релігії, а потім досить тривалий період серед них панувало «двоєвір'я» [7].

В усіх відзначених тенденціях знаходить прояв закономірне розширення права людини на свободу віровизнання – процес безумовно прогресивний і гуманістичний. Він цілком відповідає принципам Загальної декларації прав людини 1948 року (ст. 18, 19), Міжнародного пакту про громадянські і політичні права. 1966 року (ст. 19, 27), Декларації про права осіб, які належать до національних або етнічних, релігійних і мовних меншин 1992 року (ст. 2.1, 2.2, 4.2).

Щоправда, згадані тенденції (як і будь-які соціальні закономірності) не здійснюються самопливом, «автоматично», безпроблемно. Деінде вони можуть гальмуватись, стримуватись чи то державою, чи то деякими церквами, іншими релігійними об'єднаннями (точніше їхніми керівниками, ідеологами, активістами – громадськими діячами). Наприклад, від останніх доводиться іноді чути такі аргументи: якщо ти не православної віри – ти не є справжній українець (росіянин), якщо не католик – ти не поляк, якщо не сповідуєш іудаїзм – ти не єврей і таке ін.; в такий спосіб, вочевидь, здійснюється своєрідний тиск, психологічний примус, спрямований проти вільного вибору віровизнання. Всупереч екуменічним тенденціям, в Україні протягом декількох років не вшухають суперечки, які сягають такої гостроти, що до їх розв'язання змушені долучатись судові та інші правоохоронні органи держави. Разочим, але небезпідставним видається виголошений на зустрічі з представниками релігійних організацій у липні 1994 року такий висновок Президента України: «Якщо навіть зважати на те, що церкви – це зріз суспільства, рівень конфліктності тут значно переважає рівень загальної соціальної напруженості» [8]. Як же, зважаючи на це, можуть сприйматись декларації керівників традиційних конфесій про миротворчу роль церкви у суспільстві?..

³⁸ Але чи були тоді вже «українці»? (Прим. ред.)

II. Якою ж має бути нині роль, місія держави (зокрема, України) у забезпеченні свободи віровизнання за кожною людиною, тобто у сприянні здійсненню, а також в охороні і захисті цієї свободи?

держава – якщо вона по-сучасному демократична, цивілізована – мусить, взагалі кажучи, «плекати» це право, дбати про його реальність.

З цією метою у конституціях таких держав, як відомо, проголошуються, закріплюються такі засади, принципи: а) право кожної людини на свободу думок, переконань, на сповідання будь-якого релігійного чи нерелігійного світогляду; б) рівноправність громадян незалежно від їх ставлення до релігії; в) рівноправність усіх релігій, конфесій перед державними і недержавними організаціями; г) відокремлення церкви від держави, а у ряді випадків – д) світський характер держави.

В порядку науково-теоретичного обґрунтування практичної, насамперед юридичної, реалізації зазначених засад варто заакцентувати наступні положення:

1) держава (зокрема, Україна) має бути світською. «Світськість» держави не означає, що вона впроваджує, підтримує, «спонсорує» атеїстичну ідеологію, зацікавлена у ній. Це лише вираз того, що держава є нейтральна, безстороння щодо будь-яких різновидів віри – як релігійних, так і нерелігійних. Світський характер держави слід закріпити й стисло роз'яснити в її Конституції та інших відповідних законах;

2) держава мусить чітко окреслити у законодавстві межі свого втручання (межі впливу, сприяння, протидії та ін.) у сповідання будь-якої віри, у діяльність релігійних та атеїстичних організацій, виходячи із загальнолюдських цінностей і прав людини. Вона не повинна надавати матеріальної підтримки або в іншій формі активно виявляти свою прихильність до будь-яких релігійних організацій, а також до організацій атеїстично спрямованих (зважаючи, зокрема, на те, що платниками державних податків є громадяни найрізноманітніших конфесій, а також атеїсти). «Пільгове» ставлення держави до будь-якої релігії, а також до атеїстів (скажімо, запровадження у державних навчальних закладах вивчення тих чи інших богословських або ж, навпаки, атеїстичних предметів [9]) буде порушенням згаданих засад, перетворюватиме їх на соціальну фікцію, заважатиме міжконфесійній згоді;

3) позитивна діяльність держави щодо різних конфесій має бути обмежена: а) обліково-реєстраційною діяльністю на основі повідомного (заявницького) принципу; б) нейтральним арбітруванням у разі виникнення міжконфесійних суперечок, конфліктів з майнових та деяких інших неідеологічних питань – за умови звернення цих організацій до відповідних юрисдикційних державних органів і беззастережного визнання обов'язковості рішень останніх;

4) держава має законодавчо визначити межі діяльності, фізичної поведінки (проте аж ніяк не думок, не віри), поза які не можуть виходити прихильники будь-якої релігії або іншої віри (віруючі) і будь-які релігійні та атеїстичні організації, відповідно міжнародних стандартів цих меж (Ст. 29 Загальної декларації прав людини). І вона повинна здійснювати контроль за непорушенням цих меж, тобто за дотриманням законності (законів) з боку віруючих усіх конфесій, усіх релігійних і атеїстичних організацій, та притягувати до юридичної відповідальності тих з них, які порушили чинне законодавство.

Реалізація саме такої державної політики щодо права людини на свободу віровизнання і щодо різноманітних організацій, які «інституціоналізують» і опосередковують здійснення цього права, має, як видається, ще одне достоїнство: зникає проблема переоцінки офіційного державного ставлення до тієї або іншої релігії внаслідок зміни соціальної сутності держави (зокрема, зміни керівної у державі політичної партії чи групи, спілки таких партій). Повна нейтральність держави, її «віротерпимість» і фактичне визнання будь-яких релігій усуває необхідність видання нею спеціальних актів про «реабілітацію» тих окремих церков, які раніше, за умов попередньої держави (а точніше, держави іншої соціальної сутності) юридично чи навіть тільки фактично заборонялись, утискались, дискримінувались. Видання нині таких актів, мабуть, сприяло б не замиренню, а загостренню міжконфесійних конфліктів, котрих, на жаль, і дотепер не бракує в Україні.

На закінчення хотілося б нагадати такий вислів: «З вірою немає питань, без віри немає відповідей». Але коли у людини обмежується, гальмується здатність ставити питання (собі і іншим) – це перешкоджає розвитку її особистості, формуванню її власне людських властивостей. Та до того ж призводить і протилежна ситуація: коли людина позбавлена відповідей на ті питання (насамперед світоглядні, соціально-філософські), котрі природно, неминуче виникають у неї в процесі особистої життєдіяльності. Уникненню або нейтралізації, подоланню цих двох «крайніх» ситуацій якраз і покликана, на мій погляд, слугувати свобода визнання будь-якої віри.

П р и м і т к и

1. У загальній культурології феномен віри розглядають як прояв фундаментального розділення на – «культуру» і «некультуру», відоме і невідоме, пізнане й непізнане, засвоєне й незасвоєне і розрізняють, зокрема, релігійну, філософську та наукову віру. Ставиться питання про можливість «осмислення динаміки віри, як культурно-антропологічної, тобто незнищеної, характеристики людини у майбутньому» (Арнольдов В.И. Введение в культурологию. М., 1993. – с.319.).

2. Скажімо, висловились думка, що марксистське вчення слід віднести до «релігії комуністичного колективізму, яку можна назвати також релігією авторитаризму чи релігією матеріалізму» (Гринів О. Більшовизм як релігія войовничого атеїзму//Історія релігії в Україні. Тези повідомлень IV круглого столу. – Львів. – 1994. – С.61). І дійсно, в свій час досить поширеним в СРСР було положення – до деякої міри образне – про «віру в торжество комунізму». Проте критична спрямованість наведеної думки щодо «релігійності» комуні-

стичної ідеології може бути, незалежно від намірів автора, застосована й щодо будь-якої класичної релігії.

3. Автори широкого соціального дослідження стану свідомості населення колишнього СРСР, яке проведено Інститутом соціології тодішньої всесоюзної Академії Наук у 1989-1991 рр., дійшли висновку, що все населення країни поділяється на три категорії: ті, які ні у що не вірять (36%); ті, які не знають, у що вірити (24%); й нарешті ті, які у щось вірять (40%). (Див.: Простой советский человек. Опыт социального портрета на рубеже 90-х. М., 1993. – с. 224). Щодо цього висновку слід зауважити, що він, по-перше, торкається здебільшого віри (або невіри) у інший соціальний ідеал, а не у будь-що, по-друге, він відображає стан фрустрації, деформованості свідомості, зумовлений кризовими умовами життя, що спричинені радикальними соціальними змінами у перехідний період.

4. Так, за результатами проведеного Інститутом соціології НАН України у 1990-1992 рр. дослідження рівня «релігійності» свідомості старшокласників-учнів в Україні, виявилось, що з них 37 відсотків так чи інакше не вірять у бога. (Див.: Молодежь Украины: ожидания, ориентация, поведение. – К., 1993. – с. 33). Проте це ще не дає підстави вважати, що вони взагалі ні у що не вірять.

5. Докладніше див., наприклад, Основы религиоведения. Под ред. И.Н.Яблокова. – М., 1994.

6. Так, за даними опитування представників молодшої науковотехнічної інтелігенції Києва (1990 р.) 14 відсотків з них вірять у різні версії східного містицизму у перевтілення душ та ін. (Див.: Мартынюк И.О. Проблемы жизненного самоопределения молодежи. Опыт прикладного исследования. К., 1993. – с. 134-135.).

7. Див., наприклад, Іларіон (митрополит). Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія. – К., 1994.

8. Урядовий кур'єр. – 1994. – 2 серпня – с. 3.

9. Тому видаються непереконливими мотиви, з яких у Чернівецькому державному університеті почали готувати теологів (грекоправославного напрямку). Див.: Сидоренко М. Теологія повертається//Урядовий кур'єр. – і 994. – 15 вересня.

СВОБОДА, ВІРА ТА ДЕРЖАВА

В.В.Речицький

Мої короткі зауваження стосовно питань свободи, віровизнання та державної позиції відносно цих речей є наслідком щасливої можливості читати деяких авторів «Прав людини в Україні» в рукописах, а ділитися враженнями, навпаки, вже друкованим словом. Отже конкретніше, про що власне йдеться.

Перш за все моя думка така, що з практичними рекомендаціями П.М. Рабіновича молодій Українській державі важко не погодитися. Тут все виважено, раціонально, прагматично обґрунтовано. Певно, що позиція держави в міжконфесійній політиці має бути терпимою, врівноваженою, а разом з тим принциповою, власне світською. Інша річ, чому держава має вчиняти саме так, а не інакше. І тут я б хотів використати своє людське органічне (за К.Г. Юнгом) право не погоджуватися. Увагу звертає на себе обставина, що шановний автор свої «засадничо-методологічні положення» зумів викласти в трьох абзацах першої ж сторінки. Наслідуючи поданий приклад лапідарності, зазначу, що й у цьому лаконічному вигляді вони» можуть бути скорочені до трьох тез: всі здорові люди у щось та вірують; в що саме їм вірувати має вирішувати їх совість; останнє становить п р а в о (виділено мною – *В.Р.*), яке визнано цивілізованим людством і зафіксовано у відповідних документах міжнародного права.

Щодо першої тези, то я б хотів підкреслити, що ментальний феномен релігійної віри, як показує суспільний досвід, знаходиться структурно в дещо відмінній площині, ніж, скажімо, феномен віри раціональної, наукової. Про це добре писав і говорив раніше А.Н. Уайтхед. Він підкреслював, що феномен релігійної віри міститься ніби в «безаргументовній площині» (релігійна віра не доводиться раціональним аргументами), а тому легко визнається за н е і с н у ю ч и й тоталітарно-державними диктатурами, зокрема комуністичним режимом. Насправді ж релігійна свідомість, попри всю свою неочевидність назовні, становить необхідний атрибут суспільства. І аргумент тут власне один: позбавлені примусово віри люди втрачають емоцію щастя, життя мало-помалу робиться безмістовним, раціонально-прагматичним, а зрештою нудним і відразливим. З часом люди усвідомлюють, що мислити тільки в двох рівнях – побутовому та раціонально-науковому є недостатнім. Потрібен третій рівень, шар свідомості. І цей шар міститься в царині власне віри.

Отже, вірити в науку, політичну доктрину це зовсім не те, що вірити в Христа. Ці феномени віри засадничо відмінні, різні за функціями і, головне, вони всі мають бути присутні водночас! За П.М. Рабіновичем та авторами, на яких він посилається, виходить, що релігійну віру може заступити атеїзм або ж віра в науку, власне те, що ми називаємо позитивним знанням. Однак такий підхід мені видається дещо наївно-обскурантистським. Дарма, що на його боці можуть час від часу виступати авторитети такого калібру, як, скажімо, В. Гейзенберг, який писав: «Виходячи з наукових традицій XIX ст. можна було сподіватися, що будь-яка віра повинна ґрунтуватися на раціональному аналізі всіх аргументів, на послідовних висновках, і що інший різновид віри, при якому справжня або уявна істина сприймається просто як основа життя, взагалі не повинен мати місця»[1].

Контраргументом тут міг би прислужитися драматизм малюнку власної (особистої та професійної) долі В. Гейзенберга. Однак є й інші аргументи. Фактично, людина завжди лишається надто ексцентричною осо-

бою, щоб зупинитися на будь-якій конкретній схемі і не підніматися вище. На певному етапі розвитку людина здатна усвідомити свою органічну причетність не тільки до родини, колективу, держави, суспільства в цілому, а й відчутти, розпізнати свою вищу ноосферну причетність, про що так багато писав В. Вернадський. За думкою того ж А.Н. Уайтхеда, «ми повинні також допускати можливість того, що знайдемо в собі аспекти ментальності вищих організмів»[2]. Хіба не цей аспект ми тримаємо в підсвідомості, коли пробуємо братися до проблем колективного розуму, штучного інтелекту, контактів з позаземними цивілізаціями, вироблення загальних параметрів так званих «розумних систем»?

Звісно, сучасний (новий) раціоналізм не такий як вчора, тим більше він не такий, як у Декарта. Сьогодні він визнає не тільки принцип поступової фальсифікації будь-яких гіпотез, і не тільки парадигмальну поступовість прогресу. Сьогодні він, можна сказати, визнає раціональну цінність «позараціональності». Але як би там не було, наука ніколи не заступить віри, як ніколи не заступить рафіноване означення інтелекту побутового тлумачення розуму, а розум, в свою чергу, ніколи не підніметься на той шабель, де знаходиться мудрість. Отже, далеко не все, що містить людська свідомість надається до означення вірою. Віру, наважуся сказати, люди мають до окремого вжитку.

Друга теза шановного автора визнає суверенність особистості в питаннях духовного самовизначення. А звідси й подальша теза про невтручання держави в цей процес. І знову ж виникає враження, що аргумент тут має бути суто прагматичним. Автор його прямо не наводить; але з контексту прочитується, що це «світськість» в сенсі безсторонності, нейтральності держави стосовно конфесійного плюралізму. Тут миттю виникає питання: безсторонності, нейтральності – чому, через які причини, аргументи? На жаль, у автора відповіді в прямому сенсі не знаходимо. Я б сказав, що тут навіть бракує не стільки відповіді (вона може бути різною), скільки позиції. Отже, наважуся знову тлумачити контекст. З останнього випливає, що безсторонність держави, її нейтральність стосовно віри (безвір'я автор не визнає) має в основі дуже простий аргумент, а саме множинність і різновекторну спрямованість уподобань людей, які з часом тільки зростають (факти наведені в статті). Виходить, що вірувань надто багато й надто останні є різними, щоб держава могла визначитись в цьому питанні. Отже їй не лишається іншого як бути світською. Все інше призведе до чвар, конфліктів, міжконфесійних та політичних загострень.

Що ж, все вірно. Однак мене не полишає враження деякої надмірної інструментальності в підході та оцінках стосовно другої тези. Тут бракує глибини аргументації, а що вже така глибина необхідна, спробую показати нижче. Звісно, що добір та глибина аргументів є справою тої ж таки свободи самовизначення науковця. Тим більше, що аргументи П.М. Рабіновича стосовно послідовних висновків з другої тези цілком прийнятні. Але вони навряд чи сьогодні достатні. Прошу вибачити деяку агресивність паралелі, але відомо, що коли ми не можемо мати справу з благородною людиною, то все ж радіємо їй тоді, коли зустрічаємо людину просто добре виховану. «Добре вихованими» є й аргументи шановного пана професора. Але ж чи можуть вони задовольнити суспільну жадобу істини, пошуку нових шаблів до нашого просування вперед, вивільнення з пут догматизму й майже тотальної шаблонізації громадського життя?

Спокуса простих відповідей сьогодні надто велика. Ще Е. Гемінгвей якось написав в одному з романів: «Воно то й добре мати талант, а ще краще бути вправним, тоді щастя не захопить тебе зненацька». Але ситуація, в якій ми опинилися, на жаль, вимагає від нас чогось більшого від вправності. Бо нас захопило (так само, на жаль) не щастя, а безпрецедентна криза духовності. Це щось більше, ніж «посттоталітарна депресія», бо пригнічує суспільний загальний аж до безупинних хвиль еміграції найздібніших, а решту – фрустрації на рівні масової психічної перверзії.

Як на мене, терпимість і нейтральність держави, її світськість мають сьогодні пояснюватися не тим, що конфесій багато, а держава лише одна, а тим, що держава, як це довів весь політичний досвід двадцятого століття, є некомпетентною за означенням в питаннях віри, а стосовно багатьох європейських держав (і то не тільки східних та центральних, але й західних) і в питаннях науки. Не випадково З. Бжезінський назвав ХХ ст. століттям «мегасмерті» на ідеологічному ґрунті. Трагічний досвід Європи довів, що держава як політична інституція є надто обмеженою в компетентності стосовно всіх справді великих запитань часу й що очікування від неї відповідей в тому, що не вкладається в прокрустове ложе шаблонів є марною справою від початку. Держава, на жаль, є уособленням бюрократичного паттерну, прадавнього політичного зразка, матриці. В питаннях віри, науки, інтелектуальної активності як такої її здібності жалюгідні.

А звідси випливає й неможливість для неї бути арбітром в питаннях, які перевищують її (держави) аналітичну здатність. Саме тому вона не має права реабілітувати конфесії, бо той, хто реабілітує, завжди стоїть в позиції зверхності. Наша ж держава щойно має усвідомити своє духовно-інтелектуальне банкрутство. Отже, їй до гри сьогодні значно більше пасує роль покаяння, сповідання суспільного загального своїх гріхів. Принаймні усвідомлення їх. Шановний П.М. Рабінович пише, що реабілітації конфесій сьогодні не на часі, бо це тільки прищвидчить міжконфесійний антагонізм, якого й так понад всяку міру. Це вірно. Але ж це знову тільки прагматичне пояснення. Насправді ж конфесії (навіть в стані їх сьогоднішньої, майже трагічної взаємної нетолерантності) мали б реабілітувати або ж судити з вироком обвинувачення державу. Члени нашого суспільного організму (а серед них і та частина, що належить релігії, конфесіям) за десятиліття домінації держави аж надто заніміли. Саме тому свіжа кров струмить в спорожнілі жили аж надто боляче. Й вина тут безумовно лежить на державі. Отже, для неї ще довго має діяти реабілітаційний мораторій. Вона ще не годна судити політично, а вже тим більше морально.

Нарешті остання теза про визнання цивілізованим людством «свободи особистісного самовизначен-

ня». Що ж, якщо обмежити категорію цивілізованого людства лише країнами ліберальної демократії на західний кшталт, то це справді так. Але ж чи справді межі сучасної політичної (та й не тільки) цивілізованості обмежуються цим політичним регіоном? Вже тривіально посилятися на К. Леві-Строса, який ніби довів, що примітивних культур (в буквальному сенсі слова) не існує. Вираз має тільки переносне значення. Тим більше сумнівів виникає при спробі обмежити цивілізовану зону християнським світом.

Будьмо реалістами, не всюди свобода совісті визнається як правовий імператив. А тому далеко не всюди діють окремі (а то й в цілому) «фундаментальні міжнародні акти з прав людини». Чи ця обставина є достатньою щоб ділити світ на цивілізований і навпаки? Я думаю, що й високоповажний автор попереднього допису на це б не наважився. Принаймні таке моє переконання.

Література:

1. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. – М.: Наука, 1989.– с. 129.
2. Уайтхед А. Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990. – с.306.

ГРОМАДСЬКА РАДА УКРАЇНСЬКО-АМЕРИКАНСЬКОГО БЮРО ПРАВ ЛЮДИНИ

ЗАПИСКА

РЕЛІГІЙНЕ ПИТАННЯ В УКРАЇНІ

ПРИНЦИПИ ВЗАЄМВІДНОСИН МІЖ ДЕРЖАВОЮ ТА ЦЕРКВОЮ

I. ЗАГАЛЬНІ МІРКУВАННЯ

1. Церква і Держава є автономними одна щодо іншої. Це не виключає, а навпаки – передбачає обмежену співпрацю між ними у суспільній сфері.

2. Стосунки між Державою та Церквою в Україні протягом тривалого часу були спотворені. Для нормалізації та осучаснення їх в чинне законодавство мають бути внесені важливі зміни та доповнення. Корективи, внесені у квітні 1991 року в надії, що ліквідація радянських обмежень автоматично призведе до нормалізації державно-церковних взаємин, виявилися недостатніми.

3. Стосунки між Державою та Церквою повинні остаточно вийти з-під впливу рішень чиновництва й підлягати лише дії Закону. У зв'язку з цим подальшого уточнення вимагає проблема доцільності існування та обсягу повноважень спеціальних державних органів що відають справами Церкви.

4. Держава і Церква мають ряд спільних інтересів у соціальній, культурній сферах (наприклад, захист родини і громадянського миру або подолання наркоманії та злочинності), які вони можуть узгоджувати у співпраці. Список таких спільних інтересів можна продовжити, і тоді стане очевидним, що Держава і Церква просто не можуть уникнути цієї співпраці. Натомість всі спірні питання повинні залагоджуватися за умови визнання таких засад:

- розбіжності в позиціях Держави і Церкви – природні і неунікненні;
- немає таких суперечностей, які не можна залагодити за наявності доброї волі до порозуміння;
- метою будь-якого переговорного процесу має бути не надання якійсь стороні привілеїв, а взаємне узгодження їхніх інтересів відповідно до чинного законодавства.

II. ПОЛІТИКА ДЕРЖАВИ ЩОДО ЦЕРКВИ

1. Державна політика стосовно Церкви ґрунтується виключно на засадах, визначених у Законі. Принципи такої політики мають бути чітко викладені, оприлюднені й не мають містити параграфів оприлюднення яких заборонене.

2. Головною засадою політики Держави стосовно Церкви є принцип рівноправності будь-яких релігійних конфесій перед Законом. Жодна конфесія не може вважатися ні «де-факто», ні «де-юре» державною.

3. Держава може і повинна зробити подальші кроки з метою компенсувати негативні наслідки свого втручання у справи Церкви в минулому. Заходи, яких вжито за останні роки, не можна вважати задовільними. Відмову держави працювати над актом про реабілітацію ліквідованих Церков на тій підставі, що уряд УРСР не приймав жодних нормативних актів, які стосувалися б якоїсь Церкви в цілому (а не окремих осіб), не може бути визнано цілком умотивованою. Відсутність матеріалів для формального юридичного акту не може бути підставою для відмови у політичному акті покаяння за утиски, судові і позасудові переслідування, а також пропагандистське цькування Церков саме з боку Держави. Такий акт покаяний покінчити з напівправдою. Він повинен бути щирим, вичерпним; має раз і назавжди підвести ризику під трагічним минулим і гарантувати пріоритет Закону у стосунках між Державою і Церквою.

4. Що стосується матеріальної компенсації, то її програма повинна враховувати сучасний економічний стан Держави і її фактичну спроможність забезпечити виконання такої програми. Оскільки Держава сього-

дні не спроможна провести адекватні компенсаційні виплати, вони можуть бути проведені непрямим шляхом з допомогою відповідних податкових пільг, розмір та строки яких встановлюються узгоджувальними комісіями.

5. Політика Держави щодо Церкви має бути переорієнтованою від використання релігійних організацій заради здійснення тих чи інших зовнішньо і внутрішньополітичних цілей на створення всебічних умов для реалізації Церквою сутнісно та історично притаманної їй місії, на захист гарантованих Церкві чинним законодавством прав і свобод та контроль за дотриманням цього законодавства усіма сторонами.

6. Не надаючи переваги жодній релігійній організації над іншими і не втручаючись у їхні богословські та внутрішньоцерковні проблеми, Держава водночас підтримує і сприяє розвитку культури, виплеканої в лоні Церков, які сформували українську традицію, а також, у відповідності до Закону «Про національні меншості» – етноконфесійної культури національних меншин, які формувалися у нерозривній єдності з юдаїзмом, ісламом тощо. Відстороненість Держави від проблем розвитку сакрального живопису, архітектури, поезії, скульптури і т. і., по-перше, здатна привести до фіксації культури у неповному, понівеченому вигляді, а по-друге, ніяк не може бути виправдана з точки зору відокремлення Церкви від Держави.

7. У своїй політиці щодо Церкви Держава повинна гарантувати як право людей на вільний пошук у сфері релігійних переконань, так і їхнє право на збереження і підтримання своєї історичної релігійної традиції. Враховуючи, що в різних регіонах України сформувалися свої особливі релігійні традиції, реалізація права на їхнє збереження не повинна виявлятися у творенні регіональних бар'єрів для будь-яких інших Церков та окресленні ізольованих «місійних територій» якоїсь окремої Церкви.

8. Враховуючи, що Церква як духовна інституція не має політичних та географічних кордонів, а Держава, навпаки, обмежує свою юрисдикцію територіальними кордонами та громадянством, стосунки Церкви та Держави в цій галузі мають виходити з міркувань високої толерантності та взаємоповаги. Віруючі громадяни України мають беззастережне право на спілкування з центрами духовної влади, які розташовані поза межами державних кордонів України, якщо вони не вчинили дій, які за Законом передбачають обмеження їх дієздатності пересуватися за межі таких кордонів.

III. ВНУТРІШНЄ ЗАКОНОДАВСТВО ДЕРЖАВИ І ЦЕРКВА

1. Враховуючи, що чинне законодавство несе в собі ознаки того часу, коли Держава не визнавала майнових прав за Церквою і розшматувала її інституціональну цілісність, визначення статусу Церкви як «громадської організації» або ж урівнювання релігійної організації в правах із громадською організацією, що передбачене в ст. 28 офіційного проекту Конституції, стає несумісним з наміром Держави повернути собі правовий характер. Згаданий статус має бути замінено на визнання Церкви як «інституції» з наданням їй відповідних прав і свобод. До них, зокрема, належать такі:

- свобода мати власну ієрархію чи відповідну їй керівну структуру, яка обрана вільно згідно з внутрішньоцерковними правовими нормами;
 - свобода керівників релігійних конфесій вільно виконувати свій обов'язок: висвячення духовенства, призначення на духовну посаду та інші належні їм функції;
 - свобода володіти власними релігійними закладами та освітніми структурами, право вступу до яких має кожна людина за умови, що вона відповідає оприлюдненим і чітко сформульованим вимогам;
 - свобода отримання та публікування релігійної літератури, що стосується віри та культу, історії Церкви, сакральної культури, релігійної філософії тощо, і вільного користування ними;
 - свобода виголошення та розповсюдження віровчення словом та письмово навіть поза місцями культу; свобода користуватися з цією метою на загальних підставах суспільними засобами масової інформації (пресою, радіо, телебаченням);
 - свобода здійснення благодійницької (харитативної), опікунчої діяльності;
- Що стосується конфесій, що мають свої найвищі владні центри за кордоном, то ще додатково:
- свобода контактів для порозуміння вищої влади з пастирями та місцевими громадами мирян;
 - свобода розповсюдження актів та текстів тієї вищої релігійної влади.

2. З огляду на існування в сьогоднішній Україні найрізноманітніших вірувань та з метою запобігти втручанню Держави у виключну компетенцію Церкви, а, з іншого боку, для забезпечення невтручання релігійних інституцій у виконання виключних функцій Держави (забезпечення режиму стабільності, захищеності та безпеки громадян), детальної розробки потребують види і форми правових обмежень, які повинні накладатися на діяльність релігійних інституцій у випадках, коли ця діяльність є шкідливою щодо зазначених цінностей. У зв'язку з цим доцільно провести в Україні нараду фахівців-правників з участю релігійних діячів, представників виконавських структур і правозахисників для вироблення юридично грамотної і вивіреної за своїми наслідками державної політики у цьому питанні, яка, з одного боку, захистить внутрішні інтереси України, а з іншого – не протиставить їх міжнародно визнаним нормам у галузі прав людини.

3. Церква, у свою чергу, дотримується у своїй діяльності Конституції та внутрішнього законодавства України, які після внесення змін і доповнень мають гарантувати:

- Свободу совісті та віросповідань.
- Вихідним пунктом для визнання та дотримання релігійної свободи є гідність людської особистості, яка відчуває внутрішню потребу вільної діяльності згідно з покликом совісті. Людина, базуючись на власних переконаннях, доходить до визнання релігійної або іншої концепції, з якою пов'язує своє

- життя. Те найглибше натхнення, навіть у випадках, якщо воно сьогодні не приводить до позитивного та однозначного прийняття віри в Бога, мусить бути предметом беззаперечного поважання.
- Свободу приєднання або неприєднання до певного віровизнання і до відповідної йому релігійної спільноти, а також свободу переходу до іншого віровизнання та церковної організації.
 - Свободу виконання індивідуального або групового, приватного або публічного актів молитовних та культових, а також володіння храмами та місцями культу в такій кількості, якої вимагають потреби віруючих.
 - Практикування релігії полягає перш за все у внутрішніх добровільних актах, якими людина безпосередньо визнає своє ставлення до Бога. Таких актів жодна влада людська не може ані наказувати, ані забороняти. Суспільна природа людини вимагає, щоб свої внутрішні релігійні акти людина виявляла назовні, аби поєднуватися з іншими людьми у сфері релігії.
 - На цих засадах повинно ґрунтуватися і співіснування релігійного, матеріалістичного та інших можливих світоглядів.
 - Свободу батьків виховувати своїх дітей у тих релігійних переконаннях, які надихає їм власне життя, як рівно ж і можливість отримання дітьми катехізісної та релігійної освіти в рамках своєї спільноти.
 - Свободу віруючих користати з релігійної опіки скрізь, де вони перебувають, зокрема в закладах суспільної опіки (лікарні), військових казармах і місцях проходження альтернативної щодо військової служби або роботи, а також в ув'язненні.
 - Свободу від тиску громади чи суспільства, який примушує до вчинення дій, суперечних з власною вірою та совістю.
 - Свободу від обмежень та дискримінації у різноманітних ділянках життя з приводу релігійної віри та совісті в усьому тому, що стосується кар'єри, освіти, праці, професій, участі в державних та громадських структурах.

IV. ДЕРЖАВА, ЦЕРКВА Й МІЖНАРОДНІ ПРАВОВІ НОРМИ

1. Дуже важливо виробити правильну методологію прикладання міжнародних правових норм до внутрішньої ситуації в Україні. Треба вважати недопустимими і шкідливими обидві крайності: механічне перенесення норм та моделей інших країн на ситуацію в Україні без урахування як конкретних наслідків такого перенесення реакцій на нього з боку суспільства, так і особливостей сучасного її розвитку; рефлексорне заперечення міжнародних норм у галузі прав людини, викликане схильністю до протекціонізму стосовно «своєї» Церкви, з одного боку, чи інтересів Церкви – з другого.

Будь-які корективи релігійної ситуації в Україні «згори» в цілому недопустимі, а в поодиноких конкретних випадках мають проводитися під контролем судових інстанцій без посягання на основні громадянські та релігійні свободи усіх громадян.

2. Кожна Церква, діючи в рамках законів Держави, враховує той фундаментальний факт, що Держава визнає положення

- а) *Загальної декларації, прав людини, зокрема, ст. 18:*
 - «Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноособово, так і разом з іншими, прилюдним або приватним порядком в ученні, богослужінні і виконанні релігійних та ритуальних обрядів»;
 - ст. 26.2: «Освіта повинна бути спрямована на повний розвиток людської особи і збільшення поваги до прав людини і основних свобод. Освіта повинна сприяти взаєморозумінню, терпимості і дружбі між усіма народами, расовими або релігійними групами (...);»
 - ст. 26.3: «Батьки мають право пріоритету у виборі виду освіти для своїх малолітніх дітей».
- б) *Міжнародного Пакту про громадянські і політичні права, зокрема ст. 18:*
 - «Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії. Це право включає свободу мати чи приймати релігію або переконання на свій вибір і свободу сповідувати свою релігію та переконання як одноособно, так і спільно з іншими, публічно чи приватно, у відправленні культу, виконанні релігійних і ритуальних обрядів та вчень.
 - Ніхто не повинен зазнавати примусу, що принижує його свободу мати чи приймати релігію або переконання на свій вибір.
 - Свобода сповідувати релігію або переконання підлягає лише обмеженням, які встановлено законом і які є необхідними для охорони суспільної безпеки, порядку, здоров'я і моралі, так само як і основних прав та свобод інших осіб.
 - Держави, які беруть участь у цьому Пакті, зобов'язуються поважати свободу батьків і, у відповідних випадках, законних опікунів забезпечувати релігійне і моральне виховання своїх дітей відповідно до своїх власних переконань».
- в) *Конвенції про боротьбу з дискримінацією в галузі освіти, зокрема ст. 5:*

«16. Батьки і, у відповідних випадках, законні опікуни повинні мати можливість (...) забезпечувати релігійне та моральне виховання дітей відповідно до їх власних переконань; нікому, зокрема і жодній групі осіб, взятій в цілому, не слід нав'язувати релігійного виховання, що не сумісне з їх переконаннями».

V. СУСПІЛЬСТВО І ЦЕРКВА

1. Так історично склалося, що норми християнської моралі є основою моралі українського народу. Якби корективи не вносили час у форми вияву релігійних переконань, суспільство має ставитися із максимальною повагою до основних засад, які увійшли в мораль народу через релігію і які Церква вважає абсолютними.

2. Плюралістичність світогляду й вірувань сучасного суспільства стала доконаним фактом. Це визнання не позбавляє Церкву права оцінювати таке явище, виходячи зі свого віровчення. Разом із тим, в умовах плюралістичності світогляду й вірувань її посланництво може здійснюватися на засадах виключно служіння, проповідництва, діалогу, поради тощо. Використання примусу, а також важелів державної влади для досягнення вигод, дискримінаційних щодо інших вірувань, недопустиме.

3. Держава є секулярною інституцією, нейтральною щодо різних релігій чи вірувань взагалі. Встановлення секуляризму історично виправдане, оскільки воно ліквідувало негативні впливи на суспільство з боку конфесійного і церковного диктату, характерного для досекулярної епохи. Разом із тим, як і кожне суспільне явище, секуляризм привносить у суспільство свої негативні елементи, які потрібно мінімізувати. Цей процес не може відбуватися шляхом штучного відтворення досекулярних стосунків між Церквою та суспільством, а лише пошуком нових засобів, які відповідали б сучасному станові цивілізації.

4. Церква не втручається у політичне життя суспільства і, як правило, не надає офіційної підтримки тій чи тій політичній партії, зокрема під час виборів. Разом із тим, Церква має право оцінювати певні політичні гасла, пропозиції та вже прийняті рішення з точки зору тих наслідків, які вони можуть мати на моральний і духовний стан народу. Під час виборів Церква передусім дбає про дотримання певних моральних правил та неушкодження етичних цінностей як в діях кандидатів, що обираються, так і стосовно самої процедури передвиборчої кампанії.

5. Проблема співпраці Церкви і війська, Церкви і школи, а також ширше – освітньо-виховної діяльності Церкви серед дітей та молоді має бути вирішена якнайшвидше. З одного боку, в умовах моральної і духовної кризи Держава не може більше усувати Церкву від благотворного впливу на молодь. З іншого боку, всі делікатні проблеми, пов'язані з конфесійним розмаїттям України, не можуть вирішуватися на власний розсуд місцевим чиновництвом чи окремими ієрархами. Тому наспіла необхідність провести нараду фахівців-правників, представників Церков, виконавських структур, Збройних Сил України, системи освіти, а також правозахисників для вироблення принципів такої співпраці й обмежень, які можуть накладатися на неї з метою захисту основних громадянських прав, свобод та Конституції.

ЗАПИСКУ ГОТУВАЛИ:

Зіновій АНТОНЮК, Віктор ЄЛЕНСЬКИЙ, Наталія КОЧАН, Мирослав МАРИНОВИЧ, Всеволод РЕЧИЦЬКИЙ.

Автори «Записки» висловлюють велику вдячність за співпрацю Передсоборній єпархіяльній комісії Самбірсько-Дрогобицької єпархії УГКЦ, особливо декану Дрогобицького деканату УГКЦ отцю-магістру Миرونу (Бендику), а також православним колам м. Києва.

Текст даної «Записки» є складовою частиною проекту документу «Основні принципи взаємовідносин між Державою і Церквою», що одночасно подається на розгляд Передсоборній комісії УГКЦ.

ЗНОВУ З'ЯВИЛИСЯ В'ЯЗНІ СУМЛІННЯ

Є. Ю. Захаров

Останні п'ять років на запитання, чи існують у нас в'язні сумління, відповідь була заперечна: «Такі факти нам не відомі». Нині змушені констатувати, що люди, позбавлені волі за свої переконання, знову з'явилися.

27 вересня 1994 року Радянський районний суд м. Києва засудив 21-річного Роберта Головнього до позбавлення волі на один рік (стаття 72 КК України – за ухилення від призову на термінову військову службу. Мотив відмови – релігійні переконання). Вибираючи міру покарання, суд врахував, що Головньов відмовився і від проходження альтернативної служби. 4 жовтня той же склад суду в аналогічному випадку виніс постанову вже про два роки позбавлення волі стосовно ровесника Головнього Георгія Семенова. Тексти вироків схожі як близнята, а тому є певні підстави говорити про те, що в цьому питанні почала формуватися певна судова практика.

Проте, що привертає до себе увагу у цій категорії справ? Поперше, жорстокість та певність судової позиції. Касаційний суд ухвалив, що підстав для зміни міри покарання нема. Юнаки перебувають у ВТК загального режиму під Полтавою. По-друге, відверто слабка моральна позиція судових інстанцій. Адже саме в моральному сенсі суть злочину більше ніж проблематична.

У наглядовій скарзі Головньов писав: «Я з 1992 року є членом Релігійної організації Свідків Єгови, керуюся у своєму житті принципами Біблії, які категорично виключають можливість заподіяння шкоди іншим людям, навіть якщо вони не поділяють моїх релігійних переконань або ж відверто виступають проти них». Одним з центральних пунктів релігії Свідків Єгови є переконаність про грядущий кінець світу, про те, що дуже швидко небесне Царство Бога розтрощить та зруйнує усі Царства», що всі, хто «уповає на Господа»,

переживуть кінець цієї системи і почнуть відновлювати рай, рай поступово пошириться і охопить всю землю. На відміну від тих християнських церков, що в усі віки погоджувалися благословляти війни, війська та зброю і молилися про знищення своїх ворогів, свідки Єгови дотримуються слів Ісуса: «З того усі спізнають, що Мої ви учні, коли любов взаємну будете мати» (Ів. 13, 35). Господь «навчить їх своїй дорозі» і одним із результатів того навчання буде те, що вони «перекують свої мечі на рала, а списи свої на серпи. Народ на народ не буде меча підіймати і не вчитимуться більше воювати» (Іс. 2, 4).

Усі трагедії ХХ ст., починаючи від 1914 року, Свідки Єгови трактують як сповнення пророцтв Біблії про скорий кінець світу, і це тільки зміцнює їх ставлення до війни. Під час Другої світової війни свідки Єгови тисячами йшли у концтабори на смерть через відмову стріляти в людей. В колишньому СРСР вони, як і представники інших протестантських церков, сиділи в таборах за відмову служити в армії, часто по декілька разів. І тепер у тих країнах, де немає альтернативної служби, як, наприклад, у Греції, свідків Єгови та інших віруючих позбавляють свободи. Навіть для агностиків та атеїстів очевидно є величезна сила морального релігійного імперативу широко віруючих, а тому радикалізм судових рішень не може не сприйматися як груба, нетолерантна і в правовому сенсі дуже приблизна реакція. Це неприпустимо у світі і без того переповненому напруженістю та конфліктами, з яких неможливо вийти без людських жертв. Тому постанови Верховного Суду з даної категорії справ неможна оцінювати тільки як юридичні. Вони мають сильний політичний підтекст, суть якого зводиться до очевидного бажання підтримати молоду державність в її намаганнях досягти соціальної дисципліни та правопорядку. Між тим, вдумливіший підхід змушує нас переоцінити традиційні цінності законопослуху хоча б з огляду на відомий правовий імператив: правовим може бути тільки той закон, який цілковито узгоджується з мораллю. Тим паче, що в іншій справі – свідка Єгови Євгена Перова – член Верховного Суду Н.Н. Ситович замінив міру покарання два роки реального позбавлення волі умовним.

Властиво, для людей, що через свої переконання не можуть взяти зброї в руки, і створено інститут альтернативної служби. І в Україні Закон про альтернативну службу було прийнято ще наприкінці 1991 року. Однак свідки Єгови відмовляються і від альтернативної служби також і, до речі, всі. Як мені сказали в Управлінському Бюро організації, Закон про альтернативну службу трактує її як різновид військової, оскільки виконувати треба тільки ту роботу, яку накажуть, а зароблені гроші перераховуються для військових потреб, а там, де політика, пов'язана з армією та війна – свідків Єгови немає, вони несуть тільки добро.

Звернувшись до Закону України «Про альтернативну (невійськову) службу», бачимо, що через його текст цілком чітко проходить думка про те, що альтернативна служба може бути виключно державною і повинна виступати саме як служба, а не праця (отже, при широкому розумінні це дозволило б обійняти цілий спектр соціально корисної зайнятості, наприклад, працю в моргах, у приватних лікарнях та поліклініках тощо)

Закон містить в собі велику кількість обмежень для «альтернативників», і, на мій погляд, ці обмеження необгрунтовані, а сама регламентація надмірна. Так, ст. 5 Закону забороняє проходити альтернативну службу по недержавних підприємствах та установах. Ст. 8 зобов'язує громадян, посланих на альтернативну службу, проходити її незалежно від умов та характеру, хоч ст. 17 передбачає трудову угоду між працедавцем та громадянином, а це регулює законодавство України про працю, щоправда, за винятками, передбаченими Законом «Про альтернативну (невійськову) службу». Занадто жорсткий, на нашу думку, термін подання заяви про бажання піти на альтернативну службу (не пізніше 6 місяців до початку призову); незрозуміло, як людина зможе подати заяву про альтернативну службу не пізніше дня призову на військові збори (ст. 10). Закон потребує тут особливої інформованості та передбачливості. Громадянин, що проходить альтернативну службу, не має права працювати за сумісництвом, займатися підприємницькою діяльністю, виконувати роботу, що пов'язана з організаційно-розпорядчими та адміністративно-господарськими функціями (ст. 17). Фактично людина на чотири роки позбавлена можливості збільшити свої доходи і робити кар'єру, і тим самим суттєво обмежене її «право на достатній рівень життя».

Ніяк не можна погодитися із статтями 8 та 24. Згідно ст. 8 при ухваленні громадянина від проходження служби комісія у справах альтернативної служби скасовує своє рішення про скерування на альтернативну службу і протягом трьох днів письмово сповіщає про це громадянина та військкомат, після чого громадянин повинен бути посланий на дійсну військову службу. «Цікава» також ст. 24: «У випадку порушення громадянином трудової дисципліни власник підприємства або уповноважений ним орган вправі звернутися до комісії у справах альтернативної служби з проханням про дострокове припинення трудового договору, а після рішення комісії про дострокове припинення альтернативної служби громадянин підлягає призову на дійсну військову службу на загальних підставах. При цьому згідно ст. 26 термін альтернативної служби не зараховується в термін військової служби. А згідно ст. 6 час альтернативної служби перевищує термін військової служби у два рази.

Таким чином, Закон містить суперечливі положення: якщо ст. 2 звільняє громадян від військової служби за їхніми релігійними переконаннями, то ст. 8 та 24 передбачають обов'язковість проходження військової служби для тих же громадян у випадку порушення ними дисципліни при проходженні альтернативної служби чи ухваленні від неї. За самою своєю суттю призначений для осіб з невійськовою і навіть антивійськовою ментальністю, Закон жорстко та безкомпромісно захищає інтереси держави на шкоду інтересам особи (зауважимо в дужках, що він не розповсюджується на осіб, що відмовляються від військової служби за політичними чи будь-якими іншими, що не належать до релігійних, переконаннями, наприклад, пацифістів). Не дивно, що небагато юнаків зважується на альтернативну службу: у 1994 році її проходило всього близько

1000 осіб. І це за умов, що в Україні понад 3300 протестантських релігійних громад, втім числі 458 громад свідків Єгови. Молоді віруючі воліють іншим якимось шляхом уникати призову.

Свідки Єгови відмовляються від альтернативної служби скрізь, і в країнах з досконалішим законодавством. Проте, їх переконання намагаються врахувати. В Польщі військкомати просто не призивають молодих людей, знаючи, що вони належать до цієї громади. Тепер Польща взагалі планує відмовитися від загальної військової повинності, замінивши обов'язкову службу в армії оборонним податком у розмірі мінімальної місячної зарплати, який буде щороку громадянином сплачуватися до сповнення 45 років. (Для нас сьогодні таке, на жаль, неможливе через важкий економічний стан). У Швеції свідків Єгови законодавство звільнило від проходження і військової, і альтернативної служби. У Франції свідкам Єгови надають можливість вибрати будь-яку соціальну працю замість альтернативної служби. Гадаю, цей досвід найбільше підходить для наших умов: слід було б назвати Закон «Про альтернативну (невійськову) службу або працю» і докорінно його переробити. Треба зауважити, що недавно Європейська Комісія з прав людини, розглядаючи справу про відповідальність за відмову від альтернативної служби прийняла рішення на користь держави, тобто визнала, що покарання за відмову (від альтернативної служби) не є порушенням прав людини. Проте виникає запитання, чи морально чинить держава, караючи за відмову від альтернативної служби позбавленням волі? Гадаю, що ні. Слід змінити ст. 72 КК України, виключивши міру покарання у вигляді позбавлення волі для таких випадків. І взагалі, застосування цієї статті до осіб, що відмовилися від військової служби у відповідності до своїх переконань, здається дуже сумнівним. Адже мета покарання, задекларована у ст. 22 КК України: «...виправлення та перевиховання засуджених у душі чесного ставлення до праці... запобігання скоєнню нових злочинів як засудженими, так і іншими особами» у цьому випадку ніяк не можуть бути досягнені. Чесність, порядність, ставлення до праці віруючих протестантських церков добре відомі. Фактично держава, посилюючи молодих людей у табір спільно із злочинцями, намагається зламати особистість, заставити її зрадити своїм переконанням.

І Роберт Головнєв, і Георгій Семенов чесно та відверто заявили письмово про свою відмову. Вони не переховувалися, не тікали. Жодної небезпеки для суспільства не становлять. І все ж вони виявилися в таборі. Адже Георгій – хвора людина, має поганий зір, хронічний бронхіт, хворі нирки. У Лук'янівському СІЗО перехворів на хворобу Боткіна, після чого у нього болять і сильно запухають ноги, все тіло покривають виразки. Адекватної медичної допомоги він не отримує. У Роберта в таборі стало боліти серце, погіршився зір. Проте після рішення Верховного Суду юридичної можливості для скасування вироку немає. У кращому випадку до них буде застосовано умовно-дострокове звільнення по відбуттю половини терміну покарання. Чи, може, Президент України помилує їх своїм Указом, хоча б у такий спосіб поверне їм свободу?

P.S. Ця стаття була написана влітку 1995 року. І Головнєв, і Семенов вже звільнилися з колонії: за проханням Бюро було застосовано умовно-дострокове звільнення. Але вони вже отримали нові повістки до військкомату. До того ж це зовсім не одиничний випадок. Львівські юристи С.П. Коваленко і Л.В. Ярмол, проаналізували судову статистику за статтею 72 КК України, і виявилось, що тільки у Львівській області протягом 1992-1994 рр. за відмову від альтернативної служби засуджено 41 юнака, усі вони – вірні Єгови. За 10 місяців 1995 р. судами розглянуто 24 таких справи. Таким чином, проблема залишається і потребує скорого вирішення.