

религії, в особенности організованої релігії. В Соединенних Штатах картина намого різноманітніша. Немає ніякого сумніву в тому, що по крайній мірі деякі захисники принципу розділення церкви і держави погоджувалися з антиклерикальними європейцями по приводу того, що не слід дозволити релігії ставитися занадто могутньою. Безумовно, Джефферсон був обеспокоєний цим ризиком, коли вимагав "стіну розділення" між церквою і державою і немало тих хто вірить, що слід уникати всякого посягання на принцип розділення із-за ризику, що це призводить до домінування релігії більшості.

Тем не менше те, що залишається важливим в американському досвіді, так це те, що "антиклерикальне" крило сепаратистів зовсім не столь значуще, як інше крило, асоційоване в американському свідомості з Роджером Уільямсом - засновником Род-Айленда. Головною метою політики розділення Уільямса була захист церкви від корупції і витончених спокус світу. По думці Уільямса, коли люди продилювали брешу в огорожу або стіну розділення між садом церкви і пустелею світу, Бог завжди руйнував саму стіну, видаляв підсвічники і перетворював Свій сад в пустелю. Як описав це Джеймс Рейхлі, для Уільямса стіна розділення була в тому, щоб ізолювати сад церкви від пустели мирських справ - суттєво інше намір, ніж те, яке Томас Джефферсон пізніше висловив той же метафорою.

Говорячи по-іншому, питання про нестворення церкви в Соединенних Штатах має набагато більше загального з тим, що європейці розуміють під правом церкви на автономію в своїх внутрішніх справах. Тревога по приводу надмірної релігійної влади зрівноважується таким чином в американському національному свідомості турботою про те, щоб гарантувати повну автономію релігійних інститутів. В результаті можна говорити про "доброжелательний" розділення церкви і держави в Америці. Іншими словами, головною метою розділення є не стреножити релігію, а звільнити її: звільнити її як від прямого державного втручання і надлишкового тягару з боку контрольних органів, але і від більш витончених перегибів в релігійній політиці, які завжди ймовірні, коли релігія стає занадто залежною від щедрості держави. Ці тривоги не є тільки американськими: вони є такими тривогами, які привели Швецію до того, щоб вибрати відокремлення своєї церкви від держави після багатьох століть, і які привели церкви во багатьох інших країнах до необхідності зайнятися захистом своєї автономії.

**В.Сленський\* (Київ, Україна)**

## **РЕЛІГІЙНА СВОБОДА І НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: УКРАЇНА**

### **I.**

Передбачення, згідно з якими релігія ще наприкінці ХХ ст. мала б стати цілком маргінальним явищем, а релігійні символи і мислення втратити не лише суспільне, але й особистісне значення, не справдилися. Релігія не тільки інтегрує спільноти, але й лишається інтегратором індивідуальності, робить людське буття фінально осмисленим, конституює його моральну архітектуру, дозволяє "перевищити біологічну даність" (Т.Лукман), ритуалізує оптимізм, підтримує віру в перемогу надії над страхом (Б. Малиновський).

Не справдилися також прогнози щодо залишення релігією публічної арени внаслідок процесів модернізації, урбанізації, індустріалізації та інформатизації. Суспільно-політичний і культурний розвиток другої половини ХХ ст. не дозволяє говорити про остаточне зміщення релігії у приватну сферу, вона виявляє достатню життєвість на політичній і громадській сцені, в мобілізації великих людських спільнот,

\* Старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, к.філос.н..

збереженні старих і наданні нових ідентичностей цим спільнотам.

З іншого боку, міркування, що нібито зв'язки особи зі спільністю, яку ми називаємо нацією, у глобалізованому світі слабштимуть, також не справджуються. Кінець прогнозованого кінця “єри націоналізму” навіть не маячить на виднокраї (за словами Дж.Армстронга), націоналізм натомість лишається однією з найбільш універсальних легітимізуючих цінностей модерності.

Насправді ж в сучасному світі зовсім небагато осіб, які б не відчували своєї належності ані до жодної релігії, ані до жодної нації. Ця належність лишається дуже важливою складовою особистісної ідентичності мільярдів мешканців планети.

Водночас, в умовах глобалізації нації і релігії вже не існують у цілковитій ізоляції, вони дедалі більшою мірою функціонують в режимі зростаючої множинності виборів. Зв'язок з вірою, “землею і кров'ю” батьків втратив свій фатальний характер. В найширшому контексті ареал, чий культури питомі іудео-християнській традиції, стає свідком поступового - звісно, не лінійного й не всеохоплюючого руху - від Церкви національної до Церкви вільного вибору, в якій не народжуються, але до якої приєднуються внаслідок власного рішення. Наприкінці ХХ ст. суспільства цього ареалу можуть по-різному визначати межі релігійної свободи, але більше не здатні заперечувати її цінність.

## II.

Впродовж другої половини 90-х рр. минулого століття релігійна свобода в Україні кристалізується як практично єдина свобода, дотримання якої є цілком реальним (що не спростовує наявності її порушень), а не великою мірою декларативним. Це стає особливо очевидним у контексті употужнення авторитарних тенденцій в керівництві різними галузями державно-суспільного розвитку, серйозного і масштабного наступу на свободу слова, інші свободи й права громадян України. Україна отримує серйозні зауваження з боку спостерігачів Ради Європи щодо недотримання зобов'язань, взятих нею при вступі до цієї міжнародної організації.

Водночас додержання Україною гарантованих Конституцією релігійних свобод отримує відносно непогану оцінку. Оглядаючи стан релігійної свободи в Україні, західні оглядачі вказують на змагання між церквами за майно й будівлі, яке не може не позначитися на загальній ситуації [Див.: *Juviler Peter. Current Threats to Religions Freedom: Former and Current Communist Countries// Religion and Human Rights in International and Cjmparative Perspective (ed. P/Dunchin & D.Shriver) – Vol.1 – N.–Y., 1998.- P.267.*], а також на лімітацію діяльності іноземних проповідників згідно з доповненням до Закону “Про свободу совісті та релігійні організації” від 23 грудня 1993 р. [Див.: *Howard L.Biddulph. Religions Liberty and Ukrainian State Nationalism versus Equal Protection // Brigham Young Review.– №2.– 1995.-P.345-346.*]. У доповіді Держдепартаменту США “Про релігійну свободу: фокус на християнах” відзначається, що українська Конституція й законодавство забезпечують відокремлення церкви й Держави і дозволяють релігійним організаціям встановлювати місця богослужінь і навчання духовенства. Підкреслюється, що уряд поважає ці права на практиці. Критику стану релігійної свободи в Україні тут зосереджено навколо двох проблем: обмеження, які накладаються на діяльність іноземних релігійних проповідників законом, і обмеження, які накладаються на них місцевими органами влади [Див.: *Report on Religions Freedom: Focus on Christians. – Ukraine//http://www.state.gov/www/global/hu...ts/970722\_relig\_rpt\_Christian.html*].

У першій щорічній доповіді Держдепартаменту США з релігійної свободи, підготовленому на виконання положень Міжнародного акту про релігійну свободу 1998 р., також вказується, що український уряд в цілому поважає релігійні свободи на практиці (виняток при цьому становлять лише деякі нетрадиційні релігії, які відчують труднощі з реєстрацією, купівлею майна або орендою нерухомості). Зазначається, що приклади, коли б релігійним організаціям постійно відмовляли в реєстрації, невідомі. Однак підкреслюється, що деяким новітнім релігіям відмовляють в реєстрації на регіональному рівні і труднощі з реєстрацією відбуваються через бюрократичні зволікання. Також йдеться про тиск, який чинять православні церкви в центральному,

східному й південному регіоні та Греко-Католицька – в західному, на місцеві власті для блокування процесу легалізації новітніх релігій [U.S. Department of State Annual Report on International Religious Freedom for 1999: Ukraine Released by the Bureau for Democracy, Human Rights, and Labor. – Washington, DC, September 9, 1999].

У третьому щорічному звіті Держдепартаменту США серед чинників, які здатні загрожувати релігійній свободі в Україні, названо спроби християн встановити хрести неподалік від місць іудейських та ісламських поховань. [2001 Annual Report on International Religious Freedom: Ukraine / Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor U.S. Department of State, October 26, 2001 // [http://www.uscirf.gov/dos01Pages/irf\\_ukraine.php3](http://www.uscirf.gov/dos01Pages/irf_ukraine.php3)].

Очевидно досягнення відносно пристойних стандартів у сфері релігійної свободи в Україні є наслідком взаємодії відразу декількох чинників, серед яких не так просто виокремити головний. Як вже доводилося вище, релігійно-суспільний розвиток посткомуністичних країн є дуже великою мірою відтворенням типів релігійних культур, які формувалися впродовж тривалого історичного періоду і різною мірою були піддані руйнуванню з боку комуністичних режимів. Український тип релігійної культури (хоча, можливо, коректніше говорити про типи) є загалом достатньо толерантним до іновіріців.

В цьому контексті слід ще вказати на відносну слабкість українського націоналізму і відсутність в ньому жорсткої конфесійної ідентифікації, що серйозно підриває можливості встановлення релігійної монополії. Український національний міф значно меншою мірою пов'язаний з релігією; коли йдеться про українця, це зовсім не означає тієї релігійної визначеності як тоді, коли ми говоримо про “сукупного” серба, поляка, грузина або хорвата. Конкретно-історичні обставини формування української нації вимагали від українських інтелектуалів-патріотів якщо не усвідомленої, то, принаймні, підсвідомої нівеляції церковного чинника. Як доводить Р.Шпорлюк, “український проект” постав великою мірою з наміру Галичини, яка вирішила “не бути Польщею” і зуміла подолати москвофільство, стати частиною великої української нації. Цей намір означав набуття більших культурних ресурсів яких не вистачало збіднілим і соціально приниженим русинам, перспективу стати членами більшої, ніж поляки нації, але й, водночас, союз з православними проти католиків. Водночас це означало свідоме абстрагування від релігійних відмінностей: не випадково М.Грушевський попереджав 1906 р. українців від повторення долі саме сербів і хорватів – двох народів, які постали на єдиному етнічному фундаменті, але різнилися релігійно [Див.: Грушевський Михайло. Галичина і Україна (З біжучої хвилі) // Літературно-науковий вісник. – Львів. – 1906. – Том. XXXVI. Річник IX. Книжка XII. За грудень. – С.494].

Далі ми, поза сумнівом, маємо взяти до уваги конфесійну конфігурацію країни. Присутність на ній відразу кількох центрів сили, які взаємодіють в режимі конкуренції, не дозволяє жодному з них домінувати в загальноукраїнському масштабі і дискримінувати релігійні меншини. Унітарність Української держави не забезпечує від особливого регіонального статусу однієї з “Церков більшості”, але не спричинюється до специфічних “тернопільського” чи “херсонського” законодавств. (Як це є в Росії, де наприкінці 1990-х законодавчі положення в сфері свободи совісті майже третини суб'єктів РФ суперечили федеральній Конституції).

Насамкінець, релігійна свобода впродовж 1990-х рр. суттєво не загрожувала центральним владним структурам у тій мірі, в якій їй може загрожувати свобода слова або зборів. У кожному разі, влада не вдавалася до масованих акцій з обмеження релігійної свободи.

Але, з іншого боку, як законодавча, так і виконавча влада в Україні не вдавалися і до масштабного наступу на релігійні меншини, який (наступ), отримав би певну підтримку в суспільстві, хоча і викликав би негативний міжнародний резонанс.

### III.

Принциповим, однак, лишається питання про те, наскільки незворотними є досягнення посткомуністичної України в сфері релігійних прав людини і релігійних свобод. Коул Дьюрем, виокремлює чотири передумови, необхідних для існування й розвитку релігійної свободи. Це, насамперед, мінімальний плюралізм. Дотоді, поки в

суспільстві відсутні принаймні елементи релігійного плюралізму, питання про релігійну свободу є практично безпідставними. Суспільство може сприймати носіїв “інших”, не мажоритарних релігійних поглядів як інородні елементи і лишатися однорідним, таким, котре не розглядає проблему свободи для меншості як соціальну проблему. І лише тоді, коли різниця в світоглядах починає сприйматися серйозно, як неминуча даність, виникає проблема релігійної свободи.

Іншою передумовою існування релігійної свободи Коул Дьюрем вважає економічну стабільність. Щоправда він припускає, що за певних історичних, соціально-політичних обставин ця передумова не є конче важливою. Але, безперечно, незадоволення елементарних економічних потреб і зубожіння населення вимагає від нього зосередження на цих питаннях набагато більшою мірою, ніж релігійній свободі. При цьому економічна криза унеможливорює стабільність будь-якого політичного режиму, а відтак, лишає його можливостей надати необхідні гарантії релігійної свободи.

Наступна передумова стосується політичної легітимності того чи іншого режиму. Слабкі режими схильні до експлуатації панівної релігії (а відтак, – релігійні меншини ризикують бути дискримінованими), або ж можуть розглядати релігійну інституцію, що має потужний суспільний потенціал як загрозу власному пануванню. В кожному разі релігійна свобода виглядає zagrożеною. До того ж, брак політичної легітимності ставить під серйозний сумнів стабільність режиму, створює загрозу виникнення екстремальних ситуацій, що також негативно позначається на стані релігійної свободи.

Нарешті, остання передумова існування релігійної свободи стосується бажання однієї релігійної спільноти (як правило, релігії більшості) співіснувати з іншими релігійними групами в толерантному режимі. Така спрямованість до толерантного співіснування в переважній більшості випадків постає не як іманентна даність, а радше як результат доволі тривалої еволюції, розвитку богослов'я і релігійної культури [Див.: *W. Cole Durham, Jr. Perspectives on Religions Liberty: A Comparative Framework // Religions Human Rights in Global Perspective. Legal Perspectives. – P.12-15*].

Як бачимо, жодна з перелічених передумов сама по собі, взята окремо, не гарантує релігійної свободи в скільки-небудь помітному наближенні. Економічна стабільність в деяких країнах, наприклад, Перської затоки, де відсутній релігійний плюралізм, не тільки не забезпечує, але й дозволяє тут режимам увічнювати стан несвободи. Політичні паттерни здійснення і підкріплення владних інституцій в цьому регіоні планети також не дозволяють говорити про недостатню легітимність панівних тут режимів. Вона має досить надійне коріння в ісламі, історії країни, відданості монархії тощо. Між тим, саме цей регіон належить до групи країн, де релігійні свободи нехтуються особливо брутально.

З іншого боку, бажання релігійної спільноти співіснувати з носіями інших вірувань виявляється не достатнім для утвердження релігійної свободи, якщо режим вбачає в релігії наявність загроз утримання ним всієї повноти влади (як, наприклад, у Китаї). Так само, зрозуміло, як і реальний релігійний плюралізм, якщо він існує тільки на рівні присутності в певних політичних кордонах якоїсь кількості релігійних спільнот, тільки цим фактом не створює умови для розвитку релігійної свободи.

Отже, навіть як передумови для висхідного існування релігійної свободи перелічені чинники повинні функціонувати в динамічній взаємодоповнюваності.

#### IV.

Зрозуміло, що навіть абстрагувавшись від політичних і правових проблем України, нерозвиненості громадянського суспільства тощо, стверджувати, що в країні наявні всі перелічені передумови релігійної свободи, було б некоректним. В країні відсутня і економічна, і політична стабільність, а гострота конфліктів на релігійному ґрунті хоча дуже часто й перебільшується, але, в кожному разі, розвитку релігійної свободи не сприяє.

Поруч із вже згаданим політичним спротивом релігійній свободі існує і її концептуальне заперечення. В інтегрованому вигляді обґрунтування цього заперечення виглядає таким чином. Віра не повинна бути прохолодною, вона палка, вона не знає

сумнівів у свої правоті і не знає меж, їй “всього світу замало”. Носій віри не може байдуже спостерігати, як гинуть не просвітлені правдою люди, як вони наполягають на своїх помилкових переконаннях і, що зовсім нестерпно – прагнуть поширити їх, збити на манівці тих, хто дотепер простував до спасіння. Ця хвиля, чиї витoki слід шукати в спротиві процесам глобалізації й уніфікації, в розгубленості перед складністю сучасного світу, становить дійсно серйозну загрозу для прав і свобод людини.

Навіть українське релігійне різноманіття, яке дійсно створює мінімально необхідні передумови для розвитку релігійної свободи – це ще не релігійний плюралізм в тому сенсі, як його розуміють соціологи. Плюралізм – це визнання багатоманітності всіма її складовими (або хоча б переважною більшістю) і встановлення ними певних умов мирного співіснування. Цього в релігійному житті України все ще не досягнуто; далеко не всі його суб'єкти визнають реальність конфесійної конфігурації країни і демонструють виразні домінуючі тенденції.

## V.

Після падіння “залізного занавісу” Центрально-Східна Європа стає об'єктом посиленої уваги з боку закордонних релігійних місій, чия присутність досягає кульмінації в середині 1990-х рр. Конкуренція з боку добре фінансованих, мобілізованих і досвідчених місіонерських структур викликало серйозну тривогу з боку ієрархів і кліриків традиційних Церков регіону. Вони почали дедалі голосніше висловлювати занепокоєність можливою втратою власних вірних, зміною культурного обличчя своїх суспільств і руйнуванням їхньої ідентичності. Ситуація релігійної свободи і вільного поширення ідей та переконань, у тому числі і в сфері релігії, поставило Церкви і релігійні общини Центрально-Східної Європи перед необхідністю брати участь у вільному змаганні релігійних традицій. Послабленість традиційних Церков регіону, відсутність у них досвіду функціонування в умовах політичного, культурного і релігійного плюралізму спровокувала низку інцидентів і створило напругу в регіоні. Церковна ієрархія починає апелювати до державної влади з вимогою обмежити присутність іноземних місіонерів і новітніх релігійних рухів та їхню свободу на території відповідних країн, а також свободу релігійного виразу для членів створених іноземцями громад. На Всеправославній конференції уповноважених Православних церков і святих митрополій з тем сект й псевдорелігій в Фівах (Греція) восени 1998 р. була навіть висунута пропозиція щодо “повного захисту антиеретичної діяльності Церкви з боку закону”; підкреслювалося, що не лише активність “псевдорелігій”, але й деякі їхні терміни – “карма”, “перевтілення” – “псувають христоподібне лице людини, плямують кожну моральну цінність й загрожують громадським та демократичним засадам”. Фактично прагнення витіснення конкурентів постає одним з найчільніших напрямків соціальної діяльності Церков. Про це постійно йдеться у виступах, статтях, інтерв'ю православних ієрархів. Православні ієрархи безпосередньо звертаються до урядових структур, громадської думки з проханням захистити їх від іноземних місіонерів та новітніх релігійних рухів. [Див. наприклад: *Українська ментальність передусім православна // Урядовий кур'єр.- 27 травня 1995 р.; Митрополит Київський й всея України Владимир. "Речь идет о купле и продаже душ украинцев" // Киевские ведомости - 20 сентября 1995 г. та ін.].*

Православні ієрархи стверджують, що “ціль усіх цих західних місіонерів полягає в тому, що вони хочуть змінити духовний етнофонд України. Тобто, замість православної духовності в Україні насадити отаку зовнішню, не тільки віру, але і зовнішнє християнське життя. І тоді майбутнє покоління, яке прийде за нами – буде протестантське.” [Виступ Блаженішого митрополита Філарета у Київському Будинку вчителя 6 жовтня 1994]

“Православні прохають захисту від тоталітарності цих західних сект, які беруть нахабством, купують ефір і наших людей, “ – стверджує митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан) [Митрополит Владимир: *период испытаний – период гонений // Регион. – 8 февраля 1997*].

Вимоги подібного роду висувалися православними ієрархами під час зустрічей релігійних лідерів із Президентом України Л.Кравчуком (червень 1994 р.) та Л.Кучмою

(липень 1994 р., березень 1996 р.) а також із Головою Верховної Ради України О.Морозом (грудень 1994 р.) та ін.

2 квітня 1999 р. голова Верховної Ради України О.Ткаченко, який взяв участь у 13-му засіданні Міжпарламентської Асамблеї країн СНД у Санкт-Петербурзі, відповідаючи на запитання “Інтерфаксу”, сказав буквально таке: “У християнстві є православна, католицька і греко-католицька церкви; інше є наносним, тим, що губить православ’я, яке несе моральність і милосердя... Не повинно такого бути, щоб на території наших держав сьогодні понад 50 сектантських організацій проводили свої шабаші” [Сообщение Интерфакс от 2 апреля 1999 г].

Громадсько-політичні угруповання, причому діаметрально протилежних спрямувань, також дуже рішуче налаштовані на витіснення новітніх для України іноземних місіонерів. Так, провід об’єднання “Державна самостійність України” вимагає від Верховної Ради “законодавчо обмежити на території нашої Батьківщини місіонерську діяльність та заборонити релігійні організації, центри яких розташовані за межами України. Єдиним винятком повинно стати мусульманство – релігія репресованого кримсько-татарського народу...” [“Про свободу віросповідання в контексті державних інтересів України”. Заява ДСУ // Нескорена нація. – 1996. – №6].

Регіональні цивілізації ґрунтовані на релігійних цінностях, - йдеться в статті лідера українських комуністів [Симоненко П. Комуністи про церкву та її роль у житті сучасної України // Голос України. - 26 травня 1999 р.], підґрунтям духовності східнослов’янських народів є “канонічне православ’я”; протиборство Заходу й Сходу на зламі 80-90-х років повернулося до своєї за давньої форми – протистояння православ’я й католицизму; католицький Захід тотально ворожий православному геокультурному просторові; ціна входження до Європи – відмова від православ’я, національної самобутності і рідної мови; “католицька загроза... - пряма загроза самому існуванню наших народів”.

Занепокоєння можливою втратою ідентичності призводить до прямого заперечення релігійної свободи. “...Поява принципу свободи совісті, – пише протоієрей Димитрій Сидор, – свідчення не якогось прогресу, а того, що в теперішньому світі релігія цілеспрямовано з “загальної справи” перетворюється ніби в “приватну справу” людини, а реально – істинна релігія урівнюється в правах з усім псевдо-релігійним збродом” [Сидор Димитрій, протоієрей. Православна Церква і нова Українська держава. Історичні здобутки, сьогоденні реалії та політичні міфи // Регіональні студії. Науковий збірник. – Ужгород, 2001. – С.72.].

## VI.

Між тим, ситуація напруги між релігійною свободою, яка передбачає беззастережне право на зміну релігії та правом на збереження власної ідентичності, важливою складовою якої релігія дуже часто постає, дійсно існує. Однак ідентичність не є чимось увічненим і незмінним. Її формування постає з виокремлення особи або спільноти з більш широкого докільця, розрізнення її від значущих для власного функціонування “інших” та самовизначення, ґрунтованого на відчутті внутрішньої єдності з подібними собі за значущими характеристиками [Вважається, що поняття “ідентифікація” вперше було запроваджено до наукового обігу З. Фрейдом в 1921 р. в есе “Психологія мас та аналіз Я”, а всебічний і послідовний розвиток концепт ідентичності отримав у праці Е.Еріксона “Проникнення і відповідальність” - Erikson E. *Insight and Responsibility*. – N.Y., 1964.].

Ідентичність – це претензія на те, чим особа чи спільнота себе вважає і ця претензія може відрізнитися від якихось об’єктивно чи суб’єктивно (в очах інших осіб чи колективів) притаманних їм характеристик. Дж. Бреслауер, зокрема, наводить такий приклад: людина може просто не знати про своє єврейське походження, або заперечувати його, хоча за законом рабинату він вважатиметься саме євреєм [Див.: George W. *Breslauer Identities In Transition: An Introduction // Identities in Transition: Eastern Europe and Russia After the Collapse of Communism*, edited by Victoria E. Bonnell. University of California Press/University of California International and Area Studies Digital Collection, Edited Volume №93. – P. 2.].

Суб'єктивний чинник у формуванні національної ідентичності взагалі є дуже значним. Декотрі дослідники навіть вважають його вирішальним [*“Існування нації, - підкреслював Е.Ренан, - це щоденний плебісцит.” – Див.: Ренан Е. Що таке нація?*].

Якщо погодитися, що ідентичність – це “цінності, категорії, символи, знаки і світогляди, конструйовані людьми для усвідомлення і визначення ними свого місця у світі” (за визначенням В.Боннел), то можна припустити, що не тільки особа, але й колектив щось додає до вже існуючих нових значень і час від часу переглядає старі. Поза сумнівом, серед “старих” є такі, що належать до сутнісної серцевини особистісного чи колективного “Я”, такі, котрі від цього “Я” невідокремні, бо формувалися разом із ним. У рамках цієї статті ми не дискутуватимемо з приводу того, наскільки належить усвідомлення православності або католицизму східного обряду (чи іншого віровизнання) до серцевини української ідентичності. (Визнаємо лише, що таке усвідомлення не виглядає цілковито периферійним: кількість тих, хто вважає себе православними, до прикладу, перевищує, згідно з результатами багатьох досліджень, кількість тих, хто вважає себе віруючим. І це, крім очевидної номінальності таких православних, означає також, що православність лишається важливим когерентним чинником.)

Але в даному випадку суттєвішим є питання: чи дійсно релігійна свобода руйнує сутнісну серцевину колективного “Я”? А, якщо так, то в який спосіб цього можна уникнути?

По суті справи, питання про співвідношення релігійної свободи і національної та релігійної ідентичності не могло бути важливим до ХХ ст. Християнська місія до того ніколи не була пропонуванням вільного вибору -релігійний вибір дуже й дуже великої кількості народів не був ані усвідомленим, ані добровільним. Він часто був результатом колонізації, війн та геополітичної експансії. Світові потуги, які намагались закріпити свій вплив у різних куточках планети, водночас з військовим і фінансовим тиском змінювали релігійний ландшафт підкорених територій. “У багатьох випадках замість християнського місіонерства людям нав'язували християнство без жодного зв'язку з їхньою культурою”, - констатує православний митрополит Пергамський Іван (Зізіулас) [*Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. Православная Церковь и третье тысячелетие // Русская мысль. – 2000. – №4343.*].

Отже, полюс напруги існує не між релігійною свободою і національною (культурною, релігійною) ідентичністю, а між релігійною свободою і способом її реалізації. Очевидно, що релігійний вибір, який не пропонується, а нав'язується силою, визивно суперечить релігійній свободі за визначенням. Ця очевидність зафіксована і в екуменічних документах: “Ми поважаємо право всіх християн переходити в іншу конфесію, але це ніколи не повинно відбуватися під тиском або через маніпулювання” [*Обґрунтування рекомендації до дії // Примирення. Україна в Граці . – Львів, 1999. – С.91.*], - підкреслюється у прикінцевому документі Другої Європейської Екуменічної Асамблеї в Граці (1997 р.)

Видається, що свобода – настільки, наскільки вона є свободою, не може бути інструментом руйнації культур, радше – їхнього збагачення і актуалізації. Елемент деструкції перетворює свободу на її протилежність.

Природно, що держава, як продукт колективної угоди членів суспільства, яких об'єднують певні цінності, що належать до числа особливо значущих для більшості його (суспільства) членів, зобов'язана піклуватися про захист цих цінностей. Але оборона власної духовної ідентичності, духовних складових української традиції (у нашому випадку), - мало б означати, видається, ефективну підтримку розвитку богословської науки, іконопису чи церковного співу, але не репресії держави стосовно новітніх і закордонних релігійних угруповань.

Природно також, що церкви, які внесли вирішальний внесок у формування культурного обличчя нації, пройшли з нею через століття випробувань і до яких належить більшість віруючих країни, реально не можуть не перебувати в особливому суспільно-культурному статусі. Навряд чи багато хто розцінює як тиск на власну совість той факт, що президенти України відвідують великодні відправи у київських православних і греко-католицькому храмі, а не, припустимо, лютеранській кірсі. Але

самі історичні церкви вже не можуть (точніше, - не мали б) вдаватися до репресивного державного апарату і вже не можуть (тут вже точно – не можуть) розраховувати на “службовий” (за словами М.Вебера) характер своєї проповіді [Див.: Вебер М. "Церкви" і "секти" у Північній Америці // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К., Основи, 1998. – С. 388-390].

## А.Колодний\* (Київ, Україна)

### НАЦІОНАЛЬНА ЦЕРКВА ЯК ВИЯВ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Будучи присутньою в людській історії насамперед через її національний контекст, що підтверджує насамперед Біблія, релігія покликана формувати у представників певних етносів осмислене уявлення про їх національну ідентичність, захищати її, бо ж ігнорування останньої веде до дезорієнтації особи в її суспільному бутті, а то й до суспільної нестабільності.

Національне відродження будь-якого етносу, як це засвідчує історія, не лише стимулює активізацію релігійної і суспільної діяльності різних конфесій на його національному ґрунті, а й зумовлює появу питання про національну релігію цієї соціальної спільноти, її інституалізацію. Актуалізація цього питання за нинішніх українських реалій зумовлена рядом факторів.

По-перше, політика гомогенізації українського народу щодо тих чи інших національно-релігійних ідей, яку проводять нині деякі представники творчої інтелігенції, спрямована на формування уявлення про християнство (в тій чи іншій його конфесійній визначеності) як єдиного носія національної самобутності та національних традицій. Саме тому й робиться спроба національно орієнтованих сил в Україні використати релігію як засіб духовного відродження українського етносу. При сприянні певних конфесій чи церков, оголошених національними, вони прагнуть здолати ті фактори, які протягом століть слугували денаціоналізації українців.

По-друге, проблема національної релігії постала ще й тому, що відродити всеціло українську культуру можна лише за умови включення до неї всіх складових духовності нашого етносу, в тому числі й тих, які тривалий час розглядалися як щось акультурне, чуже для нього. Це було у нас з релігією, яку всіляко прагнули вивести за сферу складових української культури.

Відтак розбудова Української державності, відродження занедбаної і всіляко гонимої української культури тісно пов'язані з реалізацією ідеї розбудови Української Національної Церкви. Оскільки в сучасному світі релігія має надто вагоме значення, то ані політичні чи економічні, ані духовні чи культурологічні проблеми не можуть бути вирішені позитивно і цивілізовано без її участі. Етноконфесійна специфіка релігії придає цим процесам особливого духовно-емоційного забарвлення, збагачуючи їх своїм колосальним історичним досвідом, усталеною віками традицією.

По-третє, лише наявність своїх релігійних інституцій дає можливість нації входити в різні міжнародні релігійні центри і виражати там інтереси своєї національної держави і водночас обороняти свій національний духовний простір від зовнішньої агресії на нього з боку чужоземних конфесій і церков. Але самостійні національні церковні інститути може мати лише незалежна держава. Ступінь їх розвитку, як це добре засвідчено в ряді праць українських релігієзнавців, є також ознакою цивілізованості нації та її держави, бо ж саме за цих умов релігійні інститути постають в ролі дієвого засобу входження нації у світове співтовариство.

По-четверте, в наш час політичні сили одіозного комуністичного стану змикаються з ортодоксальним обскурантизмом релігійних діячів Російського

---

\* Заступник директора-керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ, президент Української Асоціації релігієзнавців, професор.