

Силах України, гарантує кожному військовослужбовцю право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, уможлиблює відправляти, одноособово чи колективно, релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність з додержанням вимог Конституції України та законів України (ст. 17). З метою подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і Церкви, Закон України “Про альтернативну (невійськову) службу” на основі Конституції України (ст. 35) визначив організаційно-правові засади альтернативної (невійськової) служби, право на яку “мають громадяни України, якщо виконання військового обов’язку суперечать їхнім релігійним переконанням і ці громадяни належать до діючих згідно з законодавством України релігійних організацій, віровчення яких не допускає користування зброєю” (ст. 2). Світськість української держави підкріплюється законодавчим закріпленням неможливості правового регулювання релігійними організаціями шлюбно-сімейних відносин і реєстрації актів громадського стану. Так, згідно з сімейним законодавством ставлення до релігії не може обмежувати права та встановлювати переваги при одруженні і в сімейних відносинах, а релігійний обряд шлюбу не має правового значення і є особистою справою громадян.

Водночас релігійні організації наділені низкою переваг (пільг). Зареєстровані релігійні організації, що не займаються підприємницькою діяльністю, звільняються від земельного податку (ЗУ “Про плату за землю”, с. 12), мають пільги з оподаткування (ЗУ “Про оподаткування прибутку підприємств”, ст. 7, 13, ЗУ “Про податок на додану вартість”, ст. 5) та ін.

Як бачимо, функціональна взаємодія держави, суспільства й релігії окреслюється чіткими правовими рамками соціально-демократичного устрою. Але релігія, як вже зазначалося, може відновити баланс в системі взаємодії у громадянському суспільстві “Через свої моральні послання, своє критичне ставлення до властей, освітню діяльність у суспільстві й через свій приклад виконання обов’язку робити свій внесок у суспільний розвиток та вдосконалення демократії”, - відзначає доповідач Парламентської Асамблеї Ради Європи Луїс Де Пьюг. При цьому він застерігає від зрощування релігії і політики як суспільних феноменів. “Релігія не може зайняти місце демократії і не повинна намагатися посісти владні позиції. Відповідно і політичні партії не повинні охоплювати релігійні деномінації. Теократія є не найвищим ступенем демократії, а її запереченням”. Л. Де Пьюг припускає, що “релігії можуть стати головними активними захисниками прав людини та громадських етичних і моральних цінностей”. І саме засобом виконання цієї соціальної й етичної ролі, або місії, сучасні конфесії України можуть робити певний внесок у творення соціальної, правової, демократичної держави і громадянського суспільства.

*М. Маринович**

Релігійна свобода в Україні: новітній досвід, за давніми недугами

Як відомо, папа римський Іван Павло II назвав релігійну свободу «наріжним каменем» усіх свобод людини¹. Оцей первинний, визначальний характер релігійної свободи знаходить своє незвичне підтвердження в тому, що в нинішній Україні релігійна царина є одним із останніх бастионів свободи, який не змогли здобути маніпулятори досягненнями української оксамитової революції початку 1990-х рр.

Звичайно, цей висновок слід сприймати у зіставленні з реальним контекстом, оскільки атаки на релігійну свободу велися з різних напрямків і далеко не завжди не мали успіху. Так, по-перше, ніколи не припинялися зусилля з боку влади інструменталізувати релігійні організації, поставити їх на службу своїм політичним завданням. Ці зусилля знали свої потужні піки й відповідні спади, проте ні успіхи, ні поразки не були достатньо переконливими. І ті й інші породжували надію, що ситуацію можна виправити на користь держави, що *наступну* облогу можна буде провести вправніше й ефективніше. Іншими словами, держава ще не попросалася із давньою моделлю привласнення Церкви. Цей процес ще триває.

По-друге, ностальгію за звичним минулим все ще відчуває і керівництво деяких Церков. Упродовж століть статус державної Церкви на практиці означав державний захист Церкви перед конкуренцією з боку інших релігій чи християнських конфесій. Ця традиція, що характерна для російського тлумачення візантійського принципу «симфонії», закріпилася у церковній свідомості частини українських християн майже як природне правило, яке визначає глибинну ідентичність Східної Церкви. Відповідно, багато з них сприймає урівнювання перед законом різних Церков та конфесій як порушення фундаментальних основ церковного життя.

* Директор Інституту релігії та суспільства Українського Католицького Університету. (друкується за: risu.org.ua).

¹ Іван Павло II. Документ Апостольської Столиці про релігійну свободу від 1 вересня 1980 року для НБСЄ в Мадриді. – Пкт. 5; текст англ. див.: <http://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/JP2FREED.htm>

По-третє, прагнення захистити суспільство від принесеного демократією «вільного ринку» релігійних ідей відчувають і загалом позацерковні й арелігійні люди, які сприймають панівну в Україні конфесію – православ'я – як визначальний елемент культурної ідентичності. Чимало з тих людей могли б повторити услід за президентом Білорусі О.Лукашенком, що вони – «православні атеїсти». Голос цієї категорії українського суспільства, як на мене, був доволі вагомим у загальноукраїнській дискусії початку 1990-х рр., під час якої обговорювалося питання державного регулювання діяльності іноземних місій на території України. Тут релігійна свобода сприймається як чинник, що ослаблює духовний імунітет українців перед нівелюючим впливом західної маскультури.

Проте в Україні так само діють потужні чинники, які сприяють релігійній свободі. По-1, відкрившись для світу та проголосивши «європейський вибір» для свого подальшого розвитку, Україна розпочала процес пристосування свого внутрішнього законодавства до норм сучасного європейського права, одним із найголовніших складників якого є принцип релігійної свободи. Навіть із урахуванням давньої тоталітарної норми – закріпити в законодавстві одні закони, а жити за іншими – лібералізація українського законодавства в питанні релігійної свободи відіграла і відіграє важливу конструктивну роль.

По-2, чи не найбільшим внутрішнім гарантом релігійної свободи є сама множинність Церков і конфесій, внаслідок якої, за Хосе Казановою, в Україні формується «релігійний деномінаціоналізм, який ближчий до американської, ніж до європейської моделі. За таких умов [...] жодна конфесія не зможе стати офіційною державною релігією України або, що майже одне й те саме, недержавною, але офіційною національною релігією». З одного боку, така ситуація справді може, на думку Казанови, спричинитися до «побудови в культурному сенсі плюралістичної, в релігійному сенсі толерантної та демократичної України». З іншого боку, це викликає певні спекуляції на тему штучної американізації релігійного життя в Україні, що суперечить українській національній ідентичності та східній природі Української Церкви. По-3, упродовж 1990-х рр. в Україні розвинулось хоч і кволе, проте все ж достатньо відчутне громадянське суспільство, яке зуміло не допустити до цілковитого відновлення тоталітарних методів урядування.

Далі ми розглянемо взаємодію цих сприятливих і несприятливих чинників на кількох прикладах, які, на наш погляд, найліпше ілюструють стан релігійної свободи в Україні сьогодні.

1. Проблеми правового регулювання релігійної свободи. У чинній (від 1996 р.) Конституції України релігійне життя в державі регулюють принцип релігійної свободи, принцип рівності перед законом і принцип невтручання з боку держави. У ст. 35, ч. 2 мовиться: “Здійснення цього права може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей”.

Закон України “Про свободу совісти й релігійні організації” було прийнято 1991 р.. Його можна було вважати ледь не зразковим щодо гарантування релігійних свобод. Закон містить «типовий» пакет цих свобод (ст. 3, ч. 1): “Кожному громадянину в Україні гарантується право на свободу совісти. Це право включає свободу мати, приймати і змінювати релігію або переконання за своїм вибором і свободу одноособово чи разом з іншими сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, відправляти релігійні культи, відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання”. Обмежувальне положення міститься у ст. 3, ч. 4: “Здійснення свободи сповідувати релігію або переконання підлягає лише тим обмеженням, які необхідні для охорони громадської безпеки та порядку, життя, здоров'я і моралі, а також прав і свобод інших громадян, що встановлені законом і відповідають міжнародним зобов'язанням України”.

В Законі знаходимо також інше важливе положення (ст. 32), яке свідчить про бажання законодавця ввести Україну в систему європейського права: “Якщо міжнародним договором, в якому бере участь Україна, встановлено інші правила, ніж ті, що їх містить законодавство про свободу совісти та релігійні організації, то застосовуються правила міжнародного договору”.

Однак під тиском тих, хто вважав цей Закон надто ліберальним, Верховна Рада у 1993 р. прийняла поправки до нього, які, з точки зору міжнародних стандартів прав людини, частково обмежували релігійну свободу закордонних релігійних місій. Найважливішою щодо релігійної свободи було доповнення ст. 24 ч. 4, яка звучить так: “Священнослужителі, релігійні проповідники, наставники, інші представники зарубіжних організацій, які є іноземними громадянами і тимчасово перебувають в Україні, можуть займатися проповіданням релігійних віровчень, виконанням релігійних обрядів чи іншою канонічною діяльністю лише в тих релігійних організаціях, за запрошенням яких вони прибули, і за офіційним погодженням з державним органом, який здійснив реєстрацію статуту”.

Згідно з Говардом Біддулфом, ця поправка «суттєво обмежує можливість в'їзду всіх іноземних представників тих віросповідань, які досі не існували в Україні як юридичні особи. [...] Це не тільки

ускладнює вираження релігійних переконань негромадянам України, а й суттєво перешкоджає доступу українців до нових віросповідань»².

У поправці, внесеної до ст. 16, значно розширено список причин для припинення діяльності релігійної організації: 1) вчинення релігійною організацією дій, недопустимість яких передбачена статтями 3, 5 і 17 цього Закону; 2) поєднання обрядової чи проповідницької діяльності релігійної організації із зазіханням на життя, здоров'я, свободу і гідність особи; 3) систематичного порушення релігійною організацією встановленого законодавством порядку проведення публічних релігійних заходів (богослужінь, обрядів, церемоній, походів тощо); 4) спонукання громадян до невиконання своїх конституційних обов'язків або дій, які супроводжуються грубими порушеннями громадського порядку чи зазіханням на права і майно державних, громадських або релігійних організацій.

На думку згаданого дослідника, «жодна з перелічених підстав не сформульована чіткою правовою мовою. Така надмірно деталізована, проте неясно сформульована поправка, схоже, надаватиме чиновникам майже необмежені можливості порушувати справи»³, керуючись своїми особистими упередженнями.

Відтак, місцеві (головним чином православні) Церкви України домагалися виставити захисний екран, який оберігав би їх від «нашестья» західних місіонерів. Основними аргументами на користь такого захисту Були: (а) багатотисячолітні традиції державно-церковних відносин у Східно-Слов'янському світі; (б) штучна ослабленість місцевих Церков, які у період комуністичного безбожництва зазнали переслідувань із боку тієї ж держави, а отже сьогодні неспроможні на рівні конкурувати із Церквами західними.

Звичайно, у цих аргументах міститься частка істини, оскільки наслідки комуністичної травми не можна ліквідувати в один момент. Однак не менш справедливим є й контраргумент, що такий «захист», з певної точки зору, рівнозначний консервації за давньої недуги. У середовищі т. зв. «історичних» Церков України багато говориться про втрати, яких зазнало суспільство від діяльності західних місіонерів. Проте ніхто досі не проаналізував позитивних аспектів такої діяльності, зокрема того, що конкуренція з місіонерами спонукає місцеве духовенство шукати нові сучасні шляхи впливу на свою паству.

Готовність «традиційних» Церков звернутися за захистом до держави виявляє цікавий парадокс. З одного боку, на питання про довіру державним чиновникам і чи розуміються останні на релігійних процесах, мало хто з духовенства чи з вірних дасть ствердну відповідь. З іншого боку, вони все-таки вважають, що оті «необтяжені» людською довірою чиновники **повинні** регулювати церковні процеси, коли мова йде про іноземних місіонерів. Так масова церковна свідомість впускає через вікно ту саму «державу», яку ще кілька років тому так завзято виганяла через двері.

Проте, навіть попри внесені поправки, частина духовенства, чиновників і мирян вважає цей Закон усе ще надто ліберальним. Відтак в Україні не бракує пропозицій щодо його заміни. У травні 2003 р. Кабінет Міністрів України подав на розгляд Верховної Ради проект Закону України «Про внесення змін до Закону України „Про свободу совісті та релігійні організації“». Офіційною мотивацією для розробки такого Закону було прагнення удосконалити низку положень чинного Закону та узгодити його з відповідними нормами міжнародного законодавства, зокрема із рекомендаціями Парламентської Асамблеї Ради Європи, а також із відповідними нормами Конституції України. І справді, давно вже назріла необхідність осучаснити Закон у сфері, скажімо, релігійної освіти чи капеланства у війську, лікарнях, навчальних закладах тощо. Однак дискусії довкола проекту виявили глибокі розходження між позиціями держави, з одного боку, й різних Церков – з іншого, а також між самими Церквами.

Так, ієрархія Української Православної Церкви Московського патріархату давно вже виступає за те, щоб внести до Закону положення про визнання особливої ролі канонічного православ'я в історії України. Фактично пропонується, щоб в Україні було продубльовано російський Закон про релігійні організації, відомий у світі своїм відверто дискримінаційним характером. Формула «канонічного» православ'я автоматично відтінає будь-які претензії на таке визнання з боку Української Православної Церкви Київського Патріархату та Української Автокефальної Православної Церкви, які у трактуванні УПЦ МП окреслюються як «неканонічні». За логікою російського зразка, таке визнання покликане обмежити релігійну свободу інших Церков і конфесій, створюючи режим найбільшого сприяння лише для однієї Церкви. Зрозуміло, що таку пропозицію не можуть підтримати інші Церкви та релігійні організації.

Немає згоди між учасниками дискусій і щодо надання Церквам та релігійним організаціям статусу юридичної особи. З одного боку, введення такого статусу могло б посприяти врегулюванню, скажімо, майнових спорів, які все ще існують між суб'єктами релігійної діяльності в Україні. Проте контроверсійним залишається питання, з якого часу слід визнавати цей статус. Адже, якщо враховувати драматичні повороти

² Biddulph H. L.. Religious Liberty and the Ukrainian State: Nationalism Versus Equal Protection // Brigham Young University Law Review 2 (1995).– С. 339.

³ Там само, С. 340.

історії України, вибір часу детермінує й вибір конкретної Церкви чи Церков, які отримують переваги перед іншими.

У пропонуваній редакції Закону збільшено повноваження Державного комітету у справах релігій та його відділень на місцях, яким передається частина повноважень, що їх сьогодні мають місцеві органи влади. З одного боку, це дало б можливість уніфікувати застосування законодавства у сфері релігії і бодай частково подолати явище регіонального патерналізму, внаслідок якого Церкви та релігійні організації, що є панівними в окремих регіонах, отримували статус найбільшого сприяння коштом протизаконного обмеження прав інших, т. зв. «нетрадиційних» для конкретного регіону Церков. З іншого боку, збільшення повноважень Державного комітету зміщує його функції у бік більшого адміністративного втручання у справи Церков, а це загрожує відродженням найгірших традицій комуністичного періоду. Інерція такого втручання з боку чиновників та інерція остроги з боку релігійних організацій є надто сильними, щоб релігійні партнери держави могли легко пристати на згадану пропозицію.

Зволікання з прийняттям нової редакції Закону має водночас позитивні й негативні наслідки. Так, неможливість досягти консенсусу щодо внесених поправок, з певної точки зору, оберігає Закон від домінування інтересів якоїсь однієї Церкви чи конфесії, а тому в перспективі сприяє утвердженню в державі релігійної свободи. Проте таке зволікання водночас перешкоджає прийняттю тих поправок, потреба в яких уже давно назріла і які загалом не викликають спротиву в зацікавлених сторін (скажімо, реформування системи релігійної освіти та капеланства). А рудименти старого комуністичного законодавства теж суттєво обмежують релігійні права громадян України і знижують загальний рівень релігійної свободи.

Певну надію на позитивне розв'язання спірних питань дає спільне рішення Комітету у справах релігій, багатьох Церков і релігійних організацій створити концепцію державно-церковних відносин в Україні. Колегіальність обіцяє стати головною передумовою того, що її результати щонайменше не матимуть негативного впливу на дотримання в Україні принципу релігійної свободи.

2. Релігійна свобода індивіда супроти релігійної свободи спільнот. В українському контексті великої уваги заслуговує проблема співвідношення релігійної свободи індивідів і релігійної ідентичності спільнот, яка особливою гостротою набула у 90-х рр. м. ст.. Третя хвиля демократизації (за Семюелом Гантінгтоном), що зародилась у здебільше індивідуалістичних суспільствах, вихлюпнулася на східнохристиянський континент, який – принаймні на рівні свого власного світовідчуття – має інший баланс індивідуалістських та групових суспільних ферментів. Якщо розглядати класичну західноєвропейську теорію прав людини, з її однозначним приматом свободи індивіда⁴, і колективістську реакцію на неї з боку мусульманських спільнот як дві крайні точки певного континууму, то відповідні параметри слов'янського Сходу займуть місце приблизно посередині. Іншими словами, типова середньостатистична свідомість Східного християнина, на відміну від типової мусульманської, готова визнати справедливість режиму релігійної свободи, проте лише за умови одночасного визнання права релігійних спільнот на збереження своєї ідентичності.

Право на релігійну свободу захищено (принаймні теоретично) міжнародними стандартами прав людини та відповідними угодами. Іншими словами, релігійна свобода має *правове* регулювання. Право релігійних спільнот обстоювати свою традицію забезпечене значно слабше, та й то лише коли йдеться про релігійні меншини. У кожному разі, обов'язок ненанесення травми певній історичній традиції є радше *моральним* обов'язком місіонерів і регулюється міжнародним законодавством, як мені видається, лише опосередковано. Однак різниця між правовим і моральним регулюванням у нашому недосконалому світі таки відчутна. Оскільки далеко не всі західні місіонери виявилися на висоті свого обов'язку, у масовій свідомості східних слов'ян склалося враження, що релігійна свобода діє на користь західних Церков, що це інструмент, винайдений Заходом для духовного і культурного пригнічення Сходу.

Зрозуміло, що збалансування цих інтересів однозначно необхідне для надійного забезпечення права на релігійну свободу. Впливові кола правозахисників схильні нехтувати зазначену реакцію християнського Сходу, вбачаючи в ній тільки брак освіти. Що ж, до певної міри це висновок справедливий, оскільки аналіфабетизм посттоталітарних суспільств у царині прав людини часом просто вражає. Однак лише освітою навряд чи тут зарадиш лихові. Західні дипломати обстоюють інтереси «своїх» релігійних громад, держдепартамент США слідкує за дотриманням в Україні релігійної свободи. І це, звичайно, має величезне значення для формування в нашій країні правового «режиму» прав людини, а часом є єдиним шляхом для окремої особи чи групи захистити свої релігійні інтереси.

Водночас проблему збереження релігійних і культурних традицій озвучують здебільшого місцеві ізоляціоністи. Так, в очах багатьох стурбованих українців, Захід стає адвокатом нерегульованого «вільного ринку релігій», тоді як Схід, на думку західних демократій, захищає свою релігійну ідентичність передусім

⁴ Див.: Henkin L.. The Age of Rights.– New York, 1990. – С. 2-5.

коштом релігійної свободи. Зрозуміло, що в такому протистоянні – «релігійна свобода супроти релігійної ідентичності» – людина знову повинна вибирати «*або* склянку води вже зараз, *або* гарантовані джерела води згодом». Натомість у правильно збалансованому суспільстві релігійна свобода є запорукою вільного виявлення своєї ідентичності і, відповідно, певність своєї релігійної ідентичності робить свободу необхідним атрибутом релігійного життя.

Отож, нерозв'язаність згаданої проблеми є викликом для обох сторін. Так, християнський Схід повинен відшукати у своїй традиції такі форми захисту, які не ставитимуть під сумнів потреби людини у релігійній свободі. Зокрема, наявність конкурентних груп може благодатно вплинути на весь корпус душпастирських засобів, якими (часто доволі інерційно) користуються т. зв. традиційні Церкви. Ширше кажучи, українським християнам доведеться шукати протидію одній небезпечній закономірності, яку породило ХХ ст., а саме: спроби зберегти чистоту етнічно зумовлених релігійних характеристик часто пов'язані із виявами фундаменталізму, шовінізму чи націоналізму та із порушенням прав людини. За цих умов національно-релігійну ідентичність народу абсолютизують, перетворюють на «цінність у собі», виводять її за межі історичного процесу. У результаті людську особу підпорядковують релігійній культурі, а остання, замість бути живильним середовищем для духовного зростання особи, перетворюється на його в'язницю. Відтак, культурно-релігійна травма, нанесена глобалізаційними процесами, згідно із якимсь нефізичним третім законом Ньютона, дорівнює культурно-релігійній травмі, яку наносять фундаменталістські реакції. Найближче десятиліття засвідчить те, чи вдасться українському суспільству, з його поліетнічним і поліконфесійним характером, зберегти переважно східний характер свого церковного життя, водночас із тим унеможливаючи розвиток фундаменталістських тенденцій.

Проте ця нерозв'язаність є не меншою мірою викликом і для Заходу, який повинен знайти адекватний механізм захисту тих виявів людського духу, які в умовах «вільного ринку релігій» стають надмірно вразливими. Адже режим вільної конкуренції релігійних ідей не викликає особливих застережень лише тоді, коли в ньому діють релігійні спільноти приблизно однакової динаміки та суспільної активності (тобто релігійних спільнот, акомодованих до умов західнохристиянської цивілізації). Натомість, коли мова іде про контемплативні та суспільно малоактивні релігійні групи, безоглядні закони жорсткого конкурентного ринку можуть призвести до значної духовної травми останніх, переводячи їх у категорію «неперспективних», «застарілих», «нездатних адаптуватися до умов модерності». Однак те, що цілком припустиме у сфері ринку товарів, на початку ХХІ ст. уже не може вважатися прийнятним у сфері феноменів людського духу. Уніфікація цих феноменів, як і будь-яке інше заперечення антиномічності земного буття, загрожує суттєво і непоправно збіднити духовний спектр людства.

3. Конфесійний плюралізм (множинність) як гарант релігійної свободи. Конфесійний плюралізм (в інших інтерпретаціях – множинність конфесій) знаходить своє відображення в Україні на двох рівнях. Так, по-перше, в Україні перетинаються три головні гілки християнства – православ'я, католицизм і протестантизм. Попри залишки історично детермінованих стереотипів (скажімо, «католицизм – ворог українського народу» чи «протестанти = сектанти»), право усіх християнських конфесій вільно діяти в державі загалом не ставиться під сумнів. Цей висновок підтверджують щорічні звіти держдепартаменту США щодо дотримання релігійних прав і свобод у світі, зокрема в Україні. По-друге, конфесійне і, як б сказав, цивілізаційне розмежування існує й на рівні сьогоденні розколених історичної Київської Церкви. Так, репрезентантом орієнтації на Рим є тут Українська Греко-Католицька Церква, репрезентантом орієнтації на Москву – Українська Православна Церква МП і нарешті репрезентантами орієнтації на православ'я константинопольського зразка – Українська Православна Церква Київського Патріархату й Українська Автокефальна Православна Церква. У відносинах між цими гілками давньої Церкви Києва зберігається значна напруга, а відтак легітимність принципу релігійної свободи часто ставиться під сумнів.

Множинність українських Церков візантійського кореня в українському суспільстві сприймається не як конфесійний плюралізм, з яким урешті-решт треба б примиритись, а як розкол, тимчасове порушення норми, яке потребує виправлення. Цю особливість, як правило, ніяк не можуть зрозуміти західні християни, які звикли до плюралізму конфесійних орієнтацій і не вловлюють, що такий плюралізм у нас міг би існувати лише між *уже об'єднаною* Київською Церквою, Римо-Католицькою Церквою в Україні та українськими протестантськими Церквами і спільнотами. Колективна пам'ять народу береже образ єдиної Київської Церкви, якій і має бути надано статус Помісної. Отож, усі залучені сторони тією чи іншою мірою засуджують цей розкол і пропонують свої моделі подолання конфліктності, яких є щонайменше чотири (за числом нинішніх гілок Київської Церкви).

За якоюсь інерцією, наявну множинність Церков в Україні розглядають здебільшого через призму ідеології міжконфесійного протистояння, у якій вона виглядає не як своєрідний феномен, який слід уважно осмислити, а як неприпустимий розкол, який належить подолати. Саме цією логікою мотивуються спроби об'єднати наявні Православні Церкви в одне «сильне православ'я». З урахуванням панівних стереотипів

церковного мислення можна передбачити, що в разі успіху такі спроби призвели б до втілення російської моделі «захисту православ'я» і до згорання вже набутої релігійної свободи.

Доконаним фактом минулого десятиліття є, однак, неможливість реалізації описаної моделі в нинішній Україні. Всупереч тому, що церковною множинністю потай чи явно невдоволені державні чиновники, духовенство і вірні головних Церков, ніхто не може сьогодні змінити ситуацію на свою користь. Між різними сегментами релігійного поля встановився приблизний паритет, який не дозволяє силою обернути ситуацію на користь якоїсь однієї сторони. Отож, за нинішніх умов, найголовнішим гарантом релігійної свободи в Україні є саме плюралістичність конфесійно-церковних орієнтацій.

Однак цей висновок можна «прочитати» й у зворотньому напрямі. Якщо об'єднання гілок Київської Церкви вважати одним із найважливіших національних пріоритетів, то релігійна свобода й толерантність у цій ситуації часто сприймається як шкідлива перешкода до такої єдності, оскільки вона, мовляв, легітимізує «ересь» чи небажаний плюралізм Церков, закріплює розкол, віддаляє момент єдності, який начебто був уже такий досяжний. Здається, ще трошки зусиль, більш твердої владної руки, більш чіткої державної волі – і єдність буде здобуто. Толерантність же, мовляв, розслабляє державницькі м'язи, дає прихисток розкольникам, і вірні, замість того, щоб зробити один рішучий крок до єдності, ідуть по великому колу протистояння або, в кращому разі, – вимушеного перемир'я.

Те, що частина українських християн заперечує позитивне значення релігійної свободи, спонукає їх вимагати втручання держави в релігійні процеси. Зі свого боку, державні структури теж не проти б мати справу з однією православною Церквою замість трьох наявних – московська модель тісної співпраці між президентом і патріархом багатьом українським чиновникам служить за простий і зрозумілий зразок. А тому держава може легко заразитися солженіцинським синдромом «обустроювання» Українського Православ'я. Мовляв, є вівці, що розбрелися, не тямлячи своєї кошари. Є невдахи-пастирі, які пересварились і неспроможні відновити порядок. І є добрий пастир – влада, яка зажене овець до тієї кошари, у якій їм буде найкраще. Якщо релігійна свобода заважає «загнати людей до щастя», то, мовляв, тим гірше для свободи – її варто пожертвувати задля доброї мети. Приблизно така логіка сьогодні провадить багатьох «облаштувачів» в Україні. Отож, не ставлячи під сумнів бажаність однієї «кошари», можна все-таки засумніватися, чи слушно те, що думка «овець» тут мало кого цікавить.

Що ж, вплив держави по-різному відчутний у всіх країнах. Було б шкідливою утопією змагатися за його цілковите усунення. Інша річ – методика цього впливу. У нинішній Україні часом виходить на яв рецидив радянської ментальності, коли релігійними процесами намагаються *керувати* (правда, уже кулуарно-адміністративним способом, а не гулагівським), а не *коригувати*, впливаючи на них цивілізованими методами, доступними для громадського контролю. Керування релігійною ситуацією тут не впливає зі сукупної волі релігійних інституцій, віруючих і законних інтересів держави. Навпаки, усе підганяється під той логічний конструкт, який існує в голові чиновника – хай навіть і найвищого. Навіть будучи реалізованим, такий конструкт не має шансів вижити без неперервної підтримки з боку держави, отож невдовзі так важко конструйована «гармонія» виявиться фікцією.

Режим релігійної свободи і цивілізованого державного впливу дає можливість діяти хай і повільніше, зате ефективніше. Звідси впливає дещо парадоксальний, хоч і дуже позитивний наслідок нинішньої ситуації. Нemoжливiсть використання ситуації на користь якоїсь однієї Церкви стає відтак «цінністю в собі» й щораз більше спонукає людей (і державу!) шукати більш толерантні та «інклюзивні» засоби для об'єднання. Крім того, приблизний паритет сил між «промосковською» й «національними» гілками українського православ'я перешкоджає утвердженню такої моделі «сильного православ'я», яка передбачала б інструменталізацію Церкви в руках влади чи надмірне зрощення з нею.

Одна з найважливіших причин, чому й понині, всупереч численним еклезіальним, політичним і національним мотиваціям, нікому так і не вдалося об'єднати Київську Церкву, полягає, на мою думку, в тому, що за основу такого об'єднання не взято принципу толерантного й неруйнівного визнання особливостей кожної з її гілок, зокрема притаманних їм геохристиянських орієнтацій. Під «єдністю» у пропонуваніх моделях об'єднання розуміється поглинання якоюсь Церквою інших Церков-суперниць. Кожна Церква бачить себе як єдину повноцінну розв'язку українських церковних проблем, тоді як Церкви-суперниці оту ясність у її очах тільки затьмарюють. Кожна сторона легко гарантує християнський мир, за умови якщо інші зречуться самих себе і просто увіллються до неї. Про визнання одна одної як еклезіальної реальності даремно й говорити.

Якщо ж виходити не з логіки протистояння, а з засад конфліктології, то слід запропонувати таку модель об'єднання Київської Церкви, в якій характерні особливості її нинішніх фрагментів не тільки не будуть елімінуватися, а навпаки – оберігатимуться. Майбутня єдність Київської Церкви може бути лише структурованою, тобто «єдиною у розмаїтті». Історія однозначно засвідчила, що час, коли єдності можна було досягти шляхом уніфікації, «підстригання» всіх, минув без вороття. Виявляється, що режим релігійної

свободи й толерантності відповідає глибинним інтересам усіх християн України і є доконечною передумовою структурованої єдності Київської Церкви, оскільки лише тоді органічні для української духовності елементи будуть пошановані та захищені.

Так нинішній вимушений «плюралізм» Церков Візантійського кореня стає прекрасним учителем толерантності щодо «іншого», розуміння й поважання його неподібності. В Україні сьогодні визріває можливість виробити толерантну, неруйнівну, плюралістичну модель релігійної (конфесійної) ідентичності, яка відповідатиме головному вектору розвитку людської цивілізації. Тому те, що нині неможливо схилити шальки терезів на користь якоїсь однієї Церкви, варто розглядати як перспективний та унікальний шанс в історії України, а не як фатум, що ослаблює Церкву. У такій перспективі долати треба не *плюралістичність* бачення майбутньої єдності, а ту *непримиренність*, з якою окремі бачення опираються взаємному узгодженню. Тут релігійна свобода може послужити гарантом того, що цю мету зрештою вдасться втілити у життя.

*А. Арістова**

Конфесії як суб'єкти церковного права: “канонічна територія” і “неканонічні зазіхання”

Складні та суперечливі процеси розпаду комуністичного світу, обтяжені політичними, економічними, етнічними, релігійними конфліктами, викликали не тільки радикальні геополітичні зміни, масштаби яких повною мірою не оцінені досі, а й спричинили значне збурення суспільної свідомості, вплинули на світогляд і ціннісні орієнтації кількох генерацій. Зокрема, після тривалих процесів дезінтеграції, що перебігали паралельно на всіх соціальних рівнях – від руйнування “соціалістичної співдружності” і “радянсько-союзної” держави до розшарування соціуму на ворогуючі еліти, верстви, клани, етноси, – надії на досягнення соціального консенсусу, консолідацію та етноінтеграцію стають підвалинами нового світорозуміння і державницької ідеології. Як наслідок, територіальна цілісність, в усіх її проявах, стає соціальним пріоритетом і вищою конституційною цінністю, а суспільний інтерес до всіх можливих форм її захисту (військових, правових, політичних, ідеологічних) значно зростає. Із набуттям більш-менш виразної територіальної стабільності та усталеності поділу посткомуністичного світу, – питання збереження власного територіального простору “стає питанням національної незалежності та національної самоповаги”¹.

В цьому контексті доволі гучний резонанс викликали процеси, що перебігали в межах православних церков, і постали закономірним відображенням масштабної руйнації тоталітарного простору. Поняття “канонічної території”, “канонічного простору”, “протидії неканонічним зазіханням” дедалі частіше залучаються до медіа-мови від початку 90-их років м.ст.. Основний зміст, в якому вони вживалися, як у світських, так і церковних виданнях, стосувався, головним чином, процесів розпаду “канонічного простору Російської Православної Церкви” та активного спротиву останнім з боку церковних структур.

Спершу в незаконному вторгненні у “власний канонічний простір” РПЦ звинуватила Зарубіжну церкву, що почала відкривати у Росії власні парафії, а згодом і єпархії; пізніше – у “неканонічних зазіханнях на канонічну територію” були звинувачені Румунська патріархія (котра заснувала у Молдові Бессарабську митрополію), Константинопольський патріархат (що прийняв під свою юрисдикцію Естонську апостольську церкву), невдовзі під злив аналогічних звинувачень потрапили українські церковні структури – УПЦ КП, УАПЦ, греко-католики, а територія України фактично набула характеристики “канонічного безчиння та незатухаючих конфліктів”. Від початку нового тисячоліття аналогічні звинувачення множаться на адресу Римо-Католицької церкви, яка у 2002 р. прийняла рішення про перетворення тимчасових “апостольських адміністрацій”, очолюваних єпископами, на постійні єпархії, на що РПЦ відреагувала негайно, засудивши дії Ватикану як вторгнення на свою канонічну територію. Це, у свою чергу, не просто загострило давнє протистояння між носіями східно- й західно-християнських традицій, а й викликало серйозні дискусії з проблеми територіальної визначеності церковного впливу. Помітний суспільний і міжнародний резонанс конфлікту зробив цю полеміку досить актуальною.

Втім, як зміст самого поняття “канонічної території”, так і коректність його використання, залишаються надто суперечливими. Політики, громадські діячі, журналісти, правознавці на разі надають

* Завідувач кафедри філософії Національного транспортного Університету, к.філос.н.

¹ Бачинін В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права. – К., 2003.– С.18.