

Західні спостерігачі підкреслюють особливу позитивну роль протестантських церков у подіях Помаранчевої революції. Три протестантських лідери підписали Звернення, в якому засудили фальсифікацію виборів і приєдналися до кардинала Гузара та патріарха Філарета. Був створений безпрецедентний екуменічний союз<sup>11</sup>.

Дослідники релігійності в пострадянському суспільстві давно зауважили подвійні стандарти у стосунках між державою і релігійними конфесіями: політична практика і законодавчі норми не збігаються; відзначається ухил сучасної державної політики у бік "традиційних конфесій" і особливо православ'я МП. Очевидна дискримінація протестантизму, якій грає дедалі більшу роль у духовному житті країни. Важливо зазначити й неправомірність порівняння даних про самоідентифікацію населення з традиційними і новими конфесіями, що носять якісно різний – загальнокультурний і власне релігійний характер. Реалізація свободи совісті стає важливим, але малоосмисленим чинником сталого розвитку країни у XXI ст.<sup>12</sup>

Як висновок, можна констатувати: протестантизм в системі релігійно-конфесійних відносин в Україні стає фактором динамізму та створення «відкритого суспільства», вибудовування прозорих та рівноправних міжконфесійних відносин.

Протестантизм дозволяє актуалізувати християнську традицію таким чином, що вона набуває адекватних національних й історико-культурних форм, бо головним є не сама традиція, а творчий імпульс і перевідкриття першохристиянства, яке передує всім традиціям.

Протестантизм займає гідне місце в українській історії, в тих її прочитаннях, які спираються на постулат полікультурності та поліконфесійності. Включення протестантських громад у релігійний континуум України розширює межі свободи релігійного самовизначення особи, про яку слід частіше нагадувати високим ієрархам, випереджаючи спокуси монополізації та уніфікації духовно-культурного життя. Останнє: відновлення єдності християн Сходу і Заходу, а протестантизм може виступати як посередник у такому діалозі, є передумовою ренесансу християнської цивілізації, частиною і навіть форпостом якої нині є Україна.

*О. Горкуша \**

## **СВОБОДА ЛЮДИНИ ПЕРЕД ОБЛИЧЧЯМ БОГА ТА СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ**

Однією з чи не найбільш обговорюваних сучасними українськими релігієзнавцями тем є проблема свободи совісті, що актуалізується сьогодні об'єктивними процесами в нашій державі (у її правовому, політичному та релігійному полі). Традиційно для українського релігієзнавства свобода совісті (релігії) визначається як фундаментальна людська цінність, "природне, невідчужуване право кожної людини", що "знаходиться в нерозривному взаємозв'язку із світоглядними горизонтами буття людини і є важливим елементом життєдіяльності особистості та соціуму<sup>1</sup>. Для глибшого осмислення поняття свободи совісті сучасні українські провідні релігієзнавці наголошують на потребі розрізняти такі поняття як "свобода совісті", "свобода релігії", "свобода церкви"

<sup>11</sup> Michael Bourdeaux. The Christian Voice in Ukrainian Elections // Religion in Eastern Europe. – 2005. – №1. – С. 5-6.

<sup>12</sup> Андреева Л.А. Православие, протестантизм и стратегия устойчивого развития России в начале XXI // Общественные науки и современность. – 2004. – № 3.

\* Молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України.

<sup>1</sup> Бабій М. Свобода совісті: сутність і структура // Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст).- К., 2000.- С.6.

(релігійних організацій), “свобода в релігії”<sup>2</sup>. Також виділяються внутрішній та зовнішній аспект “свободи релігії” (а, очевидно, і “свободи в релігії”)<sup>3</sup>. Подальше уточнення визначення поняття “свобода совісті” приводить нас до необхідності розрізняти ще й “свободу для” і “свободу від” як різні ступені внутрішнього її аспекту. Інші дослідники звертали увагу на необхідність говорити про “свободу діяння” та “свободу бажання” (хоча і дещо в іншому розумінні, ніж використовуватиметься у статті), що теж є різними рівнями внутрішнього усвідомлення свободи<sup>4</sup>. Однак у даній роботі ми намагатимемося підійти до цієї широко обговорюваної і глибоко осмислюваної у наукових колах проблеми з боку релігійного утвердження поняття свободи як фундаментальної основи людини.

Коли ми сьогодні говоримо про оновлення законодавчого обґрунтування свободи совісті та релігії в Україні, то спираємося у своїх найкращих помислах на світські західноєвропейські стандарти розуміння свободи. Жодним чином не применшуючи необхідності утвердження у суспільній свідомості найвищих ідеалів співжиття, спробуємо однак звернути увагу принаймні на те, наскільки ж самі релігійні парадигми здатні їх сприйняти, зокрема: чи узгоджується законодавчо декларована свобода совісті та релігії із уявленням про свободу у самих релігіях, у нашому конкретному сучасному Українському суспільстві.

Будь-яка релігійна парадигма містить інформацію трансцендентного, іманентного та гносеологічного рівня. Значна частина релігійної теорії присвячена пропозиційній моделі бажаної реальності, що необхідно виходить із уявлень про трансцендентного, абсолютного спостерігача дійсності. Вочевидь, оскільки протягом історії людства неодноразово трансформувалися уявлення про Бога під зміною уявлень людини про світ та своє місце у ньому, то й дотичні поняття гносеологічного рівня, що обґрунтовують взаємовідношення між трансцендентною та іманентною (абсолютною та суб’єктивною чи конкретною реальністю) видозмінювалися. Поняття свободи і є якраз одним із оперативних понять гносеологічного рівня релігійної теорії. Саме тому, крім свого розвитку у світському світогляді, воно має і свій специфічний розвиток у релігійних теоріях. Власне мірою свободи відрізняються трансцендентний та іманентний рівень релігійних парадигм. Якщо абсолютною свободою володіє Творець, то, очевидно, творіння може володіти свободою лише залежно від і у межах визначених Творцем. З іншого боку, поняття свободи стає проблематичним за умови жорстко детермінованої дійсності. По мірі усвідомлення індетермінованості подій у світі приходить бажання щонайефективніше скористатися дарованою людині свободою. Для можливості досягнення бажаної реальності, що пропонується певною релігійною теорією, вочевидь, визначається і найоптимальніша міра свободи для як конкретної людини, так і людства в цілому, а зрештою - сутностей трансцендентного рівня (Бога).

Традиційно поняття “свобода” по-різному визначається в різних релігійних парадигмах. Для прикладу порівняємо найзагальніші особливості “свободи” для трьох світових релігій. Так, у буддизмі свобода - це, перш за все, “свобода від”, адже бажаного стану (пропозиційної ідеальної реальності) людина може досягти лише шляхом “звільнення розуму від ілюзії самості”, “звільнення самих себе від пут страждання і хвилювання”, для чого, знову ж, слід звільнитися від ненависті жадання і злих намірів, від страхів та залежностей<sup>5</sup>.

Для авраамістичних світових релігій свобода має Божественне походження (нею Бог наділив Людину) і є, найперше, “свободою для”, тобто даром Божим людині з метою досягнення пропозиційної ідеальної реальності. Вочевидь, оскільки це дар Бога, то людина несе відповідальність за ефективність і наслідки його використання за призначенням. І

<sup>2</sup> Там само: С.7.

<sup>3</sup> Там само: С.8.

<sup>4</sup> Эрн В.Ф. Борьба за Логос в Русской религиозной мысли// Сочинения.– М., 1991. - С.166-170.

<sup>5</sup> Див. напр.: <http://ningma.org.ua/phprusearch/>

якщо для християнства свобода й відповідальність за її використання носить більш суб'єктивний характер (крім відповідальності Адама і Єви за гріхопадіння людства, оскільки Христос своєю жертвою відкупив християн), то в ісламі свобода є об'єктивною передумовою вибору ісламу, а відповідальність має теж об'єктивний та юридичний характер. Мусульмани проголошують свою релігію релігією свободи, оскільки “людина є вільною в силу природи свого народження і в силу того, що є творінням Бога... Завдяки ісламу були утверджені найзначиміші для людини свободи – це свобода переконань, мислення, слова і критики”<sup>6</sup>. Найзначнішою і фундаментальною свободою для мусульман є свобода віросповідань і переконань. Тому іслам “забороняє примушувати людей до прийняття Ісламу чи іншої релігії”. Але відповідальність за свій вибір кожен понесе неодмінно, тому той, “хто свідомо і добровільно прийняв іслам, повинен сповідувати його невідступно. В іншому випадку він піддається покаранню за віровідступництво”<sup>7</sup>. Справа в тому, що віровідступництво сприймається в ісламі не як особистісна, а як суспільна, загальна проблема. Саме тому індивід, який свідомо обрав іслам своїм життєвим шляхом, чинить злочин перед Аллахом (бо ж йому була відкрита істинна релігія) та перед усіма мусульманами (зрада).

Натомість християнство, яке, власне, і задало основу для сучасного світського розуміння свободи, вочевидь втратило таку глобальність у розумінні свободи, наслідків її використання та відповідальності за вибір. Адже Бог наділив кожную людину свободою (вибору) для того, щоб вона спромоглася вибрати правильний шлях, перш за все, до свого особистого спасіння. Сама ідея втілення Сина Божого та викупної жертви Ісуса Христа уможливорює розуміння Богом слабкості людської душі, непостійності її вибору і засвідчує батьківську любов Бога (і можливість прощення) до своїх немічних дітей. Таким чином, Ісус Христос ніби перебирає на себе частину відповідальності людини за неправильне використання нею свободи, дарованої Богом. Натомість особистісна відповідальність не є настільки жорсткою.

Очевидно, що в усіх трьох розглянутих світових релігіях свобода є фундаментальною основою особистісної свідомості, адже без свободи особа нездатна вибрати й усвідомити як істинну ту модель реальності, яка пропонується релігійною парадигмою і, як наслідок, неспроможна до ефективної реалізації бажаної (ідеальної) реальності, оскільки не усвідомлює глибини своєї відповідальності за здійснений вибір та досягнення його ідеалу.

Також безсумнівним є й те, що для реалізації своєї свободи людина потребує альтернативних можливостей: вона може сказати “так” або “ні” на запропоновані умови; з-поміж усіх ймовірних шляхів обрати “єдино-істинний” або зробити добровільний вибір того абсолютного горизонту особистісного буття, яким згідна вивіряти усе своє конкретне й кінцеве життя. Така диференціація рівнів її вибору, на нашу думку, допоможе зрозуміти і глибину її усвідомлення своєї причетності до нього, і готовність добровільно понести будь-яку відповідальність за особистісне використання дарованої Богом свободи.

Крім того, слід зазначити, що і в самих релігійних парадигмах значення концепту “свобода” зазнавало об'єктивно зумовлених історичних трансформацій, внаслідок чого ми маємо відмінне тлумачення свободи у різних конфесійних віроповчальних системах. Якщо брати до уваги хоча б лише християнську релігійну парадигму, то помітними є історичні трансформації її концептуального базису, що залежали від багатьох об'єктивних історично-світоглядних умов. Так український релігієзнавець А.Колодний, визначаючи світоглядні доби у християнстві, наголошує на тому, що, якщо “премодерн” базується на ідеї Божого патернального провидіння” і спирається на ідею теоцентризму й розуміння Бога “передусім як косміурга”, який є авторитарним володарем світу і людини, то етап “модерну” характеризується тим, що “людина із слуги Божого перетворюється в господаря

<sup>6</sup> Карадави Юсуф. Современные фатвы // [http://islam.com.ua/islam\\_ua/fatwa/?ra=1&ru=8&idq=227&fi=](http://islam.com.ua/islam_ua/fatwa/?ra=1&ru=8&idq=227&fi=)

<sup>7</sup> Там само.

власного існування”, що надає їй можливості не лише очікувати спасіння “від Бога, а відшукувати його в знанні, маючи свободу особистої діяльності”<sup>8</sup>. Отож, свобода людини вочевидь збільшується у модерній моделі, хоча й обмежується лише “свободою діяти” у межах запропонованих правил. Етап же постмодерну позначається занепадом “універсальних моральних цінностей, усталених наукових поглядів і висновків, віри в нескінченність історичного поступу. Також для багатьох “вмер Бог”, що поставав у ролі джерела всіх цінностей та ідеалів”<sup>9</sup>. Так поступово, навіть в одній релігійній парадигмі, людина вивільняється від ув’язнюючих її обставин.

У самій релігійній сфері ми спостерігаємо тенденцію до світоглядної індивідуалізації та плюралізації, що виявляється в конфесійному багатоманітті (наприклад, християнства) і в Україні. Сьогодні представленими у конфесійному богослов’ї України ми бачимо взірці усіх трьох етапів трансформації християнських богословських концепцій, що відповідають трьом етапам зміни загальносвітоглядних уявлень про дійсність, і, водночас, подають відмінні варіанти розуміння свободи (людини). Православ’я та католицизм належать до релігійних концепцій премодерного походження<sup>10</sup>, в яких Бог постає трансцендентним стосовно людини та світу природного, а людина розуміється привілейованим посланцем Бога на Землі і вірним його слугою, що не покликаний змінювати умови своєї даності, а її перерости (моментально і позаінтелектуально у православ’ї; процесуально та інтелектуально в католицизмі), оскільки істинна реальність (досягнення якої є метою людського життя) знаходиться поза межами цього кінцевого світу. Але ми спостерігаємо відмінність у підходах до розуміння трансцендентності Бога та можливості його досягнути і досягнути бажаного стану речей (спасіння світу) через різне ставлення до людини (консерватизм і замкнутість у православ’ї та відкритість і здатність до трансформацій - у католицизмі). Крім іншого, переважний фундаменталізм православ’я та екуменізм католицизму пов’язані, як не дивно, саме із статусом церкви в системі державно-церковних відносин: якщо католицизм у своїх глобалістичних намірах стати позадержавною інституцією прагне звертатися до кожної людини поза будь-якими кордонами (державними, національними, етнічними, політичними, історичними), що, зрештою, примушує і віровчення постійно витлумачувати на зрозумілій світові мові, то православ’я зупинилося “на етапі премодерну, і у його вихідних соборних і святоотцівських архаїзованих формах збереглося й понині значною мірою завдяки симфонії його церков з державою, а також масовій неосвіченості його послідовників, поширенні в країнах відсталих в історичному поступі”<sup>11</sup>. Останні речники православ’я подають як його ідеологічну перевагу, як незрадливість “істинному православному прозрінню”. Українські ж православні церкви, що сьогодні надміру зайняті своїм державно-церковним статусом, не переймаються богословськими проблемами.

У модерній моделі християнства (протестантизм) людський, конкретизований суб’єкт (громада) відмовляється від зазіхань на можливість досягнути або зрозуміти Бога, залишаючи собі здатність виконати запропоновану програму. Тут, звичайно, людський суб’єкт релігійної комунікації більше індивідуалізується, але применшується і вплив людини на дійсність, оскільки від її діяльності залежить лише особистісне спасіння, або спасіння обраної громади, до якої віруючий належить<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства// Християнство доби постмодерну. Колективна монографія. – Українське релігієзнавство.- К., 2005. – С. 8-9.

<sup>9</sup> Там само.- С.11.

<sup>10</sup> Див. детальніше: Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства. – С. 6-7.

<sup>11</sup> Там само - С. 7.

<sup>11</sup> Див. наприклад: Колб Роберт. Християнська віра у Лютеранському викладі.– USA, 2000.– С. 3-25; В начале было Слово... Изложение основных библейских доктрин. Основы вероучения Христиан Адвентитов седьмого дня. – Источник жизни, 2002. – С. 12-15; Непогрешимость Библии (Чикагское заявление) // Богомыслие.- №3. –Одеса, 1992. – С. 228.

Для постмодерної моделі (неопротестантизм) Бог перетворюється фактично на систему вищого рівня, з якою система нашої дійсності, зокрема особистість християнина, здійснює взаємоузгоджену комунікацію, що є запорукою продовження її життєдіяльності у бажаному напрямку світорозвитку<sup>12</sup>. Віднині, як ми бачимо, Бог уже не володіє абсолютною свободою, яку він ще раніше обмежив можливістю свободи вибору людини.

Але у постмодернових нововитворюваних релігійних концепціях йдуть ще далі. Тут фактично дійсність починає залежати від витлумачення її людиною. Іноді не лише спасіння, розвиток чи збереження, але й творіння світу спирається на довільну креативну діяльність людини. Людина перебирає на себе функцію творця, в усякому випадку, витлумачувача реальності, визначника її істинності. Однак і сама людина тут є вільною лише залежно від ступеня власної самоорганізації, оскільки вона все більше розуміється як деяка система, функціонування якої залежить, зрештою, від багатьох (в тому числі і нижчерівневих, аж до елементарних частинок) факторів.

Як бачимо, центральною темою сучасних богословських роздумів залишається людина з її прагматичною потребою здобуття власного світу істинної реальності. Однак ми сьогодні є свідками того, що таких пропозиційних “істинних реальностей” виявляється у силу світоглядної специфіки нашого часу доволі багато. І людина, яка втратила довіру до дарованих істин, відчула свободу здійснювати індивідуальний вибір тієї остаточної реальності, що виступає як мета та сенс її конкретного життя. Світ змінився. Майбутнє тепер усе частіше постає невизначеним, а Бог із трансцендентного Абсолюта (Бога світу чи історії людства) перетворюється на Вселенського інформаційно-енергетичного супроводжувача. Можна подивитися на цей процес як на новий еволюційний щабель у розвитку людства, коли людина перетворилася з об'єкта Божих маніпуляцій на дійсного суб'єкта світотворення.

Для релігії питання збільшення особистісної свободи людини є проблемою взаємовідносин людини і Бога. Вочевидь, свобода людини більша там, де Бог більше довіряє людині, покладається на неї у здійсненні свого плану, а то й, навіть, на її креативні здібності, що, зрештою, стають визначальними для майбутнього світобудови. Сьогодні людині потрібна свобода для свого спасіння, і не просто *свобода діяння*, але й *свобода бажання* (як усвідомлення особистісної відповідальності за майбутнє), бо і сама пропозиційна бажана реальність у постмодернових (найбільше - нововитворюваних) релігійних парадигмах залежить не лише від діяльних зусиль людини, але і від її ідейних пропозицій. Бог поступається своєю свободою та своєю відповідальністю за світ людині, оскільки майбутнє тепер уже визначається не лише Богом, але й людиною.

Об'єктивно ж спостерігаємо, що сучасне українське суспільство виглядає досить строкатим та неоднотайним у своїх релігійних переконаннях (відтак і не має єдиної світоглядної моделі пропозиційної реальності). Ще менше воно здатне до визнання необхідності однієї церкви, яка б могла отримати статус “державної”, але переконане, що найвпливовіші церкви у державі повинні бути національними (підпорядкованими Українському центру). Так, за результатами нещодавнього соціологічного опитування, що проводилося на замовлення Інтернет-газети „Обозреватель” з 7 по 25 грудня 2006 року „Українським демократичним колом” та службою „Юкрейніан соціолоджі сервіс”, більшість українців вважає себе православними – але не належними до однієї церкви - (30,1% - УПЦ КП; 20,4% - УПЦ МП; 1,5% - УАПЦ), хоча і нерелігійні українці становлять порівняльно досить велику групу (26%). Значно менше респондентів заявили про свою приналежність до УГКЦ (7,8%), протестантів (1%)<sup>13</sup>. Тут, наразі, відсутня інформація про приналежність громадян України до інших церков. У ході цього ж дослідження визначено, що відносна більшість громадян України (33,3%) згодна, що в державі можливе співіснування кількох православних Церков різного підпорядкування; 30,7% вважають, що

<sup>12</sup> Див. наприклад: Барбур Иен. Религия и наука: история и современность. — М., 2001. — С. 409-410.

<sup>13</sup> <http://obozrevatel.com/news/2007/1/24/153223.htm>

православна Церква в Україні має бути єдиною національною православною Церквою, підпорядкованою власному (тобто, Київському) Патріархату; лише 11,4% опитаних погодилися з тим, що Православна Церква в Україні має бути підрозділом єдиної Російської Православної Церкви і знаходитись у підпорядкуванні Московського Патріархату. Майже 25% вагаються з відповіддю<sup>14</sup>. Ці данні дають можливість нам констатувати те, що більшість українців не схильні дотримуватися якоїсь однієї пропозиційної моделі бажаної реальності, тим більше у її “єдино-істинному” витлумаченні однією церквою. Вони також не бажають, щоб впливові ідеологічні інституції контролювалися ззовні. До цього, вочевидь, призвели як складні історичні обставини та особливості українського менталітету, так і сучасні загальносвітові процеси. Українці у своєму загалі прагнуть, щоб церкви задовольняли їхні духовні (душевні та практичні) потреби, а не займалися світоглядною уніфікацією громадян чи глобальною проповіддю єдино-істинної моделі бажаної реальності.

Але не варто дивитися на це з песимістичної точки зору: відсутність фундаменталістських настроїв жодним чином не є свідченням неглибокої релігійності, адже “оптимальна вірність власній релігійній вірі (внутрішня перспектива) і максимальна відкритість щодо інших релігійних традицій (зовнішній аспект) не виключають одне одного. Це – шлях, що веде до взаємопорозуміння, яке не створює якусь єдину релігію, але може сприяти дійсному примиренню між різними релігійними системами”<sup>15</sup>. Та й на яку однострійність можна сподіватися у сучасному світі, коли, як ми бачили вище, навіть поняття “свобода” не може бути однозначно витлумаченим із-за наявності альтернативних світоглядних моделей (конфесійних, релігійних, а чи ж світських). Для залагодження світоглядного непорозуміння з більшою ефективністю в сучасних українських реаліях можна використовувати інший метод – толерантний міжрелігійний діалог<sup>16</sup>. Головне, щоб метою такого діалогу була людина – особистість, гідна на Божу повагу, кожен громадянин України зокрема.

Натомість виглядає так, ніби церкви прагнуть посилити свій вплив в українському суспільстві, мотивуючи це нагальною необхідністю та інтересами української держави, через, наприклад, введення релігійного компонента у світську освіту. Варто згадати, що спроба подібного ідеологічного контролю через виховання у світських школах певних релігійно-етичних переконань людини уже є вказівкою на порушення принципу свободи вибору особистості. Особливо ці тенденції підтримуються тими церквами, що мають значну владну і політичну підтримку, а тому переконані у своїй першості у цій справі.

Подібне спостерігаємо і при обговоренні нової редакції Закону “Про свободу совісті...”. Так, для прикладу, у Заяві Священного Синоду УПЦ КП як вказується на зловживання політичною підтримкою церкви-конкурента і зазначається, що “замість того, щоб піти ефективним шляхом пошуку консенсусу і порозуміння, в основу чергової спроби внесення змін до законодавства про свободу совісті та релігійні організації було покладене бажання окремих сил ввести до нього вигідні тільки їм позиції”, так і наголошується на тому, що “єдиним шляхом розв’язання проблеми вдосконалення законодавства про свободу совісті та релігійні організації є пошук компромісів і консенсусу між державою та провідними релігійними організаціями”, а передумовою такого вдосконалення законодавства мала би бути розробка та законодавче закріплення “партнерської моделі взаємовідносин між Державою і Церквою, яка найбільше відповідає реаліям сьогодення та суспільним потребам”<sup>17</sup> (маючи тут на увазі, звичайно-ж, себе).

<sup>14</sup> Там само.

<sup>15</sup> Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства. – С.31-32.

<sup>16</sup> Див. детальніше: Филипович Л. Міжрелігійний діалог як шлях до толерантного суспільства // Толерантність: теорія і практика. – К., 2004. –С.69.

<sup>17</sup> ЗАЯВА Священного Синоду УПЦ КП з приводу проекту нової редакції Закону України „Про свободу совісті та релігійні організації”. Київ, 20 грудня 2006 року // [http://www.risu.org.ua/ukr/resources/religdoc/uockp\\_doc/newlaw2006/](http://www.risu.org.ua/ukr/resources/religdoc/uockp_doc/newlaw2006/)

Однак, як слушно зазначають правознавці, Закон України “Про свободу совісті...” та “Концепція державно-церковних відносин” мають “різний предмет правового регулювання”: якщо “законопроект захищає засадниче право і віруючих, що належать до тієї чи тієї конфесії, і невіруючих, і вільнодумців, що «вірять в Бога», але не належать до жодної церкви”, то Концепція має “узаконити партнерські стосунки між державою та релігійними об’єднаннями”<sup>18</sup>. Таким чином, виглядає, що церкви намагаються збільшити й узаконити свої права і свободи, а не громадян України, кожної особистості, зокрема.

Звичайно, законодавство регулює суспільні норми, а не боголюдські відносини. Крім того, слід зазначити, що будь-який Закон про свободу совісті буде недосконалим через те, що немає (і не може бути) єдиного (релігійного і світського) визначення поняття свободи людини (її совісті, її вибору бажаної реальності). Та й “внутрішній аспект свободи совісті та релігії не піддається правовому регулюванню”<sup>19</sup>. Але турбує те, що в обговоренні цих питань церкви іноді виступають як зацікавлені організації, а не духовні інституції. Здається, ніби їх насправді цікавить більше власне місце у політично-економічній структурі держави, а не людина, громадянин цієї держави, спасенністю та розвитком гідності якої вони, здається, й були покликані займатися Богом.

Зрештою, ми бачимо, що кожна церква, (здебільшого та, яка сподівається на певну державну та політичну підтримку) намагається відстояти свободу для себе, забравши її значний шматок в іншої церкви. Особливо, якщо перспективи подальшого поширення цієї церкви через проповідництво, а відтак і постійне осучаснення віровчення, відсутні. Натомість ті церкви, що розвивають своє богослов’я відповідно до сучасних світоглядних запитів, не потребують обмеження прав особистості, бо остання може отримати задовільні відповіді на свої життєві конкретні проблеми у рамках їхнього віровчення. Церква намагається відстояти свою свободу відносно державної влади, але, особливо у випадках, якщо її керівний орган знаходиться за межами цієї держави, прагне обмежити свободу вибору особистості, позбавити останню альтернативи, наголосивши на своїй “єдиноістинності”, “канонічності”, бо боїться свого невігідного становища, своєї нездатності зацікавити людину чимось ще, крім уже здобутого нею в силу попередніх історично-політичних обставин. Таким чином, у реальному тлумаченні свободи совісті та релігії церкви іноді виходять із власних прагматичних інтересів, але не згадують про свободу особистості, як фундаментальне право людини, яким наділив її Бог. Швидше вони прагнуть узаконювати церковні вигоди, або, якщо не вдається попереднє, – просто намагаються юридично забезпечити свободу і права церкви у суспільстві. Так, зрештою, і має бути, але варто нагадати, що без вільної особистості не може бути ні глибоко віруючого послідовника певної релігії чи конфесії, ні гідного громадянина, ні здорового і освіченого високоморального суспільства, ні вільної і міцної держави. Лише спираючись на особистісну свободу совісті людина здатна зробити свій свідомий вибір і нести за нього відповідальність. Підневільна або слабка людина перекладає і відповідальність за вибір і свободу вибору на іншого, виключаючи себе з процесу світотворення як діючий чинник. Це, вочевидь, не сприятиме спасенності цілого людства у світлі есхатологічних перспектив і навряд чи сприятиме розбудові України як сучасної держави з гідним майбутнім.

То ж у світлі плутанини суб’єкта права (особистість чи церква) стає помітним, наскільки тонкою є межа між свободою та несвободою, наскільки хиткою може стати ця ж свобода у поліконфесійній державі, у якій певні політичні чи владні сили намагаються визначити пріоритетну церкву, хоча б і ту, що знаходиться у чисельній чи історичній перевазі. Видається, що ще є ціла низка понять, які варто було б визначити і взаємоузгодити політикам, правовикам, церквам та громадянам України: “свобода для”

<sup>18</sup> Друзенко Г. Несвоечасний Законопроект // <http://www.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/analysis/article;13622/>

<sup>19</sup> Правові основи свободи совісті і релігії та релігійних організацій: міжнародні та українські правові документи (витяги) – К., 2002. – С.5.

чого (розвитку особистості?, еволюції людини?, уніфікації загальнолюдського світогляду?, виділення України як унікальної держави? збереження певних традицій?...); “свобода від” чого (дискримінацій?, безпідставних утисків?, альтернатив?....).

*Т. Гаврилюк\**

## СВОБОДА ВИБОРУ: РЕЛІГІЙНИЙ ВИМІР

Не буде перебільшенням твердження, що свобода вибору в сучасній її інтерпретації постає передовсім як свобода світоглядного вибору. Лише на перший погляд видається, що це проблема більш індивідуального характеру, аніж суспільного. Однак, виходячи з реальної можливості внутрішнього вибору, ми отримуємо, як наслідок, розв'язання і конкретних суспільних проблем. Сьогодні рідко хто заперечує той факт, що реалізація права на свободу вибору формує розвинену, відповідальну особистість. Нагадаємо, що ще І.Кант зауважував, що «автономія волі є єдиний принцип усіх моральних законів і відповідних їм обов'язків»<sup>1</sup>, а відтак абсолютно автономна воля безсумнівно стверджує абсолютність людської гідності.

Більшість дослідників погоджуються в тому, що реалізація права на свободу вибору в умовах глобалізації гарантує можливість формування не лише демократичних засад держави, але й створення таких умов міждержавних відносин, які сприятимуть інтеграції таких держав у демократичне світове співтовариство<sup>2</sup>. Із зазначених позицій очевидним постає позитивний вибір на користь реалізації свободи вибору. В «умовах глобального постання релігії» актуальним виявляється дослідження проблеми свободи вибору в релігіях.

Загалом можна виділити три аспекти даного питання, навколо яких точаться дискусії, які, сягаючи своїм корінням сивої давнини, між тим залишаються актуальними і на сьогодні. Перш за все – це усвідомлення межі свободи вибору і долі, або ж провидіння. По-друге, свобода вибору постає своєрідним модусом, що визначає людину як «образ і подобу Божу». По-третє, свобода вибору є вибором істинної релігії, що визначає не лише земне життя людини, але й потойбічне. Це покладає на людину велику відповідальність і підкреслює її статус як розумної, мислячої, гідної істоти.

Ідея долі, провидіння спостерігається вже в міфологічній свідомості. В пантеонах давнього Китаю та Індії, стародавніх греків та давньої Америки були божества, які символізували невмолиму Долю. Саме вона, на погляд філософів тієї доби, підтримує природу в рівновазі і є джерелом мудрості. В творах Ксенофана та Плутарха провидіння постає як вираз турботи богів про людину та світ. А в гомерівському епосі саме через ідею долі розкривається поняття свободи. Вільною є людина, яка діє без примусу, за власною волею. Гранично можливий вираз свободи — в діях героя, що долає долю і тим порівнюється з богами.

Більш загострено піднімається питання співіснування провидіння як волі Бога і свободи волі людини в релігіях авраамістичної традиції. Провидіння тут розуміється як заданість волею Бога вчинків та долі людини і народів, подій їхнього життя, загального перебігу історії, а також майбутнього спасіння та осудження у вічності тієї чи іншої

\* Доцент державної Академії статистики, аудиту й обліку.

<sup>1</sup> І.Кант. Критика чистого розуму. – М., 1964. – Т. 3. – С. 90.

<sup>2</sup> Див.: Бурьянов С. Свобода совести как фактор преодоления терроризма и столкновения цивилизаций // Религия и гражданское общество: между национализмом и глобализмом. – Симферополь, 2005. – С. 59-67.