

Віктор Єленський

ВЕЛИКЕ ПОВЕРНЕННЯ
релігія у глобальній політиці
і міжнародних відносинах
кінця ХХ – початку ХХІ ст.



ВИДАВНИЦТВО
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ЛЬВІВ 2013

УДК ??????"
ББК ?????

Віктор Єленський.

Велике повернення: релігія у глобальній політиці і міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI ст. – Львів: Вид-во УКУ, 2013. – 496 с.

© Український Католицький Університет, 2013

ISBN ????

Зміст

<i>Передмова</i>	5
<i>Вступ. Несправджені прогнози</i>	11

Частина перша.

Повернення релігії: початки, події та рушії

1. Ісламський вибух	15
2. Євангельський бум.....	22
3. Католицьке піднесення	29
4. Новорелігійний вибух	38
5. Релігійне відродження за «залізною завісою»	46
5.1. «Другий світ»: Церкви, суспільства, держави	46
5.2. Релігія versus квазірелігія: етапи змагання	63
6. Куди повертається релігія: деідеологізація	67
7. Глобалізація як рушій релігійного повернення	71
8. Повернення релігії і процеси націєтворення	81

Частина друга.

Релігія, що повернулася

1. Християни на початку третього тисячоліття	99
2. Глобальне християнство: зсув на Південь.....	102
3. Глобальне християнство: пентекосталізація	111
4. Мінливе обличчя християнства: миряни і мирянки	125
5. Християни і мусульмани	129
6. Повернення релігії: США і Європа	149
6.1. Релігія у США: вітальність, плюралізм і політичний активізм	151
6.2. Західноєвропейський виняток.....	162
6.2.1. Кінець парафіяльної цивілізації (Франція, Італія)	165
6.2.2. «Віра без приналежності».....	168
6.2.3. Релігія «від імені більшості»	171
7. Центральна і Східна Європа	176
8. Америка і Європа: секуляризація, десекуляризація і теорія секуляризації.....	196

9. Християни в пошуках плюралізму: філософські та богословські перспективи.....	206
10. Повернення релігії: пробудження гігантів.....	214
10.1. Китай: соціальні трансформації і духовні пошуки.....	214
10.2. Індійський націоналізм і індійські релігії.....	223
10.3. Світовий буддизм: між національним і глобальним.....	229
11. Новітні релігії: мінливе і незмінне.....	238

Частина третя.

Повернення релігії в глобальну політику та міжнародні відносини

1. Релігія в теорії сучасних міжнародних відносин.....	251
2. Релігія як інституційний ресурс світової політики.....	259
2.1. Релігійний центр як дійова особа глобальної політики: Римський Апостольський престол.....	260
2.2. Євангельські Церкви США: зовнішньополітична мобілізація.....	265
2.3. Церква Англії у світовій політиці.....	276
2.4. Московська патріархія як геополітичний гравець.....	279
3. Релігія і міжнародні конфлікти.....	286
3.1. Конфлікти на релігійному ґрунті: мусульмани й не тільки.....	287
3.2. Терор в ім'я релігії: кінець ХХ – початок ХХІ століття.....	291
3.3. Релігія і збройні конфлікти на посткомуністичному просторі.....	300
3.3.1. Боснійський вузол.....	300
3.3.2. Релігія під час і після російсько-чеченських воєн.....	306
4. Повернення релігії і релігійна свобода.....	312
4.1. Релігійні права людини.....	313
4.2. Релігійна свобода: формування сучасного розуміння.....	327
4.3. Релігійна свобода у світі в кінці ХХ – на початку ХХІ ст.....	333

Частина четверта.

Релігійне повернення: випадок України

1. Відродження напередодні відродження: релігійне піднесення в Україні 1970-80-х років.....	343
2. Націєтворення, релігія, політика, держава і суспільство в Україні.....	369
2.1. Православно-католицький конфлікт.....	379
2.2. Релігія і політика в Україні: міжправославні відносини.....	394
2.2.1. Розкол православ'я в Україні.....	394
2.2.2. Єдина Помісна Православна Церква: українська сага.....	398
2.2.2.1. Автокефалія для Православної Церкви в Україні: позиції сторін....	402
2.3. Еклезіологія, політика і геополітика: проблема патріархату для Української Греко-Католицької Церкви.....	443
2.4. Релігія і політика в Україні.....	451
3. Релігійність українського суспільства: головні тенденції змін.....	464
Післяслово.....	481

Передмова

Ця книга про те, як і чому релігія, якій цілі покоління інтелектуалів прогнозували цілковитий занепад або, в кращому разі, жалюгідне існування в якихось дуже маргінальних анклавах, знов опинилася на авансцені світової політики. Про те, як вона перевернула наші уявлення не лише про світ, начебто вже остаточно «розчаклований», а й про ті сили, що запускають пружини глобальних соціальних механізмів.

Довгий час фахівці в сфері соціальних наук вперто відмовлялися бачити в основі світових політичних процесів щось інше, крім економічних інтересів, боротьби за природні ресурси, території та ринки збуту. Так вони прочили іранську революцію, зростання мусульманського, євангельського, індуїстського та інших фундаменталізмів, релігійно вмотивований тероризм, релігійні піднесення у різних куточках світу, «арабську весну» й багато іншого. Героями часів на зламі двох тисячоліть стали такі особи, як папа Іван Павло II чи аятола Хомейні, виключно побожний Рональд Рейган чи сальвадорський архієпископ-мученик Оскар Ромеро. А ще – Нобелівські лавреати: англіканський архієпископ Десмонд Туту, чотирнадцятий далай-лама Тенцзін Г'яцо, мати Тереза та протестантський єпископ Ласло Токеш, з якого розпочалася Румунська революція 1989 року.

Усвідомлення того, що за потужними здвигами мільйонів може стояти те, у що вони вірять (або не вірять), їхня колективна культурна пам'ять і їх переконання в тому, що ця віра й ця пам'ять рішуче відрізняє їх від усіх інших, – таке усвідомлення спирається саме на обміркування тих процесів, що збурили планету в останні десятиріччя XX і перше десятиріччя XXI ст.

У цей час релігія – як свого роду мова, що надає особливій потужності ідеям у боротьбі з іншими ідеями, як ідентифікаційний маркер величезної демаркаційної сили, як феномен, що додає людині та спільноті сил і для духовних злетів, і для колосальних падінь, – заявила про свою присутність у світовій, регіональній і національній політиці, і то так голосно, як мало хто

сподівався. У XXI ст. релігія бере активну участь у націєтворенні, і нерідко ця участь значно інтенсивніша, ніж то було в минулому столітті. Вона й далі конструє колективні ідентичності й визначає поведінку людських спільнот, далі впливає – часом доволі парадоксальним чином – на право, мистецтво, економіку, здоров'я людей. У дебати та конфлікти навколо релігійних сенсів, символів і моралі втягуються законодавці, державні діячі, дипломати й цілковито секулярні медіа; виклики, кинуті цим символам, призводять до вибухів насильства й численних людських жертв. Хвилі люті, спровоковані карикатурним скандалом 2005-2006 рр., ненавмисним спаленням Коранів на американській військовій базі у Баграмі або появою фільму «Невинність мусульман» у 2012 р., коштували життя сотням людей. З іншого боку, справа учасниць феміністичного гурту *Pussy Riot*, що 21 лютого 2012 р. влаштували «панк-молебень» у московському храмі Христа Спасителя, стала глобальною подією, викликавши небувалий резонанс по всьому світі й гостру реакцію з боку глав держав, громадських активістів та поп-зірок. А рішення Венедикта XVI залишити престол святого Петра збурило дуже багатьох саме тому, що в результаті цього акту інститут папства втрачає сакральний ореол, і уряд вікарія Христового й наступника первоапостола Петра постає як майже світська посада, з якої можна подати у відставку.¹

Релігія виявляється присутньою у величезній кількості збройних конфліктів та воєн сучасності; протиборство сторін, які сповідують різні релігії, надзвичайно загострюється, хай навіть першопричиною конфлікту були території, ресурси чи політичний статус. Тим дивовижнішими виглядають спроби легковажити й навіть ігнорувати релігійний чинник у «великій політиці». Західні політики, здається, ще не усвідомили до кінця – навіть незважаючи на застережну книгу Мадлен Олбрайт², держсекретаря США у 1997-2001 рр., – що релігія таки повернулася. І повернулася у стані розлюченості, яка мало нагадує миловидні пасторалі. Що релігія – це не тільки мати Тереза, але й шахіди, фанатизм і терор.

Утім, релігійні лідери поводяться не менш легковажно, відмовляючись торкатися тих аспектів релігії, що становлять реальну загрозу людству. Показово, що у фінальному документі четвертого Саміту релігійних лідерів на-

¹ Див., серед іншого: Giles Fraser. The Pope's Resignation Has Finally Revealed that the Papacy Is Simply a Job. The Purposes of the Almighty Do Not Flow Exclusively through the Narrow Weir of the Papacy // *The Guardian*. – 2013. – February 22.

² Мадлен Олбрайт. *Релігія и мировая политика*. – Москва: Альпина, 2007.

передодні зустрічі «Великої Вісімки» (G8) не просто не порушується проблема насильства в релігіях, але й не згадується навіть саме слово «тероризм».³

Міжрелігійний діалог у світі відбувається, по суті, «між своїми». Екуменісти не запрошують на свої зустрічі фундаменталістів, ліберали – консерваторів. Звичайно, миротворцям важко, а іноді й просто неможливо вести діалог із тими, хто освячує війну. Однак, треба здавати собі справу з того, що лінії поділу між «голубами» і «яструбами» всередині однієї релігії нерідко виявляються суттєвішими за міжрелігійні поділи.

Відсутність у міжнародних організацій і урядів притомних стратегій «умиротворення релігії» пояснюється не тільки – а віднедавна, можливо, не стільки – нерозумінням важливості релігійного чинника в сучасному світі. Просто релігія як така погано піддається операціоналізації, її важко розкласти на складові навіть у теоретичному аналізі, вона утворює немислимі альянси з етнічністю, культурними ідентичностями, політикою та економікою. Державні діячі та політики шукають в релігії знайомих точок опори, вони думають про релігію у категоріях сили, влади, авторитету, мобілізації, навіть харизми, але релігія, наче ртутні кульки, вислизає поза узвичаєні кордони, щоб знову злитися в одне геть непередбачуваним способом і в несподіваному місці.

Мабуть, чи не кожному відомо, як Сталін у відповідь на пораду союзників не конфліктувати з господарем Римського престолу, запитав: «А скільки у цього папи дивізій?» Менше знана відповідь папи Пія XII: понтифік попросив переказати «своєму синові Йосифу», що той дізнається про кількість «папських дивізій» на небесах. Цей заочний діалог дуже промовистий. Одна з ключових постатей світової політики ХХ ст. у звичних для «реальної політики» категоріях оцінює силу іншого політичного діяча. Однак той діяч – в особі 260-го папи римського – намагається пояснити, що звичні, «поцейбичні» оцінки тут не працюють. І напевно чи тут ішлося виключно про посмертну відплату диктаторові. Релігія впливає на «цей світ» по-інакшому, ніж світські інституції. Вона має інший інструментарій «формування дивізій» та їх мобілізації, а також інший вимір боездатності й протистояння. Втім, Йосиф Сталін, який був змушений у 1941 р. звернутися до так і не викорієних релігійних почуттів радянських людей і якому так і не вдалося знищити в СРСР релігійне підпілля, про щось таке, без сумніву, здогадувався й сам.

³ IV Summit of Religious Leaders on the occasion of the G8. Rome, June 16-17, 2009 (текст на сайті: www.g8italia2009.it).

«Релігійне повернення» відбувається на тлі (чи завдяки?) занепаду так званих «великих ідеологій», що панували над свідомістю мільйонів у минулому і позаминулому століттях, величезних демографічних зсувів, які поступово виводять світ з його західної фази і надають релігії особливої значущості, а також употужнення глобалізаційних процесів. Взагалі, глобалізація – одна з головних героїнь цієї книги. Вона безпосередньо причетна до перетворення католицтва й п'ятдесятництва на глобальні транснаціональні культури, до стрімкого нарощення ісламської присутності в Європі, до євангельського вибуху в країнах Африки, Азії та Латинської Америки, до відродження релігії за «залізною завісою». До того, зрештою, що церкву, яку в пересічну неділю на початку 2000-х років відвідувало більше киян, аніж будь-яку іншу з київських церков, очолює чорношкірий пастор.

Дія книги розгортається в охопленій християнсько-мусульманським протистоянням Африці й у Західній Європі, яка вже перестає бути форпостом християнства; у Сполучених Штатах Америки, які говорять про свою глобальну місію у релігійних категоріях, та в Китаї, який намагається «перевіднайти» свою релігійну ідентичність; у Латинській Америці з її вражаючим співіснуванням, часто в одній особі, майже несумісних релігійних вірувань та в Індії з її безмежним багатством духовних традицій. Однак ця книга не є цілковито збалансований панорамний погляд на релігійно-політичний ландшафт планети: тому, що відбувається в християнстві, тут приділено значно більше уваги, а всередині «християнського архіпелагу» східноєвропейський регіон прокреслений значно докладніше, ніж, скажімо, регіон тихоокеанський. А особливе місце у цій книзі посідає Україна, головню тому, що книга написана саме в Україні, а отже те повернення релігії, що відбувається тут уже понад чверть століття, автор спостерігав на власні очі. Але й тому також, що Україна, якій наприкінці 1980-х пророкували трохи не війни на релігійному ґрунті і в якій існує найплюралістичніший релігійний ринок серед усіх країн Східної Європи,⁴ здатна запропонувати дуже і дуже багато повчального всім, хто цікавиться сучасними релігійно-суспільними змінами.

Цією книгою автор чимало зобов'язаний «заздрісному блуканню» (кажучи словами Мирослава Мариновича) бібліотечними лабіринтами західних

⁴ Принаймні, так вважає один з найпродуктивніших сучасних соціологів релігії Хосе Касанова: Jose Casanova. *Incipient Religious Denominationalism in Ukraine and Its Effect on Ukrainian-Russian Relations // Harriman Review*. – 1996. – Vol. 40. – P. 9.

Передмова

університетів (особлива подяка тут Програмі академічних обмінів ім. Фулбрайта). Але не меншою мірою – обмінні думками з українськими колегами, а також дискусіям із вченими з багатьох країн світу, часом дуже далеких і навіть екзотичних для нас. Такі зустрічі важко перецінити. Крім суто професійного збагачення, вони допомагають позбутися європоцентричного погляду на світ і збагнути, що глобальні релігійні процеси незмірно багатші, суперечливіші й масштабніші, ніж це видається з нашого кутка планети, а той інструментарій, з яким ми підходимо до вивчення цих процесів, далеко не завжди адекватний іншим культурним контекстам і духовним традиціям.

Крім того цей текст майже напевно був би істотно інакший, якби авторові не пощастило на зустрічі й більш або менш тривалі бесіди та інтерв'ю з великою кількістю релігійних діячів: і з маловідомими за межами своїх громад, парафій та єпархій священнослужителями, і з головами українських Церков, і з такими визначними зарубіжними єрархами, як царгородський патріарх Варфоломій I, знаменитий чорношкірий кардинал, префект Конгрегації богослужіння та дисципліни таїнств Френсіс Арінзе, президенти Папської ради «Справедливість і мир» Роже Ечеґарай, Ради у справах культури – Поль Пупар, Ради для сприяння християнській єдності – Вальтер Каспер, вашингтонський архієпископ кардинал Теодор Мак-Каррік, головний ашкеназький рабин Ізраїлю у 1993-2003 рр. Ісраель Меїр Лау і багато-багато інших.

Дякуючи колегам з Українського католицького університету, Інституту філософії НАН України та абсолютно всім, чії думки, погляди й поради справили вплив на те, якою виявилася ця книга, автор традиційно попереджає, що за всі її можливі хиби відповідає, безперечно, тільки він сам.

Вступ

НЕСПРАВДЖЕНІ ПРОГНОЗИ

У знаменитій статті «Повернення сакрального? Аргументи щодо майбутнього релігії»¹ Деніел Белл зазначав, що наприкінці XVIII-го й на початку XIX ст. більшість мислителів гадали, що в XX ст. релігія щезне. На зламі XIX–XX століть багато хто з соціологів вважав, що релігія існуватиме не довше, ніж до початку XXI ст. «Щонайменше від часів Просвітництва більшість західних інтелектуалів чекали на смерть релігії так само нетерпляче, як стародавні євреї – на прихід Месії, – нагадують американські релігієзнавці Родні Старк і Вільям Бейндбрідж. – У пророкуванні неминучого тріумфу розуму над „забобонами” особливо відзначилися представники суспільних наук. Найвидатніші соціологи, антропологи та психологи одностайно висловлювали впевненість у тому, що їхні діти або – це вже точно – онуки побачать світанок нової ери, коли, перефразовуючи Зігмунда Фрейда, людство переросте інфантильні ілюзії релігії».² Релігію трактували як забобон, як засіб долати різноманітні страхи, як вияв інтелектуальної обмеженості тощо.

У другій половині XX ст. дослідники демонстрували вже набагато більше оптимізму щодо майбутнього релігії. Вони навіть почали припускати, що «релігія існувала й буде існувати в усіх суспільствах і в усі часи»...³ Усупереч тому, що стверджували «володарі думок» у XIX – на початку XX ст., в

¹ Daniel Bell. The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion // *The British Journal of Sociology*. – Vol. 28. – № 4. – December 1977. – P. 419-449.

² Rodney Stark, William Sims Bainbridge. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. – Berkeley: University of California Press, 1986. – P. 1.

³ *Probleme der Religionssoziologie* / Hrsg. D. Goldschmidt, J. Matthes. – Köln; Opladen: Westdeutscher Verl., 1962. – S. 4.

останній чверті ХХ ст. вчені визнають: «Люди потребують Бога, щоб реалізувати свій життєвий шлях. Людина не дасть Богові померти».⁴ А вже на початку ХХІ ст. Філіп Дженкінс – автор «Наступного християнства», однієї з найгарячіше обговорюваних у релігієзнавчих колах праць, – прогнозує: «Майбутні історики майже напевно вважатимуть ХХІ століття століттям, коли релігія замінила собою ідеологію як головна надихаюча й руйнівна сила в людських відносинах, сила, що визначатиме ставлення людей до політичної свободи та громадських обов'язків, до державницьких ідей і, звісно, до конфліктів та воєн».⁵

Дженкінс мав усі підстави так говорити: ХХ ст. істотно скорегувало погляди філософів, соціологів, історіософів на майбутнє релігії. Головними чинниками такої корекції стали: колосальні політичні катаклізми останнього сторіччя, а зокрема дві світові війни, що призвели до небачених людських втрат; вичерпаність прогресистської схеми сприйняття історії, згідно з якою людство розвивається у висхідному напрямі, хоч і робить, буває, крок назад; загострення глобальних проблем сучасності, поява і поширення зброї масового знищення, наближення екологічної катастрофи; раціоналізація й уніфікація людського життя; поглиблення й диференціація антропологічних знань, майже повсюдне прагнення повернутися до сталих архетипів, закорінених у самій природі людини. «Людство й досі потребує релігії, і головні її функції не дуже змінилися з часу льодовикового періоду, – писав на початку 1970-х рр. католицький священик, соціолог, журналіст і автор романів-бестселерів Ендрю Ґрілі. – А ті зміни, що відбулися за останні століття, роблять релігію в сучасному світі ще необхіднішою».⁶

Крім того вже наприкінці ХХ ст. дослідження з генетики, нейробіології, нейропсихології, нейрохімії, нейрофармакології дали змогу нагромадити цілий корпус даних на підтвердження того, що релігія асоціюється із специфічним і постійним набором біологічних процесів. Ці дослідження, що в ХХІ ст. стають дедалі інтенсивніші, формують нову дисципліну – біологію релігії.⁷

⁴ *Religion, société et politique: mélanges en hommage à Jacques Ellul, professeur emerite a l'Univ. de Bordeaux I.* – Paris: PUF, 1983. – P. 163.

⁵ Philip Jenkins. *The Next Christianity // Atlantic Monthly.* – 2002. – October. – P. 54.

⁶ Andrew M. Greeley. *Unsecular Man. The Persistence of Religion.* – New York: Schocken Books, 1972. – P. 1.

⁷ *Where God and Science Meet. How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion.* – Vol. 1: Evolution, Genes, and the Religious Brain; Vol. 2: The Neurology of

Відбувається відмова від наївного ставлення до досягнень науково-технічного прогресу, в якому колись убачали панацею від усіх соціальних хвороб. Поглиблення розриву між рівнем інтелектуального розвитку і моральним станом сучасного світу вказує на драматичну проблему розвитку цивілізації: науково-технічний прогрес, який не супроводжується прогресом моральним, духовним зростанням людини, призводить до катастрофічних криз і ставить людство на межу самознищення. Гостро відчуваючи цю цивілізаційну суперечність, Микола Бердяєв ще перед Другою світовою війною і ви-найденням ядерної зброї схарактеризував його вичерпною формулою: «Коли дано таку страшну силу в руки людини, тоді доля людини залежить від її духовного стану».⁸

Та хоча констатація хибності давніх прогнозів про «зникнення релігії» стала вже свого роду банальністю, відхід релігії з публічної сфери видавався все ж невідворотним аж до останньої чверті ХХ ст. Ще в 1960-х роках серед західних дослідників релігії панувало уявлення про переможний поступ секуляризації. У квітні 1968 р. один з найвідоміших соціологів релігії Пітер Людвіг Бергер писав у «Нью-Йорк Таймс»: «На початку ХХІ століття релігійних осіб, мабуть, можна буде знайти лише в маленьких сектах, що тулитимуться одна до одної, намагаючись поставити опір секулярній культурі».⁹ Показово, що предметний покажчик культової в той час футурологічної праці «Рік Божий 2000»¹⁰ не містить згадок ані про «релігію», ані про «Бога», ані про «Церкву»; передбачалося, що в ХХІ ст. ці «атавізми» вже не матимуть значення для людства в цілому. Релігія мала покинути публічну сферу і залишитися тільки в сфері людських душ. Наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. критика на адресу цілого покоління істориків, філософів та соціологів, що свого часу недоцінили живучість і непоборність релігії, – це такий самий загальник, як колись пророцтва про її неминучий занепад.¹¹

Religious Experience; Vol. 3: The Psychology of Religious Experience / Ed. Patrick McNamara. – Westport: Praeger Publishers, 2006.

⁸ Николай Бердяев. Духовное состояние современного человека // *Путь*. – 1932. – № 35. – С. 59.

⁹ Peter L. Berger. A Bleak Outlook is Seen for Religion // *The New York Times*. – 1968. – April 25.

¹⁰ *Anno Domini 2000*. – New York: Macmillan, 1967.

¹¹ Див. хоча б: Alister Chapman, John Coffey. Introduction: Intellectual History and the Return of Religion // *Seeing Things their Way: Intellectual History and the Return of Religion* / Ed. Alister Chapman, John Coffey, Brad S. Gregory. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009. – P. 1-23.

Не менш показово, що на початку ХХІ ст., коли прийшов час справджуватися прогнозам, зробленим у 1960-х рр., і люди спробували заглянути ще на сорок-п'ятдесят років уперед, релігія бачиться вже невід'ємним елементом картини майбутнього. Прогнозується поживлення й урізноманітнення співпраці між різними релігійними традиціями, поглиблення міжрелігійного діалогу, розгортання міжрелігійних досліджень, спрямованих на віднайдення спільних моральних цінностей і підходів, що були б прийнятні для всіх культур. Релігійні провідники, – говориться в одному з авторитетних прогнозів глобальних тенденцій до 2050 р. – публічно визнаватимуть, що існує багато різних шляхів до духовного просвітлення і таке багатоманіття має свою цінність. Це визнання сприятиме зменшенню тої міжрелігійної напруги й ворожнечі, що лежить в основі цілої низки гострих конфліктів кінця ХХ ст. Особиста участь релігійних лідерів у процесі примирення й засудження тих, хто виправдовує насильство ім'ям релігії, до певної міри завадить одвертому використанню релігії для легітимації конфліктів.¹²

Словом, в останні десятиліття ХХ ст. релігія перестала розглядатися як щось таке, що взагалі може не існувати – йдеться лише про те, як вона змінюватиметься сама (якщо змінюватиметься) і як вона змінюватиме світ та людину. І навіть більше: події та процеси, що мали місце в ці кілька десятиліть, похитнули нашу впевненість у тому, що з поступом модернізації релігія втрачає свій вплив на глобальну політику та міжнародні відносини, на регіональну й національну політику, на економічний розвиток і, зрештою, на хід історії. Такими подіями, що засвідчили тріумфальне повернення релігії «із заслання» й докорінну зміну її сприйняття дослідниками, стали ісламський вибух, євангельський бум у США, глобальне католицьке піднесення, бурхливе поширення нових релігій та дедалі інтенсивніше звернення до релігії за «залізною завісою».

¹² Jerome C. Glenn, Theodore J. Gordon. A Global Status Report: January 1, 2050 // *The Humanist*. – 1999. – Vol. 59. – № 6. – P. 27.

Частина перша

ПОВЕРНЕННЯ РЕЛІГІЇ: ПОЧАТКИ, ПОДІЇ ТА РУШІЇ

1. Ісламський вибух

Ідейне коріння того, що пізніше називатимуть «ісламізмом», «політичним ісламом», «войовничим ісламом», «глобальним джихадизмом» тощо, сягає часів занепаду Оттоманської імперії, яка поступово втрачала свою потугу, колонії та міжнародне значення. Імперія виявилась неспроможною конкурувати з європейськими «важковаговиками» у сфері технологій, озброєння, економічної ефективності; спроби наздогнати світових лідерів призводили лише до глибшої залежності від них. Саме тоді з'являються ідеї про створення справжнього ісламського суспільства, про відкинення *такліду* (тобто беззастережного слідування висновкам давніх авторитетів, які, казали новочасні фундаменталісти, часто-густо відходили від правдивої мусульманської доктрини) та відновлення халіфату, який об'єднав би всіх мусульман. У працях Джамал-ад-Діна аль-Афгані (1839-1897), Мухаммада Абдо (1849-1905), Мухаммада Рашида Ріда (1865-1935) розробляється ісламська альтернатива існуючому світовому устрою, лунають пристрасні заклики до якомога скоршої та повнішої реалізації цієї альтернативи і повернення до «чистого ісламу». Ці ідеї багатократно употужнили й увиразнили засновник партії «Джамаат-і-Ісламі» Абу аль-Ала Маудуді (1903-1979), що помістив іслам у політичний контекст ХХ ст., шейх Гасан аль-Банна (1906-1949), що в 1928 р. заснував першу і довгий час найвпливовішу ісламську партію «Брати-мусульмани», а згодом – головний ідеолог цієї партії Саїд Кутб (1906-1966).

У 1964 р. в Алжирі, де постколоніальній владі вдавалося більш-менш ефективно контролювати ісламські установи, створюється Асоціація ісламського відродження, що проголошує своєю метою реставрацію справжньої ісламської держави й відкидає закордонні культурні впливи й «приручені» державою релігійні установи.¹ Тоді ж, у середині 1960-х, в Єгипті викристалізовується явище, яке стане стійкою тенденцією всередині радикальних ісламських рухів наступних десятиліть: до їхніх лав вливається молодь – освічена, зовсім небідна і досить успішна. Ця молодь приєднується до лав забороненої ще з 1954 р. партії «Братів-мусульман» і разом із «старшими товаришами» готує змову проти режиму президента Єгипту Гамалія Абделя Насера (1918-1970). Змова була викрита в середині 1965-го; трьох її чільних організаторів страчено, сотні учасників укинута до в'язниці. За тюремними ґратами розгортаються гострі дебати, точиться ідейна боротьба, тривають виснажливі духовні пошуки; розчарування старими лідерами, що заплуталися в суєтних взаємних поррахунках або зламалися під тортурами, супроводжується дедалі більшою радикалізацією молоді.

Після поразки у Шестиденній арабо-ізраїльській війні 1967 р. «Брати-мусульмани», яким доти не залишала місця на політичній арені могутня харизма президента Насера, дістали новий і дуже непоганий шанс на повернення в політику. Взагалі, швидка й нищівна поразка у війні з Ізраїлем приголомшила весь арабський світ і стала дуже важливою точкою відліку в «ісламському розлюченні» останньої третини ХХ – початку ХХІ ст. Ця поразка підкопала підвалини виплеканого Насером секулярного націоналізму з соціалістичними нотками, спричинила кризу легітимності його режиму, викликала хвилю критики та закликів до суспільних трансформацій. Бачення того напрямку, в якому мають відбуватися ці трансформації, дедалі більше зміщувалося від панарабської ідеологічної моделі до моделі панісламської включно з її найрадикальнішими формами. І треба зазначити, що оце післявоєнне звернення до ісламу лідери арабських країн толерували й навіть заохочували – на цьому шляху вони сподівалися переіграти войовничих ісламістів, здобути масову підтримку і подолати кризу тожсамості. Дуже прикметними в той час були пропагандистські маневри влади, як-от широке

¹ Mehran Tamadonfar. Islamism in Contemporary Arab Politics: Lessons in Authoritarianism and Democratization // *Religion and Politics in Comparative Perspective. The One, The Few, The Many* / Ed. Jelen Ted Gerald and Wilcox Clyde. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – P. 153.

1. Ісламський вибух

висвітлення участі Насера в молебні у мечеті через два дні після закінчення війни або використання в офіційній пропаганді мотивів ісламського фаталізму. Влада стала говорити про «руку Аллаха», який волів, щоби єгиптяни нарешті прокинулися: «Ізраїль виявився відданим своїй релігії і тому переміг; ми зазнали поразки, бо віра наша була недосить міцна».² Тут давався ознаки сильний вплив згаданого вище Саїда Кутба, мабуть, найзначнішого мислителя з-поміж ісламських фундаменталістів. Повішений через підозру в змові проти Насера в 1966 р., тобто ще до поразки Єгипту в Шестиденній війні, той попереджав, що відступ від Божих заповідей не може лишатися непокараним, а карає Аллах, серед іншого, й військовими поразками. Цей відступ він ісламських засад Кутб убачав у обоженні національної держави урядами, що склалися з суто номінальних мусульман, та в послідовно-му відкиненні норм ісламу у політичній, суспільній та культурній сфері.³

Анвар Садат (1918-1981), який очолив Єгипет після смерті Насера в 1970 р., зображав себе як побожного президента-мусульманина й активно шукав підтримки в поміркованих ісламських колах, намагаючись водночас підкопати позиції фундаменталістів. Ухвалена за його президентства конституція проголошувала іслам офіційною релігією, а шаріат – джерелом законодавства. А проте садатівська політика «денасеризації» з її проамериканським курсом і ринковими реформами, яка супроводжувалася помірною ісламізацією і одночасним наступом на політичний іслам, була надто поміркована для войовничих фундаменталістів, а їх вплив ставав дедалі дужчим. Численні ісламістські групи успішно рекрутували молодь, дедалі масовішим та впливовішим ставало зорієнтоване на молодь радикальне угруповання «Джамаа аль-Ісламія». «Серединний шлях», що його намагався знайти президент Садат: десь посередині між шаріатом і миром з Ізраїлем, між особистою побожністю і політичним прагматизмом, – виявився річчю нездійсненною. 6 жовтня 1981 р. під час параду з нагоди річниці арабо-ізраїльської війни 1973 р., заколотники, пов'язані з радикальними ісламістськими організаціями, вчинили замах на Анвара Садата; президента доправили до шпиталю, де він і помер.

Буквально за кілька років світ став свідком яскравої маніфестації войовничості під ісламськими прапорами: в 1979 р. ісламські терористи захопили

² Hrair R. Dekmejian. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. – Syracuse: Syracuse University Press, 1985. – P. 84-85.

³ Peter R. Demant. *Islam vs. Islamism: the Dilemma of the Muslim World*. – Westport: Praeger Publishers, 2006. – P. 100-101.

Велику Мечеть у Мецці, взявши в заручники 6 тисяч прочан, що з'їхалися на щорічний хадж;⁴ у Сирії вибухло повстання проти режиму партії Баас; була заснована мілітаризована ісламістська організація Хезболла («Партія Аллаха»); ісламістські терористи-смертники вчинили низку нападів на американські, ізраїльські та французькі контингенти в Лівані; наростав спротив радянському вторгненню в Афганістан. Академічні й політичні кола були стривожені й пробували зрозуміти, яка ж природа того, що називають «відродженням» або «поверненням», «пробудженням» або «ренесансом», «піднесенням» або «фундаменталізацією», «розлученням» або «наступом» ісламу.

Особливе місце в низці подій, що ознаменували «ісламський наступ», займає Іранська революція 1978-1979 рр. Це була одна з найпотужніших і найнесподіваніших маніфестацій повернення релігії. Іран вважався чи не найглибше вестернізованою і найпрогнозованішою країною регіону; Тегеран називали «східним Парижем», і його вулицями дефілювали жінки у міні-спідницях. Хоча режим шаха Мохаммеда Рези Пехлеві (1941-1979) був одверто непопулярним серед мусульманського духовенства і хоча в ХХ ст. в Ірані декілька разів складалася революційна ситуація, а невдоволення економічною ситуацією та політичними репресіями було дуже поширене, – революція, а надто її ісламський характер, виявилась несподіваною як для дослідників релігії та іранознавців, так і для світової політичної еліти. Буквально напередодні революції президент США Джиммі Картер називав Іран островом стабільності в одному з найпроблемніших регіонів планети і віддавав належне шахові, який, мовляв, тішиться «повагою та любов'ю свого народу».⁵

Зауважмо, що хоча формування власне ісламської опозиції шахові почалося ще в 1962 р., характеру й рушіїв цього опозиційного руху раз у раз недобачали, і в оцінці іранської ситуації перемагав економічний детермінізм і догматичний секуляризм.⁶ Один з рапортів, який був надісланий ке-

⁴ За масштабом, задумом й жорстокістю цей терористичний акт був передвісником подій 11 вересня 2001 р. і «мекканський» досвід безперечно вивчався Аль-Каїдою. Див. про це: Christian Caryl. Mecca Deal: How a Botched Saudi Hostage Crisis Paved the Way for Al-Qaeda // *Washington Monthly*. – Vol. 39. – № 12. – December 2007. – P. 68.

⁵ Johnathan M. Acuff. Islam and Charismatic Revolutionary Social Transformation of Iran // *Totalitarian Movements and Political Religions*. – 2003. – Vol. 4. – № 2. – P. 133.

⁶ Daniel H. Levine. The News About Religion in Latin America // *Religion on the International News Agenda* / Ed. Mark Silk. – Hartford: The Leonard E. Greenberg Center for the Study of Religion in Public Life, 2000. – P. 122.

рівництву ЦРУ і містив рекомендацію ретельно стежити саме за релігійною ситуацією в Ірані, був відкинутий і презирливо схарактеризований як «соціологія, на яку не варто марнувати часу». І навіть коли Сполучені Штати усвідомили всю глибину та серйозність цієї кризи порівняно з попередніми, що були загнані вглиб шахським репресивним апаратом, її причини були діагностовані помилково – американці вважали, що криза має передовсім політичний та економічний характер і лише вуалюється релігійними гаслами. Роберт Джервіс, який проаналізував прорахунки американської розвідки напередодні Іранської революції, зазначає, що навіть ті аналітики, які всебічно досліджували релігійну ситуацію в Ірані, прогавили зародження того, що пізніше назвуть радикальним ісламізмом. Вони не звернули увагу на обставину, яка згодом видаватиметься очевидною: на тлі придушення опозиції саме духовенство виявилось на передньому краї антишахського спротиву. «Найбільша трудність полягала в тому, – каже Джервіс, – що аналітики, як і всі інші у той час, недоцінювали потенціал та й узагалі роль релігії в багатьох суспільствах. І хоч на кінець 1970-х років теорія модернізації вже зазнала нищівної критики, все ж видавалося неймовірним, щоб щось таке відстало, як релігія, а особливо релігійний фундаменталізм, могло мати таке вирішальне значення».⁷

Мусило минути десять років після революції, щоб один з її дослідників зостановився над питаннями: «Чому [...] ми вважаємо, – як це робить багато хто з соціологів, – що активна участь у революції зумовлена виключно матеріальними інтересами? Чому тут не може бути іншої мотивації, як-от змагання до певних ідеологічних цілей? Чому ми не припускаємо, що культура і релігія потенційно можуть бути ключовими чинниками, що дають поштовх до структурних змін у суспільстві?»⁸

Тим часом в Ірані не було масових заворушень на селі, гострого конфлікту між масами й елітою чи зовнішньополітичного тиску,⁹ які передували революціям у багатьох інших країнах. Криза вразила не інституції та структури, а сам процес модернізації, здійснюваний державною бюрократією.

⁷ Robert Jervis. *Why Intelligence Fails: Lessons from the Iranian Revolution and the Iraq War*. – Ithaca, London: Cornell University Press, 2010. – P. 25.

⁸ M. M. Salehi. *Insurgency through Culture and Religion: The Islamic Revolution of Iran*. – New York: Praeger Publishers, 1988. – P. 176.

⁹ John Foran. *Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*. – Boulder: Westview Press, 1993. – P. 360.

Влада намагалася довести, що ісламське духовенство вороже прогресові, позбавити його роботи, землі, доходів і, головне, витиснути це духовенство з його останнього й найважливішого прихистку: із сфери культурних символів та значень, що в минулому відігравали ключову роль у зацепленні іранцям їх тожсамості, їх розуміння всесвіту й соціальної реальності. Як стверджував уже *post facto* іранознавець і політолог Шахрух Акхаві, якби режим не зайшов так далеко на цьому шляху, революція могла б і не відбутися.¹⁰

Ісламська революція в Ірані стала результатом провалу секулярного націоналістичного проекту і радикального підриву ісламським духовенством легітимності шахського режиму в очах широких мас іранців, дарма що цей режим і далі мав дуже серйозні матеріальні та людські ресурси. Звичайно, соціально-політичні й економічні чинники теж відіграли тут певну роль, але не менше, а деякі дослідники впевнені, що більше значення тут мала специфічно ісламська харизма аятоли Рухолли Мусаві Хомейні (1900-1989). Він кинув виклик ідеологічним засадам династії Пехлеві як квазі-релігійному, антиісламському устанавленню і сформулював теоретичні підстави ісламської державності. Зрештою, антишахські демонстрації відбувалися під гаслами «Хомейні або смерть!» та «Свобода і шаріат». Тодішнє опозиційне шахові релігійне середовище умовно поділялося на радикальне, ліберальне, консервативне і войовниче крило, і саме останнє й репрезентував Хомейні.¹¹ Саме Хомейні після повалення шахського режиму унеможливив ліберальний, радикально-секулярний або навіть помірковано-ісламський шлях розвитку країни, перетворивши войовничий іслам на інструмент політичної мобілізації й конструювання нової іранської ідентичності. У націленості на беззастережне повалення «неісламського» режиму, що має бути замінений суто мусульманським правлінням, полягає принципова відмінність політичного ісламу від інших релігійно-політичних груп і рухів (християнсько-демократичних в Європі, індуїстських – у Східній Африці чи партії ШАС в Ізраїлі), які прагнуть не повалення існуючих політичних систем, а участі в них на вигідних для себе умовах.

¹⁰ Shahrough Akhavi. *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*. – Albany: State University of New York Press, 1980. – P. 183.

¹¹ Farhad Kazemi. **The Precarious Revolution: Unchanging Institutions and the Fate of Reform in Iran** Iranian Politics Is a System Made by the Clerics for the Clerics, and for Their Supporters Who Possess a Near Monopoly on the Spoils of the Revolution and the Country's Resources // *Journal of International Affairs*. – 2003. – Vol. 57. – № 1. – P. 81.

1. Ісламський вибух

Режим шіїтської теократії, створений Хомейні, ґрунтувався на властивому аятолі розумінні ісламського права, згідно з яким верховний лідер не лише здійснює загальний нагляд за додержанням законів, а й може порушувати їх, якщо цього вимагає добробут і процвітання Ісламської держави. На референдумі у квітні 1979 р. іранці обирали між монархією і Ісламською республікою – і переважну більшість голосів віддали за теократичне правління. Ухвалена на референдумі конституція країни встановлювала практично повний контроль ісламських кіл над усіма сферами життєдіяльності країни; вона надавала верховному лідерові право призначати й звільняти вищих посадових осіб виконавчої і законодавчої влади, а також командування армії. Новий державний устрій передбачав експертизу законів на предмет їх відповідності шаріату, судоустрій, що цілковито базувався на ісламському праві, а також репресивний апарат, спрямований на суворе придушення незгідних і недопущення ні найменшого порушення релігійних норм.

Особливе місце в новій державній єрархії посів «Корпус вартових ісламської революції» – могутній військовий і релігійно-політичний інструмент у руках влади, який створювався не тільки для оборони «завоювань ісламської революції» та придушення можливих виступів проти теократичного режиму, а й для експорту «ісламської революції». Величезний щодо свого кількісного складу (лише сухопутні сили налічують 370 тис. чоловік), цей Корпус, до діяльності якого було залучено близько 18 тисяч ісламських духовних наставників, став знаряддям масової ідеологічної індоктринації іранців.¹²

Революція 1978-1979 рр. в Ірані призвела до кардинальної зміни зовнішньополітичного курсу країни і супроводжувалася спробами експорту «ісламської революції» та посиленням радикальних елементів в ісламі у багатьох мусульманських країнах.

У статті «Нове розуміння релігії: спадщина американо-саудівських відносин» американська дослідниця глобальної політики Рейчел Бронсон доводить, що революція в Ірані призвела до «передозованої» підтримки ваххабізму з боку Саудівської Аравії, бо ж саме у ваххабізмі саудівська королівська родина вбачала бар'єр проти радикалізації шіїтської меншості в країні.¹³

¹² *The Rise of the Pasdaran. Assessing the Domestic Roles of Iran's Islamic Revolutionary Guards Corps* / Ed. Frederic Wehrey, Jerrold D. Green, Brian Nichiporuk, Alireza Nader, Lydia Hansell, Rasool Nafisi, S. R. Bohandy. – Santa Monica, CA: RAND Corporation, 2009 – P. 36.

¹³ Rachel Bronson. Rethinking Religion: The Legacy of the U.S.–Saudi Relationship // *The Washington Quarterly*. – 2005. – Autumn. – P. 121-134.

Ваххабізмові відкрили зелений коридор. Крім того ваххабітам-моджахедам в Афганістані допомагали США, і це неабияк посприяло збільшенню впливів майбутнього «терориста №1» Осамі бен Ладена (1957-2011). Поза сумнівом, ваххабізм, коло джерел якого стояв визначний проповідник монотеїзму Мухаммад ібн Абд-аль-Ваххаб (1703-1792), рішуче вирізняється від «чистого ісламу» Осамі бен Ладена. Абд-аль-Ваххаб проповідував єдинобожжя, а бен Ладен – глобальний джихад; бен Ладен не знав компромісу, тоді як Абд аль-Ваххаб – закликав до нього; перший закликав воювати проти християн і юдеїв, а другий – підтримувати з ними договірні відносини; перший заохочував убивати невірних і нищити їхнє майно, другий же радив обмежити коло випадків, коли дозволяється фізичне знищення ворогів та їхнього майна; Осамі бен Ладен розглядав джихад як універсальний припис для всіх часів та обставин, а натомість Абд аль-Ваххаб обмежував джихад чітко окресленими умовами та контекстами.¹⁴

Ваххабітський радикалізм у Саудівській Аравії сягнув своєї кульмінації 11 вересня 2001 р.: з-поміж 19 чоловік, що брали участь у нападах на Всесвітній торговий центр у Нью-Йорку й на будівлю Пентагону у Вашингтоні, 15 були саудівці, і то здебільшого послідовники ваххабізму. Але справжньою поворотною точкою стали терористичні атаки в самій Саудівській Аравії (травень 2003 р.). Тоді саудівський уряд зрозумів, що суспільство дійсно «передозоване» ваххабізмом, і заходився ліквідувати опору радикального ісламізму; влада не лише запровадила нову банківську політику, яка унеможлиблювала фінансову підтримку радикалам у країні й поза її межами, а й знизила градус напруги богослужінь у мечетях.

Ісламський вибух кардинально змінив наш світ; система колективної безпеки, міжнародні відносини та й уся глобальна політика загалом поставили перед новими викликами.

2. Євангельський бум

Якщо ісламський вибух можна було – принаймні, до певної міри – інтерпретувати в категоріях постколоніалізму й войовничого антивестернізму, то релігійне піднесення, що відбувалося в інших частинах планети і часто виглядало не менш переконливо, в ці категорії ніяким чином не вписувалося.

¹⁴ Natana J. de Long-Bas. *Wahhabi Islam: from Revival and Reform to Global Jihad*. – New York: Oxford University Press, 2004. – P. 278-279.

2. Євангельський бум

Передовсім це стосується вибуху фундаменталістського й консервативного протестантизму, який у ході знаменитого процесу «Штат Теннесі проти Джона Томаса Скоупса» 1925 р. (т. зв. «мавп'ячий процес») зазнав був пригноблювальної поразки в очах громадської думки, і це стало не тільки сюжетом для п'єси «Пожнеш бурю» та однойменного голівудського фільму, а й темою численних злих анекдотів. Але фундаменталісти загоїли рани; вже після Другої світової війни вони почали відновлювати сили й поступово повертати собі вплив на суспільно-політичне життя Америки.¹⁵ Посилення фундаменталізму відбувається одночасно з новим пробудженням протестантського євангелізму – релігійної культури, яка, на переконання визначного американського політолога і соціолога Семюеля Гантінгтона (1927-2008), створила Америку. Гантінгтон вважав, що саме протестантське походження зумовлює унікальність американської нації і допомагає зрозуміти, чому навіть у ХХ ст. релігія лишається ключовим елементом американської ідентичності. Америка народилася протестантською; натомість буржуазний, ліберальний дух сформувався пізніше, причому він не був «імпортований» з Європи, а розвинувся тут самостійно, виріс з протестантської культури американських першопоселенців. До того ж «американський характер» викристалізували «протестанти в протестантстві», «інакомислячі серед інакомислячих», бо ж основою американського протестантизму став євангелізм: від пуритан та індепендентів до баптистів, пієтистів, методистів, а далі й до п'ятдесятників та харизматів. Ці рухи сильно відрізнялися між собою, але мали спільний стрижень: упевненість у прямому спілкуванні людини з Богом, визнання авторитету Біблії як дійсного Слова Божого, віру в спасіння через віру і можливість «другого народження», почуття особистої відповідальності за навернення іншівірців, а також демократичну організацію Церкви й участь кожного з віруючих у церковних справах¹⁶.

Саме ці Церкви, як зазначає американський юрист Джон Нунен, здійснили щонайменше п'ять «хрестових походів», що мали принципове значення для «моральної історії» США. Перший «хрестовий похід» (1830-1870 рр.) на чолі з конгрегаціоналістами та методистами мав на меті скасування рабства й завершився перемогою. Другий (1850-1890 рр.) був спрямований проти

¹⁵ Joel A. Carpenter. *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*. – New York: Oxford University Press, 1997. – P. 11.

¹⁶ Семюэль Хантингтон. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – Москва: Транзиткнига, 2004. – С. 108-113.

полігамії (головно у мормонів). Третій «хрестовий похід» (1870-1920 рр.) – то була боротьба проти пияцтва, що увінчалася ухваленням «сухого закону». Четвертий (1960-1979 рр.) був спрямований проти расової дискримінації, і очолювали його «чорні Церкви»; успіхи, яких він досяг, неможливо перецінити. І нарешті п'ятий «хрестовий похід», що почався в 70-х рр. і триває дотепер, спрямований проти абортів.¹⁷

По суті справи, релігійна історія США – це хвилі євангельських пробуджень («awakenings»), три або навіть чотири з яких називають «великими»: перше – 1720-1740, друге – 1800-1870 з кульмінацією близько 1820 р., третє – 1880-1910 та четверте – після Другої світової війни.¹⁸ Пробудження кінця ХХ ст. не було чисто євангельське – в ньому виразно видно католицькі, спиритуалістичні та й узагалі нехристиянські струмені, але ентузіазм євангелістів і цим разом виразно домінує.

25 жовтня 1976 р. один з найпопулярніших американських тижневиків «Newsweek» вийшов з написом «Рік євангелістів» на обкладинці. Місяцем раніше Джордж Геллап-молодший (1930-2011), президент всесвітньо відомої соціологічної кампанії, створеної його батьком, у своєму виступі теж визнав 1976-й роком наступу євангелістів і повідомив, що згідно з даними його опитувань третина всіх американців пережила «народження згори».¹⁹ У тому ж таки 1976 р. з'являється бестселер Чарльза Колсона «Народження згори». Ще якихось три роки перед тим сам автор бестселеру, один з головних фігурантів Вотергейтського політичного скандалу 1972-1974 рр., був досить далекий від релігії. Та напередодні свого арешту у вотергейтській справі він прочитав знамениту книгу Керола Льюїса «Просто християнство» – і став переконаним християнином.

Справді знаковою подією стало обрання в 1976 р. 39-м президентом США «вдруге народженого» Джиммі Картера, який постійно наголошував, що релігія – центральний факт його життя.²⁰ Довгий час євангелісти, а над-

¹⁷ Noonan John T. The End of Free Exercise? // *Dialog*. – 1993. – Vol. 32. – № 1 (Winter). – P. 60.

¹⁸ У дослідників немає однастайності з приводу того, чи це четверте пробудження справді «велике» і таке, яке щодо масштабу й глибини можна порівняти з першими трьома. Про «величність» четвертого пробудження див.: Fogel Robert William. *The Fourth Great Awakening & the Future of Egalitarianism*. – Chicago: Chicago University Press, 2000.

¹⁹ Religion: Counting Souls // *Time*. – 1976. – October 4.

²⁰ *Encyclopedia of American Religion and Politics* / Ed. Paul A. Djupe, Laura R. Olson. – New York: Facts On File, 2003. – P. 76.

2. Євангельський бум

то південні баптисти, до яких належав Картер, нарочито підкреслювали своє невтручання в політику. Взагалі, правило не змішувати релігію і політику в американських президентських кампаніях довго виглядало непорушним. Кампанія Джона Ф. Кеннеді (1917-1963) – першого й досі останнього президента-католика стала винятком, що зайвий раз підтвердив це правило. Власне кажучи, релігія стала серйозним чинником президентських перегонів 1960 р. саме тому, що Кеннеді був католик. Але Кеннеді підкреслював, що релігійна приналежність не буде тією призмою, крізь яку він, опинившись у Білому домі, розглядатиме питання внутрішньої та зовнішньої політики. Картер же прямо, беззастережно й постійно позиціонував себе як євангельського протестанта. Він проповідував, викладав у недільній школі, говорив мовою цих євангелістів, сповідував їхні цінності.²¹ Ще знаменнішим явищем стала поява й зміцнення правих консервативних організацій: «Моральної більшості» та «Занепокоєних жінок Америки». Це був видимий знак того, що євангелісти знову розпочали боротьбу за домінування над країною, яку вони мали всі підстави вважати своєю. «Моральну більшість» заснував у 1979 р. фундаменталістський пастор-баптист і телепроповідник Джеррі Фолвелл (1933-2007). Діяльність цієї організації була спрямована на «реструктуризацію соціально-морального клімату країни», а конкретними виявами такої реструктуризації мала стати заборона абортів,²² запровадження цензури щодо видань, які припускаються «антисімейних» висловлювань, недопущення ніяких поступок гомосексуалістам і активне обстоювання сімейних цінностей. Протягом чотирьох років президентства Картера у США були створені щонайменше дванадцять євангельських організацій, що справили великий вплив на формування внутрішньої і зовнішньої політики США.²³

Нові «релігійні праві» відіграли дуже серйозну роль у так званій «революції Рейґана» 1980 р., а сам Рональд Рейґан (1911-2004) став, незважаючи на свою небездоганну біографію (він був розлучений і одружився вдруге), найулюбленішим президентом, своєрідною іконою «релігійних правих». Взагалі, на президентських виборах 1980 р. Америка обирала між євангелістами.

²¹ John Butler, Grant Wacker, Randall Balmer. *Religion in American Life: a Short History*. – 2nd ed. – New York: Oxford University Press, 2011. – P. 392-393.

²² William Saletan. *Bearing Right: How Conservatives Won the Abortion War*. – Berkeley: University of California Press, 2004.

²³ Lee Marsden. *For God's Sake. The Christian Right and US Foreign Policy*. – New York: Zed Books, 2008. – P. 27.

Кульмінаційним пунктом кампанії, який, на думку оглядачів, визначив її результат, стало зібрання десяти тисяч консервативних (якщо не ультраконсервативних) евангельських протестантів, а в тому числі двох тисяч пасторів, у Далласі 22 серпня 1980 р. Проповідники палко закликали націю покаятися в гріхах абортів і гомосексуалізму. Коли настала черга виступати Рейганові, він заявив: «Я знаю, що ви мене не підтримуєте. Але знайте, я підтримаю все, що ви робите». Ця заява мала винятково важливе значення для здобуття голосів виборців-евангелістів.²⁴

Дивлячись на минуле з перспективи ХХІ ст., важко навіть уявити, як могли вчені-суспільствознавці Сполучених Штатів – країни з «церковною душею» (Гілберт Честертон) – не передбачити, що паралельно із нестримною ходою модерності в суспільстві наростатимуть фундаменталістські настрої. Але виявилось, що саме фундаменталізм давав консервативним американцям картину дійсності, альтернативну ліберальній, і допомагав жити в цьому релятивістському, надзвичайно мінливому світі, не «зливаючись» із ним цілковито. Власне кажучи, сам термін «фундаменталізм» з'явився саме в американських протестантів, і то ще на початку ХХ ст.: тоді вони заявили про непохитний намір повернутися до фундаментальних основ своєї віри, приймаючи їх такими й тільки такими, якими вони постають у біблійних текстах. І саме в цьому середовищі викристалізувалися характеристики, спільні для фундаменталістських рухів та угруповань усього світу: від Північної Америки до Північної Африки і від Близького Сходу до Індостану. Серед цих рис – прагнення створити традиційно зорієнтований, «антимодерністський» простір і впевненість у тому, що релігійні цінності повсюдно опинилися під величезною загрозою; націленість на зміну законів, моральних та соціальних норм, часом – внутрішньої й зовнішньої політики таким чином, щоб усунути цю загрозу; конфронтація з політичними режимами, які, на думку фундаменталістів, проводять неприйнятну освітню, соціальну, гендерну тощо політику і прагнення встановити в країні «досконалий» моральний клімат; конфлікт з одновірцями, які недостатньо ревно – знов-таки, на переконання фундаменталістів, – виконують свої релігійні обов'язки, а також протистояння з представниками «чужих» релігій, які проклинаються як «неспасенні», «облудні» й навіть «диявольські»²⁵.

²⁴ Randall Balmer. *God in the White House: A History. How Faith Shaped the Presidency from John F. Kennedy to George W. Bush.* – New York: HarperCollins, 2008. – P. 118-119.

²⁵ Jeffrey Haynes. *Religious Fundamentalisms // Routledge Handbook of Religion and Politics* / Ed. Jeffrey Haynes. – New York: Routledge, 2009. – P. 160-161.

2. Євангельський бум

З соціологічного погляду американський євангельський фундаменталізм тяжіє до старомодних цінностей маленьких міст «одноповерхової Америки», з погляду культури – демонструє не надто витончений смак, з погляду психології – позначений авторитаризмом і схильністю до конспірології, в інтелектуальному плані – слабкою здатністю до критичного мислення, в богословському – літералізмом, примітивізмом і легалізмом, в політичному – реакційним популізмом.²⁶

Наприкінці 1970-х євангельські фундаменталісти потужно вриваються в медіа-простір. Це був період швидкого розвитку релігійного телебачення – майже суцільно євангельського. Якщо в 1970 р. щорічне фінансування релігійних телеканалів становило 50 млн. доларів, то вже в 1980 р. – 600 млн. Число радіостанцій релігійного формату зросло за 1977-1987 рр. з 1069 до 1370, а телеканалів, що транслювали релігійні програми – з 65 до 221. Під час опитувань третина американців повідомляла, що минулого тижня вони бодай раз дивилися релігійне телебачення. Збільшувалися й продажі релігійної літератури, зростала кількість євангельських шкіл та учнів у них. Дедалі численнішими ставали консервативні Церкви: південні баптисти, адвентисти сьомого дня, мормони, п'ятдесятницька Асамблея Бога. В середині 1980-х 39 тисяч американських євангелістів працювали як повночасові місіонери (у 1920-х серед євангелістів таких було 1400), ще 30 тисяч виконували короточасні місіонерські завдання.²⁷ «Народжені згори» євангелісти привертати дедалі більшу увагу дослідників та мас-медіа. Події в євангельських громадах ставали медіа-подіями.²⁸

Проте 1970-80-ті – також і роки посилення релігійної риторики у внутрішньо- й зовнішньополітичному дискурсі США. Промова президента Рональда Рейгана перед Національною асоціацією євангельських християн у Орландо (штат Флорида) 8 березня 1983 р., в якій Рейган назвав СРСР «імперією зла», не тільки потужно позиціонувала Сполучені Штати як захисника релігійних цінностей перед лицем комуністичного безбожжя (таке позиціонування було досить поширене і в попередників Рональда Рейгана, зокрема,

²⁶ Peter A. Huff. *The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue* // *Cross Currents*. – 2000. – Spring-Summer. – P. 94.

²⁷ Amanda Porterfield. *The Transformation of American Religion: the Story of a Late-Twentieth-Century Awakening*. – New York: Oxford University Press, 2001. – P. 56.

²⁸ Erling Jorstad. *Popular Religion in America: The Evangelical Voice*. – Westport: Greenwood Press, 1993. – P. 24-33.

у 33-го президента США Гаррі Трумена), але й, по суті, заперечувала можливість ціннісного компромісу між двома політичними системами, а це тягнуло за собою посилення конфронтації і непримиренності. Їхня система цінностей, казав Рейган про радянських людей, радикально відрізняється від системи цінностей більшості американців. Атеїсти заявляють, що вони визволяють світ від релігійних забобонів, а радянські лідери, як добрі марксисты-ленінці, проголошують, що єдина етика, яку вони визнають – це етика, що призведе до світової революції. У своїй промові Рейган раз у раз переходив на риторику євангельського проповідника: «В цьому світі є гріх і зло, а Святе Письмо та Ісус Христос наказують нам протистояти злу й гріху». Президент США рішуче підкреслив свою непримиренність до атеїзму й комунізму, переповівши аудиторії колись почуті слова молодого батька з Каліфорнії. Той сказав, що любить своїх маленьких доньок більше за все на світі, але волів би, щоб вони померли просто зараз, з вірою у Бога, аніж щоб вони зростали при комунізмі й померли одного дня без віри в серці.²⁹

Зрештою, рейганівська побожність помножена на його популярність, відіграла свою роль у «поверненні релігії» в кінці ХХ ст.³⁰ Про глибину релігійних переконань Рональда Рейгана і про те, якого значення він надавав релігії в світовій політиці, свідчать записи його розмов та переговорів з радянським лідером Михайлом Горбачовим. Американського президента щиро хвилювало, чи вірить радянський генсек у Бога і чи не свідчить часто вживаний ним вислів «слава Богу» про його релігійність. Навіть більше: у 1988 р.

²⁹ Evil Empire Speech by Ronald Reagan. March 8, 1983 (текст на сайті www.nationalcenter.org).

³⁰ Батько Рональда Рейгана був католик, мати – протестантка, і саме мати займалася релігійним вихованням сина й відвідувала з ним громаду Учнів Христових (Disciples of Christ). До громади Учнів Христових Рейган належав і наприкінці 1940-х у Голлівуді. В часи свого президентства він був членом пресвітеріанської громади Санта Інез біля свого ранчо поблизу Санта Барбари, але відвідав її тоді лише один раз. Рейган, поява якого на публіці супроводжувалась найсуворішими заходами безпеки, пояснював це прагненням не завдавати незручностей членам громади. І дійсно, після закінчення президентського терміну він починає регулярно відвідувати церкву. Незважаючи на приналежність до різних релігійних громад, своїми релігійними поглядами, діями та риторикою Рональд Рейган був типовий євангелік, переконаний, зокрема, в тому, що найфундаментальніший аспект буття людини – її стосунки з Богом – має бути справою вільного вибору і що кожний може дізнати «другого народження», «народження згори». – Див., зокрема: Barry Hankins. *American Evangelicals. A Contemporary History of a Mainstream Religious Movement.* – Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008. – P. X, 137.

Рейган намагався переконати Горбачова в існуванні Бога. Він обіцяв залишити цю бесіду в таємниці і раз у раз заводив мову про віру в Бога, віротерпимість і релігійну свободу. Коли Горбачов, намагаючись змінити тему, запропонував обговорити можливу співпрацю в космічній галузі, Рейган відповів, що космос – це справді дуже близько до Небес, але це не те, про що тепер ідеться.³¹

Рейган не вважав себе, – пригадують його найближчі соратники, – за «Боже знаряддя», обране для боротьби з комунізмом. Але він вважав комунізм – насамперед характерне для нього відкидання релігії – за хворобу, за форму безумства, і щиро вірив, що повалення комунізму – це частина Божого плану, а очолювану ним команду веде вперед саме Провидіння.³² За президентства Рейгана релігія стала як ніколи потужним чинником у боротьбі двох світових систем.

3. Католицьке піднесення

Остання третина ХХ ст. стала також і добою піднесення в світовому католицтві. II Ватиканський собор виявився подією справді величезного історичного значення. Тепер неможливо повірити, що католицькі єпископи не сподівалися від собору хоч трохи серйозних реформ. Багато хто розумів їх необхідність, але той факт, що I Ватиканський собор не пом'якшив, а лише закріпив консервативний курс Церкви, як і те, що підготовка до собору була цілковито в руках курії, розхолоджувало прелатів. Мелісса Джо Вайлд у своєму блискучому дослідженні II Ватиканського собору наводить слова одного з проінтерв'юйованих нею американських єпископів – той гадав, Підготовчі комісії за три роки своєї роботи геть усе вже вирішили, а єпископів викликали до Риму тільки для того, щоб вони виявили солідарність і ухвалили вже готові документи. Єпископ Томас Робертс, один з найяскравіших і найактивніших учасників собору, казав, що він сам навіть не мріяв про такий собор, та й не знає нікого іншого, хто б сподівався на щось подібне. Ані консерватори, ані прогресисти не передбачали, що собор триватиме

³¹ *Wall Street Journal*. – 2009. – March, 7.

³² Paul Kengor. Ronald Reagan's Faith and Attack on Soviet Communism // *Religion and the American Presidency* / Ed. Mark J. Rozell, Gleaves Whitney. – New York: Palgrave, 2007. – P. 186-187.

довго, і гадали, що він лише штампуватиме вже готові рішення.³³ Якщо твезо подивитися на речі, та революція, яку здійснив собор, – «жовтнева революція», як назвав був її визначний французький богослов Ів Конгар (1904-1995), – стала цілковитою несподіванкою. Консерватори впевнено контролювали курію і всі підготовчі процеси; папа Іван XXIII (1881-1963, понтифікат з 1958 р.) оголосив про скликання собору усього через 90 днів після свого обрання, та й був уже вельми похилого віку; зрештою курія під час підготовчого процесу зробила все від неї залежне, щоб собор здійснив якомога менше змін. Деякі революційні рішення, в тому числі й Декларація про релігійну свободу, були, на перший погляд, зовсім не вигідні для Церкви як земного інституту-корпорації, бо в перспективі позбавляли її державної підтримки й підважували її ідеологічну монополію. Тобто не можна стверджувати, що трансформації, санкціоновані II Ватиканським собором, були викликані потребою мобілізації ресурсів. Так само й тиск «низів», який зазвичай і призводить до революційних змін, не можна вважати за головну рушійну силу собору. Багато з рішень собору дуже незначною мірою торкалися щоденного життя мирян-католиків, а численні проблеми, з якими ці миряни стикалися мало не щодня (наприклад, у питання сексуальної етики), собор узагалі не розглядав.

Колективне піднесення, ба навіть ейфорія, кумулятивний ефект зустрічі багатьох людей, що спрагли змін, – все це створило атмосферу, в якій, на переконання єпископів, діяв Дух Святий. Усвідомлення соборовими отцями того, що вони не просто присутні на соборі, а його учасники і мають право критикувати курію (але не папу), та й сам папа на їхньому боці, – вже на першій сесії переконало і єпископів, і цілий світ, що це визначна, можливо, найвизначніша релігійна подія XX ст. Соціолог і священник Ендрю Грілі, що був присутній на одній із сесій собору, згадує: «Я не думав, як деякі інші священники, що все зміниться, але я відчував, як прокидається сплячий гігант, як він грає своїми мускулами і знову відкриває свій геній».³⁴

Зміни, що відбулися в Католицькій Церкві після II Ватиканського собору, буквально струснули цілі єпархії, церковні інститути й чернечі чини. Ще зовсім недавно Католицька Церква наполягала, що для облуди не може бути

³³ Melissa J. Wilde. *Vatican II: A Sociological Analysis of Religious Change*. – Princeton: Princeton University Press, 2007. – P. 14-15.

³⁴ Andrew Greeley. *The Catholic Revolution. New Wine, Old Wineskins, and the Second Vatican Council*. – Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2004. – P. 65.

свободи, а що поза Католицькою Церквою нема правди, що свобода совісті – цілком фальшивий концепт, а тепер ця сама Церква стала в авангарді оборони людської гідності. Собор проголосив не просто право, а й обов'язок давати моральну оцінку владі й заявив, що Церква повинна рішуче боронити найголовніші права та свободи людини. І якщо в 1974 р. в трьох чвертях усіх католицьких країн панували авторитарні режими, то вже в 1990 р. майже всі ці країни (за кількома винятками) мали демократичну форму правління. В Латинській Америці Католицька Церква, яка ще в 1950-х була головним оборонцем статус-кво і рішуче опиралася змінам, стала рушієм демократичних перетворень. Хоча в деяких країнах католицьке духовенство й далі йде у фарватері влади (Гондурас, Уругвай), на цілому континенті Церква виступає на боці бідних та пригноблених і вимагає для них «поцейбічної» справедливості. В Бразилії, де єпископи ще в 1964 р. з ентузіазмом підтримали військовий переворот, виникають нові, виразно антиурядові «базові спільноти» віруючих (*comunidade de base*); в Аргентині, де Церква теж визнавала законність військових переворотів, священники ініціюють антиавторитарне євангельське відродження молоді; в Чилі Церква дистанціюється від Піночета і створює «Вікаріат солідарності»; у Сальвадорі під керівництвом Церкви здійснюється масштабна соціальна й просвітницька програма.³⁵ II Конференція латиноамериканської єпископської ради у колумбійському місті Медельїн (1968 р.), проголошує «пріоритетний вибір» на користь бідних. Учасники Конференції латиноамериканського єпископату в Пуебло (1979 р.) наголосили, що Церква критикує тих, хто звужує віру до персонального чи родинного життя і виключає з неї професійний, економічний та політичний устрій – так ніби гріх, любов, молитва й прощення не має в цих сферах ніякого значення.³⁶ А критика на адресу влади призводить до нападок на Церкву, репресій проти духовенства, навіть до тортур і вбивств священників. Архієпископ Сальвадора Оскар Ромеро в лютому 1980 р. вручив папі меморандум, у якому перераховував імена 896 чоловік, що загинули від рук терористів; серед них було 11 священників та 30 релігійних активістів. 24 березня архієпископ був застрелений просто в храмі. Під час похорону архи-

³⁵ Семьюель Гантінгтон. Релігія і третя хвиля // *Релігійна свобода і права людини*. – Т. 1: Богословські аспекти. – Львів: Свічадо, 2000. – С. 19-25.

³⁶ Puebla Conference of Latin American Bishops (Extracts) February 1979 // *Church and State in the Modern Age: A Documentary History* / Ed. J. F. MacLear. – New York: Oxford University Press, 1995. – P. 457.

єпископа терористи вчинили напад на учасників церемонії; 40 чоловік загинуло, ще близько 200 були поранені.

Католицька Церква в Латинській Америці 1970-1980-х рр. – це великий мартиролог загиблих і пропалих безвісти єпископів та священників. Зокрема, від рук убивць загинули священники Антоніа Перейра Нету (1969), Рудольфу Ланкенбайн, Жуан Боску Пеніду Бурньє (1976) з Бразилії; Хесус Ектор Гальєго (1971) в Панамі; Артур Макліннон у Санто-Домінго (1976), єпископ Енріке Анхелелі та священник Карлос Мухіка (обоє – 1976) в Аргентині; Адольфо Агілар (1977) у Мексиці; Ніколас Родрігес (1970), Рутіліо Гранде (1977), Альфонсо Наварро (1977), Барєрра Мотто (1978), Октавіо Ортіс (1979), Ігнасіо Ельякурія (1989) у Сальвадорі, Августо Родрігес у Гватемалі (1983).³⁷

У найбільшій католицькій країні світу – Бразилії – Церква стала найгострішим критиком правління військових (1964-1985); вона очолювала кампанії за впровадження обов'язкової початкової освіти й ліквідацію неписьменності серед бідних, цілеспрямовано працювала серед селян, робітників, індіанців. По всій країні масово створювалися так звані «базові еклезіальні згуродження» – групи з близько двадцяти християн, які збиралися для обговорення найрізноманітніших питань – від Біблії та повсякденних норм моралі до пекучих політичних та соціальних проблем. Наприкінці 1980-х у країні було десь із сто тисяч таких спільнот. Католицька Церква змобілізувала «базові згуродження» на спротив диктатурі, вона публічно говорила як у самій Бразилії, так і закордоном про численні злочини, скоєні військовим режимом, підтримувала опозиційні профспілки, політичні партії і суспільні рухи (як-от, «Movimento Sem Terra» – рух безземельних). Церква виховала покоління лідерів, що вийшли з традиційно упосліджених верств бразильського суспільства – селян-бідняків, жителів нетрищ (фавел) бразильських мегаполісів, афро-бразилійців тощо. По суті справи, Католицька Церква в Бразилії стала ключовим чинником радикальних суспільно-політичних змін: повернення до громадянського правління в 1985 р., ухвалення нової Конституції в 1988 р. та всенародного обрання президента в 1989 р.³⁸

³⁷ *The Blackwell Companion to Catholicism* / Ed. James J. Buckley, Frederick Christian Bauerschmidt, Trent Pomplun P. – Oxford: Blackwell, 2007. – P. 183-184.

³⁸ José Ivo Follman. Progressive Catholicism and Left-Wing Party Politics in Brazil // *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspectives on Thirty Years of Activism* / Ed. John Burdick, W. E. Hewitt. – Westport: Praeger, 2000. – P. 53-67.

Церква не обмежувалась звинуваченнями на адресу окремих державних діячів і кидала виклик цілій економічній та соціально-політичній системі. «Теологія визволення» – могутній інтелектуальний, суспільно-моральний, політичний і, водночас, глибоко релігійний рух – був неоднозначно сприйнятий Ватиканом, але справив величезний вплив не лише на глобальне католициство, а й на світову суспільну думку та політичний розвиток 1970-80-х рр.

Новий і дуже потужний імпульс католицькому піднесенню дало обрання папою в жовтні 1978 р. краківського архієпископа Кароля Войтили. Новому понтифікові, що прибрав ім'я Іван Павло II, судилося відіграти величезну роль у світовій політиці останньої чверті ХХ ст. Перший за 455 років папа-неіталієць і перший в історії папа-слов'янин зробив визначний внесок у ненасильницьке повалення комунізму в країнах Центральної та Східної Європи і, ширше беручи, – в розбудову глобальної архітектури світу кінця ХХ – початку ХХІ ст.

Документи з архівів КДБ дуже наочно показують, яку реакцію викликала в радянському і польському керівництві звістка про обрання папою краківського кардинала. Незважаючи на серйозну агентурну роботу комуністичних спецслужб серед католицького духовенства і дедалі ширші масштаби таємних спецоперацій, вже перші кроки новообраного понтифіка справили найпесимістичніші сподівання Кремля. Секретаріат ЦК КПРС ухвалив програму протидії папській політиці з шести пунктів; генеральний секретар ЦК КПРС Леонід Брежнев (1906-1982) вимагав від польського лідера Едварда Герека (1913-2001) не допустити візиту Івана Павла II в Польщу і погрожував «польським товаришам» серйозними ускладненнями. Сам візит, що відбувся-таки влітку 1979 р. і став справжнім тріумфом папи в себе на Батьківщині, польські комуністичні ортодокси розцінили як «ідеологічний розгром» і прямо говорили про те, що ідеологічну битву вони вже програли.³⁹

Надзвичайно важливими етапами «католицької хвилі демократизації» стали візити Івана Павла II на Філіппіни та в низку латиноамериканських країн у 1987 р. Філіппінський візит Івана Павла II істотно зміцнив рішучість католицького єпископату й духовенства в їх боротьбі проти режиму Фердінанда Маркоса (1917-1989), який правив Філіппінами з 1965 по 1989 рр.

³⁹ Vasili Mitrokhin, Andrew Christopher. *The Sword and the Shield: The Mitrokhin Archive and the Secret History of the KGB*. – New York: Basic Books, 1999. – P. 514.

У Парагваї папа закликав до морального очищення країни і проголосив, що свобода, справедливість та участь народу в державному управлінні – неодмінні умови побудови справжньої демократії. Ці слова в країні сприйняли як критику правлячого режиму та недавніх президентських виборів, на яких генералісимум Альфредо Стресснер (1912-2006), який правив країною з 1954 по 1989 рр., отримав начебто аж 90% голосів.

Особливі надії покладалися на візит Івана Павла II до Чилі, де Церква перебувала у фактичній опозиції до режиму Августо Піночета (1915-2006) і досить рішуче виступала проти насильства, порушення прав людини, катувань і вбивств, до яких вдавалася хунта. У той час, як опозиційні партії перебували в підпіллі, Церква зберігала свою структуру й мала широку підтримку в народі. Єпископи закликали Піночета піти від влади й дозволити країні перейти до демократії. Під час свого візиту до Чилі папа зустрівся з представниками опозиції; у 1990 р., через півтора року після цього візиту (який, утім, багато хто критикував за зустріч Івана Павла II із диктатором Піночетом), в країні почався перехід до демократії.⁴⁰

Римська Апостольська столиця заходилася обстоювати права людини й релігійну свободу далеко наступальнішим способом, ніж то було за Івана XXIII чи Павла VI. Іван Павло II, по суті, дезавує комунізм не тільки як політичну систему, а й як онтологічне зло, що підриває та спотворює людську сутність. Іван Павло II у перші ж місяці свого понтифікату покінчує з абстенізмом і бере курс на повернення Апостольського престолу⁴¹ в міжнародні відносини та світову політику. Наприкінці 1978 р. він виступає з дипломатичною ініціативою, покликаною запобігти війні між Чилі й Аргентиною за спірні острови в протоці Біґля. Це був перший випадок посередництва Апостольського престолу у врегулюванні міжнародного конфлікту від 1885 р., коли Ватикан допоміг поладити суперечку між Іспанією і Німеччиною за Каролінські острови. Цим разом посередництво увінчалось підписанням чилійсько-аргентинського Договору про дружбу, хоча папські

⁴⁰ William Lies, C.S.C., Mary Fran T. Malone. *The Chilean Church: Declining Hegemony? // The Catholic Church and the Nation-State. Comparative Perspectives* / Ed. Paul Christopher Manuel, Lawrence C. Reardon, Clyde Wilco. – Washington: Georgetown University Press, 2006. – P. 92-93.

⁴¹ Тут і далі терміни «Апостольський престол» і «Апостольська столиця» вживаються як синоніми і означають, відповідно до канону 361 Кодексу канонічного права Католицької Церкви (на сайті www.vatican.va), найвищу церковну владу – Римського понтифіка, а також Державний секретаріат та інші установи Римської курії.

радники вважали, що втручання Апостольського престолу – якщо воно виявиться марним і врегулювати конфлікт не вдасться – завдасть Церкві великих репутаційних втрат.⁴²

Як людина, що мала досвід опору нацистському й комуністичному тоталітаризму, і як поляк, чия країна була двічі зраджена під час Другої світової війни, Іван Павло II не міг і не хотів змиритися з Ялтинською системою і післявоєнним поділом Європи – на відміну від Павла VI (1897-1978), який очолював Церкву в 1963-1978 рр. і сприймав цей поділ як даність, а комунізм – як неминуче зло. Звідси й те переформатування «східної політики Ватикану», що відбулося за його понтифікату, й перехід від стратегії малих кроків, що мали б полегшити життя Церкви за «залізною завісою» й забезпечити католикам бодай елементарні умови для вияву своїх релігійних почуттів (лінія, яку проводив визначний ватиканський дипломат Агостіно Касаролі) до стратегії «мобілізації сумління», апелювання до народів, а не до урядів і рішучого обстоювання людської гідності, прав людини та громадянських свобод у країнах комуністичного блоку. Як зазначив один з найбільш популярних політичних оглядачів США Чарлз Краутгаммер, Сталін запитував про те, «скільки у папи дивізій», тільки тому, що він не зустрічався з Іваном Павлом II. Протягом першого десятиліття свого понтифікату папа дав відповідь Сталіну й усій сучасній епосі: «Більше, ніж у вас; більше, ніж ви можете уявити». Іван Павло II відроджував західну ідею вільного людського духу в добу найглибших сумнівів і розпачу.⁴³

У ході свого змагання з прорадянськими режимами папа рішуче блокував прагнення комуністичних дипломатів та спецслужб, а також марксистів, троцькістів і лівих політиків різного ґатунку використати боротьбу католиків проти бідності, олігархії й експлуатації у своїх цілях. Загроза того, що прихильники «теології визволення», надзвичайно популярної в Латинській Америці, стануть союзниками лівих, а відтак і об'єктом маніпуляції з боку Кремля, була аж ніяк не гіпотетична. В Чилі 1971 р., за президента Сальвадора Альєнде (1908-1973), був заснований рух «Християни за соціалізм», який визнавав класову боротьбу і закликав до побудови «справедливого соціалістичного суспільства». Його члени вирушили на Кубу, щоб попрацювати на цукрових плантаціях і на власні очі побачити, що таке

⁴² Джордж Вайгель. *Свідок надії. Життєпис Папи Івана-Павла II*. – Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2011. – С. 268.

⁴³ Charles Krauthammer. Pope John Paul II // *Washington Post*. – 2005. – April 3.

соціалізм.⁴⁴ Повсюдно на «полум'яному континенті» священники, ченці, черниці й миряни ставали під лівацькі прапори; в деяких випадках – як-от отець Камілло Торрес (1929-1966) в Колумбії – вони навіть приєднувалися до партизанських з'єднань. Зрештою, в 1984 р. Конгрегація віровчення на чолі з кардиналом Йозефом Ратцінгером, майбутнім папою Венедиктом XVI (понтифікат 2005-2013), видала багатосторінкову «Інструкцію про деякі аспекти „теології визволення”», в якій заявила, що хоча католики мають не лише право, а й обов'язок допомагати бідним, вони не повинні піддаватися на лівацькі заклики повалення капіталізму шляхом насильницької революції. В інструкції підкреслювалося, що ліквідація структур, які генерують насильство, за допомогою насильства революційного само по собі не гарантує створення справедливого суспільного устрою. «Всі, хто готовий щиро працювати задля справжнього визволення своїх братів, повинні задуматися над важливим фактом: мільйони наших сучасників провадять справедливу боротьбу за те, щоб повернути собі фундаментальні свободи, яких позбавили їх тоталітарні й атеїстичні режими, що прийшли до влади шляхом насильства й революції, і то саме під прапором визволення людини».⁴⁵

Фактично, своїми виступами, віроповчальними документами і кадровими призначеннями Іван Павло II вгамував «бунтівну Церкву» Латинської Америки і не допустив широкого союзу католиків і лівих. Можливо, цього не зміг би зробити жоден папа обраний з-поміж кардиналів Третього світу, а зокрема й папа-латиноамериканець, який, не виключено, ще вчора міг повторювати із своїми вірними дуже своєрідну редакцію молитви «Отче наш», складену одним з найвизначніших «теологів визволення» Леонардо Боффом: «Хай святиться Твоя визвольна боротьба за тих, кого пригнічують в ім'я Твоє, хай прийде до нас справедливість Твоя, починаючи з бідних».⁴⁶ Іван Павло II починає послідовно скеровувати латиноамериканських священників і єпископів на шлях насамперед духовного і пастирського, а не соціального служіння.

⁴⁴ У квітні 1973 р. чилійські єпископи засудили рух «Християни за соціалізм» як «нову секту, лише формально пов'язану з церковною спільнотою». – W. Lies, M. F. T. Malone. *The Chilean Church...* – P. 91-92.

⁴⁵ Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation, XI, 10 (текст на сайті: www.vatican.va).

⁴⁶ *Революция в Церкви? (Теология освобождения). Документы и материалы.* – Москва: «Международные отношения», 1990. – С. 197.

Такому перенесенню акцентів великою мірою посприяв і величезний успіх, який мали в Латинській Америці протестанти-євангелісти, а зокрема п'ятдесятники, які сфокусували свої зусилля на тих самих соціальних верствах, що і Католицька Церква (саме тоді став популярним жарт: «Католицька Церква обрала бідних, а от бідні обрали п'ятдесятників»). Одною з причин досить істотного зменшення питомої ваги католиків на континенті Апостольський престол вважав те, що латиноамериканський єпископат нехтує найголовнішу – духовну – місію Церкви.

Утім, треба підкреслити, що теологія визволення не є теологія *про* визволення і не тотожна, наприклад, теології революції. В осерді теології визволення – Бог, Творіння, спасіння й відповідальність. Вона скеровує християнина на перепрочитання Святого Письма, його перевідкриття з перспективи пригноблених, тих, хто сподівається на визволення.⁴⁷

Отже, Іван Павло II протягом усього свого більш як чвертьстолітнього понтифікату був потужним гравцем на глобальній політичній арені. Велике значення тут мав його союз і особисті теплі стосунки з президентом США Рональдом Рейганом. Попри серйозні розходження в поглядах на цілу низку світових і регіональних проблем, папу й президента об'єднувало безкомпромісне ставлення до комунізму й розуміння потреби консолідації зусиль задля визволення народів з-під влади прорадянських режимів та розв'язання етичних проблем сучасного світу. І той, і другий мали гостру свідомість своєї місії і, судячи з усього, не сумнівалися в тому, що в їх обранні на папський престол або, відповідно, на президентство вирішальну роль зіграло провидіння Боже.⁴⁸

Незважаючи на те, що його спроби запобігти війнам у Перській затоці й на Балканах, вторгненню США до Іраку й натівському бомбардуванню Београда спіткала невдача, Апостольський престол став надзвичайно важливим і міжнародно визнаним оборонцем прав і свобод людини на світовій

⁴⁷ Ondina E. Gonzalez, Justo L. Gonzalez. *Christianity in Latin America. A History*. – New York: Cambridge University Press, 2008. – P. 255-256.

⁴⁸ Саме за президентства Рональда Рейгана між Сполученими Штатами і Апостольським престолом були встановлені повні дипломатичні відносини. При цьому Конгрес скасував закон від 1867 р., яким заборонялося виділяти кошти на утримання дипломатичної місії при Апостольському престолі. 7 березня 1984 р. Сенат затвердив послом при Апостольському престолі Рейганового особистого приятеля Вільяма Вілсона. – Див.: Andrew M. Essig, Jennifer L. Moore. U.S. – Holy See Diplomacy: The Establishment of Formal Relations, 1984 // *The Catholic Historical Review*. – Vol. 95. – № 4. – October 2009. – P. 741-764.

арені, а також посередником у відносинах між глобальним Півднем і глобальною Північчю, заступником бідних країн перед багатими і адвокатом західних цінностей у країнах Третього світу. Іван Павло II зосередив зовнішню політику Апостольського престолу на захисті чотирьох наріжних каменів людського існування, які, на його думку, були в сучасному світі під загрозою, – а це життя, їжа, мир і свобода.⁴⁹

4. Новорелігійний вибух

18 листопада 1978 р. 918 членів релігійної спільноти «Храм народів» під керівництвом її засновника Джеймса Воррена Джонса (1931-1978) вчинили масове самогубство в селищі Джонстаун, яке вони заснували в джунглях Гаяни. Джонстаунська трагедія багатократно посилила інтерес до нових релігійних рухів (НРР); зросла й занепокоєність їхньою діяльністю, яка доти обмежувалася головно колом батьків та родичів членів НРР. І хоча в міру глибшого вивчення НРР деякі дослідники почали сумніватися, що ці рухи та спільноти віддзеркалюють широкі соціальні трансформації в західних суспільствах,⁵⁰ неорелігійний бум засвідчив принаймні живучість релігії і ту винахідливість, з якою вона реагує на сучасний світ.

Якщо говорити про тогочасний «неорелігійний вибух», центром якого стали США, то в його основі лежала ціла низка чинників. Один з найочевидніших – це зміни в імміграційному законодавстві, що полегшили в'їзд до Сполучених Штатів громадянам азіатських країн; в результаті у США розпочали свою діяльність чимало духовних вчителів, гуру та проповідників східних учень. Приміром, у 1965 р. до США приїхав Бхактivedанта Свами Прабхупада (1896-1977), який наступного року заснував Міжнародне Товариство Свідомості Крішни. Крішнаїтський рух не просто вписується в контркультуру 1960-1970-х рр., а й стає одним з її елементів і дуже швидко набуває на Заході широкої популярності. Мантру «Харе Крішна» співає група «Бітлз», сам Прабхупада стає таким популярним, що з'являється на сцені Вудстокського фестивалю – чи не найзнаменитішого у світовій історії рок-фестивалю, який у серпні 1969 р. зібрав на фермі в штаті Нью-Йорк близько

⁴⁹ Pope John Paul II. Diplomacy Defends Human Person as Image of God // *L'Osservatore Romano*. English Edition. – 2001. – June 13.

⁵⁰ *The Oxford Handbook of New Religious Movements* / Ed. James R. Lewis. – New York: Oxford University Press, 2004. – P. 5.

4. Новорелігійний вибух

півмільйона людей. Подібним чином з подорожей та викладів індійського гуру Махаріші Махеша Йогі (1917-2008) виріс рух Трансцендентальної медитації, який до кінця 1960-х мав уже досить розгалужену мережу осередків у США та Європі. До великої кількості індійських учителів духовності додалися й культи та релігійні практики вихідців з Карибського регіону, особливо після початку масової втечі кубинців від режиму Фіделя Кастро. До США прибували також учителі сикхізму, тибетського буддизму, місіонери нових релігій, які виникли за межами США – таких як японський рух Сокка Гаккай або Церква об'єднання преподобного Муна.

Та головним чинником неорелігійного вибуху в США можна вважати культурні трансформації американського суспільства в 1960-х – на початку 1970-х рр., коли молодь піддала як ніколи радикальним сумнівам усі традиційні цінності, і країною – насамперед серед молоді – почало ширитися прагнення духовно-світоглядних експериментів.⁵¹ Дуже щільний зв'язок нових релігій 1960-1970-х з молодіжною контркультурою і той факт, що вони не були формою протесту проти соціального гноблення,⁵² – це дві суттєві ознаки, що відрізняли цю хвилю нових релігій від усіх попередніх. Хосе Касанова наголошує, що за багатьма параметрами американські НРР були аналогом «нових лівих» і поділяли з ними відторгнення капіталістичного світу, критику істеблішменту та його логіки бюрократичного панування, інструментального раціоналізму, одновимірності та споживацтва, «так само, як і критику буржуазної ідеології власницького індивідуалізму, утилітаризму, кар'єризму та гнітючої трудової етики».⁵³

Однак інші нові релігії, які в той час виникли або, точніше, вийшли на поверхню й заактивізувалися, навпаки, демонстративно проголошували необхідність повернення до найконсервативніших форм релігійного та суспільного життя. Дуже цікавий під цим оглядом «Рух Ісуса», що поширився наприкінці 1960-х – на початку 1970-х серед найглибше «християнізованих» хіппі та найдужче захоплених контркультурою молодих протестантів. Все ще перебуваючи в рамках молодіжної контркультури, члени «Руху Ісуса»

⁵¹ Timothy Miller. *New Religious Movements in American History // Introduction to New and Alternative Religions in America*. – Vol. 1: History and Controversies / Ed. Eugene V. Gallagher, Michael W. Ashcraft. – Westport: Greenwood Press, 2006. – P. 13.

⁵² Eileen Barker. *New Religious Movements in Britain: The Context and Membership // Social Compass*. – 1983. – Vol. 30. – № 1. – P. 44.

⁵³ Jose Casanova. *The Politics of the Religious Revival // Telos*. – 1984. – № 59. – P. 15.

почали розчаровуватися в стилі життя хіппі й переконуватися у безмістовності їх ідеалів. Вони воліли повернутися до первісного християнства з його наголосом на простоті й аскетизмі, сильною вірою у перетворчу дію Святого Духа, чудеса, зцілення тощо. Чимало учасників руху жили в комунах, часто – із спільним майном та авторитарним устроєм. Найпомітнішою подією в житті Руху став євангельський фестиваль «Expo '72», який у червні 1972 р. зібрав у Далласі понад 80 000 учасників і став маніфестацією войовничого євангелізму. «Рух Ісуса» мав великий вплив на формування євангельської культури США, в якій цей рух зрештою і розчинився; багато його членів з часом посіли провідні позиції в дуже впливових консервативних євангельських деномінаціях Америки.

Нестримне поширення нових релігій, частина з яких претендувала на всеохопний контроль за всіма сферами життя своїх членів і вимагала абсолютного підкорення своїм нормам, викликала серйозне громадське занепокоєння. Активізується контркультурний рух, передовсім протестантський; його представники представляють свою боротьбу з новими релігіями як змагання між добром і злом, Богом і сатаною. Кредо «контркультуристів» чи не найкраще висловив Дейв Гант – євангельський проповідник, радіокоментатор, автор книг із критикою католицизму, ісламу, мормонства, виданих накладом у чотири мільйони примірників: «Єдина причина, яка спонукує до знайомства з іншими релігіями – це потреба засвідчити послідовникам цих фальшивих учень, у чому їхня помилка, а отже – в чому їхнє спасіння».⁵⁴

Ще агресивніша була реакція на такі релігійні групи, як «Діти Божі», Церква об'єднання Муна, Товариство свідомості Крішні, «Сім'я» Чарльза Менсона (не плутати з заснованою Девідом Бергом спільнотою «Діти Божі», що діє тепер під назвою «Сім'я International»), Церква сайєнтології тощо, з боку батьків і рідних тих, хто до цих груп приєднався. Першу організацію для протидії таким групам створили в 1971 р. батьки членів групи «Дітей Божих»; вона так і називалася: «Свободу дітям Божим» (англ. аббревіатура FREECOG – «Free Children of God»).

Ключовим питанням, щодо якого позиції антикультуристських організацій і дослідників релігії (принаймні, найавторитетніших в академічних колах) від самого початку виявились несумісними, стало питання про механізми приєднання до нових релігійних груп, здобуття цими групами нових

⁵⁴ Цит. за: Douglas E. Cowan. *Evangelical Christian Countercult Movement // Introduction to New and Alternative Religions in America.* – Vol. 1. – P. 143.

4. Новорелігійний вибух

членів. Дослідники доводили, що особа приєднується до НРР добровільно, шукаючи відповідей на свої екзистенційні запити, намагаючись віднайти сенс життя, прагнучи емоційної підтримки, позитивних і неформальних соціальних зв'язків. Релігійне навернення – це фундаментальна зміна всього життєвого ладу. Полягає воно насамперед у засвоєнні нових релігійних або/та моральних переконань та вірувань і відповідній перебудові власної поведінки. І в багатьох випадках цей процес сприймається новонаверненим як Божий дар, даний йому задля його спасіння. Цей дар конструює новий світ, в якому добро чітко відокремлено від зла, темрява від світла, важливе від нікчемного. У процесі навернення виділяються періоди переднавернення (з субперіодом сумнівів); власне навернення і перевизначення власної ідентичності (постконверсійний).⁵⁵

А тим часом поведінка новонаверненого змінюється так радикально, що його близьким важко уявити, що це могло статися без якогось дуже потужного стороннього впливу на психіку, впливу, який зробив конвертита цілковито беспорядним перед тими, хто зацепив йому нові ідеї та цінності.⁵⁶ На цьому, власне, і ґрунтується припущення, згідно з яким приєднання до релігійних рухів – це результат застосування якихось особливих психологічних технологій, гіпнотичних практик, «зомбування», «промивання мізків» абощо, які нібито передують вступові людини в НРР і зумовлюють її подальшу залежність від групи.

Сама ідея про те, що особистість людини можна кардинальним чином змінити шляхом певних маніпуляцій над її свідомістю і застосування до неї якихось спеціальних заходів, з'явилася після Корейської війни, коли стало відомо про антиамериканські заяви, зроблені деякими американськими військовополоненими. Дехто з них навіть відмовився повернутися додому в США після укладення перемир'я. У вересні 1950 р. газета «Маямі Дейлі Ньюс» оприлюднила статтю журналіста Едварда Гантера, в якій уперше з'явився термін «промивання мізків» (англ. brain-washing). Цей термін швидко став модним і широко використовувався в роки Холодної війни. Саме Гантер визначив «brain-washing» як таку систему обробки мозку, коли

⁵⁵ Paweł Zafęcki. Where God Says Good Morning: Religious Community as a Primary Group // *The Future of Religion. East and West*. – Kraków: Nomos, 1995. – P. 101.

⁵⁶ «Їх [...] кодують, – стверджує жінка, чия донька й онука приєдналися до кришнаїтів [...], ніби якісь ін'єкції вприскують». – Див.: «Пряма лінія» з міністром у справах національностей, міграції та культів Миколою Шульгою // *Молодь України*. – 1995. – 16 березня.

людина захоплено приймає те, що в нормальних умовах викликало б у неї відразу. Він стверджував, що китайці під час Корейської війни піддавали полонених «промиванню мізків» – методиці такої потужній і такій руйнівній для психічного здоров'я, що багато з проінтерв'юваних ним колишніх полонених не прийшли до тями й через кілька років після полону.⁵⁷ Та коли після закінчення війни фахівці-психологи дістали завдання з'ясувати, що ж відбувалося насправді, то висновки вчених не підтвердили журналістських припущень (важливо також зауважити, що Гантер не був «чистий» журналіст – він працював на ЦРУ і, очевидно, був одним з учасників пропагандистської кампанії, розпочатої цим відомством, – кампанії мобілізації американців проти ворога, озброєного страшною надзброєю, перед якою безсилий людський розум).⁵⁸

Зокрема, психологи Роберт Ліфтон⁵⁹ та Едгар Шайн (між іншим, автор терміну «корпоративна культура»), дослідивши трактування американських полонених під час Корейської війни, кожний зокрема дійшли того самого висновку: спроби насильницьким способом примусити особу змінити свої переконання та поведінку досягають успіху, якщо особа під примусом вимушена демонструвати ці зміни заради виживання. Вони сконстатували, що такі зміни демонструвала меншість полонених, і більша частина цієї меншості повернулася до попередніх переконань та поведінки тільки-но тиск на них припинився. Показово, що обидва вчених настійливо рекомендували не вживати терміну «промивання мізків».

Наступним випадком, який набув широкої відомості, стала справа Патрісії (Петті) Герст – онуки знаменитого медіа-магната Вільяма Герста. 1974 р. її викрали з помешкання в Каліфорнії члени ліворадикального терористичного угруповання «Симбіоністська армія визволення» (SLA), яка зажадала від родини Герстів видати кожному потребуючому мешканцю Каліфорнії харчовий набір та надрукувати масовим тиражем її пропагандистську літературу. Коли родина вже була готова частково виконати умови терористів,

⁵⁷ Зрозуміло, Гантер запропонував тільки сам термін, тоді як спроби з'ясувати, чи дійсно існує можливість «контролю над свідомістю», «очищення свідомості» тощо, мають дуже давню історію. – Див.: Kathleen Taylor. *Brainwashing. The Science of Thought Control*. – New York: Oxford University Press, 2004. – Р. 4-7.

⁵⁸ Denise Winn. *The Manipulated Mind. Brainwashing, Conditioning and Indoctrination*. – London: Octagon Press, 1983. – Р. 1-3 та ін.

⁵⁹ Див. його книгу: Robert Jay Lifton. *Thought Reform and the Psychology of Totalism. A Study of 'Brainwashing' in China*. – Chapel Hills, NC: Universty of North Carolina Press, 1989.

4. Новорелігійний вибух

ті випустили аудіозвернення, в якому Петті оголосила про своє приєднання до SLA і про відмову повертатися в сім'ю. Петті, що взяла собі псевдо «Таня» – на честь Тані Бунке, загиблій соратниці легендарного латиноамериканського революціонера Ернесто Че Гевари (1928-1967) – брала участь у пограбуванні банків, захопленні заручників, обстрілі супермаркета. Коли в 1975 р. дівчину заарештували, вона заявила, що приєдналася до терористів під впливом погроз і насильства.⁶⁰ Але спроба адвокатів переконати суд у тому, що їхню клієнтку піддали процедурі «промивання мізків» і вона втратила волю й не може відповідати за власні вчинки, скінчилася невдачею. Визначний експерт з кримінальної психіатрії Гаррі Козол виснував, що «пограбування було актом вільного вибору».⁶¹ Після цього на тему «промивання мізків» була надрукована величезна кількість літератури, з'явилася ціла низка судових прецедентів, але міфи, давно визнані «псевдонауковими», досі ще остаточно не вийшли з обігу.

Незважаючи на те, що теорія «промивання мізків» зазнала нищівної критики, Американська психіатрична асоціація (АРА) прийняла пропозицію однієї з найпопулярніших прихильниць цієї теорії, – Маргарет Сінгер, – яка зголосилась очолити робочу групу для вивчення оманливих і непрямих технік переконування й контролю (DIMPAC). Утім, іще до того, як DIMPAC видала свій звіт, АРА в заяві з приводу одної з кримінальних справ ствердила, що «методологія докторів Сінгер і Бенсона відкидається науковим співтовариством», що гіпотези, які висуває Сінгер, – це «не більш ніж припущення», а «теорія насильного переконання [...] як наукова концепція не має ніякого сенсу» (10 лютого 1987 р.)⁶² Згодом АРА відмовилась ухвалити звіт робочої групи як недостатньо обґрунтований. Вельми критичні були й

⁶⁰ Петті Герст засудили на 35 років позбавлення волі, але зрештою, під тиском громадськості й завдяки втручанню президента Джиммі Картера, вона відбула в ув'язненні всього 22 місяці. У 2001 р. вона дістала цілковите помилування від президента Клінтона. Про справу Патріції Герст див.: Campbell Patricia Hearst, Alvin Moscow. *Every Secret Thing*. – Garden City: Doubleday, 1982.

⁶¹ Harry L. Kozol. Expert in Patty Hearst Trial, Is Dead at 102 // *The New York Times*. – 2008. – August 31.

⁶² Цікаві подробиці цієї справи можна знайти у збірці статей, виданих на честь визначної дослідниці НРР Айлін Баркер. – Див.: Massimo Introvigne. A Chapter in the Life of Eileen Barker. The American Psychological Association, Brainwashing Controversies and the Great Cult Apologist Conspiracy // *Challenging Religion. Essays in Honour of Eileen Barker* / Ed. James A. Beckford, James T. Richardson. – New York: Routledge, 2003. – P. 82-90.

зовнішні рецензії на цей звіт. Професор Хайфського університету Бенджамін Бейт-Халламі писав, серед іншого, що «промивання мізків – не визнана в науці концепція, а радше сенсаціоналістське пояснення» і що звіт DIMPAC своєю тональністю нагадує публікацію в бульварній газеті. Коли АРА відкинула висновки Сінгер, та подала на Асоціацію судовий позов за знеславлення й ошуканство, але суд програла.⁶³

Стисло аргументи проти «промивання мізків» або «розумової дестабілізації» виглядають так. По-перше, спроби «реформування мислення», які здійснювалися в «таборах перевиховання» Китаю та Північної Кореї, а також у ЦРУ, зазнали невдачі. Найвідомішою з цих спроб став так званий проект «МК-Ультра», який здійснювався ЦРУ у 1950-х рр. і мав на меті пошук методів «зміни свідомості», «стирання пам'яті», «перепрограмування поведінки» тощо. Проект був надзвичайно масштабний, у ньому були задіяні клініки, навчальні заклади, фармацевтичні кампанії, дослідницькі інститути, пенітенціарні установи. В 1977 р. оприлюднення інформації про експерименти в сфері людської поведінки викликало політичний скандал і стало предметом парламентського розслідування.⁶⁴

Важко припустити, що фахівцям, які діяли в особливо сприятливих для своїх експериментів умовах, не вдалося досягти результатів, яких начебто легко досягають непрофесіонали, а зокрема релігійні лідери.

По-друге, велика частина тих, хто приєднується до НРР, покидає їх протягом кількох перших років. А це було б неможливо, якби у неофітів справді формувалася стійка психологічна залежність від лідерів. Далі, соціологи, що вивчали контрверсійні релігійні групи, не знайшли у них ніяких особливих механізмів переконування, що відрізняли б ці групи від багатьох інших соціальних об'єднань, – щоправда, як стверджує колишній президент Американської психологічної асоціації Філіп Зімбардо, впливи більшості НРР, хоч і не відрізняються щодо суті, значно інтенсивніші, глибші та масштабніші, ніж впливи інших, нерелігійних спільнот. Зрештою – і це головне –

⁶³ Про дебати з приводу «депрограмування» див.: Anson Shupe, Susan E. Darnell. *Agents of Discord: Deprogramming, Pseudo-Science, and the American Anticult Movement*. – New Brunswick: Transaction Publishers, 2006.

⁶⁴ Результати розслідування на 178 сторінках див.: Project MKULTRA, the CIA's Program of Research into Behavioral Modification. Joint Hearing before the Select Committee on Intelligence and the Subcommittee on Health and Scientific Research of the Committee on Human Resources, United State Senate, Ninety-Fifth Congress, First Session. – Washington: US Government Printing Office, 1977.

4. Новорелігійний вибух

соціологи та психологи пропонують справді обґрунтовані моделі навернення і приєднання до НРР.⁶⁵

Так чи так, а міф про «промивання мізків» став підґрунтям для системи «депрограмування», або примусового «позбавлення залежності від культів» – системи радикальних заходів, спрямованих на відрив адепта від його релігійної групи. Є досить свідчень про те, що депрограматори, намагаючись позбавити свого «клієнта» «культової залежності», вдавалися до викрадення, погроз, насильства, незаконного позбавлення волі. Найвідомішого з-поміж депрограматорів Теда Патріка не раз засуджували, зокрема й до високих штрафів та різних термінів позбавлення волі. Заснована ним у 1978 р. антикультистська «Мережа оповіщення про культу» («Cult Awareness Network») за позовами жертв депрограмування була засуджена до штрафу, який не мала спромоги виплатити, і в 1996 р. була оголошена банкрутом.

Однак, як справедливо відзначають фахівці, руйнування міфів на кшталт «промивання мізків» не повинно супроводжуватися конструюванням контрміфів. Адже, пише відомий італійський дослідник, директор Центру вивчення новітніх релігій (Cesnur) Массімо Интровиньє, хоча «розумової дестабілізації» не існує, нечесні способи переконування, введення в оману, психологічний тиск справді мають місце. І в деяких випадках такі практики підпадають під дію кримінального законодавства. «Закони треба застосовувати: від релігії слід вимагати не меншої чесності, ніж від комерційних підприємств. Треба захищати слабкого споживача, включно із споживачами духовних благ, – наголошує Интровиньє. – Вільний вибір (остільки, оскільки він можливий, бо ж абсолютно вільного вибору не буває) – це не завжди вибір гарний, прийнятний і гідний поваги [...]. Величезна різниця існує не між вільним вибором і вибором під примусом, а між вибором добра і зла [...]. Теорії промивання мізків посилюють релятивізм, бо зазвичай вибір на користь зла трактують як невільний псевдовибір, і це дає змогу й далі підтримувати ідею, що справжній вибір завжди позитивний».⁶⁶

⁶⁵ Див., зокрема: James T. Richardson. *The Psychology of Induction: A Review and Interpretation // Cults and New Religious Movements. A Report of the American Psychiatric Association* / Ed. Marc Galanter. – Washington, 1989. – P. 211-239.

⁶⁶ Массімо Интровиньє. Споры о «промывании мозгов» и об «умственной дестабилизации». – У кн.: Г. А. Крылова. *Свобода совести на весах правосудия*. – Москва: Олимп, 1998. – С. 295-297.

* * *

Гострі дискусії навколо нових релігій, а також події в Ірані, на Близькому Сході та в самих США роблять релігію «гарячою темою» принаймні американських газет. Ці газети поступово збільшують число шпальт, присвячених релігії, розширюють штат репортерів, які висвітлюють релігійну проблематику, осучаснюють спосіб подання матеріалів про релігію. Газети починають аналізувати взаємозв'язок між релігією з одного боку і політикою, економікою, правом, медициною, моральним станом суспільства – з іншого. Навіть більше, релігія виходить за межі традиційних «релігійних сторінок» – вона конкурує за місце на перших шпальтах з матеріалами про найактуальніші суспільно-політичні теми.⁶⁷

5. Релігійне відродження за «залізною завісою»

5.1. «Другий світ»: Церкви, суспільства, держави

1970-80-і роки – період інтенсивних релігійних пошуків у СРСР та комуністичних країнах Центрально-Східної Європи, де Церкви протягом п'ятдесяти (або ж сімдесяти – як у колишньому Радянському Союзі) років перебували в стані більш або менш виразної опозиції режимам і піддавалися більш або менш інтенсивним утискам та репресіям. Звичайно, відмінності в становищі релігії в різних країнах Другого світу були значно істотніші, ніж це впливало б з антирелігійного пафосу однакової для всіх цих країн панівної ідеології.

Розглядаючи суспільно-політичну й соціокультурну ситуацію в країнах, що перейшли через комуністичний експеримент, варто відзначити принаймні такі моменти. По-перше, колишній комуністичний табір (навіть якщо не брати до уваги граничну етнокультурну, етноконфесійну і навіть цивілізаційну строкатість колишнього СРСР) включав суспільства, які належали до дуже різних історико-культурних кіл. Це: а) балканський православний ареал; б) ісламський анклав у колишній Югославії та в Албанії; в) центрально-європейський католицький регіон з австро-угорським минулим (частина Угорщини і Малопольща, Словенія, Словаччина, Хорватія); г) католицький

⁶⁷ Heidi Campbell. Journalism // *Encyclopedia of Religion, Communication, and Media* / Ed. Daniel A. Stout. – New York: Routledge, 2006. – P. 200-203.

субрегіон Східної Європи (Литва і Польща); г) протестантські анклави Центральної Європи (частина Чехії, Східна Німеччина, Латвія та Естонія); д) унікальний румунський історичний тип – православна країна латинської культури; е) східнослов'янський православний макрорегіон; є) субкультури, створені католицькими східними Церквами (спільнотами) візантійського обряду (Греко-Католицька Церква в Україні та Румунії, Пряшівська греко-католицька єпархія в Словаччині, Гайдудорозька в Угорщині та ін.) Ця культурна, історична й конфесійна різноманітність країн так званого східного блоку надзвичайно ускладнює порівняльний аналіз їх соціально-релігійного розвитку. Очевидно, що кордони між блоками, які склалися після Другої світової війни, серйозно порушили цілісність європейських історично-культурних кіл. «На заході опинилися греки, що створили духовну вродженість Сходу, а на Сході – частина Німеччини, Польща, Чехословаччина, Угорщина і прибалтійські країни, що з погляду культури належать до Заходу, – писав відомий польський кінорежисер Кшиштоф Зануссі. – З буденної свідомості зникло поняття Центральної Європи, що було дуже актуальне в епоху Габсбурзької монархії, а ще раніше – за правління литовських Ягеллонів...»⁶⁸

Далі, треба зазначити, що практично жодне з центрально- й східноєвропейських суспільств не сприйняло комуністичні диктатури без опору, який часом набирив у край гострих форм. На території СРСР опір комуністичному тоталітаризмові пройшов фазу громадянської війни, що в багатьох випадках мала характер національно-визвольного руху, а також широкомасштабних селянських повстань і локальних заворушень, партизанських воєн у Середній Азії, на Північному Кавказі, а після Другої світової війни – у Західній Україні, Латвії, Литві й Естонії. Відносного приборкання країни режимом вдалося досягти лише шляхом її «розселення», організації штучного голоду, який вилився в геноцид українського народу, а також безпрецедентного терору. Але прилучення до СРСР у 1939 р. нових територій поставило радянський режим перед потребою знову вдатися до насильства, і то в не набагато менших масштабах, бо ж ніякий інший варіант здійснення «соціалістичних перетворень» не давав надії на успіх.

У країнах «народної демократії», попри дислокацію в багатьох із них підрозділів Радянської Армії, раз у раз відбувалися виступи проти режиму: заворушення 1953 р. в Східній Німеччині, Угорська революція 1956 р., Празька весна 1968 р., польські події 1956, 1970, 1980 й наступних років тощо.

⁶⁸ Кшиштоф Зануссі. Что будет с Европой? // *Вопросы философии*. – 1990. – № 4. – С. 164.

Однак, масовість і організованість опору, його інтелектуальна і моральна обґрунтованість, і – саме це цікавить нас найбільше – міра його підтримки з боку релігійних інституцій та віруючих у різних країнах були різні, а подекуди й дуже різні.

Питання про те, чи можна взагалі сконструювати задовільну модель, що давала б змогу виокремити спільні риси в еволюції релігійності, релігійних організацій та державно-церковних відносин за комуністичної доби, лишається відкритим. Приміром, американсько-норвезька дослідниця Сабріна Рамет застановляється над тим, чи можна пояснити згадані вище відмінності в релігійній підтримці антикомуністичного опору певними соціокультурними, регіональними особливостями або специфікою політичного розвитку кожної з країн. Зосередившись на п'яти країнах (СРСР, Китай, Югославія, Куба, Польща), Рамет доводить, що релігійна політика комуністичних держав синхронізувалася з етапами їх розвитку. Серед цих етапів вона виокремлює такі: злам (деструкція) старої системи; побудова нової системи; консолідація нової системи; її мобілізація; стабілізація і, нарешті, занепад.⁶⁹ Для кожної країни вона виділяє також низку субетапів.

Проте ця схема не видається задовільною, тому що політичні етапи далеко не завжди збігаються з етапами релігійної політики і змінами в державно-церковних відносинах. Наприклад, етап стабілізації, який Рамет у випадку СРСР хронологічно обмежує 1938-1982 рр., включає в себе: а) «великий терор» щодо духовенства і віруючих; б) перехід від терору до т. зв. «релігійного непу», спричиненого необхідністю змобілізувати російський націоналізм навколо його історичного й легітимного ядра – Православної Церкви; в) перехід від «релігійного непу» до антирелігійної кампанії, детермінованої ідеологічною установкою на «побудову комунізму» і г) перегляд найодіозніших елементів хрущовської антирелігійної кампанії і використання Церкви у зовнішньополітичних проектах при збереженні курсу на обмеження релігійної активності всередині країни. Як бачимо, в межах одного періоду курс релігійної політики не просто корегувався, а змінювався дуже істотно. Тому дехто з дослідників пропонує будувати періодизацію релігійної політики в комуністичних країнах на аналізі політичної історії кожної з цих країн.⁷⁰

⁶⁹ Sabrina P. Ramet. «*Nihil obstat*». *Religion, Politics, and Social Changes in East-Central Europe and Russia*. – Durham: Duke University Press, 1998. – P. 12.

⁷⁰ Див.: Paul Mojzes. *Religious Liberty in Eastern Europe and USSR before and after the Great Transformation*. – New York: Columbia University Press, 1992. – P. 136, 161, 192, 231, 277, 284, 293, 344.

Зрозуміло, що на стан релігійних інституцій в країнах соціалістичного блоку дуже суттєво впливали такі базові чинники, як наявність (відсутність) мінімальних ознак політичного плюралізму, елементів ринкової економіки, централізація (децентралізація) влади, абсолютне або тільки часткове підпорядкування певної країни Радянському Союзові, збереження певної громадської та профспілкової активності або цілковите придушення незалежних профспілок та інших громадських організацій. Врахувавши взаємодію та взаємовплив цих чинників, можна запропонувати моделі, які адекватно окреслювали б специфіку релігійної ситуації, а також взаємозалежність релігії і політики в тих чи інших країнах т. зв. «соціалістичного блоку».

Модель А можна визначити як *секуляристський абсолютизм*. Цю модель репрезентує Албанія, де у вересні 1967 р. було оголошено, що всі релігійні інституції, – тобто 2169 церков, мечетей, монастирів та молитовних будинків – ліквідовуються і Албанія стає першою в світі атеїстичною країною. Передумови такого волюнтаризму з боку албанського комуністичного режиму було б некоректно зводити виключно до тої політичної концепції, яку цей режим підняв на прапор: «Албанія – фортеця справжніх комуністів в оточенні імперіалістів, а також ревізіоністів та опортуністів різних ґатунків». Дослідники звертають увагу на інше: на поверховий характер проникнення в країну ісламу, православ'я та католицизму, на недостатнє засимілювання елементів світових релігій албанським етнічним етосом, який лишався до великої міри язичницьким, і на вельми поширене сприйняття ісламу, православ'я і католицизму, в яких священною мовою була, відповідно, арабська, грецька й латина, – як чужинецьких вірувань.⁷¹

Модель В – це *тверде й антагоністичне відокремлення Церкви від держави*. Цю модель, з певними модифікаціями на різних етапах, реалізував насамперед Радянський Союз. Вона допускала велику варіабельність. На одному полюсі тут був кривавий терор сталінських років, коли було знищено або померло в таборах не менш як 50 тисяч самих лише православних священнослужителів.⁷² На іншому полюсі ця модель трансформувалася в

⁷¹ Peter Prifti. Albania – Towards an Atheist Society // *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe* / Ed. B. R. Bociurkiw and J. W. Strong. – Toronto: University of Toronto Press, 1975. – P. 338-391.

⁷² Д. В. Поспеловский. *Русская православная церковь в XX веке*. – Москва: Республика, 1995. – С. 171.

імперську політику вмонтування «головної Церкви» «головного народу» в систему ідеологічної індоктринації та політичної мобілізації. В «посередніх варіантах» модель В виражалася в тотальному контролі над релігійною активністю, обмеженні її майже виключно до культової сфери, репресіях проти релігійних дисидентів, створенні потужної інфраструктури, спрямованої на подолання релігійності, а також використанні церковної ерархії для досягнення різних політичних цілей. Чинники, що зумовили формування такої моделі, досі ще не були як слід проаналізовані. А проте праці Миколи Бердяєва (1874-1948), особливо його «Джерела й сенс російського комунізму» (1937 р.), а також Сергія Булгакова (1871-1944), Миколи Зернова (1898-1980), Петра Струве (1870-1944), Василя Зеньковського (1881-1962), Василя Розанова (1856-1919), Антона Карташова (1875-1960) та інших сучасників, які мали змогу спостерігати цю модель у процесі формування, не дозволяють розглядати трагедію Церкви, принаймні в Росії, як феномен цілком зовнішній щодо неї самої і щодо релігійної свідомості та релігійного досвіду російського народу. Зернов пише про це дуже просто, але цілком чітко: «Російська інтелігенція і Православна Церква в особі своїх ерархів [...] призвели Росію до революції, яка поставила на чолі країни уряд, відкрито ворожий християнству».⁷³ Розмірковуючи над природою антирелігійного затьмарення, російський філолог і філософ Сергій Аверинцев (1937-2004) вказує на його очевидну ірраціональність і навіть містичність, на те, що війна проти релігії доби «безбожних п'ятирічок» типологічно належала до категорії релігійних воєн, і вели її фундаменталісти та фанатики викривленої паралелігії богоненависництва: «Що це було? Чорна меса, так, – але секуляризмом і не пахло».⁷⁴

Але звернімо увагу на одну важливу обставину: по суті справи Москва, хай неартикульовано й неофіційно, кінець кінцем таки визнала нереальність уніфікованої релігійної політики щодо слов'янських республік з одного боку і щодо Середньої Азії, Прибалтики (передовсім – Литви) або Північного Кавказу, з іншого. Попри епізодичні «викриття» директорів шкіл, які виконували обов'язки мулл, звільнення з посад секретарів обкомів у Туркменії чи Узбекистані, що влаштовували бенкети з приводу обрізання своїх синів, центральна влада була вимушена примиритися з тим, що визна-

⁷³ Николай Зернов. *Русское религиозное возрождение XX века*. – Париж: YMCA-Press, 1974. – С. 222.

⁷⁴ Сергій Аверинцев. *Софія – Логос. Словник*. – Київ: Дух і Літера, 1999. – С. 343.

чений ісламом спосіб життя середньоазійських республік змінити навряд чи можливо. За соціалістичним фасадом у мусульманських республіках СРСР завжди існували і багатоженство, і калім, і практично стовідсоткове обрізання хлопців-підлітків.

Отож, у Радянському Союзі, який вів безкомпромісну й централізовану боротьбу з релігією і зробив викорінення релігійності невід'ємною складовою своєї державної політики, стан релігійних інституцій і релігійно-громадський розвиток окремих регіонів багато в чому визначалися характером релігійної культури відповідних народів, – культури, яка формувалася протягом багатьох століть. Навіть у межах однієї республіки ігнорувати принципи регіональні відмінності було подекуди просто неможливо. Власті виявилися нездатними здійснювати одну й ту саму політику щодо Західної України, з одного боку, і Центральної Росії, з іншого; щодо Узбекистану і Білорусі; щодо Литви і Молдови тощо.

Модель С може бути охарактеризована як *нерівноправний союз держави з Церквою більшої частини*. В рамках цієї моделі держава зрештою встановлює певний *modus vivendi* з Церквою, до якої традиційно належить переважна більшість населення і яка асоціюється з титульною нацією, і використовує цю Церкву як інструмент власної легітимізації, зміцнення націоналізму та панівного режиму. Ця модель характеризувала релігійну ситуацію в соціалістичній Румунії, Болгарії, а також у деяких республіках колишньої СФРЮ – наприклад, у Македонії. Формування цієї моделі пройшло у своєму розвитку принаймні дві фази: період підготовки до наступу на Церкву (доба Народного фронту в Румунії та Вітчизняного фронту в Болгарії, 1944-1947 рр.); сталіністський терор проти Церкви і, нарешті, перехід до суворого контролю над Церквою, якій, однак, відводиться особливе місце й надаються значні привілеї. Іншими словами, після витриманих у радянському стилі атак на Церкву балканські комуністичні режими повертаються до органічної для своїх країн системи відносин між владою і інституціоналізованою релігією. Чільне місце в цій системі належить Православній Церкві, що відігравала виняткову роль у консолідації і, зрештою, забезпеченні вітальності нації, а її автокефальний статус сприймався як обов'язковий атрибут державності.⁷⁵

На відміну від радянського взірця, болгарський і румунський лідери підкреслювали значення Православної Церкви в історії своїх народів, у

⁷⁵ Див., зокрема: К. Е. Скурат. *История Поместных Православных Церквей*. В 2-х томах. – Москва: Русские огни, 1994. – Т. 1. – С. 159-162, 189-199.

виховані масового патріотизму⁷⁶ і, по суті, небезуспішно намагалися перетворити національні Церкви на продовження партійно-державного ідеологічного апарату. Вже сама назва знаменитої промови Георгія Димитрова у Рильському монастирі – «Роль і завдання Болгарської Церкви» – визначала для БПЦ суто інструментальну функцію і цілком окреслене місце в партійній політиці. Вона мала брати приклад з Руської Церкви⁷⁷ і стати «народно-республіканською Церквою».⁷⁸

Румунська Православна Церква, починаючи з 1960-х рр., перебувала у відносно задовільних умовах і мала змогу налагоджувати єпархіальне та парафіяльне життя, підготовку духовенства і богословського корпусу. В 1964 р. 12 тисяч політичних в'язнів, серед яких було чимало церковних діячів, вийшли на свободу в зв'язку із загальною амністією. В 1968 р. румунський лідер Ніколае Чаушеску (1918-1989) визнав роль Церкви у становленні й розвитку модерної Румунії; патріарха Феоктиста (Арепашу) (1915-2007) обрали (а фактично – призначили) депутатом Великих Національних Зборів. У квітні 1972 р. Чаушеску наказав поховати свого батька за православною традицією, і похорон транслювали наживо по національному радію.

Румунія проголосила доктрину особливого «румунського шляху», який передбачав вихід із сфери твердого радянського контролю в економічній і політичній сферах, здійснення власної зовнішньої політики, спрямованої на збереження й навіть зміцнення тоталітарної диктатури. Режим Чаушеску, що його дослідники визначають як «всеохопний гібрид марксизму-ленінізму, традиційного румунського націоналізму й особистих поглядів генераль-

⁷⁶ Див. інтерв'ю Тодора Живкова в: *Церковен Вестник*. – 1968. – 21 септември; Keith Hitchins. *The Romanian Orthodox Church and State // Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe...* – P. 322-326.

⁷⁷ Дискусії навколо того, як називати українською мовою «Русскую Православную Церковь» (Московський патріархат), яка до 1943 р. йменувалася «Российской»: «руською» (це вказувало б на її зв'язок з Київською Руссю) чи «російською» (це відповідало б сучасній українській мові, в якій «русский» поза суто історичними контекстами перекладається як «російський», а водночас вказувало б на чужинність цієї Церкви щодо України) – мають очевидний політичний вимір. Розуміючи, що термін «руська» в сучасних умовах, також не позбавлений ідеологічно-політичного забарвлення, тут і далі ми використовуватимемо означення «Руська Православна Церква» (РПЦ), насамперед тому, що так подається назва цієї Церкви в її офіційних документах українською мовою.

⁷⁸ Див.: Нонка Богомилова. *Национализацията на християнството и «Българският въпрос» // Универсално и национално в Българската култура*. – София: Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия, 1996. – С. 117-118.

ного секретаря Румунської компартії»,⁷⁹ потребував інтенсивної мобілізації ідейних та організаційних ресурсів Церкви і діставав від неї дуже істотну підтримку в справі зміцнення націоналізму й боротьби з так званою «угорською загрозою» (з одного боку, це була складова частина політики «румунізації»,⁸⁰ а з іншого, все це мало притлумити невдоволення людей невпинним погіршенням життєвого рівня).

У соціалістичній Сербії, особливо після смерті Йосипа Броза Тіто (1892-1980), Сербська Православна Церква стала провідним виразником сербського націоналізму і поборником збирання сербських земель. У 1982 р. двадцять один представник сербського духовенства надіслали петицію керівництву країни з вимогою захистити «духовне і біологічне існування сербського народу в Косово». Навіть більше, делегація єпископів та священників вирушила у Вашингтон, щоб переконати Конгрес і Державний департамент у необхідності «політичної інтервенції» США в справі Косово. При цьому церковна преса дедалі агресивніше виступала проти косівських албанців.⁸¹

Що ж до керівництва соціалістичної Македонії, то воно навіть виступало з відкритою критикою Сербської Православної Церкви, яка не визнавала самостійності Македонської Церкви, і стверджувало, що це викликає сумніви з приводу позиції СПЦ щодо визнання македонського народу.⁸²

Як було помічено ще в 1930-х рр., на початках формування «комуністичних націоналізмів» влада намагалася реанімувати найавторитарніші постанти в історії своїх народів і апелювала до найзнаковіших шовіністичних та мілітарних складових цієї історії. «Сталінський націоналізм, – зазначав Георгій Федотов, – в історії Росії приймає лише експансію і залишається абсолютно чужим внутрішньому змістові російської культури. Тільки це й відрізняє його від традиційного чорносотенства, в яке він раз у раз впадає».⁸³

⁷⁹ Trond Gilberg. Religion and Nationalism in Romania // *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*. – Durham: Duke University Press, 1984. – P. 178.

⁸⁰ Див.: Protecting and promoting Religious Rights in Eastern Europe and the Soviet Union: Hearing before the Commission on Foreign Relation, US Senate. 98-th Cong., 2-nd session. June 12, 1984. – Washington. – 1984. – P. 314.

⁸¹ Ivan Iveković. Nationalism and Political Use and Abuse of Religion: Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States // *Social Compass*. – 2002. – Vol. 49. – № 4. – P. 524-525.

⁸² Див.: Политика (Београд). – 1983. – 14. мај. – С. 6.

⁸³ Г. П. Федотов. Как Сталин видит историю России? // *Вопросы философии*. – 1990. – № 8. – С. 159.

Модель D включає країни, де релігійні інституції розвивалися в досить ліберальному, порівняно з іншими країнами «реального соціалізму», режимі. *Ліберальна модель* характеризувала релігійну ситуацію в соціалістичній Чехословаччині,⁸⁴ Угорщині, деяких республіках СФРЮ (насамперед у Хорватії та Словенії),⁸⁵ а також у НДР.⁸⁶ Церкви та релігійні спільноти в цих країнах теж були піддані сильному тискові, особливо в перші післявоєнні роки. Формування відносно ліберального ставлення до релігійних інституцій затяглося тут на десятиліття. Скажімо, в Угорщині дедалі суворіші обмеження релігійної активності в 1945-1948 рр. переросли в одвертий терор проти Церкви. Потім відбулась революція 1956 р. Примас Католицької Церкви в Угорщині кардинал Йозеф Міндсенті (1892-1975), який з 1949 р. перебував в ув'язненні, вийшов на свободу, позбувся колаборантів у церковних структурах, виступив із вимогою негайного відновлення релігійних свобод, приватної власності та проведення чесних виборів.⁸⁷ Поразка революції супроводжувалася посиленням боротьби з «клерикальною реакцією», і так тривало до кінця 1962 р. Лише після промови угорського лідера Яноша Кадара (1912-1989) перед новообраним парламентом восени 1962 р. і конкордату Угорської Народної Республіки з Ватиканом від 15 вересня 1964 р., стало можливо говорити про відносну нормалізацію державно-церковних відносин у «найвеселішому бараці» соціалістичного табору (хоча кардинал Міндсенті, який з 1956 р. переховувався в посольстві США, зміг покинути Угорщину тільки в 1971 р.). В 1975 р. було дозволено двічі на тиждень на добровільній основі викладати в церковних приміщеннях релігійні дисципліни. Наступного року офіційний Будапешт скасував заборону на діяльність неформальних католицьких гуртків для молитви, читання Святого Письма тощо, – так званих «базових спільнот», – що доти існували, по суті, нелегально. На початку 1970-х накладом у 200 тисяч примірників видано Біблію угорською мовою. У 1980-х рр. дозволено створення нових жіночих черне-

⁸⁴ Див., зокрема: Sabrina P. Ramet. *The Catholic Church in Slovakia 1948-1991 // Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics.* – Durham: Duke University Press, 1991. – P. 276-287.

⁸⁵ Див.: P. Mojzes. *Religious Liberty in Eastern Europe...*

⁸⁶ Див.: Burgess J. P. *The East German Church and the end of Communism.* – New York: Oxford University Press, 1997.

⁸⁷ Jason Wittenberg. *Crucibles of Political Loyalty. Church Institution and Electoral Continuity in Hungary.* – New York: Cambridge University Press, 2006. – P. 144-145.

чих згромаджень; кількість учнів духовних навчальних закладів зросла з трьохста в 1963-1964 рр. до майже п'ятиста в 1983-1984 рр.⁸⁸

У Німецькій Демократичній Республіці – єдиній комуністичній країні, де більшість віруючих становили протестанти, – толерантне ставлення «першої на німецькій землі держави робітників та селян» до місцевих Церков тривало тільки до 1952 р. і обумовлювалося позицією радянської окупаційної адміністрації. Остання виконувала рішення Потсдамської конференції і сподівалася на те, що майбутня Німеччина стане об'єднаною нейтральною країною. Провал цих сподівань розв'язав руки режимові Вальтера Ульбріхта (1893-1973), який заходився придушувати церковну активність. Уже в 1952 р. було заарештовано понад п'ятдесят церковних активістів, почалися конфіскації, виключення з навчальних закладів членів протестантської юнацької організації «Молода громада» (Junge Gemeinde).⁸⁹ Ситуація дещо поліпшилася після смерті Сталіна, але наступ на релігію в НДР так чи інакше тривав аж до 1970-х рр. І лише останнє десятиліття існування НДР було позначене деяким розширенням релігійних свобод та лібералізацією церковної політики. При цьому Католицька Церква відмовилася від «вростання у соціалізм» і залишалася якщо не опозиційною, то політично відстороненою інституцією. Сутність католицької церковної позиції дуже образно визначив у 1956 р. майсенський єпископ Отто Шпультбек: «Ми живемо в домі, який не ми будували. Мало того, ми вважаємо за хибні ті підвалини, на яких він побудований. Ми раді робити свій внесок, живучи гідним християнським життям. Та ми не можемо добудувати до цього будинку новий поверх, знаючи, що він стоїть на поганому фундаменті. Цей будинок лишається для нас чужим».⁹⁰

Що ж до Євангельсько-Лютеранської Церкви, то її відносини із східнонімецьким урядом пройшли чотири етапи. Перший (1949-1958) – пошук моделі відносин; другий (1958-1969) – відсутність діалогу у відносинах; третій (1969-1978) – початок діалогу; четвертий (1978-1989) – руйнація старої системи відносин та спроби налагодити продуктивніший діалог. Тут треба зазначити, що незважаючи на позірне прийняття формули «Церква в соціалізмі»,

⁸⁸ Laszlo Leslie. The Catholic Church in Hungary // *Catholicism and Politics in Communist Societies* / Ed. Petro Ramet, Sabrina P. Ramet. – Durham: Duke University Press, 1990. – P. 156-180.

⁸⁹ Bishop Shonherr. Church and State in the GDR // *Religion in Communist Lands*. – 1991. – Vol. 19. – № 3-4. – P. 199.

⁹⁰ Цит. за: S. P. Ramet. *Nihil Obstat...* – P. 55.

духовенство та релігійні лідери НДР дозволяли собі протестувати проти деяких акцій влади (як-от запровадження військової підготовки в школах) і виступати з публічними заявами з приводу важливих соціальних питань (наприклад, «Десять статей про свободу і служіння Церкви в НДР» 1963 р.) Важливе значення для послаблення контролю влади на Церквами мав християнсько-марксистський діалог, розпочатий у рамках підготовки до Року Мартіна Лютера в 1983 р., а також діалог між керівництвом Євангельської федерації і східнонімецьким лідером Еріхом Гонекером (1912-1994).⁹¹ Аналіз східнонімецької соціально-релігійної ситуації показує, що Церкви весь час намагалися відігравати роль модератора в суспільно-державних відносинах і маніфестувати власну позицію щодо проблем загальнонаціонального масштабу (як-от проблема розділення німецького народу).

З другої половини 1980-х у НДР відбувається явне релігійне піднесення. Зростає відвідуваність богослужень, церковні заходи збирають великі маси народу, свою повагу до Церкви висловлювали навіть ті, хто не вважав себе за віруючих або «добрих лютеран», але визнавав її суспільне значення й авторитет. Треба сказати, що Євангельсько-Лютеранська Церква спиралася на досить широку інституційну базу. Напередодні падіння Берлінського муру вона мала 7347 парафій (4161 священник), 44 лікарні на більш як шість тисяч ліжок, 105 притулки для неповносправних, 200 домів перестарілих на 11 тисяч місць, 19 сиротинців, 278 дитячих садків та ясел, три центри підготовки місіонерів, дві проповідницькі школи, педагогічний інститут у Потсдамі, богословські факультети в шести державних університетах та власні масмедіа.⁹²

Хоча солідна матеріальна база довгий час не могла стримати падіння релігійності серед східних німців, це не завадило Лютеранській Церкві у колишній НДР створити реальний вільний простір, який стимулював діяльність нечисленних, але активних альтернативних груп і, в кінцевому підсумку, консолідував опозицію. Релігійні символи та риторика слугували для цих груп дієвим засобом, щоб артикулювати демократичні цінності. Богослов'я Церкви й проповідувані нею моральні цінності формували світогляд членів таких груп, які в своїх прагненнях демократії та соціальної справедливості йшли далі за саму Церкву й надавали цим прагненням виразного

⁹¹ Див.: Johannes Althausen. The Churches in GDR between Accommodation and Resistance // *Religion in Eastern Europe*. – Vol. 13. – № 6. – December 1993. – P. 25-32.

⁹² S. P. Ramet. *Nihil Obstat...* – P. 54.

політичного звучання. Поза тим величезні маси східних німців збиралися на організовані Церквою богослужіння, де вони мали змогу маніфестувати своє бачення майбутнього країни. Перші публічні демонстрації в Східній Німеччині відбулися саме після таких богослужінь у Ляйпцігу, Дрездені та інших містах; саме вони поклали початок так званому «Повороті» (*die Wende*), що відбувся в жовтні 1989 р.⁹³

Чехословацький уряд узагалі розпочав новий етап церковно-державних відносин із спроб створення «національної Католицької Церкви», яка мала б розірвати стосунки з Апостольською столицею. Але реально урядова політика призвела тільки до формування в Церкві паралельних структур і появи священиків-дисидентів, які діяли нелегально, не маючи ані дозволу властей, ані державного утримання, яке надавалося зареєстрованому духовенству. Існування так званої «катакомбної Церкви» стало проблемою, яку Апостольській столиці не вдавалося розв'язати протягом усього першого посткомуністичного десятиліття. Свого часу кілька чеських єпископів, виходячи з реальної ситуації державного пресингу, висвячували на священиків навіть одружених мирян; при цьому допускалися й інші порушення католицького канонічного права. Лише на початку 2000 р. Конгрегація віровчення дала остаточну оцінку чеській ситуації, вказавши, що чеські католики вже не є членами «катакомбної Церкви», не переслідуються подібно до перших християн і повинні неухильно дотримуватися церковного права. Конгрегація підтвердила попередні рішення, згідно з якими таємно рукоположені священики латинського обряду мали бути висвячені повторно, а жонаті священики – прийняти повторну висвяту в східному обряді. Щодо жонатих єпископів, то Ватикан категорично відмовився їх визнавати.⁹⁴

Тим часом Католицька Церква в Чехії, що довгий час вважалася безумовно архаїчною інституцією, вийшла – як каже Пол Мойзес – із комуністичного чистилища з абсолютно новим іміджем.⁹⁵ Серед 241 чоловіка, що в 1977 р. першими підписали знамениту «Хартію-77», маніфест боротьби за права людини і людську гідність, було семеро священиків. Коли кількість підписантів досягла 750, серед них було вже двадцяттеро священиків. Відповідаючи на питання, чому вони підписали документ, який влада оголосила

⁹³ John P. Burgess. *The East German Church and the End of Communism*. – New York: Oxford University Press, 1997. – P. 61.

⁹⁴ Див.: *Zenit International News Agency. Daily Dispatch*. – 2000. – February 14.

⁹⁵ P. Mojzes. *Religious Liberty in Eastern Europe...* – P. 148.

«підричним», священники пояснювали: «Хоча в Хартії не говориться про Бога і Боже Царство, вона обстоює свободу в справах релігії і під цим оглядом слугує Божим цілям. Вона привертає увагу до гострих проблем нашого суспільства і говорить про них на повен голос та з усією гостротою. У цьому ми бачимо відблиск майбутньої всезагальності Царства Христа, до якого належатимуть нечисленні покоління жителів Землі [...]. Ми віримо, що християни нашої країни і всього світу підтримають наші зусилля як молитвою, так і дією».⁹⁶

Принципова позиція більшості священників, єпископів і самого кардинала Франтішека Томашека (1899-1992), духовний супровід правозахисних акцій взагалі і церковне благословення учасникам «Хартії-77» – все це повернуло Церкві довіру зсекуляризованого чеського суспільства і забезпечило їй небачену в національній історії підтримку в процесі «оксамитової революції».⁹⁷ Релігійна думка і католицькі інтелектуали справили серйозний вплив на чеського лідера і майбутнього першого президента Чехії Вацлава Гавела (1936-2011) – одного з головних ініціаторів Хартії. Гавел категорично виступив проти морального релятивізму в ім'я фундаментальних цінностей. Він доводив, що ці цінності зневажені не через просте нехтування, а тому, що вони не можуть прорватися на поверхню життя у брехні. У свою політичну думку й політичну дію Гавел вносив виразний метафізичний вимір.⁹⁸

Чеський і східнонімецький приклади показують, що Церква здатна бути серйозною націєтворчою силою – не шляхом проведення демаркаційних ліній з іншовірними спільнотами та мобілізацію колективного «ми» проти «вони», а шляхом надання політиці твердої моральної підоснови, збагачення її фундаментальними цінностями свободи, відповідальності й справедливості. Досвід Чехії та Німеччини доводить, що національний характер Церкви реалізується не тільки і не стільки через богослужіння національною мовою (хоча й це, поза сумнівом, важливо), а головню через усвідомлення особливої відповідальності Церкви за долю нації.

⁹⁶ Milena Kalinovska. *The Religious Situation in Czechoslovakia // Religion in Communist Lands.* – 1977. – Vol. 5. – № 3. – P. 148.

⁹⁷ Zdenek Kavan, Bernard Wheaton. *The Velvet Revolution: Czechoslovakia, 1988-1991.* – Boulder: Westview Press, 1992. – P. 29 та ін.

⁹⁸ David Herbert. *Christianity, Democratization and Secularisation in Central and Eastern Europe // Religion, State & Society.* – 1999. – Vol. 27. – № 3-4. – P. 282.

Починаючи з 1960-х рр. Церкви в країнах, в яких існувала «ліберальна» модель державно-церковних стосунків, почали користуватися свободами, абсолютно недосяжними в СРСР, отримувати грошові субсидії від уряду, а також дістали змогу налагоджувати добродійну й катехитичну працю. З середини 60-х рр. істотно змінюється, наприклад, ставлення Югославської держави до релігії і релігійних інституцій. У 1965 р. югославський уряд підписав протокол про нормалізацію стосунків з Апостольською столицею, а 1970 р. між СФРЮ і Ватиканом були встановлені повноцінні дипломатичні відносини. Відбулась навіть особиста зустріч папи Павла VI і югославського лідера Йосипа Броза Тіто; Католицькій Церкві були надані широкі можливості для навчання релігії, публікації богослужбової літератури і навіть організації дитячих садків. Модель югославського комуністичного «самоврядування» лишала національним елітам союзних республік певні можливості для того, щоб апелювати до релігійних цінностей і національних Церков як інституцій, що конституюють спільність і зміцнюють національну ідентичність. Отже, в рамках такої моделі режим погоджується із вагомою роллю Церкви у справі піднесення соціальної моралі й дає Церкві відносну свободу дій у цій сфері в обмін на відмову від будь-якої несанкціонованої політичної активності.

Щоб адаптуватися до поточних суспільно-політичних умов, релігійні інституції повинні провести богословську корекцію своїх соціальних доктрин та виробити компромісну концепцію служіння, яка б обґрунтовувала реально можливий рівень присутності Церкви в суспільстві. Так і з'явилося, наприклад, в Угорській Реформатській Церкві специфічне богослов'я «Церкви, яка слугує». І хоча це «богослов'я» залишилося на рівні пропагандистських есе або квазібогословських розвідок і не було ґрунтовно опрацьоване, воно все ж мало певний вплив на соціальну позицію духовенства та його інтерпретацію соціальної реальності.⁹⁹

Набагато глибше богословське та філософське обміркування комуністична ситуація знайшла у працях чеського євангельського священника Йозефа Громадки (1889-1969) – мислителя європейського масштабу, що його діяльність і спадщина дотепер лишається предметом гострої полеміки. Поділяючи цінності західної демократії, Громадка усвідомлював усю глибину

⁹⁹ Див.: János Pásztor. The Theology of the Serving Church and the Theology of Diaconia in the Protestant Churches and their Consequences in Hungary during the Time of Socialism // *Religion in Eastern Europe*. – 1995. – Vol. 15. – № 6. – P. 22-36.

їх кризи, кульмінацією якої він вважав трагедію Другої світової війни. Можливості для трансформації післявоєнного світового устрою з його небезпеками й лініями напруги Громадка бачив на шляху доповнення цінностей західної цивілізації принципами рівності й соціальної справедливості, які, на його погляд, втілював Східний блок. Такі вихідні соціально-політичні позиції спонукали Громадку до того, щоб спробувати обґрунтувати засади діалогу між християнами і марксистами, а також до створення Християнської мирної конференції (1957 р.) і до заяв про можливість і навіть неминучість «соціалізму з людським обличчям».

Однак марксистсько-ленінська ідеологія, «канонічний» зміст якої визначали штатні ідеологи ЦК КПРС, не допускала можливості «мирного співіснування» в ідеологічній сфері. Найобережніші тенденції суспільної думки, що могли трактуватися як рух у напрямку можливої ідейної конвергенції, рішуче перепинялися. Попри великий авторитет Громадки, він не зміг залишитися на модераторському рівні в запропонованому ним же діалозі «Захід–Схід», «Марксизм і християнство», бо виявився втягнутим не в богословську дискусію, а у політичний процес, суб'єктом якого виступав тоталітарний режим. Зрештою, в найкритичніших ситуаціях (Кубинська криза 1962 р., Угорська революція 1956 р. і Празька весна 1968 р.) він ішов у фарватері радянської зовнішньої політики.

Треба відзначити, що спроби вписати богословські конструкції в ідеологічний контекст країн «реального соціалізму» робилися і в православних Церквах. Скажімо, теорію ідеологічного синтезу духовності, православної соціальної доктрини та марксистсько-ленінської суспільної практики намагалися опрацювати румунські богослови. Цю теорію, відому під назвою «соціального апостолату», висунув румунський патріарх Юстиніан (Маріна) (1901-1977), а поглибив і розвинув на біблійній та патріотичній основі єпископ, а згодом трансільванський митрополит Антоній (Племедяле) (1926-2005). На думку румунського богослова Йоана Іки, ця теорія мала здійснити неможливе – християнізувати Маркса та Леніна подібно до того, як патристика зробила це з Платоном, а середньовічна схоластика – з Аристотелем, і саме намагання достосувати православну антропологію, мораль та еклезіологію до марксистської ідеології стало справжнім нещастям для Румунської Церкви, наслідки якого даються взнаки й після краху комуністичного режиму.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Див.: Йоан Іка. Доля соціальної доктрини в Румунській Православній Церкві // *Соціальна доктрина Церкви*. – Львів: Свічадо, 1998. – С. 229.

Над виробленням концептів, що могли б стати підґрунтям для «формування нової громадсько-християнської свідомості, здатної синтезувати глибоку православну віру з соціалістичним способом мислення», працювали – вимушено й натужно – також і російські богослови.¹⁰¹

Тільки там, де ідеологічні підрозділи КПРС не мали впливу на формування відносин між комуністичною державою та віруючими (як-от у Югославії), філософи, політологи й партійні практики могли говорити про необхідність повної відмови від атеїстичної роботи. Як казав наприкінці 1970-х один з югославських лідерів, ми не можемо і не повинні просити громадян, які щиро й самовіддано долучаються до будівництва соціалізму, зрікатися своєї релігії. Югославські соціологи говорили речі, що прямо суперечили лєнінському поглядові на релігію: «Відмирання релігії – це не більш ніж гіпотеза марксистської теорії релігії, а не її мета; мета – це трансформація соціальних відносин, безкласове, а не безрелігійне суспільство. Тільки далекий від релігії антимарксист може заявляти, що співпрацюючи з марксистами в побудові соціалізму, віруючі самі риють собі могилу. Навпаки, віруючі співпрацюють з марксистами задля зміни соціальних відносин, тому що вбачають у цьому своє майбутнє, не кінець релігії, а її очищення, випробування й визнання її як явища, що виходить за рамки людських відносин».¹⁰²

Водночас релігійні інституції перебували під пильним контролем влади, у церковну адміністрацію різних рівнів інфільтрувалися агенти спецслужб, релігійні дисиденти зазнавали репресій. Утім, треба зазначити, що відносна ліберальність церковної політики окремих комуністичних режимів зумовлювалася не лише рівнем релігійної культури населення у відповідних країнах, а й прагненням локалізувати вогнища невдоволення, що не переставали жевріти й після придушення Угорської революції 1956 р. та Празької весни 1968 р., а також не стимулювати відцентрові сили в католицьких республіках Югославії.

Нарешті, модель Е, яка завершує огляд становища релігії та Церкви в країнах колишнього комуністичного табору, була притаманна одній-єдиній країні – Польщі. Ця модель характеризується постійною і надзвичайно активною взаємодією Католицької Церкви й держави в режимі ситуативної та вимушеної співпраці або – набагато частіше – в режимі конкуренції.

¹⁰¹ Н. Заболотский. К шестидесятилетию социалистической Отчины // *Журнал Московской патриархии*. – 1977. – № 11. – С. 39.

¹⁰² Stella Alexander. Church-State Relations in Yugoslavia: Recent Developments // *Religion in Communist Lands*. – 1977. – Vol. 5. – № 4. – P. 239.

Роль Римо-Католицької Церкви в історії польського суспільства й польської державності після Другої світової війни була й лишається предметом зацікавлення дуже багатьох дослідників.¹⁰³ У нашому контексті важливо підкреслити, що Церква як бастион польськості, випробуваний на міцність у протистоянні російському православ'ю та німецькому протестантизмові після поділів Польщі, за часів Польської Народної Республіки набула іншої дуже важливої функції: Церква стала субстратом громадянського суспільства, найорганізованішим, явним і послідовним опонентом режиму, інституцією, яка своїм авторитетом виносила комунізм за дужки польської національної спадщини. В підсумку Польська Церква вийшла з комуністичної доби з таким авторитетом, якого не мала, мабуть, іще ніколи в історії.

Щоправда, у 80-х рр. ХХ ст. деякі дослідники церковно-державних відносин у Польщі трактували позицію Польської Католицької Церкви як широкий компроміс з комуністичною владою. Однак і вони визнають, що сама можливість компромісу була зумовлена масовою підтримкою Церкви з боку населення, яке, безумовно, вбачало в ній противагу режимові.¹⁰⁴ В кожному разі, більшість польських католицьких єпископів, католицьких інтелектуалів та громадських діячів, що їх проінтерв'ював Петро Залецький, вважають, що Католицька Церква в Польщі епохи комунізму відігравала роль політичної опозиції. На думку переважної більшості опитаних Церква була в той час унікальним джерелом масового протесту, опору проти комунізму й зміцнення національної ідентичності. Вона притягувала й гуртувала не лише католиків, а й невіруючих і навіть відвертих атеїстів.¹⁰⁵

Римо-Католицька Церква, спираючись на колосальну і регулярно демонстровану підтримку поляків (щорічно, наприклад, тільки в Ченстоховське паломництво вирушало близько двох мільйонів чоловік), активно опонувала владі в питаннях, які в інших комуністичних країнах не підлягали ніякому обговоренню. Досить згадати, як у 1975-1976 рр. кардинали Стефан Вишиньський (1901-1981) та Кароль Войтила виступили проти включення до

¹⁰³ Див. бібліографію проблеми у: Irena Borowik. *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*. – Kraków: Nomos, 1997. – S. 189-200.

¹⁰⁴ Див.: Martin David Blais, Stanislaw Sokolowsky. Positionnement de la hiérarchie catholique polonaise face à l'Etat et à la population dans les années 1980 // *Social Compass*. – Vol. 44. – № 4. – December 1997. – P. 545-565.

¹⁰⁵ Див. Paweł Załęcki. Domination, Subordination and the Roman Catholic Church // *Church-State Relations in Central and Eastern Europe*. – Kraków: Nomos, 1999. – P. 352-353.

конституції положень про «нерозривні братерські зв'язки з Радянським Союзом» та про «керівну й спрямовуючу роль Польської Об'єднаної Робітничої Партії».

І навіть в епоху «Солідарності», – руху, якому Церква палко симпатизувала і який рішуче підтримувала, – керівники Церкви послідовно відмовлялися від ролі «другого пілота» знаменитої профспілки, зайнявши позицію модератора у відносинах між «Солідарністю» і комуністичною державою.¹⁰⁶ Акумуляючи настрої найрізноманітніших прошарків польського суспільства і підсумовуючи їх у певний соціальний запит до влади, Церква в Польщі якоюсь мірою виконувала частину тих функцій, що притаманні різним інституціям відкритого суспільства. Дослідники відзначали, що хоча після поділів Польщі католицька ідентичність і опір проти іноземного поневолення завжди становили єдине ціле, в епоху «Солідарності» поєднання ліберально-демократичного «громадянського етосу» та католицької релігійності створило багато в чому нову ситуацію. Для того, щоб це поєднання дало такий сильний імпульс усьому суспільству, потрібна була, по-перше, переорієнтація чільних представників опозиційної інтелігенції від сподівань на «соціалізм з людським обличчям» до католицтва, а по-друге, зміни в самій Католицькій Церкві, що їх приніс II Ватиканський собор. Коли світські інтелектуали, такі як Яцек Куронь (1934-2004) та Адам Міхнік, заявляли про те, що соціалізм має сенс лише тоді, коли він спирається на демократичний політичний устрій, оснований на правах людини, їх католицькі колеги додавали, що ці права закорінені в святості людської особи, створеної на подобу Божу.¹⁰⁷

5.2. Релігія versus квазірелігія: етапи змагання

Підсумовуючи огляд моделей релігійно-соціального розвитку країн, де існували комуністичні режими, та ставлення цих режимів до релігійних інституцій, можна, на наш погляд, зробити такий висновок. Розвиток цих

¹⁰⁶ Активну взаємодію Польської Католицької Церкви з владою в усіх найважливіших справах, пов'язаних з життям поляків у період кризи 1980-1981 рр., офіційно визнавали й польські дослідники-марксистки. – Див.: Stanisław Markiewicz. *Współdziałanie Kościoła i państwa w świetle teorii i praktyki*. – Warszawa: Książka i Wiedza, 1984. – S. 56.

¹⁰⁷ Steven Stoltenberg. *Religious Identities in Post-Communist Central Europe: The Polish Case // Identities in Transition: Eastern Europe and Russia After the Collapse of Communism* / Ed. Victoria E. Bonnell. – Berkeley: University of California Press, 1996. – P. 130.

країн пройшов три фази, на першій з яких нова влада брала курс на системне руйнування церковної інфраструктури, маргіналізацію Церкви як суспільної та культурної інституції, що становила реальну конкуренцію державній політичній та ідеологічній монополії. Свою власну легітимність на цьому етапі влада намагалася будувати на ленінській редакції доктрини «пролетарського інтернаціоналізму», протиставляючи себе експлуаторським класам та буржуазним державам і проголошуючи гасла побудови своєрідного «Царства Божого на землі». Ця квазірелігійна ідеологічна система мала досить виразні культові характеристики: власне «святе письмо» (твори засновників марксизму-ленізму та партійних лідерів); есхатологічна перспектива (побудова комунізму); система поклоніння, що включає культ вождя, музеї-храми, нові свята, ритуали й церемонії.

Політика терору й репресій викликала радикальні форми релігійного протесту і відхід багатьох віруючих у підпілля, в так звані «катакомби». В СРСР уже на початку 1920-х рр. у відповідь на кампанію вилучення церковних цінностей, інфільтрацію православних парафій та єпархіальних управлінь агентами ДПУ, виникають перші православні катакомбні громади. Після виникнення обновленського руху, а особливо після виданої в 1927 р. «Декларації» митрополита Сергія про лояльність до радянської влади в Російській Церкві остаточно оформилася опозиція (так звані «йосифляни» – за іменем одного з чільних діячів цього руху ленінградського митрополита Йосифа), що не визнавала ні «Декларації», ні підпорядкованого владі керівництва офіційної Церкви. У воєнний і післявоєнний період частина «йосифлян» увіллється назад в РПЦ, тоді як найрадикальніша частина «катакомбників», так звані істинно-православні християни, стануть на шлях тотального відкинення всього радянського – членства в колгоспах, паспортів, не кажучи вже про участь у яких-небудь громадських організаціях (у 1945 р. тільки на спецпоселенні істинно-православних християн числилося 901 чоловік).¹⁰⁸ Аналогічну модель відносин із «світом» сконструювали для себе українські «покутники».

Друга фаза характеризується більш або менш гострим конфліктом між «ноюю», комуністичною, і «старою» ідентичністю, вичерпанням ідейного й духовного ресурсу першої, її нездатністю ефективно виконувати функції

¹⁰⁸ Див.: В. Иоффе. ГУЛАГ и его влияние на российское общество // *Богословие после Освенцима и ГУЛАГа. Материалы I Международной научной конференции.* – Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 1997. – С. 129.

політичної мобілізації, що ставало особливо очевидним у випадку загрози державному суверенітету країни (як-от у випадку з СРСР під час Другої світової війни або під час післявоєнного загострення відносин між Румунією і Угорщиною, Угорщиною і Словаччиною, Болгарією і Югославією). Конфлікт полагоджується шляхом конвергенції ідентичностей, повернення до вкорінених у етнокультурний архетип символів, риторики та релігійних інституцій. При цьому релігійні інституції, які відігравали свого часу важливу або й ключову націєтворчу роль, фактично інкорпорується в державний ідеологічний апарат і використовуються для виправдання режиму й забезпечення сакральної санкції «новим націоналізмом». Там, де Церква ніколи не відіграла помітної історичної ролі, її витискали на периферію суспільного життя. Там, де вона й далі намагалася відігравати самостійну роль, їй нав'язували компроміс: певні, хай і обмежені, можливості для релігійної діяльності в обмін на політичну лояльність і відмову від критики режиму. Найповажніших успіхів у встановленні контролю над релігійними інституціями і використанні їх для реалізації власних проектів комуністичні режими досягли в тих країнах, де зв'язок релігії більшості з національним архетипом був найменш щільним, а сама Церква більшості перебувала на відносній периферії суспільно-політичного й етнокультурного процесу. Наприклад, Римо-Католицька Церква в Чехії, де її авторитет був серйозно підважений тісною багатовіковою співпрацею з Габсбурзькою монархією, так і не змогла ствердитися ні як креативна інституція в період Першої Республіки (1918-1939), ні як серйозна моральна протипага комуністичному аморалізму після 1948 р. Саме одверто антицерковні настрої в чеському суспільстві (яких, до речі, не було в сусідній Словаччині), уможливили ізоляцію католицької єрархії країни від віруючих і – ширше – від суспільства в цілому.¹⁰⁹ В будь-якому випадку, релігійна активність перебувала під суворим державним контролем, а спроби церковної єрархії послабити його тягли за собою репресії.

Третя фаза для більшості країн Другого світу була етапом встановлення певного *modus vivendi* у релігійній сфері, коли релігійні інституції пробували адаптуватися до вкрай несприятливих соціально-економічних умов. У цей період варіантність моделей еволюції була дуже висока. Але «детермінаційний ланцюжок», що, зрештою, й визначав той чи інший варіант, у кінцевому

¹⁰⁹ Див.: Jakub Trojan. The Position of the Church Throughout the Changes in Czechoslovak Society // *Religion in Eastern Europe*. – Vol. 14. – № 1. – February 1994. – P. 18-43.

рахунку все одно починався від специфіки соціорелігійного розвитку певного суспільства, від особливостей його релігійної культури і співвідношення в ньому культурних феноменів, які належали до тих чи інших локальних субцивілізацій. На межі першої й другої фаз вичерпаність деструктивного імпульсу і «нових цінностей» примушувала суспільства шукати життєздатніші альтернативи, а в умовах відрубності від ширших історичних цивілізаційних ареалів це могло означати тільки актуалізацію елементів минулого.

1970-1980-ті рр. стали роками дедалі більшого зацікавлення релігією в різних країнах і у різних суспільних верствах. Угорська молодь у пошуках нової ідентичності відкидала атеїзм і контрольовані державою традиційні церковні структури й у дедалі більших кількостях приєднувалася до невеликих християнських спільнот, критично налаштованих супроти офіційних Церков.¹¹⁰ Швидко зростав інтерес до релігії серед хорватської молоді.¹¹¹ В Сербії православ'я після довгого періоду маргіналізації стало потужним чинником політичного життя.¹¹² І практично в усіх країнах Другого світу режими з тривогою відзначали, що таке релігійне піднесення має антикомуністичну спрямованість.

* * *

Тим часом, релігійне повернення не обмежується ісламом, католицтвом, евангелізмом і країнами колишнього Другого світу. Остання третина ХХ ст. стала періодом повернення до ортодоксального юдаїзму великої кількості євреїв (на івриті їх звать *баалей тшува* – «розкаяні», дослівно: «поверненці»). Це повернення відбувалося на тлі перемоги Ізраїлю в Шестиденній війні 1967 р. та потужної контркультурної хвилі, яка захопила молодь Сполучених Штатів. Для молодих євреїв повернення до ортодоксії стало своєрідним викликом загальноприйнятому юдаїзмові, своєрідним рухом хіппі, що набрав ортодоксально-релігійних форм і знайшов яскраве відображення у щоденній поведінці, їжі, одязі. В 1982 р. у «великому Нью-Йорку» кожний четвертий єврей, що притримувався ортодоксального юдаїзму, не був

¹¹⁰ Miklós Tomka. Tendencies of Religious Change in Hungary // *Archives de Sciences Sociales des Religions*. – 1988. – Vol. 65. – № 1. – P. 67–79.

¹¹¹ Sinisa Zrinscak. Generations and Atheism: Patterns of Response to Communist Rule Among Different Generations and Countries // *Social Compass*. – 2004. – Vol. 51. – № 2. – P. 227.

¹¹² Mirko Blagojević. Desecularization of Contemporary Serbian Society // *Religion in Eastern Europe*. – 2008. – Vol. 27. – № 1. – P. 37–50.

вихований у цій вірі, а обрав її сам і свідомо. Для багатьох оглядачів, які звикли, що саме серед євреїв розрив з релігією чи не найдужче кидається в очі, і які багато писали про колективну травму, викликану «неприсутністю Бога в Аушвіці», таке масове повернення євреїв до ортодоксії виявилось абсолютно несподіваним¹¹³.

Релігійне повернення охопило також і Індію, де піднімається сикхський фундаменталізм, а індійський націоналізм поступово відходить від секулярної моделі Джавахарлара Неру (1889-1964) і починає дедалі наполегливіше апелювати до релігії. Тут-таки варто згадати й про початок формування «чистого», глобального буддизму, який підноситься над географічними та етнічними кордонами і претендує на статус світової сили, що говоритиме від імені майже 400 млн. буддистів планети.

6. Куди повертається релігія: деідеологізація

Під цим оглядом постає ключове питання: що ж спричинилося до «великого релігійного повернення»? Чи був це просто ланцюг дивовижних збігів, суспільно-політичних і культурних потрясінь та духовних піднесень, які випадково збіглися у часі? А якщо ні, то які глобальні процеси лежать в основі цього повернення релігії?

Поза сумнівом, надзвичайно важливим явищем, яке спричинилося до відродження релігії, стало те, що Деніел Белл назвав «кінцем ідеології».¹¹⁴ Хоча однойменна книга Белла, яка вперше побачила світ у 1960 р., не раз зазнавала критики від політологів із дуже різних таборів, «виснаженість» так званих «великих ідеологій» XIX-го – початку XX ст. важко заперечити, як важко заперечити і поступове зменшення числа тих політичних сил, які сповідують «чисті ідеології». Вододіл між соціалістами, лібералами, консерваторами стає дедалі все умовнішим (сам Белл якось схарактеризовував себе як «соціаліста в економіці, ліберала в політиці та консерватора у культурі»). Яскравим прикладом деідеологізації стали реформи Ден Сяопіна (1904-1997) в Китаї. Не відмовляючись від марксизму з його теорією класової

¹¹³ Herbert M. Danzger. The «Return» to Traditional Judaism at the End of the Twentieth Century: Cross-Cultural Comparisons // *The Blackwell Companion to Judaism* / Ed. Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck. – Oxford: Blackwell Publishing, 2004. – P. 495-512.

¹¹⁴ Daniel Bell. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. – Cambridge: Harvard University Press, 2000.

боротьби і знищення приватної власності, Ден Сяопін зробив Китай частиною світового ринку. В 1992 р. він виступив із заявою, в якій окреслив головний принцип своїх економічних реформ і яка може претендувати на роль маніфесту деідеологізації: «Не варто сковувати себе абстрактними ідеологічними й практичними суперечками про те, яке ім'я все це носить – соціалізм чи капіталізм».¹¹⁵

Півстоліття, які минули з часу публікації книги Деніела Белла, показали, що ховати ідеології ще зарано, але можна впевнено говорити про їх десакралізацію. Фашизм, нацизм, анархізм, марксизм-ленінізм, маоїзм та інші «політичні релігії» ХХ ст. або зазнали краху й утратили сакральний статус, або навпаки – спочатку втратили сакральний статус, а потім зазнали краху. Під цим оглядом за яскравий приклад може правити десакралізація марксизму-ленінізму в його пізньорадянській редакції, коли міленаристська ідея побудови комунізму, а також культ, «святе письмо» й увесь обрядовий комплекс цієї «політичної релігії» були скомпрометовані та спрофановані і з об'єкту поклоніння перетворилися на об'єкт глузування й анекдотів. Так само, як північнокорейський чучхеїзм з доведеним до абсурду культом вождя і системою поклоніння, що не допускає ніяких послаблень у культовій поведінці, – найяскравіший виняток, що тільки підтверджує загальну тенденцію. Ще один яскравий виняток, уже з іншої культури й іншого виміру, – це французька політична релігія з її пам'ятником Маріанні, символів Французької революції, що стоїть у Пантеоні, тобто у вівтарі колишнього храму святої Женев'єви, та з її нетерпимістю до інших релігійних ідентичностей.

Окрема історія – націоналізми країн Третього світу, що прагнули розвиватися як націоналізми секулярні, позбавлені давніх упереджень й ворожечі на релігійному ґрунті. Індійський націоналізм Джавахарлала Неру – це насамперед беззастережна відданість Індії, яка звільняє індійських громадян від усіх інших релігійних, етнічних, кастових та регіональних лояльностей, «знімає» ідентичності додержавної доби як старомодні й суперечні здоровому глуздові й духові часу. Однак іслам, індуїзм, буддизм, християнство пропонували і пропонують релігійні альтернативи секулярній націоналістичній ідеології. Гамаль Абдель Насер, Джавахарлал Неру та інші національні лідери середини ХХ ст. підкреслювали принципову відмінність між релігією і секулярним націоналізмом, – це були для них немовби два світи, що не сполучуються один з одним. Але на ділі секулярний націоналізм потребує

¹¹⁵ Ahmed Shawki. China: From Mao to Deng // *International Socialist Review*. – 1997. – № 1.

великої частки віри, бо ж націоналізм включає в себе «догмат» про велике майбутнє національної спільноти і містить у собі певну доктрину, міфологію, етику, ритуали, організацію. Націоналістична ідеологія не здатна дати владі такої непорушної легітимності, яку дає релігія, і в багатьох країнах від Єгипту до Шрі Ланки різноманітні релігійні рухи оголошують секулярні націоналістичні режими своїм «ворогом».

Український філософ Олексій Халаспіс вказує на кілька глобальних тенденцій, які мають безпосереднє відношення до цього питання: позбавлення політичних еліт монополії на продукування ідей; втрата власне політичними ідеями хоч трохи важливої ролі у світогляді мас («пересічної людини»); перетворення політичних ідеологій на річ дедалі мінливішу, – тепер-бо політичні програми пишуться не на десятиліття, а «від виборів до виборів»; несталі ідеології вже з визначення не можуть мати багато постійних прихильників – такі прихильники лишаються лише в організацій радикального спрямування, вплив і значення яких дедалі зменшується.¹¹⁶

Релігія повертає собі те місце, з якого її витиснули були «великі ідеології», що хотіли змусити традиційні релігії освячувати їх (як-от у випадку різних форм націоналізму), або прагнули взагалі їх заступити (як-от нацизм та комунізм). Це місце намагалися, але не змогли посісти ані психоаналіз, ані екологічний рух, який претендував на статус секулярної релігії нового століття. На початку XXI ст. релігія твердо закріпилася в політичному дискурсі США та Росії; в обох країнах вона стала тим чинником, що – нехай і дуже по-різному – цементує національний месіанізм. Не тільки в більшості мусульманських країн, де релігія відіграє ключову роль у всіх сферах життєдіяльності, а й навіть у Західній Європі релігія опинилася в центрі бурхливих дискусій щодо цінностей та ідентичностей. Традиційно стримані в справах релігії лідери Європейського Союзу тепер нарочито порушують питання й теми, пов'язані з релігією. Звертаючись до Єкуменічного конгресу Церков Німеччини в травні 2010 р., канцлер Ангела Меркель заявила, що саме християнство сформувало Німеччину як націю: «Я не кажу, що ми б не опинилися там, де ми є, якби пішли якимось іншим шляхом. Але тут, у Німеччині, цілком зрозуміло, що ми прийшли до наших цінностей через християнство. Це означає, що ми усвідомлюємо: свобода – це не свобода від чогось, свобода дана нам від Бога через Його Творіння [...]. Це найважливіше

¹¹⁶ А. В. Халаспіс. Постидеологический мир? // *Грани*. – 2010. – № 6 (74). – Листопад-грудень. – С. 65.

джерело суспільної єдності». ¹¹⁷ 28 серпня 2006 р., після зустрічі з папою Венедиктом XVI, німецький канцлер заявила, що християнські цінності повинні знайти відображення в Конституції об'єднаної Європи. ¹¹⁸ Так само й экс-президент Єврокомісії Романо Проді заявляв, що будівничі об'єднаної Європи повинні дати їй душу, одухотворити Європу й надати сенсу її існуванню. ¹¹⁹

Президент Франції у 2007-2012 рр. Ніколя Саркозі заявив, що шкільний учитель ніколи не зможе замінити кюре або пастора, коли треба пояснити дитині різницю між добром і злом, – заява, на яку навряд чи зважилися б його попередники. Саркозі також згадував про «наше християнське коріння», виступав за секуляризм, який залишав би для релігії певне місце в публічній сфері, й називав «божевіллям» спроби позбавити французів релігії. ¹²⁰ Крім того 23-й президент Французької республіки гостро виступав проти насильства щодо християн на Близькому Сході, проти демонстративних мусульманських молитов на французьких вулицях, і вдавався до риторики, яку ліва опозиція називала несумісною із світським характером Французької республіки: він говорив про Всевишнього, який «не закріпачує, але визволяє людину», «Всевишнього, який присутній у серці кожної людини», «Всевишнього, який погамовує необмежену гординю або й безумство людини». Оглядачі називають Саркозі – поряд із папами Іваном Павлом II та Венедиктом XVI та ісламським чинником – головним «винуватцем» повернення релігії в публічну сферу гордої за свій секуляризм Франції. ¹²¹ (Втім, тут не зайве було б згадати, що й один з попередників Саркозі, президент Франції в 1974-1981 рр. Валері Жискар д'Естен визнавав: «Я ніколи не ходив до церкви, але Європа – християнський континент»). ¹²²

¹¹⁷ ÖKT: Merkel wünscht sich «selbstbewusste Christen» (текст на сайті: storico.radiovaticana.va).

¹¹⁸ Nicholas Watt. Merkel Backs More Christian EU Constitution // *The Guardian*. – 2006. – August 29.

¹¹⁹ Douglas S. Winnail. God, Religion, and the European Union. Prophecy Comes Alive // *Tomorrow's World*. – 2007. – March-April.

¹²⁰ Pope Backs Sarkozy's «Positive Secularism» on Paris Visit (текст на сайті: www.rfi.fr).

¹²¹ Tom Heneghan. Religion Slowly Returns to Public Sphere in France // *Reuters*. UK edition. – 2008. – September, 12 (текст на сайті: uk.reuters.com).

¹²² Tariq Modood. *Post-Immigration 'Difference' and Integration. The Case of Muslims in Western Europe. A Report Prepared for the British Academy*. – London: The British Academy, 2012. – P. 52.

Нарешті, треба ще раз згадати про книгу, яку написала вкрай прагматичний політик, держсекретар США в адміністрації Біла Клінтона Мадлен Олбрайт – і яка присвячена саме питанню про роль релігії у світовій політиці.¹²³

Та чи не найнесподіванішими для світової громадської думки стали заяви Тоні Блера, прем'єр-міністра Великобританії в 1997-2007 рр., про виняткове значення релігії та міжрелігійного порозуміння для глобального розвитку (адже згадаймо, що свого часу, коли Блерові поставили якийсь питання про релігію, його прес-секретар відповів: «Богом ми не займаємося»). Виступаючи на Національному молитовному сніданку в Вашингтоні Блер заявив, що «релігії слід повернути її законне місце наставника нашого світу, того, хто вкаже нам шлях у майбутнє [...] Без віри в Бога ХХІ століття буде духовно бідним і практично беззмістовним». «Найзнаменитіший католицький неофіт», як називають у Великобританії Тоні Блера, що в 2007 р. покинув Англійканську Церкву і перейшов до Католицької, заявляє, що завжди цікавився релігією більше, ніж політикою, висловлює переконання, що християни повинні голосніше й активніше виступати саме з позицій християнства, а водночас читає священні тексти інших релігій, бо вважає, що це може його збагатити.¹²⁴

Отже, якщо ми поглянемо на саме тільки християнство, – його центр ваги швидко зміщується на Південь, а проте воно демонструє дивовижну здатність повертатися в, здавалося б, назавжди покинуті терени, – якщо зважимо на більш ніж мільярдну мусульманську умму, то зрозуміємо, що жодний світогляд у сучасному світі не здатний конкурувати з релігійним.

7. Глобалізація як рушій релігійного повернення

Утім, той факт, що на місце ідеологій повернулася релігія (або, точніш, релігія повернулася на своє давнє місце, з якого її спробували витиснути ідеології), не відповідає на питання: а чому саме релігія? Факти, що вказують на здобуття релігією дедалі більшої ваги в світовій політиці, цілком очевидні,

¹²³ Мадлен Олбрайт. *Религия и мировая политика*. – Москва: Альпина, 2007.

¹²⁴ Charles Moor. Tony Blair: «The West is asleep on the issue of Islamist extremism» // *The Telegraph*. – 2012. – 23 July. Про роль релігії в політичній, державній та громадській діяльності Тоні Блера див.: John Burton. *We Don't Do God: Blair's Religious Belief and its consequences*. – New York: Continuum, 2009.

але інтерпретація цих фактів викликає серйозні труднощі. Попросту кажучи, дебати з приводу того, чому саме релігія повернулася на міжнародну арену, тривають і досі, і навряд чи одновимірні пояснення можуть бути тут хоч трохи продуктивними. Якщо, скажімо, пристати на інтерпретацію, згідно з якою двополюсність світу в період Холодної війни зменшувала гостроту цивілізаційно-культурного протистояння, в якому лінії поділу збігаються з межами релігійних ареалів, то нез'ясованою залишатиметься природа «релігійних повернень» 1970-х – першої половини 1980-х рр. Як пояснити, що в останні десятиліття ХХ ст. ми стикаємося із справжньою хвилею винайдень і перевинайдень ідентичності, спостерігаємо, за словами польсько-англійського соціолога Зигмунта Баумана, «вражаюче зростання інтересу до „обговорення ідентичностей“, яке може більше розповісти про сучасний стан людської спільноти, аніж усі відомі концептуальні й аналітичні результати його обмірковування»?¹²⁵

Отже, який головний чинник такого зростання інтересу до релігії? На нашу думку – це стрімке стиснення світу, тобто те, що конвеційно називають «глобалізацією». Або, якщо бути точнішим і зважити на те, що людство вже переживало подібні глобалізаційні сплески, – останній етап глобалізації.

Наукова продукція, присвячена аналізу різних аспектів глобалізації, така велика й досягла такого рівня спеціалізації, що Едуардо Мендіета говорить про нагальну потребу типологізації уже самих теорій глобалізації.¹²⁶ Глобалізацію демонізують, наділяють космічними рисами й навіть уподібнюють до релігії. Американський теолог Двайт Гопкінс вважає, що глобалізація – це своєрідна релігія, і її бог – концентрація фінансового капіталу. Цей бог – Мамона, його жерці – купка людей, що володіють знанням про встановлені цим богом закони і вимагають від усіх інших ці закони виконувати. Цій купці людей належить право визначати, хто справжній віруючий, а хто ні, кому жити, а кому вмирати. Вони ухвалюють рішення, формують громадську думку і, зрештою, вирішують, кого ще можна прийняти в цей жрецький корпус. Серед багатьох квазірелігійних інститутів можна виокремити своєрідну «святу трійцю» релігії глобалізації. Це – Міжнародна торгі-

¹²⁵ Ідентичність в глобалізуючому світі // Зигмунт Бауман. *Індивідуалізоване общество*. – Москва: Логос, 2002. – С. 176-177.

¹²⁶ Див.: Eduardo Mendieta. *Society's Religion: The Rise of Social Theory, Globalization, and the Invention of Religion* // *Religions/Globalizations. Theories and Cases*. – Durham, London: Duke University Press, 2001. – P. 47.

вельна організація (WTO), міжнародні банки (включно зі Світовим банком та Міжнародним валютним фондом) і транснаціональні монополії.¹²⁷

Якщо говорити про менш екзотичні й популярніші в наукових колах визначення, то, чи не найвитонченіша (і найуживаніша) дефініція належить англійському соціологові Малкольму Вотерсу. Він визначає глобалізацію як «соціальний процес, при якому обмеження, накладені географією на соціальний та культурний устрій, слабшають, і люди дедалі більше усвідомлюють це ослаблення».¹²⁸ Подібно, Роланд Робертсон вважає, що «концепція глобалізації стосується як „стискання” нашого світу, так і дедалі глибшого усвідомлення цього світу як одного цілого [...]. [В процесі глобалізації] відбувається дедалі більше прискорення як у плані формування конкретної глобальної взаємозалежності, так і в плані усвідомлення глобальної цілості».¹²⁹ Томас Фрідман у своїй яскравій книзі «Лексус і оливкове дерево» говорить про глобалізацію як про неблаганну інтеграцію ринків, національних держав і технологій до небаченого досі ступеня, інтеграцію, яка дає змогу окремим особам, корпораціям або державам досягати будь-якого кінця землі швидше й дешевше, ніж будь-коли раніше. Глобалізація за Фрідманом – це, в кінцевому підсумку, поширення ринкового капіталізму на всі країни світу.¹³⁰ «Можна радіти з тієї легкості, з якою університетський професор або колекціонер марок з Бостону спілкується із своїми колегами, – пише Пітер Бергер. – Але цю радість стримує усвідомлення того, що ті самі засоби комунікації з ними ділять наркобарони, терористи й педофіли».¹³¹

Отже, глобалізація має дуже контрверсійні аспекти. Вона перетворює світ на єдине ціле і якщо й не провадить до глобальної культурної і релігійної конвергенції, то в кожному разі робить невідворотною зустріч різних релігій і культур. Глобалізація посилює міграційні хвилі: в 2012 р. майже 3% населення Землі становили мігранти, тобто люди, що покинули межі своєї батьківщини й жили не в тих країнах, де народилися. Три відсотки – цифра не надто вражаюча, але в абсолютному вимірі – це 214 млн. чоловік. Інакше кажучи, якби ці мігранти створили свою країну, вона була б на п'ятому місці

¹²⁷ Dwight N. Hopkins. *The Religion of Globalization* // Там само. – P. 7-29.

¹²⁸ Malcolm Waters. *Globalization*. – London: Routledge, 1995. – P. 3.

¹²⁹ Ronald Robertson. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. – London: Sage, 1992. – P. 8.

¹³⁰ Томас Фрідмен. *Лексус і оливкове дерево. Зрозуміти глобалізацію*. – Львів: Бібліотека «І», 2002. – С. 7.

¹³¹ Peter L. Berger. *Religions and Globalisation* // *European Judaism*. – 2003. – Vol. 36. – № 1. – P. 5.

щодо кількості населення – відразу після Індонезії й перед Бразилією. За підрахунками *Pew Research Center* 49% всіх мігрантів є християни, 27% – мусульмани, 5 – індуїсти, 3% – буддисти, 2% – юдеї, а 9% – не належать ні до якої релігійної спільноти.¹³²

Цікаво, що величезні маси людей, які живуть у «глобальному селі» й купують товари на глобальному ринку, не демонструють особливого бажання змінити свою релігійну приналежність. Під цим оглядом, як помітив Хосе Касанова, люди поводяться зовсім не так, як вони зазвичай поводяться на ринку, – іноді вони «купають» товар, що не зовсім їх задовольняє, а іноді, відмовившись «купувати» цей товар, не шукають йому замітника. Високий монополізм, убивчий для ринку, не призводить до зменшення активності в «релігійному супермаркеті», тож у Ірландії та Польщі, де панує монополія Католицької Церкви, релігійність залишається найвищою в Європі.

Одночасно ці країни посідають досить високі місця в світовому індексі глобалізації (Ірландія трічі, в 2002, 2003 і 2004 рр., посідала перше місце в цьому індексі,¹³³ а в 2005 р. стала другою, поступившись лише Сінгапурові). Експерти вираховують індекс глобалізації за 14 показниками, що розкладаються у чотири кошики. Перший – це рівень економічної інтеграції у світову економіку, де береться до уваги розвиненість торгівлі, інвестиції, плинність капіталу тощо. Другий – це персональні контакти, міжнародний туризм, якість та інтенсивність телефонного зв'язку, грошові перекази та всілякі недержавні трансакції. Третій показник – це розвиток інтернету, а четвертий – міра заангажованості в міжнародну політику, тобто участь у міжнародних організаціях, ратифікація міжнародних угод, вклад у діяльність миротворчих сил ООН.

Індекс глобалізації руйнує багато усталених стереотипів. Наприклад, виявляється, що найглобалізованіші країни характеризуються більшою тривалістю життя, ніж країни менш глобалізовані; що від глобалізації частіше виграють не держави-гіганти, а невеликі країни; що глобалізація – це аж ніяк не американізація, як то стверджують не тільки антиамериканісти, але й найпослідовніші захисники позицій США у світі.¹³⁴ Особливо цікаво

¹³² Faith on the Move. *The Religious Affiliation of International Migrants*. – Washington: Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, 2012. – P. 12.

¹³³ Measuring Globalization // *Foreign Policy*. – 2004. – March-April. – P. 54-69.

¹³⁴ Наприклад, Генрі Кіссінджер, державний секретар США за президентів Ніксона й Форда, у своїй промові в дублінському Трініті-коледжі визначив «глобалізацію» як синонім

зіставити рівень релігійності в певній країні й міру її інтеграції у глобальний світ. Те, що населення однієї з найглобалізованіших країн планети, Ірландії, демонструє чи не найвищий рівень релігійності не лише в Європі, а й у цілому світі, змушує трохи інакше подивитися на стосунки глобалізації з традиційними культурами і релігійними традиціями. Згідно з підрахунками, проведеними в рамках Європейської програми дослідження цінностей, щотижня на богослуженні буває 81% ірландців, 40% італійців, третина іспанців та португальців, 23% бельгійців, 19% західних німців, 10% норвежців та шведів і 9% ісландців¹³⁵.

Ця ситуація видаватиметься парадоксальною тільки в тому разі, якщо ми будемо розглядати її в ринкових категоріях, але все стане на свої місця, якщо аналізувати її у контексті культурних систем. Тобто і в добу глобалізації «ринковий підхід» до релігії менш продуктивний, аніж підхід до неї як – кажучи словами Пітера Бейера – соціальної системи, що служить за культурний ресурс для інших соціальних систем.¹³⁶

В одних куточках планети люди демонструють непохитну відданість своїм старим, «доглобальним» релігійним ідентичностям, тоді як де-інде релігійність набирає інших, імпліцитних або «замісних», за висловом Грейс Дейві,¹³⁷ форм. Але в будь-якому разі ми не бачимо ані глобальних пошуків релігійної альтернативи, ані тим більше формування спільної для землян «глобальної релігії». Нові (або порівняно нові) глобальні релігійні культури з'являються поряд із старими, проте не замінюють їх повністю. Крім того нові релігії далеко не завжди дають своїм послідовникам почуття громадян «глобального полісу», як це стверджують автори книги «Нові релігії як глобальні культури».¹³⁸ Замість формування в глобалізованому світі єдиної

домінації США в сучасному світі. – Див.: Henry Kissinger: «The basic challenge is that what is called globalization is really another name for the dominant role of the United States». Lecture at Trinity College, Dublin, October 12, 1999 // *Independent* (Dublin). – 1999. – October 13.

¹³⁵ Sheena Ashford, Noel Timms. *What Europe Think: A Study of Western European Values*. – Aldershot: Dartmouth, 1992. – P. 46.

¹³⁶ Peter Beyer. *Religion and Globalization*. – London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publication, 1994. – P. 225.

¹³⁷ Grace Davie. *Europe: The Exception That Proves the Rule? // The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* / Ed. Peter L. Berger. – Washington, Grand Rapids: Ethics and Public Policy Center / Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999. – P. 82-83.

¹³⁸ Див.: Irving Hexham, Karla Poewe. *New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred*. – Boulder, Colorado: Westview Press, 1997. – P. 167.

релігії, ми стаємо свідками мало не повсюдного «повстання» релігій, що виявляють більшу чи меншу нетерпимість одна до одної. Релігія виходить з «гетто приватизації», а глобалізація релігії не тільки не скасовує зумовлених нею демаркаційних ліній, а й зміцнює їх.

Як довів у своїй роботі Пітер Бейер, глобалізація в підсумку дає релігії новий імпульс і посилює її впливи в публічному дискурсі.¹³⁹ Або, як висловлюються американські соціологи релігії, «глобалізація руйнує політичні й культурні бар'єри, але вона також дає поштовх рухам, націленим на зміцнення ідентичності й самовизначення».¹⁴⁰

Іншими словами, глобальне повстання релігії означає глобальну битву за автентичність, глобальні пошуки «остаточного сенсу», а також, як зауважує Скотт Томас, – глобальне прагнення країн, що розвиваються, радше «одомашнити» модерність, ніж модернізувати традиційне суспільство.¹⁴¹

Тут варто звернути увагу на зумовлене бодай почасти тою ж таки глобалізацією повсюдне повстання ідентичностей, прагнення відновити, створити або відтворити на тих чи інших засадах свої «уявлені спільноти». Висліди цього повстання ідентичностей можуть виявитися найнесподіванішими. Тим, хто гадає, що теперішня конфігурація національних кордонів, міжнародних відносин, настроїв великих колективів, які ми називаємо націями, і відносин усередині цих націй, – це назавжди, варто нагадати, якою непорушною здавалася навіть фахівцям післявоєнна ялтинська система напередодні її розвалу. Адже все, що стосується ідентичностей, належить, за визначенням Лії Грінфельд, до «емергентних феноменів», тобто феноменів, що їх характер і розвиток залежить не від характеру їх компонентів, а від певних організаційних принципів, що сполучують ці компоненти в єдину систему й надають їм відповідної значущості.¹⁴² А самі ці принципи визначаються, до великої міри, прагненнями, почуваннями й волею мільйонів цілком конкретних людей.

¹³⁹ P. Beyer. *Religion and Globalization...*

¹⁴⁰ Bronislaw Misztal, Anson Shupe. *Religion, Mobilization and Social Action*. – Westport: Praeger Publishers, 1998. – P. 5.

¹⁴¹ Scott M. Thomas. Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously // *Religion in International Relations: The Return from Exile* / Ed. Fabio Petito, Pavlos Hatzopoulos. – New York: Palgrave Macmillan, 2003. – P. 22.

¹⁴² Liah Greenfeld. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992. – P. 7.

Не заглиблюючись у питання про періодизацію процесу глобалізації, можна вслід за деякими дослідниками вважати за початок її сучасного етапу (або субетапу) 60-ті роки ХХ ст.¹⁴³ Тут, однак, варто відзначити, що досить значною віхою в цьому процесі стало падіння «залізної завіси» і входження посткомуністичних країн до глобальної капіталістичної системи. Глобалізації належить винятково важлива роль у падінні комуністичних режимів. Саме глобалізація поставила «реальний соціалізм» у ситуацію реальної конкуренції з реальним капіталізмом – конкуренції, якої соціалізм не витримав. Після падіння Берлінської стіни, розпаду СРСР, Югославії та Чехословаччини посткомуністичні країни дістали можливість спробувати себе в глобальному проекті.

Хосе Касанова писав, що, розвиваючись разом з модерністю, глобалізація пориває з великими наративами і філософіями історії, підкопує гегемоністський проект Заходу й децентралізує світовий устрій. У цьому розумінні глобалізація – постмодерний, постколоніальний і постзахідний феномен. Глобалізація, поза сумнівом, розвивається разом із капіталістичною системою, але вона звільняє капіталізм від територіально-юрисдикційної обмеженості в рамках держави й національної економіки, сприяючи його подальшому якісному та кількісному розвитку, не обмеженому зовнішніми політичними, культурними або моральними принципами. Глобалізація не означає кінця націй та націоналізму, але вона означає кінець їх асоціювання з суверенною територією національної держави.

Глобалізація сприяє відродженню давніх цивілізацій і світових релігій не тільки як аналітичних одиниць, а й як значущих культурних систем й уявлених спільнот. Ці нові уявлені спільноти перетинаються, а часом і вступають у змагання із старими уявленими спільнотами, про які писав Бенедикт Андерсон¹⁴⁴, тобто націями. Нації, стверджує Хосе Касанова, існують і далі як дієві уявлені спільноти й носії колективних ідентичностей у глобальному просторі, але більше значення, цілком можливо, матимуть локальні й транснаціональні ідентичності. І ці нові транснаціональні ідентичності, певніш за все, будуть пов'язані із давніми цивілізаціями та світовими релігіями. Власне кажучи, вже тепер ми можемо говорити про глобальні

¹⁴³ Victor Roudometof. *Nationalism, Globalization, and Orthodoxy. The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans*. – Westport, London: Greenwood Press, 2001. – P. 7-10.

¹⁴⁴ Див.: Бенедикт Андерсон. *Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму*. – Київ: «Критика», 2001.

ідентичності, які виявляються сильнішими за національні й локальні. Найяскравіший приклад – це глобальний харизматичний рух, належність до якого, як показали дослідження *Pew Research Centre* у цілій низці країн, має для віруючих-харизматів більше значення, аніж громадянська, етнічна й локальна приналежність. Головну цінність тези Семюеля Гантінгтона про «зіткнення цивілізацій» Касанова вбачає саме в тому, що вона звернула увагу на дедалі більше значення культурних систем і «цивілізацій» у світовій політиці.¹⁴⁵

Під впливом глобалізації, яка зменшує значення старих кордонів, колективів і самоусвідомлень, нові ідентичності можуть виникати на базі давніх цивілізацій, що найчастіше мають релігійні підвалини. Їх виникнення, знов-таки, теоретично міркуючи, відбуватиметься легше там, де для оформлення цих нових ідентичностей існують певні передумови – почуття солідарності між членами нової спільноти, яке було б сильніше, аніж почуття до членів «старої спільноти»; уявлення про спільне походження, про, кажучи словами Ернеста Геллнера, спільну «пуповину»;¹⁴⁶ колективна пам'ять про неперервне спільне минуле; або новонабута транснаціональна організація й досить сильний центр тяжіння, а можливо, й спільний ворог, спільна небезпека, що консолідує нову спільноту.

Новим ідентичностям важче складатися на основі тих релігій, які нерозривно пов'язані із землею та старими «уявлюваними спільнотами». В даному випадку мова йде насамперед про православ'я. Помісність як основний еклезіальний принцип організації православ'я, відсутність незаперечного, визнаного всіма центру й надзвичайно міцна закоріненість у доглобальних ідентичностях – ось що передовсім впадає в очі, якщо розглядати православ'я під цим кутом зору. Непростою справою видається й реалізація міркувань про потребу виробити почуття солідарності між православними, створити «глобальний православний полюс»¹⁴⁷ – зрозуміло, тут ми й далі

¹⁴⁵ Див: Jose Casanova. Religion, the New Millennium, and Globalization (2000 Presidential Address) // *Sociology of Religion*. – 2001. -- Vol. 62. – N. 4. – Winter. – P. 430 та ін.

¹⁴⁶ Див. розділ «Чи мають нації пуповину?» в його книзі: Ernest Gellner. *Nationalism*. – London: Weidenfeld & Nicolson, 1997. – P. 90-101.

¹⁴⁷ Про таку потребу нерідко говорили й самі православні єрархи, у тому числі й в Україні, ще перед тим, як патріарх Кирило сформулював концепцію «русского мира». «Ми просто зобов'язані використати ситуацію, що склалася, у власних інтересах, – говорив архієпископ Львівський і Галицький УПЦ Августин, – і створити на ґрунті такого могутнього інтегруючого чинника, як православ'я, альтернативну [західній – В. Є.] модель розвитку». – Августин, архієпископ Львовский и Галицкий. Православная молодежь в условиях

говоримо про православ'я як про культурну систему, а не як про інституційну мережу, в якій «міжсільові протиріччя» явно досягають такого рівня, коли створюється загроза самій життєздатності цієї мережі. Звичайно, численні юрисдикційні суперечності між Константинополем і Москвою, Москвою і Бухарестом, Константинополем і Афінами або Єрусалимом тощо, які, схоже, накопичуються швидше, ніж розв'язуються, не сприяють розвиткові цього почуття. Але така ерархічна боротьба, що не зачіпає культурних ресурсів православ'я, не зменшує його здатності робити свій внесок у розв'язання «залишкових» проблем глобалізації (за визначенням Бейера) – тобто цілої низки проблем від персональних до екологічних. Православ'я як культурна система здатне «мобілізувати солідарність» – хоча знов-таки, йдеться не про узгоджені заходи предстоятелів православних Церков у відповідь на «католицьку» чи «сектантську» загрозу або про їхню одностайність в осудженні спроб Апостольської столиці проголосити патріарший статус Греко-Католицької Церкви в Україні. Реакція цієї культурної системи на югославську операцію НАТО в 1999 р. – одна з наочних ілюстрацій такої солідарності. Та все-таки загальправославна солідарність у жодному випадку не була дужча від зосередженості православних народів на своїх власних уявлених спільнотах. І розбіжні позиції урядів православних держав щодо втручання Заходу в балканську кризу, як і розбіжні оцінки цих подій громадською думкою православних країн – не менш показова в даному випадку ілюстрація.

Глобалізація неминуче ставить перед великими спільнотами питання про те, в якій ролі вони будуть брати участь у справах глобалізованого світу. Тому-то прагнення тої чи іншої спільноти з яскраво вираженою або імпліцитно присутньою національною ідентичністю до самостійності або переконфігурації – це ще й прагнення до прямої, а не опосередкованої участі в «глобальному мегапроекті». Як зауважує професор Гарвардського університету Роман Шпорлюк, потреба незалежності зумовлюється не прагненням бути відрізнаними від світу, а бажанням брати безпосередню участь у світових справах.¹⁴⁸

современной глобализации. Доклад Архиепископа Львовского и Галицкого Августина, Председателя Синодальной богословской Комиссии УПЦ на 3 Международном Соборе православной молодежи (текст на сайті: www.orthodox.org.ua).

¹⁴⁸ Roman Szporluk. *Ukraine: From an Imperial Periphery to a Sovereign State // Russia, Ukraine, and Breakup of the Soviet Union.* – Stanford: Hoover Institution Press, 2000. – P. 386.

Далі, глобалізація має безпосереднє відношення до падіння комунізму, який у ситуації, коли підтримувати ізоляцію ставало дедалі важче, просто не витримав змагання з «Першим світом». Ось як пише про це священик Володимир Зелінський: «Що, як не всевладдя інформації, яка дірявила будь-які замкнені на замок кордони, зруйнувало на наших очах комунізм? Здавалося б, непохитний, побудований на століття, покликаний опанувати цілу землю, він плавно й майже безшумно розвалився, коли спробував себе перебудувати, давно вже підточений чутками про те, що десь за „завісою“, кажуть, є нормальний, вільний, процвітаючий світ. І річ не в тім, що, як згодом виявилось, чутки були сильно перебільшені, а в тім, що комунізм – по суті, перший справді глобалістський проект – був зруйнований іншим подібним проектом, могутнішим, але й хитрішим і закрадливішим».¹⁴⁹

Нарешті, глобалізація, яку вихваляють або ганять за стирання міжнародних відмінностей, безпосередньо спричинилася до народження сучасних націй. Адже «стискування» світу відбувалося паралельно з великими географічними відкриттями, винайденням друкарського верстата, зародженням лінійного сприйняття часу, появою і поширенням преси (саме на прикладі газети й роману XVIII ст. Бенедикт Андерсон показує, як виникали технічні засоби для «репрезентації» того типу уявленої спільноти, якою в кінцевому рахунку і стає нація). Саме глобалізація, зрештою, дала людині відчуття причетності, спільності походження і долі, навіть спорідненості із спільнотою людей, абсолютну більшість яких вона ніколи не бачила й ніколи не побачить. Але глобалізація – це процес, який, очевидно, розвивається у просторі нерівномірно, особливо на своїх ранніх стадіях; такою самою нерівномірністю відзначаються і процеси формування націй. Мабуть, зайве доводити, що в більшості народів православної культури процес націєтворення дещо «запізнився» (порівняно із Західною Європою, звичайно). Багато з них відносно недавно завершили своє сходження (вгору чи вниз – це залежить від позиції спостерігача) від невиразної з національного погляду ідентичності, головним стрижнем якої була православність, до більш-менш окресленої національної ідентичності, що в деяких випадках відокремила православних від інонаціональних одновірців або (таких випадків, щоправда, небагато) поєднала їх у рамках нової уявленої спільноти з «однаціональними» інославними. Для багатьох із цих народів питання про те,

¹⁴⁹ Владимир Зелинский, священник. Вызов и зов. Православие и глобализация: взгляд с Запада (текст доступний на сайті: www.kiev-orthodox.org).

чим же, в підсумку, завершиться їх національний проект, і досі лишається відкритим.

8. Повернення релігії і процеси націєтворення

Повернення релігії наочно продемонструвало, що – всупереч порівняно недавнім прогнозам – на Землі початку ХХІ ст. зовсім небагато людей, які б не ототожнювали себе з жодною нацією або з жодною релігією. Події, що відбуваються у різних куточках планети, як ми бачили, кидають виклик модернізаційній парадигмі, яка стверджує, що модернізація, соціальна диференціація, індивідуалізація, інтеграційні процеси в економіці й політиці підривають позиції релігії і призводять до занепаду націоналізму. Якщо хтось і прогнозував висхідний розвиток націоналізмів, то це мали бути громадянські, переважно секулярні, а не етноцентричні, релігійно зорієнтовані націоналізми.¹⁵⁰ Однак усе те, що відбувалося наприкінці ХХ ст. в Ірані, Східній Європі, Ізраїлі, США, Індостані, Південно-Східній Азії, свідчило про паралельне піднесення релігії й націоналізмів і змушувало уважніше і, головне, комплексніше розглянути взаємовідносини націоналізму і релігії. Все це свідчить як про сильний опір процесам глобалізації та продуктам модернізації, так і про те, що модернізація не конче має набирати західноєвропейських форм. Це також означає, що зв'язки релігії з націєтворенням набагато численніші й різноманітніші, ніж це вважалося раніше.

Визначень поняття «нація» так багато, а дискусії навколо них такі запутані, що англійський вчений Г'ю Сетон-Вотсон узагалі заперечує можливість наукового визначення нації. Пітер Альтер пропонує розуміти під нацією «соціальну групу (народ або прошарок народу), яка на основі різних історично сформованих зв'язків мовного, культурного, релігійного або політичного характеру усвідомлює свою єдність і свої особливі інтереси. Вона вимагає політичного самовизначення або вже здійснює його в рамках національної держави. Визначальним тут є саме усвідомлення певною соціальною групою (народом) того, що ця група (народ) є нацією або принаймні хоче нею бути, а також претензії на політичне самовизначення. На відміну від інших об'єднань на основі солідарності, таких як соціальний клас,

¹⁵⁰ Willfried Spohn. Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective // *Current Sociology*. – Vol. 51. – № 3/4. – Monograph 1/2. – P. 266-267.

конфесійна спільнота чи родина, поняття нації має ширше й загальніше значення.¹⁵¹

Щоб краще пояснити характер взаємозв'язку між нацією і релігією, вкажемо на деякі аспекти розуміння нації, важливі саме в контексті нашої теми. Отже, нація пов'язана з такими поняттями, як «політика», «громадянство» і «державна», а це, знов, свідчить, що нація є форма територіально-політичної, а не тільки етнічної, мовної та релігійної спільності. Формування нації (правда, різних націй – у різному ступені) пов'язане з перетворенням «архаїчного» суспільства на суспільство індустріальне, відносно освічене й мобільне, в якому існує свідомість того, що «маса» й «еліта», що жили колись немовби в різних світах, мають певні спільні інтереси. Звернімо також увагу на суб'єктивну складову формування нації: об'єктивних чинників (спільність території, мови, релігії) часто виявлялося недостатньо для того, щоб постала нова нація, тоді як відсутність цих чинників часом не перешкоджала її становленню. Під цим оглядом особлива роль належить націоналізмові, що виступає і як сильне почуття (особисте й колективне), і як ідеологічна доктрина, і як політична програма та рух.¹⁵² Націоналізм набуває найрізноманітніших іпостасей, але, звичайно ж, його не можна ототожнювати тільки з його крайніми проявами або вживати цей термін тільки на позначення радикальних шовіністичних рухів.¹⁵³

Далі, коли мова йде про націоналізм і нації, – про «уявлені» (але не вигадані!) спільноти, згідно із знаменитим визначенням Бенедикта Андерсона¹⁵⁴ – ми неминуче опиняємося в царині різноманітних міфологій. Міфотворення присутнє повсюдно й повсякчасно у конструюванні дуже і дуже різних спільностей. У багатьох випадках міф виступає як політичний дискурс, представлений у поетичній формі; він може бути не тільки простою оповіддю про бажаний устрій і порядок речей, а й заклик до дії. З цього

¹⁵¹ *Націоналізм. Антологія* / упорядн. О. Проценко, В. Лісовий. – Київ: «Смолоסקип», 2000. – С. 586.

¹⁵² Г. Касьянов. *Теорії нації та націоналізму*. – Київ: «Либідь», 1999. – С. 144-145.

¹⁵³ Пітер Алтер відзначає, що коректніше було б говорити про *націоналізми* у множині, ніж про *націоналізм* у однині. Він пропонує розрізняти ліберальний, реформістський (типу *Risorgimento*) націоналізм і націоналізм інтегральний. Перший ґрунтується на лібералізмі XIX ст., другий – це породження вузької, ексклюзивістської, правої європейської політики кінця XIX ст. – Див.: Peter Alter. *Nationalism*. – London, New York, Melbourne: Edward Arnold, 1994. – P. 5, 33.

¹⁵⁴ Б. Андерсон. *Уявлені спільноти...*

погляду міф виконує три головні функції: інтегративну, консолідуючи й мобілізуючи «своїх» і перед лицем «чужих»; когнітивну, пояснюючи найважливіші моменти минулого, інтерпретуючи сучасність і прогнозуючи майбутнє; нарешті, комунікативну, забезпечуючи спільну міфологічну риторичку. Міт'я Веліконя, який досліджує міфотворення при конструюванні постюгославських ідентичностей, говорить про два типи міфів – традиційні та ідеологічні, які, однак, дуже тісно пов'язані між собою. Традиційний міф знаходимо у премодерних формах конструювання соціальної реальності: народних традиціях, давніх ритуалах, наборах символів, легенд, вірувань. Традиційний міф завжди незавершений, неповний, він, за Леві-Стросом, не потребує ні початку, ні кінця. Натомість ідеологічний міф доповнює екзегезу традиційного міфу і певним чином підсумовує його відкритий фінал. Традиційний міф відомий усім членам спільноти, тоді як ідеологічний міф має своїх авторів, який часто можна визначити досить точно, і виступає як той ланцюг, що пов'язує минуле з сьогоденням, а також проєціює минувшину й сучасність на майбутнє.¹⁵⁵

Міф, що розповідає, як з'явилися ті чи інші речі (Мірча Еліаде), відіграє особливу роль у колективній «уяві» нації. Існування такої уяви стало можливе після двох епохальних подій, що поклали початок глобалізації: епохи географічних відкриттів, яка «замкнула» ойкумену й показала її масштаби – гігантські, але не безкінечні, а також появи друкарства, що почало повільно, але впевнено «стискувати» світ. Ці відкриття створили передумови для формування спільнот з людей, що не перебували в безпосередньому контакті між собою. Крім того розвиток лінійного сприйняття часу, як відзначає Віктор Рудометов, породив уявлення про безперервність і спадкоємність – необхідну умову легітимації нації як трансісторичного явища.¹⁵⁶ Вокер Коннор, політолог, що вперше запровадив термін «етнонаціоналізм», зауважив свого часу: те, що люди думають і в що вони вірять з приводу своєї групової ідентичності, значно важливіше, аніж те, як усе є насправді.¹⁵⁷

Капіталізм, як показав Бенедикт Андерсон, уможливив появу спільнот «горизонтально-світського», «позачасового» типу. Друкарство стало галуззю

¹⁵⁵ Mitja Velikonja. *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina* / Transl. Rang'ichi Ng'inja. – College Station, Texas Tx.: A&M University Press, 2003. – P. 7-8.

¹⁵⁶ V. Roudometof. *Nationalism, Globalization, and Orthodoxy...* – P. 7.

¹⁵⁷ Scott R. Appleby. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000. – P. 60.

підприємництва, яка не тільки наситила ринок латиномовною літературою, а й у пошуку прибутків почала друкувати книги простонародними мовами. Це підкопало «латинський моноліт» і дало змогу протестантській Реформації успішно вести війну з Римом, зокрема й за допомогою перекладів Біблії національними, як ми тепер сказали б, мовами. Реформація, як доводив визначний норвезький соціолог Стейн Роккан, стала першим важливим кроком на шляху до формування «територіальних націй» і означала «територіалізацію» релігії та писемної культури.¹⁵⁸

На християнському Сході така «донаціональна територіалізація» стала можлива ще в V ст., коли на Халкедонському соборі була встановлена залежність церковно-адміністративних меж з кордонами державними. В національну епоху це знайшло відображення в принципі помісності, і автокефальні православні Церкви згодом будуть іменуватися за національною ознакою.

Для розуміння зв'язку між нацією і релігією велике значення мають праці Ентоні Сміта,¹⁵⁹ Лії Грінфельд,¹⁶⁰ Роджера Брубейкера¹⁶¹ та інших дослідників, які доводять, що попри поширеність, ба навіть панування модерністських підходів до вивчення процесів націєтворення, національні ідентичності й націоналізми творяться не лише з політико-громадянських, а й етно-примордіальних компонентів. Так само й британський історик Ерік Гобсбаум підкреслює дуалістичність феномену нації, яка конструюється «зверху», але цю конструкцію неможливо належно зрозуміти поза аналізом того, що відбувається «знизу», поза потребами, сподіваннями, устремліннями та інтересами «простого люду», які не конче мають національний характер.¹⁶² Також очевидно, що межа між етнічною спільнотою і нацією буває іноді дуже роз-

¹⁵⁸ Stein Rokkan. *State Formation, Nation-Building, and Mass Politics in Europe: The Theory of Stein Rokkan Based on His Collected Works* / Ed. Peter Flora, Stein Kuhnle. – Oxford: Oxford University, 1999. – P. 65-66, 164.

¹⁵⁹ Anthony Smith. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. – London: Routledge, 1998.

¹⁶⁰ Liah Greenfield. Is Nation Unavoidable? Is Nation Unavoidable Today? // *Nations and National Identity: the European Experience in Comparison* / Ed. H. P. Kriesi et al. – Zurich: Rügger, 1998. – P. 37-54.

¹⁶¹ Rogers Brubaker. The Manichean Myth: Rethinking Distinction between «Civic» and «Ethnic» Nationalism // *Nations and National Identity: the European Experience in Comparison*. – P. 55-72.

¹⁶² Eric Hobsbawm. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – P. 9–11.

мита, і це змушує деяких дослідників запроваджувати якісь двозначні дефініції, що могли б передати цю «транзитність» (як-от, «протонація», «сонна нація», «напівсвідома нація», «очікувана нація» тощо).¹⁶³

Далі, для адекватного розуміння проблеми дуже важливо усвідомлювати, що і релігія, і націоналізм апелюють до вищих, позаісторичних значень, створюють сакральний універсум і наділяють згуртовані навколо них спільноти потужним символізмом. І релігія, і націоналізм створюють суспільний порядок із своїми ерархіями цінностей. Іншими словами, ми не можемо розглядати зв'язок релігії і нації лише у рамках взаємодії тієї чи іншої релігійної традиції, а тим більше – певних релігійних інституцій з поступово створюваними спільнотами, що зрештою стають націями. На ділі цей зв'язок набагато складніший, невловиміший і набагато менш придатний до наукового аналізу.

Найважливішим історичним пунктом, що ознаменував одночасно і новий рівень розвитку західноєвропейських націоналізмів, і зв'язок націоналізму з релігією, став процес появи національних Церков і «націоналізації Церкви». Поява першої сучасної нації – англійської – пов'язана з появою першої національної Церкви. Ототожнення нації і Церкви потребує нової міфології – так починає витворюватися історіософська схема, згідно з якою Церква Англії нічим не зобов'язана Римові, агенти Риму не мали ніякого відношення до початків християнства на островах, а раннє християнство було принесене сюди в неушкодженому й незіпсованому пізнішими нашаруваннями вигляді. До середини XVII ст. читання Біблії у поєднанні із засвоєнням виробленої на той час історичної міфології зміцнювало уявлення англійців про особливу релігійну місію Англії, а відтак – уявлення про свою спільну долю й свою обраність Богом для участі в цій місії. В міру піднесення могутності Британії ці уявлення набувають месіансько-імперських конотацій; сильна національна свідомість охоплює якщо не весь народ, то принаймні дворянство. Три головні ідеї давньоєврейського «націоналізму» домінують у його свідомості: ідея Богообраності, завіту з Богом і месіанські сподівання.¹⁶⁴

Релігія виявляється надзвичайно серйозним чинником, який одночасно дезінтегрує те, що ми звикли розуміти під «країнами Бенілюксу», і формує

¹⁶³ Adrian Hastings. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – P. 21, 97, 106.

¹⁶⁴ Josep R. Llobera. *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*. – Oxford: Berg Publishers, 1994. – P. 134-138.

на цій території нові нації шляхом виокремлення кальвіністсько-нідерландської і католицько-фламандської ідентичностей. Так само й у формуванні австрійської нації релігія була важливішим чинником, аніж мова.

У ранньомодерній Європі релігійна гомогенність – одна країна, одна релігія, одна Церква – розглядалася як передумова консолідації держави, і релігійні дисиденти – так само як і релігійні радикали, що вважали за голову Церкви самого тільки Христа – трактувалися як загроза національним Церквам і зазнавали переслідувань. Національні Церкви продукували ідеологію, яка містила специфічно національні мотиви й зміцнювала легітимність ранньоновочасних держав. «Не держава створена для релігії, – писав один французький патріот, який зрікся чернецтва, – а релігія для держави. Держава – головна в усьому. Будь-яке розмежування світської влади і влади духовної – це явний абсурд».¹⁶⁵

Перетворення етносів у нації відбувалося одночасно з процесом модернізації, що включав індустріалізацію й урбанізацію, різке зростання мобільності населення. Деякі етнічні групи так і не здійснили цей перехід і влилися або вливаються в інші народи, другі розпочали його тільки в ХІХ–ХХ ст., треті не раз безуспішно намагалися це зробити в різні періоди своєї історії. При цьому в ідентичності групи, об'єднаної спільним походженням (або уявленнями про таке походження) і пам'яттю про спільне минуле, саме релігія була одним з ключових елементів.

У процесі перетворення етносу в націю націоналізм добирає матеріал для національного будівництва,¹⁶⁶ і далеко не завжди релігія ставиться тут на перше місце. Мілленаризм намагається скасувати минуле і цілковито замістити його майбутнім, – казав з цього приводу Ентоні Сміт. – Натомість націоналізм прагне облаштувати майбутнє на зразок минулого. Але не будь-яке минуле, зрозуміло, а лише те, що видається справді автентичним; це минуле має бути перевіднайденим і перевідродженим для того, щоб стати за основу певного проекту колективної долі.¹⁶⁷ Це справедливо навіть для тих випадків, коли релігія складала ядро колективного міфу спільноти й

¹⁶⁵ Цит. за: Carlton J. H. Hayes. *Nationalism: A Religion*. – New York: Macmillan, 1960. – Р. 45.

¹⁶⁶ Зокрема, Пітер Альтер звертає увагу на те, що в міру розвитку національної свідомості соціальні групи підкреслюють спільне й притлумлюють ті локальні чи універсальні, політичні чи релігійні зв'язки, що перешкоджають їх єдності. – Див.: Peter Alter. *Nationalism*. – London, New York, Melbourne: Edward Arnold, 1994. – Р. 12.

¹⁶⁷ A. D. Smith. *Nationalism and Modernism...* – Р. 112.

була головним чинником, що протягом століть відрізняв цю спільноту від інших. «Віра об'єднує нас, знання дає нам свободу, – писав батько сіонізму Теодор Герцль (1860-1904). – Тому ми запобігатимемо будь-яким теократичним тенденціям, що виходять від нашого духовенства. Ми будемо тримати їх у рамках їхніх храмів точно так само, як нашу професійну армію – в її казармах»¹⁶⁸. У «Зверненні до італійців» філософ і політик Джузеппе Мадзіні (1805-1872) закликав їх узгодити ідеали своєї традиції з ідеалами людства, розглядати світові релігії як самовиявлення шерегу віків, що просвітили людський рід, віддати належне папі Григорію VII, але – «в ім'я досягнутого нами прогресу [...] інститут папства слід назавжди умертвити».

Нація не хоче «просто» освячуватися релігією, вона сама стає нею, а націоналізм перетворюється на заміник релігії: жити, померти, страждати, любити й ненавидіти в ім'я нації стає більшою чеснотою, ніж страждання в ім'я абстрактного Бога. «Дюркгайм доводив, – писав засновник Центру дослідження націоналізму при Центрально-Європейському університеті Ернест Геллнер, – що в релігійному культурі суспільство поклоняється власному закамуюфльованому образу. В епоху націоналізму суспільства поклоняються собі одверто і безоглядно, відкидаючи будь-який камуфляж».¹⁶⁹

Як наголошував один з ідеологів індійського націоналізму, «націоналізм – це не просто політична програма. Націоналізм – це релігія, яка походить від самого Бога. Націоналізм – віра, в якій ти маєш жити [...]. Якщо ти збираєшся бути націоналістом, прийняти цю релігію і діяти згідно з її духом, ти повинен пам'ятати, що ти знаряддя в руках Божих».¹⁷⁰

Не випадково національне пробудження Німеччини XIX ст. характеризували як секуляризацію національного й сакралізацію світського. Спроби зобразити націоналізм як релігію новочасності були доволі поширені. Досить згадати знаменитий есей Карлтона Гейеса «Націоналізм як релігія», визначення націоналізму як «ерзац-релігії» (Гайнріх Вінклер), як «політичної релігії» модерності (Ерік Фогелін), як різновиду секулярного міленіаризму (Елі Кедурі).

Твердження про те, що націоналізм і релігія актуалізують сакральні складники одне одного, слід вважати за спірне. Але не погодитися з тим, що

¹⁶⁸ Теодор Герцль. *Еврейское государство*. – Одесса, 1898. – С. 18.

¹⁶⁹ Ернест Геллнер. Нації та націоналізм // *Націоналізм*. – Київ: Таксон, 2003. – С. 73.

¹⁷⁰ Цит. за: Chetan Bhatt. *Hindu Nationalism: Origins, Ideologies and Modern Myths*. – Oxford, New York: Oxford International Publishers, 2001. – P. 38.

вони мають виразні спільні риси, справді важко. І націоналізм, і релігія, як зазначав, зокрема, Франс Гоппенброуверс, плекають соціальну гомогенність, мир, порядок та єдність, закликають наслідувати зразок високодостойних попередників: святих або національних героїв. Соціальний порядок проявляється і утверджується через ритуал та містицизм. Крім того і релігія, і націоналізм фокусуються на ролі індивіда в цьому соціальному порядку. Всі віруючі або всі члени нації, як вважається, мають бути рівними, а тому релігійні інститути і націоналістичні організації виступають за егалітарне суспільство, хоча їх світобачення в суті своїй патерналістське та ерархічне. Нарешті, і релігія, і націоналізм присвоюють собі роль інтерпретатора, вчителя й оборонця остаточних істин. Серед таких істин – історія спасіння в її релігійному або націоналістичному варіанті, пояснення добра і зла, спасіння й гріхопадіння, поневолення й визволення.¹⁷¹

Гжегож Бабінський зазначає, що «на певній шкалі суспільних цінностей, розміщених між полюсами „sacred” („священний”) та „secular” („світський”) як національні, так і релігійні цінності однозначно тяжіють до священних, хоча, звісно, не завжди однаковою мірою. Священна не лише віра, а й Батьківщина. Якщо захист Вітчизни не видавався достатньою підставою – народ піднімали на захист віри, хоча віра могла знаходитися під набагато меншою загрозою, ніж Вітчизна».¹⁷² Зауважимо принагідно, що найчастіше поняття захисту Вітчизни й захисту віри були цілком тотожні, тоді як у випадку конфлікту між одновірними спільнотами навіть дрібні ритуальні відмінності починали сприйматися як неприпустимі.

Власне, ще мислителі доби Просвітництва (Руссо, Токвіль), а в ХХ ст. – Роберт Белла говорили про взаємопроникнення і взаємодію релігійних символів, ритуалів, міфів і секулярних, профанних форм поклоніння колективній ідентичності, що їх прийнято називати «громадянською релігією». Белла доводив, що «громадянська релігія» певною мірою існує повсюдно – за її допомогою кожна нація інтерпретує власний історичний досвід у світлі трансцендентності. Центром «громадянської релігії» є міф про походження, що єднає громадян на ґрунті спільної спадщини, а також уявлення про мету й долю нації і про те, який має бути «справжній громадянин». Авторитетний

¹⁷¹ Frans Hoppenbrouwers. Winds of Change: Religious Nationalism in a Transformation Context // *Religion, State & Society*. – 2002. – Vol. 30. – № 4. – P. 311-312.

¹⁷² Г. Бабинский. Религии и национализм в Центральной и Восточной Европе // *Диа-Логос / Религия и общество* '97. – Москва: Истина и Жизнь, 1997. – С. 334-335.

дослідник громадянської релігії Філіп Геммонд, посилаючись на Руссо, робить важливе для розуміння цього феномену уточнення. Руссо, наголошує Хеммонд, зовсім не вважав, що громадянська релігія – це ідеологія, і її головна функція – бути служницею держави. Найрозвинутіші громадянські релігії не покладаються цілковито ані на Церкву, ані на державу, а знаходять незалежні рушії для свого розвитку. В громадянській релігії ані Церква, ані держава не є монополістом «Вищої правди»; це радше система переконань, в якій зливаються громадянські та релігійні ідеї, хоча така форма громадянської релігії зустрічається не надто часто.¹⁷³ З іншого боку, канадський соціолог Марчела Крісті вважає, що ідея такої «незалежної» громадянської релігії не може належати Руссо, бо за його часів громадянська релігія була сутнісно пов'язана із становленням та розвитком національної держави (в ході якого нація зазвичай розумілася політично, а не етнічно), а приписувана Руссо ідея з'явилася набагато пізніше, вже в ХХ ст.¹⁷⁴

Дехто зауважує, що спроби метафізично легітимізувати нові державні утворення призводять до деградації і релігії, і політики («метафізика не народжується на замовлення політиків, метафізика народжується з екзистенційного болю»)¹⁷⁵. А такі спроби не обмежуються новими державами Східної Європи. Скажімо, в 1959 р. 34-й президент США Дуайт Айзенхауер (1890-1969) створив спеціальну комісію, яка мала дати відповідь на питання про високе призначення американської нації.¹⁷⁶ Водночас, є сумніви щодо того, чи можуть секулярні політичні релігії, які існували, наприклад, у СРСР або нацистській Німеччині і які вороже ставилися до релігій традиційних, вважатися «громадянськими релігіями». Якщо релігія політична прагне викоринити «давні» релігії, то релігія громадянська пробує сконструювати символічну арку, яка об'єднує й інтегрує символи традиційних релігій, не скасовуючи їхнього значення і не підкопуючи їхніх підвалин. «Громадянська релігія» використовує «давні релігії» для легітимізації певного

¹⁷³ Phillip E. Hammond, Robert N. Bellah. *Varieties of Civil Religion. The Conditions for Civil Religion: A Comparison of the United States and Mexico*. – San Francisco: Harper and Row, 1980. – P. 40-85.

¹⁷⁴ Marcela Cristi. *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. – Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2001. – P. 139 та ін.

¹⁷⁵ Владзімеж Павлючук. Політика й містика в Україні // *Людина і світ*. – 1999. – № 9. – С. 18.

¹⁷⁶ Russel B. Nye. *This Almost Chosen People: Essays in the History of American Ideas*. – East Lansing: Michigan State University Press, 1966. – P. 164.

суспільного простору інклюзивним і недогматичним способом – на відміну від політичних теологій, які організують цей простір за допомогою політики і роблять це по-релігійному догматичним, ригористичним і ексклюзивістським способом.

Часто звертають увагу, що політичні ідеології набирають сили саме тоді, коли релігійний світогляд втрачає свій вплив на уми європейців. Але, як відзначає Кеннет Майноуг, твердження про те, що людина, мовляв, завжди прагне до чогось вищого, ніж вона сама, і зрікшись Бога, починає вклонятися нації, не дає відповіді на головне питання – чому саме нації?¹⁷⁷

Можлива відповідь полягає у природі націоналізму, що здатний виконувати (бодай почасти) ті функції, які завжди були притаманні релігії, але які вона з певного часу виявилася нездатною виконувати одночасно й у повному обсязі. За Жаном-Клодом Кауфманом, це функції творення ідентичності; поведінкової орієнтації; подолання невизначеності й захисту від непередбачуваності; соціальної інтеграції; надання космічної перспективи і одночасного відокремлення людини від світу. Та якщо християнство діяло більше як сила, що легітимізує соціальний порядок, аніж як сила, що інтегрує суспільство, то націоналізм виконує більше інтегративну, ніж легітимізуючу функцію. Націоналізм намагається перебрати на себе більшість релігійних функцій і з цього погляду, на думку болгарської дослідниці Інни Мерджанової, маніфестує себе як успішний, якщо не найуспішніший різновид політичної релігії.¹⁷⁸ Сам національний проект розгортається як своєрідна телеологічна схема. Якщо, скажімо, взяти підручники історії, особливо в країнах запізнілого націєтворення, то в переважній більшості випадків початки цього процесу віднесено в «сиву давнину» й показано, як відповідна спільнота наполегливо, долаючи перепони, завойовників і окупації, простує до власної державності, яка виступає наперед визначеною. (По суті справи, за телеологічною схемою будувалися і радянські підручники історії, згідно з якими всі «соціалістичні нації» протягом усієї своєї історії боролися за об'єднання в рамках спільної держави під проводом російського народу).

До цього можна додати ще одне дуже істотне зауваження: становлення національної свідомості в ряді випадків супроводжувалося явним сплеском релігійності (ірландці, баски, словаки). Зокрема, формування ірландської

¹⁷⁷ К. Майноуг. Тлумачення націоналізму // *Націоналізм*. – Київ: Таксон, 2003. – С. 324.

¹⁷⁸ Ina Merdjanova. In Search of Identity: Nationalism and Religion in Eastern Europe // *Religion, State & Society*. – 2000. – Vol. 28. – № 3. – P. 257 та ін.

нації спричинилося, за висловом Еммета Ларкіна, до «благочестивої революції», яка відбулася в Ірландії в третій чверті XIX ст. В результаті Ірландія, де в 1840 р. лише третина відвідувала меси, в кінці XX ст. посідала одне з перших місць у світі за відсотком практикуючих віруючих.¹⁷⁹

Іншими словами, можна припустити, що релігія і Церква відіграли (і відіграють) різну роль у формуванні різних націй. Або ж, з огляду на роль суб'єктивного чинника при будівництві нації, можна сказати, що одні націоналізми охоче апелювали до релігії, тоді як інші бачили в ній передовсім гальмо на шляху національного будівництва.

Скажімо, розділеність албанців між трьома «іноземними» вірами, яку експлуатували для потреб своєї політики Росія, Туреччина і Австро-Угорщина, вельми непокоїла лідерів албанського національного пробудження, і вони пропонували навіть зробити єдиною релігією албанців культ Албанії¹⁸⁰.

Натомість у Польщі Римо-Католицька Церква відіграла визначну роль у формуванні і польської нації, і польського націоналізму. Релігія надала польському націоналізмові потужну символічну мову, якою після поразки листопадового повстання 1831 р. була сформульована наймогутніша – месіанська – метафора польської національної риторики: «Польща – Христос народів».¹⁸¹ Свого часу папа Пій IX (1792-1878) зауважив, що «поляки понад усе шукають Польщі, а не Царства Небесного. Тому-то вони й не мають Польщі».¹⁸² Та на ділі польський месіанізм був не суто національний, а глибоко релігійний, профетичний, есхатологічний і сотеріологічний. Адам Міцкевич вважав, що боротьба за відродження Польщі й реставрацію польської державності має сенс лише тоді, коли вона сприятиме звільненню всього людства.¹⁸³ Слов'янський папа, про якого писав у 1848 р. Юліуш

¹⁷⁹ Emmet Larkin. *The Devotional Revolution in Ireland, 1850-1875* // *American Historical Review*. – 1977. – P. 636.

¹⁸⁰ Stavro Skendi. *The Albanian National Awakening*. – Princeton: Princeton University Press, 1967. – С. 298.

¹⁸¹ Див. докладно між іншим у: Brian Porter. *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth Century Poland*. – New York: Oxford University Press, 2000. – P. 27-29.

¹⁸² Brian Porter-Szűcs. *Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity, and Poland*. – New York: Oxford University Press, 2011. – P. 84.

¹⁸³ Andrzej Walicki. *Polish Romantic Messianism in Comparative Perspective* // *Slavonic Studies*. – 1978. – Vol. 22. – P. 2.

Словацький (1809-1849) і якого він протиставляв італійцеві Пію IX («ten Włoch»), прийде визволяти цілий світ, а не лише Польщу.¹⁸⁴

Саме релігія стала тим чинником, який надавав польському націоналізмові відповідальності й критичності. І цей релігійно-націоналістичний дискурс включав не лише месіанські мотиви (хоча вони й домінували), а й відчуття провини за гріхи поляків перед Богом і за поверховість їхньої побожності. Згідно з цим дискурсом поділи Польщі відбулися з волі Божої, але цей вирок Всевишнього не остаточний. Якщо поляки змагатимуться за незалежність без покаяння, вони приречені. Та якщо вони усвідомлять власні гріхи і повернуться до Бога, нація воскресне.¹⁸⁵

Інші народи Центральної та Східної Європи теж плекали міфи – тобто наративи, за допомогою яких нація відокремлює своє буття від буття інших націй, – про власну обраність та напередвизначеність своєї місії, і ці міфологеми дуже часто були (і є) пов'язані з релігією.¹⁸⁶

Утім, іноді релігійні інститути відігравали на певних етапах націєтворення зовсім не ту роль, яку потім приписувала їм колективна пам'ять. Скажімо, далеко не однозначна була роль Католицької Церкви у формуванні литовської національної ідентичності. З одного боку, Церква була в авангарді народного спротиву русифікації та запровадженню кириличного письма замість латиниці, а католицьке духовенство сприяло кристалізації в селянській масі почуття литовської окремішності. Але разом з тим, Католицька Церква як інституція довгий час працювала в напрямі поступової колонізації литовців.¹⁸⁷

На Балканах релігійні інституції пліч-о-пліч із світськими інтелектуалами взяли винятково активну участь у творенні модерних націоналістичних рухів, надаючи сакрального виміру колективним міфологемам, символам, лінгвістичним пошукам і перетворюючи національних героїв на святих.¹⁸⁸

¹⁸⁴ «Więc oto idzie Papież Słowiański / Ludowy brat; – / Oto już leje balsamy świata / Do naszych łon, / Hufiec aniołów kwiatem umiata / Dla niego tron. / On rozda miłość, jak dziś mocarze / Rozdają broń, / Sakramentalną moc on pokaże, / Świat wzięwszy w dłoń».

¹⁸⁵ Brian Porter. Thy Kingdom Come: Patriotism, Prophecy, and the Catholic Hierarchy in Nineteenth-Century Poland // *The Catholic Historical Review*. – 2003. – Vol. 89. – № 2. – P. 213.

¹⁸⁶ Див. про це докладно на прикладах різних націй у: *Myths and Nationhood* / Ed. G. Hosking, G. Schopflin. – London: C. Hurst & Co, 1997.

¹⁸⁷ Aglis Valantiejus. Early Lithuanian Nationalism: Sources of Its Legitimate Meanings in an Environment of Shifting Boundaries // *Nations and Nationalism*. – 2002. – Vol. 8. – № 3. – P. 321.

¹⁸⁸ Докладніше див. у: Vjekoslav Perica. *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*. – New York: Oxford University Press, 2002.

По-своєму специфічну ситуацію бачимо у випадку Болгарії, де ствердження «болгарської ідеї» відбувалося, зокрема, і в річищі боротьби за емансипацію Болгарської Церкви від еклезіального еллінізму, а проголошений у 1870 р. Болгарський екзархат став першим символом становлення новочасної Болгарської держави і першою перемогою болгарського націоналізму.¹⁸⁹

У деяких випадках навіть незначні нюанси релігійних вірувань чи обрядів набувають особливого значення, і за їх допомогою нова нація підкреслює свою «відрубність» від референтних спільнот. Лідери чеського національного руху, наприклад, прагнули відкинути католицьку спадщину, яка пов'язувала їх з австрійцями та угорцями, і апелювали до гуситських традицій. «Кожен чех, – говорив у 1915 р. майбутній перший президент Чехословаччини Томаш Масарик (1850-1937), – який знає історію свого народу, мусять висловитися за Реформацію або проти Реформації, за чеську ідею або за ідею Австрії, зняряддя Контрреформації та реакції. Гус, Жижка, Хельчинський та Коменський – це наша жива програма».¹⁹⁰ Між 1918 і 1930 рр. близько 1 900 000 громадян Чехословаччини змінили свою релігію; більшість з них зреклися католицизму. Приблизно 800 000 чехів сформували власну Чехословацьку Церкву; 150 000 стали протестантами, а не менш як 854 000 відкрито оголосили себе агностиками.¹⁹¹

Дослідження відносин між православними сербами, католиками-хорватами і мусульманами на західних Балканах теж приводить істориків до висновку, що загострене почуття відмінності між ними зродилося саме з сучасного націоналізму, а не з «вікової ворожнечі».¹⁹² Вирішальна відмінність між сербами, хорватами і боснійськими мусульманами, доводить хорватський історик В'єкослав Періца, – це не релігія, а міф про національне походження, освячений рідними релігійними інституціями. «Гіпотетично, – пише він, – незважаючи на участь у цьому процесі трьох різних релігій, інакше міфотворення, до якого могли б бути причетні й релігійні інституції,

¹⁸⁹ Див.: Duncan M. Perry. *Stefan Stambolov and the Emergence of Modern Bulgaria, 1870-1895*. – Durham: Duke University Press, 1993. – P. 6-7.

¹⁹⁰ Цит. за: Борковський О. І. *Вступ до націології*. – Мюнхен: УТГІ, 1991-1992. – С. 248. Прикметно, що сам Масарик теж перейшов з католицизму на протестантизм.

¹⁹¹ Avro Manhattan. *The Vatican in World Politics*. – New York: Gaer Associates, 1949. – P. 253.

¹⁹² Див.: John R. Lampe. Nationalism in Former Yugoslavia // *Contemporary Nationalism in East Central Europe* / Ed. Paul Latawsky. – London, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press, 1995. – P. 146-148.

цілком могло б створити з цих трьох націй – одну, але під умовою, що вони прийняли б одну спільну віру – не в єдиного небесного Бога, а в *спільний міф про своє походження як єдиної нації*».¹⁹³

В інших випадках, коли релігія пов'язує формовану націю з ширшим культурним простором і заважає її відокремленню, національні еліти часом дуже різко виступають проти неї, прагнучи якомога глибшої секуляризації суспільної свідомості. Дії кемалістів у Туреччині – далеко не єдиний, але дуже показовий з цього погляду приклад.¹⁹⁴ Подеколи, однак, націоналізм згладжував протиріччя релігійно розділених спільнот (як-от німці, угорці), надаючи конфліктуючим сторонам свого роду нову об'єднавчу ціннісну мову.¹⁹⁵ Відповідно, Церква (часом одна й та сама!) могла відігравати принципово відмінну роль у формуванні національної свідомості. Згадуваний вище приклад Католицької Церкви, яка відіграла дуже різну роль у польському націєтворенні з одного боку і чеському – з іншого, промовистий, але далеко не єдиний.

На прикладі балтійських республік Герхард Сімон доводить, що ключовим чинником для розуміння відмінностей у масовій підтримці тої чи іншої релігійної інституції за комуністичного панування, – а на таку підтримку, зрештою, не могли не зважати й правлячі режими, – є характер взаємодії Церкви і нації. У радянській Литві Католицька Церква, на думку Сімона, як ніколи раніше вросла в роль захисниці національної ідентичності, тоді як лютеранським Церквам Латвії та Естонії це практично ніколи не вдавалося; до того ж і так нечисленні естонська й латвійська нації історично виявилися конфесійно розділеними. Різна соціальна база, яку мали Церкви Балтії, стала причиною того, що лютеранські Церкви Естонії та Латвії змушені були прийняти ті рамки, які накинута їм влада, а Католицька Церква Литви з другої половини 1960-х рр. ставила діяльний опір режимові.¹⁹⁶

¹⁹³ V. Perica. *Balkan Idols...* – P. 5.

¹⁹⁴ Див.: Karen Barkey, Mark von Hagen. *After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building the Soviet Union and Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*. – Boulder, Colorado: Westview Press, 1997. – P. 126-127. Водночас релігійна політика Кемалю Ататюрка істотно посприяла приватизації релігії серед представників «середнього», а згодом – і «нижчого» класу. – Див.: Weiker Walter F. *The Modernization of Turkey: From Atatürk to the Present Day*. – New York: Holmes & Meier Publishers, 1981. – P. 105-110, 247.

¹⁹⁵ H. W. Smith. *German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870-1914*. – Princeton: Princeton University Press, 1995.

¹⁹⁶ Див.: Gerhard Simon. *Unter kommunistischer Herrschaft. Kirchen und Nationen in der baltischen Republiken // Herder Korrespondenz*. – 1983. – № 2. – S. 85.

Словом, як зауважує Сабріна Рамет, нації можуть – як це робили поляки, хорвати, серби чи болгари – розглядати свої Церкви як bastiони захисту національної культури або ж, як чехи, вбачати в них антинаціональний чинник. Зрештою, суспільні настрої можуть бути десь посередині між цими крайностями – як то було, через різні причини, у німців, угорців, румунів або словаків.¹⁹⁷

Перефразовуючи дефініцію фахівця з етнорелігійних конфліктів Джонатана Фокса, можна стверджувати, що ключовий чинник, який сприяє визначній ролі релігії у націєтворенні, – це те, що сама нація вважає таку роль за визначну.¹⁹⁸

Помітною тенденцією на зламі ХХ–ХХІ ст. є гостра суперечність між секулярними і релігійними націоналістами, яку Марк Юргенсмайер називає «новою холодною війною». Якщо секулярні націоналісти прагнуть (ре)конституювати націю як світський ліберальний проект модерної держави, то релігійні націоналісти рішуче цей проект відкидають. Вони закликають порвати з матеріалізмом і зіпсованістю Заходу в ім'я справедливого, «справжнього» національного проекту, і такі проекти дуже часто виникають у надрах ревайвалістських і навіть фундаменталістських рухів – від протестантських у США до сунністських у Саудівській Аравії, від індуїстських в Індії до буддистських у Шрі Ланці. Інколи «прохолодні» секулярно зорієнтовані націоналістичні ідеології та рухи конкурують із «палким» націоналізмом, що має виразне сакральне забарвлення, у рамках єдиного національного проекту. Наприклад, у Японії перший варіант націоналізму наголошує на гордості за Японію з її відомими на весь світ компаніями, позитивним наймом, висококласним менеджментом тощо, тоді як другий робить притиск на расову чистоту й божественне походження японців.¹⁹⁹ Але прикметно, що навіть у гранично секулярних моделях формування національних ідентичностей, – а це передовсім моделі західноєвропейські, – релігійні інституції залишалися важливими дійовими особами в суспільному просторі, національна ідентичність не виключала релігійних компонентів, і мало місце не так заміщення

¹⁹⁷ S. P. Ramet. *Nihil Obstat.* – P. 91.

¹⁹⁸ Jonathan Fox. *Towards a Dynamic Theory of Ethno-Religious Conflict // Nation and Nationalism.* – 1999. – Vol. 5. – № 4. – P. 444.

¹⁹⁹ Maria A. Toyoda, Tanaka Aiji. *Religion and Politics in Japan / Ed. Jelen Ted Gerald, Wilcox Clyde // Religion and Politics in Comparative Perspective. The One, The Few, The Many.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – P. 281-282.

релігійних елементів світськими, як формування певних релігійно-секулярних симбіозів.

Назагал, історія націєтворення дає підстави говорити, що роль релігії у цих процесах досить значна або навіть вирішальна в тих випадках, коли: а) рамки націєтворчого етносу цілковито збігаються з рамками певної релігії; б) сама релігія була провідним чинником етногенезу (або творення міфу про етногенез); в) релігія була й залишається головним атрибутом, що відокремлює дану націю від референтних для неї спільнот; г) націєтворчий етнос втратив інші важливі атрибути колективної ідентичності (мову чи спільну територію), а також тоді, коли г) релігія являє собою найбільш інституціоналізовану націєтворчу силу.

Але ця схема не може вважатися за універсальну (як, утім, і жодна інша теоретична конструкція, спрямована на пояснення соціальної та історичної реальності). Серед факторів, які не дають розглядати цю схему як універсальну, вкажемо на такі. По-перше, компоненти цієї схеми практично не існували (й не існують) у чистому вигляді, а перебували у складній взаємодії з іншими її компонентами. Наприклад, формування модерної британської ідентичності супроводжували сильні месіанські й богообранські мотиви. Як проголошував колись вождь Англійської революції Олівер Кромвель (1599-1658), «землю Великої Британії заселяє найкращий у світі народ [...], народ, який для Бога – мов зіниця Його ока [...], народ, що перебуває під його охороною й обороною, народ, що на відміну від поган, прикликає ім'я Боже, народ, що знає Бога й боїться Його. Ні, нічого рівного цьому народові немає в цілому світі!»²⁰⁰

Значно пізніше, вже в 1886 р., конгрегаціоналістський священник Джошуа Стронґ опублікував книгу «Наша країна», де писав: «Мені здається, що Бог з величезною мудрістю та вправністю готує англо-саксонську расу до тієї години, яка з певністю настане в майбутньому [...], до остаточного змагання рас [...]. Тоді ця незрівнянно енергійна раса, спираючись на всю потугу своєї чисельності й на весь огром свого багатства, будучи представницею найповнішої свободи, найчистішого християнства, найвищої цивілізації [...], пошириться по всій землі [...]. Чи є хоч якісь розумні підстави сумніватися, що ця раса [...] покликана перебрати посілості багатьох слабших рас, асимілювати інші раси [...], аж поки ціле людство не буде англо-саксонізоване?»²⁰¹

²⁰⁰ C. J. H. Hayes. *Nationalism: A Religion*. – P. 41.

²⁰¹ *Many are Chosen. Divine Election & Western Nationalism* / Ed. William R. Hutchinson, Hartmut Lehman. – Minneapolis: Fortress Press, 1994. – P. 152-153.

Але водночас у формуванні «найстарішого націоналізму» – британського – велике значення мав і реактивний чинник. Британський націоналізм зростав у постійному порівнянні і протистоянні з націоналізмом французьким. Саме війна або військова загроза з боку Франції визначила п'ять головних складників британської національної ідентичності після Ватерлоо: Британія – це країна християнська, протестантська, цивілізована, квітуча й вільна. Після Ватерлоо Англію – а передовсім середні й вищі верстви – охопило релігійне піднесення. Щотижневі недільні богослужіння та молитви в родинному колі стали символом чесноти. Британська серйозність протиставлялися французькій легковажності, британські чесноти – гаданій французькій аморальності, британська побожність – французькому атеїзму.²⁰²

Поєднання уявлення про особливу місію християнського еллінізму з протиставленням Греції всім іншим цивілізаціям бачимо і в процесі розвитку грецької національної самосвідомості. Як казав 25 березня 2000 р., у День незалежності Греції, композитор Мікіс Теодоракіс, існує протистояння між двома світами – між греками й усіма іншими: «Коли я кажу „інші”, я маю на увазі всіх разом – східний деспотизм, юдейський монотеїзм, римський мілітаризм і західний авторитаризм».²⁰³ Прикметно також, що модернізація Греції супроводжувалася (і супроводжується) не занепадом релігійного націоналізму, а відродженням «елліно-християнських» ідей у політичних, інтелектуальних та церковних колах, що стикаються з викликом глобалізації. І відродження має виразно публічний характер.

По-друге, треба відзначити, що ані релігія, ані нації не є незмінні, застигли сутності. І тому роль релігії у процесі національного будівництва, у процесі віднайдення й перевіднайдення забутих, здавалося б, «цінностей, категорій, символів, знаків і світоглядів, які люди конструюють, щоб окреслити своє місце й сенс свого існування в цьому світі» (визначення ідентичності, яке належить професорові Каліфорнійського університету Вікторії Боннел), не залишається незмінною.

Навіть ті нації, формування яких відбувалося без істотного впливу релігії, на певних, часом дуже драматичних етапах свого розвитку знаходили в

²⁰² Hugh McLeod. *Protestantism and British National Identity // Nation and Religion: Perspective on Europe and Asia* / Ed. Peter Van der Veer, Hartmut Lehmann. – Princeton: Princeton University Press, 1999. – P. 44-46.

²⁰³ Цит. за: Christopher Catherwood. *Why the Nations Rage: Killing in the Name of God*. – Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002. – P. 121.

релігії потужний символізм, що допомагав їм виразити свою вітальність і легітимізувати свою непокору іноземним або нав'язаним режимам. Навіть ті Церкви, що свого часу не пов'язувалися з національною ідеєю або й вважалися за «антинаціональну силу», можуть надати нації потужного імпульсу в процесі конструювання загальнонаціональних цінностей, у боротьбі за права людини та людську гідність.

Зрештою, варто нагадати, що формування нації – це процес, а не подія, це, як влучно висловився Ернест Ренан, щоденний плебісцит щодо того, бути чи не бути цій нації і якою їй бути. В ході цього плебісциту окремі елементи національної ідентичності переглядаються, набувають нового значення, акцентуються, а інші – витискаються на периферію. І теперішнє «повернення релігії» може перетворити релігію на націєтворчий чинник навіть там, де вона ніколи не грала істотної ролі в націєтворенні.

Частина друга

РЕЛІГІЯ, ЩО ПОВЕРНУЛАСЯ

1. Християни на початку третього тисячоліття

Наприкінці першого десятиріччя XXI ст. *Pew Research Center* провів надзвичайно масштабне дослідження світового релігійного ландшафту, під час якого проаналізовано більш як 2500 джерел інформації: переписів населення, соціологічних досліджень, опитувань, документів релігійних організацій тощо. Згідно з цим дослідженням, у 2010 р. в світі було 2,2 млрд. християн (32% населення Землі), 1,6 млрд. мусульман (23%), 1 млрд. індуїстів (15%), близько 500 млн. буддистів (7%)¹, понад 405 млн. визнавців традиційних народних релігій, 25 млн. сикхів, 14 млн. юдеїв, 8 млн. даосистів, 5 млн. бахаїстів, 4,2 млн. джайністів.²

1,1 млрд. землян не відносять себе до жодної конкретної релігії. До цієї величезної групи (майже кожний шостий житель планети) належать і атеїсти, і агностики, і позаконфесійні віруючі. Наприклад, 30% дорослих французів і 68% американців, які «не належать до жодної релігії», вірять у Бога або якусь «вищу силу», а частина з них дотримується певних релігійних практик. А 44% китайців, що заявили про свою неналежність ні до якої релігії, повідомили, що протягом останнього року вони принаймні один раз склали ритуальну шану предкам.

¹ Ця цифра не враховує дуже численні випадки подвійної, а то й потрійної релігійної ідентичності, характерної, скажімо, для великої частини китайців або японців.

² *The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010.* – Washington: Pew Research Center, 2012 (текст на сайті: www.pewforum.org).

Цей ландшафт може здатися вражаюче різноманітним, але треба зважити й на ту очевидну річ, що не менш вражаюче й етнічне, національне та культурне різноманіття світу. Релігійний ландшафт зберігає історико-географічну сегментацію, і деякі країни виглядають досить гомогенними під оглядом релігійної приналежності їх громадян. Мусульмани, наприклад, становлять понад 98% населення Мавританії, Мальдивів, Тунісу, Сомалі, Марокко, Ємену, Афганістану та інших країн; приблизно така сама питома вага християн на Мальті, у Парагваї, Гватемалі, Еквадорі, Сальвадорі й Польщі; три чверті населення Таїланду, Бутану та Камбоджі – це буддисти, а в Індії та Непалі – індуїсти.³ Але гомогенність ця розмивається; релігії зустрічаються одна з одною вже не тільки на «зовнішніх місійних просторах», як це є, скажімо, з християнством й ісламом в Африці, а й у своїх традиційних вотчинах. Мечеті вже давно стали звичними атрибутами західноєвропейських міст, ніхто не дивується мормонам у монгольських степах, так само, як і буддистським монахам бельгійського походження. Якщо в минулому столітті наворачталися переважно на християнство, а згодом дедалі більше – на іслам, то тепер ми бачимо масові навернення на дуже широкий спектр релігій. Наприклад, в останні три десятиліття серед чорного населення Бразилії та Великобританії мали місце навернення на традиційну релігію нігерійського народу Йоруба, а серед чорних американців помітним явищем став перехід у так звані примітивні релігії. В літературі докладно описані випадки навернення християн на юдаїзм, буддистів – на п'ятдесятництво і навіть цілого індійського села – на буддизм.⁴

Світ перетворюється на велике місійне поле – євангельські місіонери пробираються в найвіддаленіші індійські села і показують там фільми про Ісуса, дубльовані локальними мовами, а вірування й практики, привезені індійськими гуру, стають неодмінним елементом релігійного ландшафту західних столиць. Тисячі європейців й північноамериканців належать до релігійних спільнот, центри яких знаходяться в Японії, на Тайвані, в країнах Південно-Східної Азії.

У той самий час, як соціологи заговорили про справжню «орієнталізацію» Заходу, а західна молодь стала масово захоплюватися східними релігій-

³ David Barrett, Todd Johnson. *World Christian Trends AD 30 – AD 2200*. – Pasadena: William Carey Library, 2001. – P. 400-403.

⁴ *Religious Conversion: Contemporary Practices, Controversies* / Ed. Christopher Lamb, M. Darrol Bryant. – London, New York: Cassell, 1999. – P. 8 та ін.

1. Християни на початку третього тисячоліття

ними вченнями, християнство почало завойовувати прихильників серед учнівської і студентської молоді країн Сходу. Вже в середині 60-х рр. у Японії склалася досить цікава ситуація: питома вага християн становила лише 0,7% населення країни, але майже половина з опитаних віруючих студентів, і дві третини віруючих студенток вважали себе за християн.⁵

Згідно з дослідженнями сінгапурських соціологів 1990-х рр., найосвіченіша, наймобільніша й найзабезпеченіша частина сінгапурського суспільства, яка прагне високих життєвих стандартів, покидає даосизм і традиційний китайський спосіб життя і приймає християнство⁶. Такі процеси мають глобальний характер і відбуваються поряд із масштабнішими процесами раціоналізації «алогічного Сходу» та спроб уздоровити Захід східною духовністю.

Ще однією і, мабуть, чи не найочевиднішою тенденцією є даліше й неухильне урізноманітнення релігійної картини світу. Особливо виразно цей процес спостерігається у християнстві (не в останню чергу тому, що тенденції в християнстві досліджуються найретельніше). Досить зазначити, що на початку XIX ст. у Сполучених Штатах було лише 20 релігій, а наприкінці XX ст. – вже понад 1500. Загалом же, якщо на 1800 р. в світі було, скажімо, 500 християнських деномінацій, то протягом XIX ст. їх кількість зросла в 3,8 раза, а протягом XX ст. – у 9,8 раза. Тільки за перших сім років XXI ст. кількість християнських деномінацій зросла з 33800 до 39000.⁷

«Глобальне» обличчя християнства і його відносини з нехристиянами з часу великих географічних відкриттів дуже змінилися. В 1491 р. приблизно 19% населення Землі становили християни і тільки 2% нехристиян світу мали контакт із християнами, а 79% – взагалі не здогадувалися про їхнє існування. 93% всіх тогочасних християн – то були білі європейці. В 2001 р. християнами були вже 33% населення земної кулі; 40% нехристиян так чи інакше знали про послідовників Христової релігії, і лише 26% не мали ніяких контактів із християнами. Тепер основна маса християн світу проживає

⁵ Див.: F. M. Basabe. *Japanese Religions Attitudes*. – Maryknoll: Orbis Books, 1972. – P. 11-12.

⁶ Tong Chee Kiong. *Changing Lives, Switching Faith, Religious Conversion, and Participation in Singapore // «Religions Sans Frontieres?» Present and Future Trends of Migration, Culture, and Communication: Atti della Conferenza internazionale promossa dall'università degli Studi di Roma «La Sapienza», 12-16 Luglio 1993 / Ed. Roberto Cipriani. – Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri, 1994. – P. 278.*

⁷ Status of Global Mission, Presence and Activities, AD 1800-2025 // *International Bulletin of Missionary Research*. – 2007. – Vol. 31. – № 1. – P. 8.

в Латинській Америці; наступною йде Європа, а далі – Африка, Північна Америка й Південна Азія.⁸

2. Глобальне християнство: зсув на Південь

Сучасне християнство дедалі більше зміщується на Південь. У 2005 р. «біле», «північне» християнство охоплювало 11300 різних деномінацій і 3 тисячі народностей, які розмовляють 3,5 тисячами різних мов, а «південне» християнство, відповідно, – 22500 деномінацій і 6 тисяч народностей, що говорили 10 тисячами мов.⁹ До того ж регіони, що колись були майже цілком моноконфесійні, давно перестали такими бути: втратило свою монополію православ'я в низці європейських країн, буддизм у Південній Кореї. Ще в середині ХХ ст. Латинська Америка була цілковито католицька, а під кінець того ж таки століття тут було вже 12% протестантів, дві третини з яких – п'ятдесятники.¹⁰ У Сальвадорі протестантів було 20%, Бразилії – 21%, Гватемалі – 24%, у Чилі – аж 27,9%.¹¹ Цікаво, що на президентських виборах у Гватемалі 2003 р. змагалися три кандидати – католик, протестант і жрець місцевої релігії майя.

Християнство остаточно втратило свою європейську ексклюзивність і інтенсивно набирає африканських і азійських рис. У 1900 р. 63% всіх католиків становили європейці, а ще 22% – латиноамериканці. Натомість у 2000 р. європейці становили лише 22% католицької світової спільноти, латиноамериканці – 45,5%, африканці – 13% (проти 0,8% в 1900 р.), а ще приблизно по 9% – північноамериканці й жителі Океанії.¹²

У 2005 р. країною з найбільшою кількістю християнського населення були США (252 млн.), на другому місці була Бразилія (167 млн.), на третьому – Китай (111 млн.), на п'ятому – Росія (80 млн.). До 2025 року Росія пере-

⁸ Gavin d'Costa. *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*. – Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. – P. 6-7

⁹ Todd M. Johnson. *World Christian Trends 2005*. Report presented at IFMA/EFMA, St. Louis, September 2004. – P. 3 (текст на сайті: www.gordonconwell.edu).

¹⁰ James Brooke. Pragmatic Protestants Winning Converts in Brazil // *The New York Times*. – 1993. – July 4.

¹¹ Patrick Johnston. *Operation World*. – Grand Rapid: Zondervan, 1993.

¹² Див.: Liliane Voye, Karel Dobbelaere. Roman Catholicism: Universalism at Stake // *Religions sans Frontieres?* – P. 89.

міститься на 9-те місце щодо кількості християн, а 2050 р. – вилетить з першої десятки християнських країн, яка в цей час виглядатиме так (за низхідною): США, Китай, Бразилія, Демократична Республіка Конго, Індія, Мексика, Нігерія, Філіппіни, Ефіопія, Уганда.¹³

Згадаймо, що I Ватиканський собор 1870 р. був, по суті, переважно європейською подією. Натомість II Ватиканський собор був уже справді всесвітній: делегація США з її двома сотнями прелатів була на соборі друга щодо чисельності, а в останній сесії Собору взяли участь 228 єпископів – вихідців з Азії та Африки. Починаючи від папи Венедикта XV (1914-1922) Ватикан бере курс на подолання європейської колоніальної спадщини в африканському й азійському католицтві, насамперед шляхом формування кадрів духовенства, а зокрема й єпископату з місцевих жителів. Колегія кардиналів, яка в 1978 р. обирала Івана Павла II, вже включала 12 африканців, 13 азійців і 19 латиноамериканців. Італійців серед них було менш як чверть (у 1946 р. – дві третини), і це стало далеко не останнім чинником, який уможливив вибір першого за чотири з половиною століття папи з-поза Італії.¹⁴

З 18 мільйонів хрещень, здійснених у Католицькій Церкві в 1999 р., 8 мільйонів припадало на Центральну та Південну Америку і не менш як 3 мільйони – на Африку. Щорічна кількість хрещень у Нігерії або Демократичній Республіці Конго більша, ніж в Італії, Франції, Іспанії або Польщі. Треба також звернути увагу, що 37% усіх хрещень в Африці Католицька Церква здійснила не над новонародженими, а над дорослими, які тим чи іншим шляхом свідомо прийшли до католицької віри.¹⁵

Відповідно зміщувався на Південь і кардинальський корпус Католицької Церкви. Після того, як 21 січня 2001 р. папа Іван Павло II оприлюднив список тридцяти семи нових кардиналів, а 28 січня – ще сімох, італійці все ще зберігали статус найбільшої національної групи в колегії кардиналів. Але 41% кардиналів, що мали право обирати наступного папу, відтепер становили вихідці з країн, що розвиваються. Чверть нових кардиналів походили з Латинської Америки і лише троє – із Сполучених Штатів. У жовтні 2003 р.

¹³ T. M. Johnson. *World Christian Trends 2005*. – P. 4.

¹⁴ Jose Casanova. *Globalizing Catholicism and the Return to a «Universal» Church // Transnational Religion and Fading States* / Ed. Susanne Hoeber, Rudolph James Piscatori. – Boulder: Westview Press, 1997. – P. 135.

¹⁵ Philip Jenkins. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. – New York: Oxford University Press, 2002. – P. 194.

Іван Павло II призначив ще тридцять одного кардинала, серед яких був тільки один прелат із США. Дев'ятнадцятеро з них походили з таких різних країн, як Гана, Гватемала, Індія, В'єтнам, Судан, Нігерія.

Зрештою, конклав, який обирав наступника Івана Павла II, був найрепрезентативніший за всю історію Католицької Церкви. Серед 115 кардиналів, що прибули на конклав 18 квітня 2005 р., було 58 європейців, у тому числі всього двадцятеро італійців (17% виборщиків). 19% виборщиків становили латиноамериканці, ще 11% – північноамериканці, 11% – кардинали з країн Азії і 10% – з Африки. Це різке контрастувало з конклавами, на яких обирали Льва XIII у 1878 р. та Пія IX у 1846 р. Тоді італійців було, відповідно, 25 з 64 та 53 з 62 виборщиків.¹⁶

Напередодні квітневого конклаву 2005 р. окремих представників Третього світу вважали за реальних претендентів на престол святого Петра: архієпископа Тегусігальпи (Гондурас) Оскара Марію Родріґеса Марадьягу, архієпископа Буенос-Айреса Хорхе Марію Берґольйо, бразильського кардинала Клавдіу Уммеса та кардинала нігерійського походження, префекта Конгрегації в справах богослуження та дисципліни таїнств Френсіса Арінзе. Серед «папабілів» називали також колумбійського кардинала Даріо Кастрільона Ойоса, який колись, перевдягнувшись молочарем, пробрався до ставки наркобарона Пабло Ескобара і намагався переконати його в необхідності покаяння, та бразильця Клавдіу Хуммеса, який ще молодим єпископом став відомий у Церкві відкритим опором проти військового режиму.¹⁷

Що ж до папи Венедикта XVI, то він підніс до кардинальської гідності (станом на 10 травня 2011 р.) 29 західноєвропейців, 13 латиноамериканців, по шість прелатів із США, Азії та Африки і чотирьох східноєвропейців. Отже, на середину 2011 р. серед 198 кардиналів, які походили з 69 країн, 85 були із Західної Європи (43 – з Італії), 22 – із Східної Європи, 31 – з Латинської Америки, 21 – із США та Канади, 17 – з Африки, 18 – з Азії, 4 – з Океанії.¹⁸ Ще дванадцятеро європейців стали кардиналами в лютому 2012 р. (в числі

¹⁶ George Weigel. *God's Choice. Pope Benedict XVI and the Future of the Catholic Church*. – New York: Harper-Collins, 2005. – P. 111-112.

¹⁷ Nicole Winfield. Next Pope Could Come from Third World // *Associated Press Wire*. – 2003. – September 29; Martine Leonele. Bringing Rome Home: Next Pope a Latino? // *National Catholic Reporter*. – 2003. – June 3; Thomas Fox. Who Is to Be the Next Pope and How Will he Be Elected? // *National Catholic Reporter*. – 1999. – October 4.

¹⁸ Anura Guruge. The College of Cardinals Statistics (текст на сайті: popes-and-papacy.com).

22 прелатів, включених до кардинальської колегії).¹⁹ Однак не виключено, що саме критика з приводу надмірної кількості європейців, призначених кардиналами за його понтифікату, спонукала Венедикта XVI скликати в листопаді 2012-го ще одну, вже другу за цей рік консисторію (а дві консисторії за один рік папи не скликали ще з 1929 р.). Серед шести номінантів на кардинальське звання не було жодного італійця і взагалі європейця, а були натомість голови Ліванської (Маронітської) Католицької Церкви та індійської Сиро-Маланкарської Церкви, колумбієць, нігерієць, філіппінець і прелат із США.²⁰

Та все ж на той час, коли папа Венедикт XVI зробив сенсаційну заяву про те, що покидає престол святого Петра (11 лютого 2013 р.), у кардинальській колегії домінували європейці – їх було 115 з 209, а серед кардиналів-виборщиків на конклаві 12-13 березня 2013 р. їм теж належала більш як половина місць (60 зі 115). Право взяти участь у виборах наступника Венедикта XVI мали 28 кардиналів-італійців, 11 американців, 6 німців. По п'ять кардиналів представляли Бразилію, Індію й Іспанію, по чотири – Польщу та Францію, по три – Канаду та Мексику, по два – Аргентину, Нігерію і Португалію, по одному – Австралію, Австрію, Бельгію, Болівію, Боснію і Герцеговину, Венесуелу, В'єтнам, Гану, Гвінею, Гондурас, Гонконг, Демократичну Республіку Конго, Домініканську Республіку, Еквадор, Єгипет, Ірландію, Кенію, Колумбію, Кубу, Литву, Ліван, Нідерланди, Південну Африку, Перу, Сенегал, Словенію, Судан, Танзанію, Угорщину, Філіппіни, Хорватію, Чехію, Чилі, Швейцарію та Шрі Ланку.²¹ (Індонезійський кардинал Джуліус Дармаатмаджа, архієпископ-емерит Джакарти не прибув на конклав через стан здоров'я, а шотландський кардинал Кейт О'Брайян подав у відставку, визнавши, що його поведінка як священнослужителя не була бездоганною).

Обрання 13 березня 2013 р. першого в історії папи з Нового Світу – аргентинського кардинала Хорхе Маріо Бергольйо, який взяв ім'я Франциска – викликало бурхливу реакцію в Латинській Америці. Міжнародні медіа назвали це новим етапом для Католицької Церкви; для цілого південноамериканського континенту; для Сполучених Штатів, де католики-«латинос»

¹⁹ Benedict XVI creates 22 new cardinals // *Catholic Herald*. – 2012. – February 20.

²⁰ New Cardinals // *The Moynihan Report*. – 2012. – October 25 (текст на сайті: moynihanreport.itvworking.com).

²¹ The College of Cardinals. [Updated: 19.02.2013] (текст на сайті www.vatican.va).

(вони становлять третину католиків країни) відіграють зростаючу роль у політиці, економіці й культурі; і, зрештою, – для цілого світу.²² Архиепископ Ріо-де-Жанейро Орані Жуан Темпеста назвав вибір кардиналів яскравим свідченням того, що Церква дивиться на Латинську Америку;²³ африканські католики висловлювали сподівання на те, що наступний папа представлятиме Африку.²⁴

Попри те, що доля християнства дедалі більшою мірою вирішується на глобальному Півдні, європейській свідомості досі важко прийняти всю різноманітність культурного обличчя християнства. Європейці часто не сприймають тих уявлень або сподівань, які мають щодо християнства африканські чи азійські народи, як не сприймають і їх спроб зодягти Ісусову релігію в свої національні шати. Зокрема, африканські католики наполегливо підкреслюють, що «ми, африканці, маємо свою власну життєву філософію і ми здатні висловити християнське послання в наших власних категоріях, які не конче мають бути ідентичні з категоріями аристотелівсько-томістськими».²⁵ Африканські католицькі єпископи питають у Апостольській столиці: як далі жити чоловікові, який увірував в Ісуса й палко прагне наслідувати Його, та перш ніж стати християнином устиг завести чотирьох дружин, які народили йому з півтора десятка дітей? Кого йому залишити в своєму домі, а кого виставити за двері? Вони також упевнені, що позитивні елементи африканських традиційних вірувань, як-от культура пошанування предків або уявлення про колективний зв'язок з космосом, зовсім не суперечать християнству.²⁶ Африканські протестанти часом не можуть зрозуміти, чому їх білі одновірці наполягають на буквальному прочитанні одних біблійних пасажів, а інші вважають лише за повчальні алегорії. Зокрема, африканські

²² Carolina Barros. Latin America's Pontiff // *Buenos Aires Herald*. – 2013. – March 13 (текст на сайті: <http://www.buenosairesherald.com>).

²³ Latin Americans hail Pope Francis as man to lead troubled church (текст на сайті: <http://www.gmanetwork.com>).

²⁴ Kunbi Tinuoye. Pope Francis: Africans react to historic election of Latin pontiff (текст на сайті: <http://thegrio.com>).

²⁵ Maurice Cheza, Henri Derroitte, René Luneau. *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le synode africain*. – Paris: Centurion, 1992. – P. 126.

²⁶ Makau wa Mutua. Limitations on Religious Rights: Problematizing Religious Freedom in the African Context // *Religious Human Rights in Global Perspective. Legal Perspectives* / Ed. John Witte, Johan D. van der Vyver. – The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1996. – P. 417-440.

неофіти прагнули віднайти в Старому Заповіті виправдання полігамії – адже в африканських суспільствах многоженство завжди було символом економічного успіху і засобом формування політичних альянсів. Вибір на користь моногамії нерідко означав для неофітів втрату соціального статусу, влади, персональних зв'язків і, зрозуміло, розрив приятних стосунків з ріднею. Багато для кого ця ціна була надто висока. Скажімо, після того, як у 1917 р. Англійська Церква стала застосовувати дисциплінарні покарання до нігерійських мирян, що мали більш як одну дружину, почався вихід нігерійців з англійства і створення «протестної» Об'єднаної Африканської Методистської Церкви.²⁷

Африканський англійський богослов Джон Мбіті яскраво змалював ситуацію, в якій опиняється африканець, що дев'ять років вивчав на Заході мови, церковну історію, екзегетику, гомілетуку, систематичну теологію, Тілліха, Бульмана, Барта, Бонгоффера, Брюнера, Бубера, Нібура та Мольмана – й нарешті здобув докторат з богослов'я. Вдома на нього чекає радісна зустріч, нескінченні святкування, танці. Нарешті, хтось не витримує святкування і падає. Це його старша сестра. Всі в очікуванні дивляться на новоспеченого доктора. Той пропонує відвезти сестру до шпиталю. Шпиталь за п'ятдесят миль звідси, пояснюють йому, до того ж туди нема чим доїхати. Зрештою, кажуть присутні, жінка одержима духами, шпиталь їй не допоможе. «Ти стільки років вчив богослов'я закордоном, тепер допоможи своїй сестрі, – закликає його вождь племені. – Її турбує дух її двоюрідної бабці». Доктор хапає книгу визначного лютеранського теолога Рудольфа Бульмана, шукає в покажчику гасло «одержимість бісами», знаходить потрібну сторінку і бачить, що за Бульманом одержимість духами – не більш як міф. «Врятуй свою сестру!» – волають люди. «Бульман довів, що одержимість бісами – це міф!» – волає той у відповідь.²⁸

Протестантство (принаймні протестантство євангельське і п'ятдесятницько-харизматичне) не стає для африканця ключем до того «розчаклування світу», про яке писав Макс Вебер, а навпаки, додатково цей світ «зачакловує». В очах африканця світ населений духами, що загрожують конкретним

²⁷ *Encyclopedia of Protestantism* / Ed. Hans J. Hillerbrand. – New York: Routledge, 2004. – Vol. 2. – P. 386.

²⁸ Цит. за: Oladipo Caleb. Piety and Politics in African Christianity: The Role of the Church and the Democratization Process // *Journal of Church and State*. – 2003. – Vol. 45. – № 2 (Spring). – P. 342.

людям, і з цими духами треба вести повсякчасну й виснажливу боротьбу, а політика – це взагалі безперервне космічне змагання між добром і злом.²⁹

Відповіддю на ті негнучкі, застигли форми, яких набирало християнство на глобальному Півдні, а передовсім в Африці, стало швидке зростання так званих «незалежних Церков», тобто африканських, афро-американських і афро-латиноамериканських деномінацій. Ці африканські Церкви, які вже досить довгий час відомі під різними назвами – сіонські, спіритуалістичні, профетичні, синкретичні, губільні, месіанські тощо – об'єднує їх африканська ідентичність і глибока закоріненість у соціокультурний контекст Чорного Континенту. Для багатьох засновників цих Церков релігія виступала передовсім як протест проти європейського колоніалізму, як форма експресивного вираження африканської ідентичності. З іншого боку, багато членів цих Церков поривали з традиційними християнськими Церквами для того, щоб задовольнити свою потребу в містичному, харизматичному християнстві, в якому вони відчували б живе діяння Духа Святого. Дуже важлива риса, яка приваблює африканців у незалежних Церквах, – це їх спрямованість на тілесне зцілення. Особливо сильно це виявилось після пандемії грипу, яка охопила Західну Африку у 1981 р. і проти якої традиційна медицина виявилася безсилою. Незалежні Церкви пропонують віруючим молитви за uzдоровлення, «лікування» покладанням рук, спеціальні центри, де хворий утримується досить довгий час (аж до року) й де за нього безперестанно моляться.

Ще одним важливим чинником успіху незалежних африканських Церков є їх структура, побудована «знизу догори», їхня спрямованість на потреби своїх членів. Ці Церкви, по суті справи, відповідають на ті запити й ті конкретні питання, які виникають у християн з африканським світоглядом. Тому особлива увага в таких Церквах надається боротьбі з духами та відьмами, тлумаченню снів та видінь, вигнанню бісів. Прикметно, що такі Церкви, як правило, не засуджують полігамію. Чоловіки, що мають більш ніж одну дружину, допускаються до всіх таїнств і можуть обіймати посади пастора та пророка. Ще однією важливою рисою таких Церков є визначна роль жінок, які виконують у них дуже важливі функції.

Деномінаційна ідентичність таких Церков дедалі більше розмивається, їх важко однозначно віднести до котроїсь із галузей християнства; христия-

²⁹ Meyer Birgit. Pentecostalism and Globalization // *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods* / Ed. Allan Anderson et al. – Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2010. – P. 115.

янство у цих Церквах химерно поєднується з місцевими традиційними віруваннями. Релігійна творчість африканців-християн, як відзначає соціолог-африканіст Бенетта Жюль-Розетт, розвиватиметься й надалі. Імпульсу їй надавало і надаватиме розчарування африканських неофітів у вислідах свого навернення, яке не виправдало їхніх сподівань; саме серед таких розчарованих неофітів швидко ширяться й наростають профетичні, месіанські, міленаристські настрої. Переклад Біблії на африканські мови стимулював реінтерпретацію Святого Письма та духовне оновлення в християнських громадах Чорного Континенту, а усвідомлення розділеності християнства та нездатності його західних форм задовольнити специфічні потреби африканських народів, викликає хвилі церковних розколів та появу нових місцевих Церков, побудованих на засадах громадської єдності. Водночас, неспроможність західної медицини дати раду з особистими проблемами, психічними розладами, епідеміями та природними катастрофами каталізує віру в духовне зцілення, характерну для нових африканських релігійних рухів, і робить її важливим фактором соціально-психологічного клімату Африки. Назагал, нові африканські Церкви пробують надати нового сенсу традиційній громаді й іншим традиційним інститутам, виходячи з мінливого соціально-політичного контексту африканського континенту.³⁰

Християнству деяких народів Третього світу притаманне, з одного боку, прагнення зберегти в ньому елементи традиційних дохристиянських обрядів та вірувань, а з іншого, щирість і неофітський захват стародавніх християн. Скажімо, хрещення в деяких конголезьких єпархіях – це і духовна напруга, яку відчували оглашенні в Римі на початку християнської ери, і суворість ініціації, якій піддається в первісному суспільстві людина, що переходить в інший, принципово новий стан. Кандидат на хрещення готується до таїнства поза своїм домом, саме таїнство супроводжується екзорцистськими практиками і змінами масок – хрещення стає відокремленням від занепалого світу і старої поганської totoжності.

Іноді християнство поєднується з традиційною міфологією так химерно, що вірування, які виникають внаслідок цього синтезу, виглядають гранично далекими від християнського віровчення (хоч і в європейських, «старохристиянських» народів можна знайти деякі далеко не ортодоксальні вірування). Скажімо, народність тарахумара у північній Мексиці вірить у Бога,

³⁰ Див.: Bennetta Jules-Rosett. *The Sacred in African New Religions // The Changing Face of Religion* / Ed. James A. Beckford, Thomas Luckmann. – Worcester: Sage, 1989. – P. 147-162.

його дружину Діву Марію та їхнього сина – Ісуса, які створили всіх індіанців. Неіндіанці ж – це нащадки диявола і його дружини. В центрі літургічного року – Страсний Тиждень, єдиний час, коли диявол здатний перемогти Бога. В ці дні народ збирається у церквах, щоб захистити свого Бога і довести свою силу.³¹

У своїй книзі «Наступне християнство» Філіп Дженкінс стверджує, що християнство з'явилося на світ як незахідна релігія і тепер воно повертається до своїх коренів. Кіншаса, Буенос-Айрес, Адріс-Абеба та Маніла заступили Рим, Афіни, Париж, Лондон та Нью-Йорк. Церкви Півдня більш традиціоналістські, консервативні, апокаліптичні, аніж Церкви Півночі. Південні Церкви відкидають північне ліберальне християнство – їхнє християнство містичніше, воно наголошує на зціленні вірою та пророцтвах. Це християнство молодих і бідних, а для них Біблія не далекий абстрактний текст, як-от для європейців або північноамериканців, а жива актуальна Книга, що дає прямі відповіді на найпекучіші питання. Це також християнство тих, хто сильно й беззастережно вірить у бісів та демонів, у космічні війни з силами зла, у все те, що на Заході часто видається архаїчним, віджилим, несумісним з «інтелігентною релігією». Не забуваймо, що на тому обширі, який займає сьогодні Федеративна Республіка Нігерія питома вага християн в період з 1900 по 1970 р. зростає з 1% до 44%, і практично всі новонавернені християни були перед тим анімістами, тотемістами тощо. Протягом ХХ ст. приблизно третина африканців змінила свою релігію з первісних вірувань на християнство, – але царство духів досі активно присутнє в їх уяві. Вони досі живуть у цьому царстві, хоча й інтерпретованому вже у християнських категоріях, і щодня поборюють його злі сили.³²

Швидке зростання консервативного, войовничого християнства, яке рішуче протистоїть ісламові в Нігерії, Індонезії, на Філіппінах тощо, створює передумови для «зіткнення цивілізацій». До кінця цього століття на карті світу буде щонайменше 20 великих країн, у яких співвідношення християн і мусульман буде приблизно однаковим, і можна впевнено прогнозувати, що принаймні в десяти з них співіснування цих двох релігій не буде мирне. Та все ж Філіп Дженкінс, автор цього прогнозу і численних праць, присвячених глобальним релігійним змінам, плакає надію, що такий песимістичний прогноз не справдиться. Він сподівається не так на запобіжні заходи з боку урядів та

³¹ Ph. Jenkins. *The Next Christendom*. – P. 131-135.

³² Philip Jenkins. *Christianity Moves South // Global Christianity: Contested Claims* / Ed. Frans Wijzen, Robert Schreiter. – Amsterdam, New York: Editions Rodopi B.V., 2007. – P. 15-34.

міжнародних організацій, як на оновлення християнської та мусульманської духовності, на те, що віруючі навчаться вести діалог одні з одними, і спільне екуменічне бачення, зрештою, подолає вузький конфесійний світогляд.

Тим часом у найближчу неділю на Філіппінах на месу збереться більше католиків, ніж у будь-якій європейській країні. В Китаї, де сорок років тому взагалі не було офіційно діючих релігійних організацій, у відправах візьме участь більше християн, ніж у цілій Європі; у Кенії – більше англікан, ніж у Британії та Канаді разом узятих (адже сьогодні 60% всіх англікан світу – африканці).³³ Все це означає не лише демографічний зсув і втрату християнством європейської ексклюзивності, а й його соціально-політичну радикалізацію та зменшення його толерантності до іншовірців.³⁴ Якщо ж зважити на бурхливе зростання ісламу саме в цьому регіоні і на високу пасіонарність мусульманства, то стає зрозуміло, що християнсько-мусульманський діалог буде ключовою глобальною проблемою найближчих десятиліть. Релігійні лідери можуть скільки хоч заколисувати себе твердженнями, що релігійний поділ не має особливої ваги в теперішньому глобальному протистоянні, а йдеться насамперед про ресурси, території, політичне домінування, але цілком очевидно, що глобальне протистояння початку ХХІ ст., яке неминуче триватиме і в майбутньому, має дуже яскраве релігійне забарвлення.

3. Глобальне християнство: пентекосталізація

Глобальне християнство стає не тільки «південнішим», воно не тільки змушене зважати на інші релігії більшою мірою, ніж будь-коли раніше, – воно також робиться дедалі більше п'ятдесятницьким. Пентекосталізація християнства відбувається так швидко, що ХХ ст. цілком може бути назване «століттям п'ятдесятництва». Перший його рік був роком народження п'ятдесятництва, а в останньому році ХХ ст. до п'ятдесятницьких, харизматичних, неохаризматичних деномінацій належало майже 524 млн. чоловік.³⁵

³³ Amadu Jacky Kaba. The Spread of Christianity and Islam in Africa: A Survey and Analysis of the Numbers and Percentages of Christians, Muslims and Those Who Practice Indigenous Religions // *The Western Journal of Black Studies*. – 2005. – Vol. 29. – № 2. – P. 561.

³⁴ Jenkins Philip. After The Next Christendom // *International Bulletin of Missionary*. – 2004. – Vol. 28. – № 1. – P. 20.

³⁵ Global Diagram 30: «Standardizing the terminology for enumerating all Christians» (на сайті: www.gordonconwell.edu/resources/documents).

У ХХ ст. три хвилі «пробудження» кардинально змінили обличчя християнства. Перше з них, п'ятдесятницьке, охопило 65 млн. християн і 750 деномінацій у 225 країнах світу; друге – харизматичне, охопило 173 млн. чоловік, об'єднаних у 6500 деномінацій у 235 країнах. Нарешті третє, неохаризматичне, заторкнуло приблизно 225 млн. чоловік у 18800 релігійних групах.³⁶

У 1963 р. в католицькому Дьюкейнському університеті (Піттсбург, США) почався рух католицької харизматичної віднови. Харизматичні молитовні гуртки дуже швидко з'явилися в католицькому Університеті Нотр-Дам та Мічиганському університеті. На молитовних зібраннях їх учасники співали, плескали в долоні, прикликали Духа Святого.³⁷ Харизматичний рух у тогочасному католицтві був відповіддю на ті гасла літургійного оновлення, що проголосив II Ватиканський собор, та пошуком нових форм побожності, що йшли на зміну дособоровим формам.³⁸ Католицьке харизматичне оновлення дуже скоро стало найдинамічнішим мирянським рухом серед католиків Латинської Америки – на початку 2000 р. тут було 73 млн. католиків-харизматів. Хоча латиноамериканська Церква довго не могла прийняти харизматичних новацій (проти них виступали навіть чільні представники «теології визволення»), з часом єпископат усвідомив, що саме цей рух – великий шанс залучити молодь і скласти гідну конкуренцію протестантському харизматизму. Серед католицьких харизматів з'явилися яскраві зірки – як-от, священник Марчело Россі, автор і виконавець численних пісень, котрий збирає на очолювані ним меси повні стадіони,³⁹ а також молоді душпастирі, так звані «пляжні отці», які успішно проповідують молоді прямо на пляжах. Харизматичний рух став рушієм духовного оновлення у цілій Католицькій Церкві в Латинській Америці. Він спричинився до більших релігійного ентузіазму, містичної зануреності та місіонерського запалу.⁴⁰

³⁶ D. B. Barrett, T. M. Johnson. *World Christian Trends AD 30 – AD 2200*. – P. 3.

³⁷ Robert A. Burns. *Catholic Spirituality and Prayer in the Secular City*. – Lanham, Maryland: University Press of America, 2008. – P. 95-105.

³⁸ Philip Sheldrake. *A Brief History of Spirituality*. – Malden: Blackwell Publishing, 2007. – P. 203.

³⁹ У листопаді 1997 р. отець Марчело зібрав на свою месу у Сан-Паоло рекордну кількість людей – 70 тисяч чоловік. – R. Andrew Chesnut. *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. – New York: Oxford University Press, 2003. – P.84.

⁴⁰ Edward L. Cleary. *The Catholic Charismatic Renewal: Revitalization Movements and Conversion // Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America* / Ed. Timothy J. Steigenga, Edward L. Cleary. – New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2007. – P. 153-173.

Католицький харизматичний рух дістав підтримку й від вищого церковного проводу. На прохання папи Павла VI неофіційним, але дуже дієвим покровителем харизматичних груп у Церкві став примас Бельгії кардинал Леон Йозеф Суененс (1904-1996). На початку 2000-х харизматичний рух охопив близько 120 млн. католиків чи не в усіх країнах світу.⁴¹

Різноманітні п'ятдесятницькі, харизматичні й неохаризматичні групи, які становлять глобальну п'ятдесятницьку спільноту, мають доволі відмінні практики, але одноставно наполягають на тому, що діяння Духа Святого, яке виявляється в чудесах, зціленнях, пророцтвах, говорінні незнайомими мовами тощо, сьогодні таке саме потужне, як і за апостольських часів. Цю течію вирізняє надзвичайна, найбільша в усьому християнстві різноманітність, зумовлена передовсім укоріненістю місцевих Церков та окремих громад у локальний соціокультурний контекст і дуже потужним місіонерським зарядом.

У другій половині XX – на початку XXI ст. різні вияви харизматичного пробудження буквально потрясли мільйони людей. Харизматично-євангельський вибух породив величезну кількість різноманітних рухів та місій з наголосом на різні дари і вияви дії Духа Святого, а зокрема вельми популярну сьогодні «теологію процвітання». Скажімо, у 1980-х рр. виникло «Служіння 9-ої години» в Англії та «Світовий центр Живої віри» у Нігерії, який за 16 років свого існування поширився на 38 африканських країн. 1994 роком датується початок так званого «Торонтського благословення», харизматичного пробудження з екстатичними богослуженнями, трансми, плачем або «святим сміхом»; тоді ж таки в Лагосі, столиці Нігерії, виникла «Синагога – Церква для всіх народів», яку заснував пророк Ті-Бі Джошуа і яка має свій супутниковий телеканал та веде широку добротинну діяльність.

Англійський дослідник глобального п'ятдесятництва Алан Андерсон пропонує розрізняти в ньому чотири великі групи, кожна з яких розпадається на кілька підгруп: 1) класичне п'ятдесятництво, яке виникло з євангельського пробудження початку XX ст. і викликане ним місіонерською хвилею; 2) харизмати в «старих» Церквах (тобто в католицтві та численних протестантських конфесіях), які визнають хрещення Духом Святим і духовні дари, однак не виходять поза організаційні рамки своїх Церков; 3) незалежні Церкви в Африці й Азії, що часто не мають виразної теології і навіть не завжди вважають себе «п'ятдесятницькими», але практикують духовні

⁴¹ What Is the Catholic Charismatic Renewal? (текст на сайті: www.iccrs.org).

дари, зцілення тощо; і 4) дуже мінливі й різноманітні неоп'ятдесятницькі та неохаризматичні групи.⁴²

У масштабному дослідженні п'ятдесятництва в десяти країнах, яке здійснив у 2008 р. *Pew Research Centre*, до п'ятдесятництва відносять усі ті деномінації, які взяли початок у «пробудженні» початку ХХ ст. (як-от, Асамблея Бога), а також інші класичні п'ятдесятницькі спільноти, створені дещо пізніше (як-от бразильська Універсальна церква Царства Божого). В Україні до класичних п'ятдесятників можна віднести більшість громад християн віри євангельської та християн євангельської віри.

До категорії «харизматів» автори дослідження віднесли тих респондентів, які самі характеризують себе як християн-харизматів, тих, які вважають себе за п'ятдесятників, але не належать до класичних п'ятдесятницьких деномінацій, а також тих, які стверджують, що мають дар говорити незнайомими мовами і практикують глосолалію принаймні кілька разів на рік, але не належать до жодної з п'ятдесятницьких деномінацій. П'ятдесятників і харизматів автори дослідження називають «оновлені християни», хоча, звісно, здають собі справу з того, яке умовне це визначення і які умовні будь-які лінії поділу між п'ятдесятниками і харизматами.

П'ятдесятницькі й харизматичні рухи та спільноти зростають швидше за інші християнські Церкви. Наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. їх число щороку збільшувалося на 19 млн.⁴³ А найдинамічніше розвиваються ті з них, які проповідують так зване Євангеліє процвітання й здоров'я – те, що в англomовній літературі називають «*gospel of prosperity*» або «*health and wealth*». П'ятдесятники і харизмати більше за інших християн вірять у те, що Господь благословляє вірних і праведних багатством, тобто фінансовим успіхом. Якщо серед усіх опитаних *Pew Research Center* християн США таке переконання висловили 43%, то серед п'ятдесятників – 66%, а серед харизматів – 59%. У Чилі це співвідношення становить 28%, 49% і 36% відповідно; у Південній Кореї 63%, 86% і 75%; в Індії – 87%, 93% і 95%. Жодна з досліджених країн не стала винятком.⁴⁴ Дослідження мотивів приєднання до харизматичного руху, проведене серед членів найбільшої в світі християнської

⁴² Allan Heaton Anderson. *Pentecostalism and the Transformation of World Christianity*. – New York: Oxford University Press, 2013. – P. 6-7.

⁴³ Ph. Jenkins. *The Next Christendom*. – P. 63.

⁴⁴ *Spirit and Power. 10-Countries Survey of Pentecostals*. – Washington: The Pew Forum on Religion & Public Life, 2006. – P. 30-31.

спільноти – Центральної Церкви Півного Євангелія в Сеулі (500000 членів), показало: 37,6% з 921 опитаного назвали головним мотивом свого приєднання до Церкви «матеріальне благословення»; ще 30,6% – прагнення тілесного uzдоровлення, і тільки 16,9% – спасіння та 7% – «життя вічне». ⁴⁵ Інший приклад – індійський штат Гуджарат, де від часу першої появи християнських місіонерів головним мотивом навернення на християнство є зцілення. ⁴⁶

П'ятдесятництво глибоко змінює особисте життя мільйонів людей, які до нього прилучилися. Ці зміни стосуються всього способу життя, зокрема – сексуальної етики, сприйняття панівної світської культури та її повсякденних виявів, ставлення до родини, виховання дітей, праці й господарювання тощо. У Латинській Америці саме євангельське протестантство, а насамперед п'ятдесятництво, кидає виклик агресивному, антисоціальному й дискримінаційному щодо жінки комплексові мачо, тобто своєрідному чоловічому шовінізмові, який підтримується у певних латиноамериканських субкультурах як «нормальна» модель поведінки «справжнього чоловіка». П'ятдесятництво забирає чоловіка «з вулиці» – згідно з деякими дослідженнями, наприкінці минулого століття в Колумбії не були винятком родини, в яких чоловік залишав у «злачних місцях» 20-40% сімейного бюджету. П'ятдесятництво застерігає за чоловіком роль голови родини – про гендерну рівність у латиноамериканському контексті поки що не йдеться – але тепер цей його статус має втілюватися в реальну турботу про добро своєї родини. ⁴⁷

Праці провідних дослідників сучасного п'ятдесятництва Девіда Мартіна та його дружини Берніс дають підстави виділити кілька «ліній впливу» п'ятдесятництва на економічну поведінку людини. ⁴⁸ По-перше, п'ятдесятницькі культурні практики, подібно до сильного енергетика, формують у віруючого впевненість у тому, що Бог – на його боці. Це сприяє впевненості в собі й дає силу в разі невдачі розпочати все спочатку. Така психологія працівника якнайкраще відповідає вимогам сучасного дедалі мінливішого ринку, де здатність

⁴⁵ Див.: Andrew E. Kim. Korean Religious Culture and its Affinity to Christianity: The Rise of Protestant Christianity in South Korea // *Sociology of Religion*. – Vol. 61. – № 2. – Summer 2000. – P. 121.

⁴⁶ Sushil J. Aaron. Emulating Azariah: Evangelicals and Social Change in the Dangs // *Evangelical Christianity and Democracy in Asia*. – New York: Oxford University Press, 2009. – P. 104.

⁴⁷ Davie Grace. Resacralization // *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion* / Ed. Bryan S. Turner. – Malden: Blackwell, 2010. – P. 166.

⁴⁸ Див.: И. В. Забаев. Проблема хозяйственной этики современного пятидесятничества в работах Д. Мартина // *Социологический журнал*. – 2010. – № 3. – С. 90-106.

миттєво відгукнутися на запити споживача – запорука успіху. П'ятдесятникам не треба проходити спеціальні тренінги, щоб навчитися, як посміхатися клієнтові і як йому краще догодити. По-друге, п'ятдесятництво наполягає на дотриманні простих, але достатньо суворих правил, в тому числі утримання від алкоголю, паління, наркотиків, перелюбу тощо. Дисциплінований спосіб життя сприяє як дисциплінованій праці, так і особистому добробуту. По-третє, як уже відзначалося, люди нерідко звертаються до п'ятдесятництва в надії на піднесення свого соціального статусу або в пошуках життєвого успіху. Зрештою, в рамках п'ятдесятницької громади її члени набувають простих, але необхідних соціальних навичок і виробляють активнішу життєву позицію, – а все це згодом стане їм у пригоді й на роботі. Нарешті, релігійність фіксує певні особистісні якості, що схвалюються в суспільстві, – наприклад, чесність. (Відомо, скажімо, що будівельно-ремонтні бригади, сформовані з євангельських протестантів або свідків Єгови мають помітно вищу репутацію на ринку відповідних послуг, ніж бригади «звичайні»).

Разом з тим, однозначно стверджувати, як саме впливає п'ятдесятництво на соціально-економічні та громадсько-політичні відносини на рівні цілих суспільств і регіонів, було б передчасно. Для цього поки що бракує даних, хоча Пітер Бергер і вважає, що п'ятдесятництво – це саме та релігія, яка виховує мораль, єдино прийнятну для тих, хто хоче чогось досягти в епоху сучасного капіталізму. «Хоча цей різновид протестантства явно англосаксонського походження [...], він добре приживався всюди, куди проникав. Для нього не обов'язкове володіння англійською мовою, а характер богослужіння (особливо музика, яка тут використовується) допомагає йому чудово уживатися з місцевими традиціями. Однак «дух», який він виражає, має абсолютно англосаксонські риси, – це виявляється у вдалому співвідношенні особистісного самовираження, рівноправності (особливо між чоловіками і жінками) та здатності до створення добровільних об'єднань. Отже, п'ятдесятництво полегшує не лише соціальну мобільність у період становлення ринкової економіки (а саме в цьому, звісно, була суть веберівської концепції), але й фактичну або очікувану участь тієї чи іншої країни в новій глобальній економіці».⁴⁹

Щоправда, деякі дослідження – як-от про харизматичні Церкви у Гані, про корупцію серед нігерійських харизматів або про п'ятдесятників у

⁴⁹ Пітер Л. Бергер. Культурная динамика глобализации // *Многоликая глобализация* / ред. П. Бергер и С. Хантингтон. – Москва: Аспект Пресс, 2004. – С. 16.

Каракасі (Венесуела), які захоплювали будинки і стверджували, що їх «захопив Святий Дух»,⁵⁰ – показують, що функція п'ятдесятництва як агента капіталізму аж ніяк не універсальна й не повсюдна.

Нове п'ятдесятництво й харизматизм в Україні, що з'явилися тут у 1980-1990-х рр. і одразу почали швидко поширюватися, розвивається багато в чому подібно до глобального харизматизму. Дуже важливими чинниками, що сформували обличчя вітчизняного харизматизму, стали вплив закордонних центрів та впливових західних проповідників (про це написано вже дуже багато), а також еміграція з СРСР (про це досі не написано майже нічого). Між тим, починаючи з 1989 р., коли була ухвалена поправка сенатора Франка Лаутенберга, по «євангельській лінії» з колишнього СРСР до самих тільки США виїхало близько 500 тис. «старих протестантів» – баптистів, п'ятдесятників, адвентистів та інших.⁵¹ Цей масовий «вихід» спричинився до суттєвої переконфігурації в українському євангелізмі й вивільнив для харизматів велику ділянку місійного поля. Водночас, емігранти створили на Заході (передовсім у США, але також і в низці західноєвропейських країн) великі й успішні Церкви, що справляють реальний вплив на ситуацію в українському євангелізмі.

Первісне ядро неоп'ятдесятницьких та харизматичних громад склала молодь євангельських (переважно п'ятдесятницьких) громад. Ця молодь, з одного боку, була незадоволена застиглістю давніх форм служіння, всілякими обмеженнями, які мали більше радянську, ніж євангельську природу, ригоризмом та непоступливістю літніх пресвітерів. З іншого боку, вона шукала можливості реалізувати власний потенціал, її приваблював динамізм західних харизматичних Церков, їх «сучасність», їх активна участь у світових справах як на глобальному, так і на локальному рівні. Проповідь харизматів поєднувала такі досі не поєднані в пострадянському релігійному дискурсі речі як глибокий містицизм і практичність, екзорцизм і ефективність, перспективу тілесного зцілення і матеріальний успіх та комфорт тощо. В умовах граничної непевності особистих досягнень «маленького українця» 1990-х рр., при відсутності хоч трохи надійних гарантій збереження

⁵⁰ Meyer Birgit. Pentecostalism and Globalization // *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods* / Ed. Allan Anderson. – Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2010. – P. 115.

⁵¹ Catherine Wanner. *Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism (Culture and Society after Socialism)*. – Ithaca: Cornell University Press, 2007. – P. 5-6 та ін.

свого статусу, бізнесу, робочого місця, харизматизм став досить привабливим для людей, що потребували «нової духовності» й гарантії того, що їх стосунки з трансцендентним матимуть результат «тут і тепер». Ці люди були зовсім не найбільш і не найменш освічені, як це чомусь вважається, – і під цим оглядом ситуація в Україні теж відповідає глобальним тенденціям у харизматизмі. У деяких країнах (наприклад, в Індії чи Південній Кореї) віруючі-харизмати пересічно навіть заможніші, ніж решта населення.⁵²

Націленість на особистий життєвий успіх, видимою ознакою якого є фінансове процвітання, професійна компетентність, кар'єрні досягнення і тілесне здоров'я у поєднанні з маніфестацією духовних дарів – все це виявилось привабливим для тисяч українців. Серед них були і ті, кому вдалося вписатися в швидкозмінні соціальні структури пострадянської України, і ті, хто, будучи відторгнутий цими структурами, перебував у повній дезорієнтації, і ті, хто нидів на самому дні суспільства. У харизматичних громадах опинилися і ті, хто несподівано розбагатів, і ті, хто так само несподівано втратив усе, і особи з девіантною поведінкою, схильні до крайніх форм екзальтації та авантюри. Як визнавав пастор Посольства Божого (тоді ще «Слова віри») Олександр Дзюба, «перша пасторська рада нашої Церкви у Києві складалася головно з колишніх наркоманів та алкоголіків».⁵³

Евангельський сплеск виніс на гребінь хвилі цілий шерех релігійних лідерів – харизматичних, впевнених у собі й важливості своєї місії, амбітних, з екстраординарними організаторськими здібностями, які творили свої Церкви такою самою мірою, як і Церкви творили їх самих. Деякі з них не втрималися на цьому гребені і частково або й цілковито втратили свій вплив, а інші нарощували соціальний, політичний та й міжнародний капітал і стали відомі далеко за межами України. Були й такі, хто одверто зловживав своїм впливом на членів громад і буквально експлуатував релігійні почуття віруючих та їхню довіру до лідера (як-от, лідерка Церкви «Служіння Святого Духа» з Черкас Олена Хамула, яка безпідставно підозрюється в тому, що буквально обкрадала своїх вірних, закликаючи їх брати кредити під заставу і «*благословляти*» цими грошима церковні й особисті потреби пасторки). Взагалі, дослідники й спостерігачі з багатьох країн світу звертають увагу, що та форма харизматизму, яка апелює до нужденних і обіцяє їм

⁵² *Spirit and Power. 10-Countries Survey of Pentecostals.* – P. 34-35.

⁵³ Пастор Олександр Дзюба: Украинская миссия – предвестник революции в России // «Русское Ревью» Кестона (текст на сайті: www.keston.org.uk).

стократні фінансові благословення в обмін на якомога більші пожертви надзвичайно часто пов'язана з неприхованим маніпулюванням.⁵⁴

У багатьох країнах світу – передовсім у Латинській Америці та Африці – харизмати вважаються за культурних агентів капіталізму і, справді, часто виступають у такій ролі. В Україні принаймні частина харизматичного середовища прямо й недвозначно проголошує матеріальне процвітання видимим виявом Божого благословення, а націленість на економічний успіх – головною стратегією земної поведінки християнина в «цьому світі». Історії успіху людей, що жили мало не в злиднях, але, прийнявши Бога, встали на ноги або й розбагатіли, – один з головних наративів, що пропонуються у багатьох харизматичних Церквах. Інша редакція цього наративу – це історія про безсенсовне існування багатого підприємця, що скочувався в прірву аморальності та гріха й опинився на межі самогубства, але щире каяття, примирення з Богом і приєднання до Церкви повернули йому гармонію в родині і – обов'язково – примножили його статки. Десятина й пожертва понад десятину, як незмінно підкреслюють проповідники-харизмати, – це аж ніяк не стаття витрат, а джерело процвітання й успіху в бізнесі. Консолідація власної бізнес-еліти й становлення цілої генерації успішних бізнесменів – принципове завдання для багатьох харизматичних Церков. Підприємницька активність тут заохочується – наприклад, як розповідає голова ради Християнської релігійної організації «Посольство Боже» Тетяна Максименко, лише протягом 2008 р. члени «Посольства Божого» відкрили 700 приватних підприємств. 2005 р. Посольство створило Клуб 1000 мільйонерів, де за станом на 1 березня 2009 р. було 551 особа і який ставив за мету «підняти через чотири роки 1000 мільйонерів». У березні 2009 р. при церкві почав діяти «Клуб молодих бізнесменів»; їхнє гасло: «Ми успішні, бо з нами Бог». Члени Клубу націлюються на досягнення «стратегічних позицій в основних галузях державної діяльності»; вже до травня 2009 р. Клуб збирався «підняти 300 молодих бізнесменів, щоб їх середній заробіток становив 10 тисяч доларів». Модель ділової активності, пропонована, скажімо, у «Посольстві Божому», радикально відрізняється від тієї, що її описав Макс Вебер. У своїй «Протестантській етиці й духові капіталізму» він пише про етику, яка відкидає насолоду багатством і підносить працю – наполегливу, постійну фізичну або розумову працю як різновид аскези й спосіб примноження слави

⁵⁴ Див., зокрема: Donald E. Miller, Tetsunao Yamamori. *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement*. – Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2007. – P. 175.

Божої. Натомість у багатьох харизматичних Церквах, як-от у «Посольстві Божому», можна почути, що справді успішна людина «може не працювати, але жити краще за всіх», що немає нічого «доброго у тому, щоб вихвалитися праведністю і ходити у подраних джинсах!», і багато-багато такого, що кардинально суперечить протестантському духові в його веберівському розумінні.

Прикметно також, що перед бізнесменами з харизматичного середовища найчастіше не постає проблема, яка, по суті справи, погубила ще в колись той бізнес, що його намагалися вибудувати «старі» українські протестанти на початку 1990-х, – неможливість займатися підприємництвом будь-якого виду й масштабу поза правилами, встановленими в рамках безвідмовно дієвої і всюдисущої корупційної системи. Підприємці з харизматичних громад націлені на якомога ефективніше освоєння наявного бізнес-середовища, а не на його перетворення.

Нарешті, ще одна загальнохаризматична тенденція, яка знайшла дуже яскравий вияв в Україні – це прагнення «відроджених з Духа християн» брати активну участь у політиці. У США за даними опитувань тільки 14% п'ятдесятників вважають, що Церкви та віруючі мають триматися осторонь політики (загалом серед американців такої думки тримається 35%). Не менш як дві третини п'ятдесятників і харизматів заявили, що для них важливо, щоб політичні лідери мали міцну релігійну віру; причому в США, Гватемалі та на Філіппінах такий погляд висловили понад 80% «відроджених християн».⁵⁵

В Україні швидке і часом агресивне входження харизматів в політику зіткнулося з досить гострою суспільною реакцією. Харизмати рішуче вийшли з тіні традиційних конфесійних суб'єктів української політики й заявили про свою здатність ефективно й навіть переможно конкурувати з ними. Пастор Володимир Шушкевич, який у 1998 р. став депутатом Верховної Ради за списками партії «Громада», розповідав, що вибір Павла Лазаренка зупинився на ньому насамперед тому, що в багатьох храмах колишній прем'єр бачив лише купку бабусь, а «коли він побачив у харизматичних церквах тисячі молодих, красивих і натхненних облич – це справило враження».⁵⁶ Навіть якщо абстрагуватися від таких крайнощів, як доктрина «Нового світового порядку» Олексія Ледеяєва, про яку написано вже досить, можна стверджувати, що більшість харизматичних Церков націлені на здобуття їх членами або наближеними міцних позицій у владі з тим, щоб

⁵⁵ *Spirit and Power. 10-Countries Survey of Pentecostals.* – P. 62-65.

⁵⁶ Пастор і політика // *Людина і світ.* – 2000. – №4. – С. 50.

згодом конвертувати цю владу в розширення присутності та впливу своїх Церков у різних суспільних сферах. За головний метод тут правлять систематичні заходи до розбудови стосунків з представниками політикуму й державного апарату та максимальна мобілізація членів громад у потрібний час і в потрібному місці. Досить пригадати, як під час парламентських виборів 2002 р. «Посольство Боже» спонукувало своїх членів брати відкріпні посвідчення і їхати голосувати на 218-ий київський виборчий округ, у якому балотувалася до Верховної Ради пастор Софія Жукотанська,⁵⁷ або як у 2004 р., коли Аделаджі загрозувала депортація, на його захист були змобілізовані такі різні українські політики, як Леонід Кравчук, Степан Хмара, Леонід Звягільський, Андрій Шкіль, Леонід Деркач та Роман Зварич. На регіональному рівні така мобілізація віруючих у рамках конкретного політичного проекту може бути досить ефективна – скажімо, на виборах київського міського голови у 2006 р., які відбувалися при невисокій явці виборців і в один тур, роль голосів, поданих членами «Посольства Божого» за Леоніда Черновецького, не варто недоцінювати. Хоча було б неправильно й переоцінювати значення таких технологій, як це робилося, скажімо, в Росії, де на хвилі антипомаранчевої істерії у певному сегменті політикуму й експертної спільноти події Помаранчевої революції намагалися представити як реалізацію «харизматичних технологій».⁵⁸

⁵⁷ В інтерв'ю тижневику «2000» Сандей Аделаджа підтвердив застосування цієї технології. – Див.: Сворцов Дмитро. Сандей Аделаджа: «Моя релігія – это будущее Украины» // «2000». – 2007. – 13 липня.

⁵⁸ Деякі представники харизматичних церков, передовсім «Посольства Божого», усіяло підігравали таким тенденціям: «**Все те, що відбувалося десятки років тільки на богослуженнях протестантських церков, у дні „оранжевої революції“ стало відбуватися на вулицях і площах міста, – казав Сандей Аделаджа. – Навіть Янукович і все його оточення казали, що приходиш на Майдан – і потрапляєш у протестантську церкву. Ті самі підняті руки, рухи вліво-вправо – нічого нового! Не дарма ми маємо „Подяку“ від президента за оранжевий Майдан.**» – Сворцов Дмитро. Сандей Аделаджа: «Моя релігія – это будущее Украины» // «2000». – 2007. – 13 липня. (Втім, Аделаджа, як повідомляли мас-медіа, отримав грамоту й «за активну участь у президентській кампанії 2010 р.» від новообраного президента Віктора Януковича). Дуже хворобливу реакцію в Росії викликала заява пастора «Посольства Божого» **Олександра Дзюби: «Я сподіваюся, що російське суспільство вже в найближчому майбутньому відкрито заявить про свою громадянську позицію. Церква не може залишатися осторонь, і вона буде боронити право на вільні вибори і демократичний розвиток. Тоді прийде час, і досвід „Посольства Божого“ допоможе здійснити „оранжеву“ революцію і в Росії.**» – Див.: Пастор Александр Дзюба: Украинская миссия – предвестник революции в России (текст на сайті: www.keston.org.uk).

Треба визнати, що для відповідей на ключові питання про майбутнє харизматизму в Україні потрібні ґрунтовні дослідження, які ще чекають свого часу. Приміром, як пов'язане зростання харизматизму чи припинення його зростання з економічною ситуацією в Україні? Очевидно, що темпи зростання харизматичних громад у 2000-х істотно сповільнилися порівняно з 1990-ми. Але для того, щоб з певністю стверджувати, що це наслідок відносного покращення життя українців у 2000-х порівняно з 1990-ми, надійних даних явно бракує. Можна хіба що послатися на авторів дослідження корейського євангельського руху, які пов'язують його стагнацію в кількісному плані, а згодом і абсолютне зменшення кількості його членів – з економічним успіхом країни, буддійським відродженням і процесом редемократизації.⁵⁹

Організаційна й доктринальна мінливість, беззастережний акцент на самостійності кожної помісної Церкви, відсутність у деяких з них чіткого доктринального мінімуму, дуже широкі прерогативи лідера у формулюванні засад віровчення та організаційно-дисциплінарних правил, – все робить харизматизм феноменом, який важко взяти в рамки чітких дефініцій. Під цим оглядом український харизматизм являє собою простір, який не має виразних кордонів і в якому поряд із впливовими, великими й чітко структурованими Церквами з суворою єрархією існує безліч менших і менш успішних Церков.

Загалом, у цьому просторі не вітається взаємна критика догматичних й обрядових особливостей один одного, формуються механізми співпраці та протидії тискові з боку органів влади або релігійної більшості, – але все це не скасовує конкуренції, яка стає дедалі важливішим чинником розвитку вітчизняного харизматизму. Конкуренція охоплює практично всі ділянки місіонерського служіння й суспільно-політичної та культурної активності. Кожна харизматична Церква намагається налагодити якомога ефективніші стосунки з центральними та місцевими органами влади, розвивати бізнесову діяльність і вишукувати ресурси для реалізації євангелізаційних та соціальних програм, створювати якомога привабливіший імідж своїх Церков, розвивати, пропагувати, а при потребі й змінювати свій «бренд» (як це було із «Словом віри», що перетворилося на «Посольство Боже»), залучати представників політичної, культурної та спортивної еліти, а також закордонних зірок-євангелістів. Харизмати заявляють, що «поле для жнив» широке і місця вистачить всім, однак на ділі ситуація складніша. Хоча в Україні чи не най-

⁵⁹ Paul Freston. *Evangelicals and Politics in Africa, Asia and Latin America*. – New York: Cambridge University Press, 2001. – P. 62.

вища в Європі питома вага людей, які вважають себе віруючими, але не належать до жодної релігійної організації, місійне поле аж ніяк не безкрає, отож і та цільова група, члени якої особливо сприйнятливі саме до харизматичної проповіді й готові взяти на себе зобов'язання, що впливають із членства в харизматичних громадах, досить обмежена. Тому конкуренція включає не лише екстенсивний розвиток, можливості для якого хоч і не вичерпалися, але істотно зменшилися порівняно з 1990-ми, а й утримання старих та новонавернених членів і захист їх від внутрішньохаризматичного прозелітизму. Харизматичні громади й далі звертають особливу увагу на «тих, хто в потребі», залучають представників проблемних категорій населення, провадять послідовну й наполегливу місіонерську роботу в місцях позбавлення волі. Такі цільові групи характеризуються схильністю до екстатичних станів, підвищеною чутливістю, але також частими та радикальними змінами у поведінці, різкими перепадами емоцій. Тому робота з новонаверненими, їх інтеграція в громади – це одне з першочергових завдань і запорука виживання харизматичних Церков в умовах гострої конкуренції між ними. Ця робота інституалізується і формалізується аж до видання спеціальних інструкцій та складання відповідної звітності, дуже схожої на ту, що була прийнята в організаційних відділах місцевих комітетів КІРС.⁶⁰

Загалом конкуренція між харизматичними Церквами розвивається за законами більш або менш упорядкованого ринку: тут практикується контр-програмування, перетягання на свій бік «клієнтів» інших «компаній», ба навіть поглинання цих «компаній», хоча цілеспрямована критика й, тим більше, знищення конкурентів тут не вітається. Найвідомішим винятком тут стала публічна і дуже гостра критика з боку групи п'ятдесятницьких і харизматичних лідерів на адресу старшого пастора «Посольства Божого» Сандея Аделаджі, який своїми діями завдав поважної шкоди іміджеві евангельського руху в Україні й міг поставити під загрозу перспективи його дальшого розвитку.

В Україні харизматизм став важливим елементом релігійного життя і помітним явищем на громадсько-політичній арені. Очевидно, що його суспільний вплив значно перевищує питому вагу харизматів у конфесійній структурі суспільства. Хоча бурхливе зростання харизматичних громад в Україні – вже позаду, це не значить, що вони не мають потенціалу до зростання. І хоча

⁶⁰ Див.: Н. Н. Гарасаян. *Інструкція по работе с новообращенными*. – Киев: Посольство Божье, 2004. – 16 с.

ентузіазм харизматів помітно зменшився порівняно з 1990-ми роками, це не означає, що вони нездатні здобути нове дихання й віднайти нові можливості для зростання – як в Україні, так і поза її межами. Адже український евангелізм давно перетворився з реципієнта закордонних місійних зусиль на їх важливого донора. На початку XXI ст. в Україні працювали 463 повночасні довгострокові місіонери, 350 з яких були американцями. Але в цей самий час українські евангельські Церкви утримували майже 900 місіонерів, і понад третина з них працювала за кордоном (головно в Росії). До речі, в місіології співвідношення кількості громад і кількості місіонерів вважається одним з найважливіших показників вітальності евангельського руху у тій чи іншій країні. Так от, за підрахунками професора Пенсильванського університету Кетрін Воннер, в Україні одного місіонера утримують 6,4 громади. В Румунії цей показник становить 62,6, в Білорусі 92, в Угорщині – 24,5, у Словаччині – 57,4, у Росії – 16,9, у Польщі, яка найближча до українського показника, – 9,7.⁶¹

Чинником зростання може стати також і взаємна конкуренція, яка змушує шукати нові цільові групи та ефективніші форми місіонерства, або негативна мобілізація суспільства: проти гомосексуалістів або – як це демонструє лідер «Нового покоління» Олексій Ледеяєв – проти мусульман.

Важливим чинником зростання є й реальний процес формування транснаціональної харизматичної ідентичності, яка дає віруючим почуття приналежності до глобальної спільноти, не обмеженої рамками окремих країн чи навіть континентів. Подальші дослідження харизматизму мали б дати відповідь на цілу низку питань, що мають виняткове значення для розуміння напрямку релігійних трансформацій у найширшому контексті. Зокрема, говорячи про Україну, можна запитати: Якою мірою той факт, що засновниками двох з-поміж найуспішніших харизматичних Церков в Україні були африканці, пов'язаний із загальною тенденцією до зміщення християнства на Південь (і чи пов'язаний взагалі)? Якого статусу може набрати релігійне цілительство в умовах деградації державної системи охорони здоров'я і недоступності більшій частині населення якісної платної медицини? Який характер матиме українське бізнес-середовище, якщо присутність у ньому евангельських християн зростатиме далі й досягне істотного рівня? Який вплив може мати евангельський протестантизм, а зокрема харизматичний рух на обриси української політики?

⁶¹ C. Wanner. *Communities of the Converted*. – P. 147.

4. Мінливе обличчя християнства: миряни і мирянки

Дуже важливою тенденцією у світовому християнстві стає його дедалі виразніший мирянський характер, коли миряни беруть на себе більшу відповідальність не тільки за організаційні моменти функціонування церковних інститутів, а і за розвиток усіх сфер релігійного життя. Активні миряни (не плутати з простими спонсорами) часто стають справжніми лідерами своїх парафій, особливо якщо ці парафії не мають постійного священика. В другій половині ХХ ст. з'являється ціла низка католицьких рухів, у яких провідну роль відіграють миряни:

- «Неокатехуменальний шлях», створений у 1964 р. в Мадриді художником Кіко Аргуело, рух духовного оновлення, який на початку ХХІ ст. налічував вже 30 тисяч громад у 110 країнах;
- рух «Фокаларе» («Родинне вогнище»), заснований італійкою К'ярою Любіч (1920-2008) заради досягнення євангельської єдності між людьми; цей рух уже вийшов за межі Католицької Церкви і об'єднує понад два мільйони чоловік у 182 країнах світу;
- рух «Спілкування і визволення», заснований у 1950-х рр. італійським католицьким священиком Луїджі Джуссані (1922-2005) і поширений тепер по всьому світу;
- спільнота Святого Егідія, що була створена римськими студентами у 1968 р. і бореться проти соціальної несправедливості та ворожнечі в суспільстві, а особливо проти смертної кари;
- спільнота «L'Arche» («Ковчег»), заснована в 1964 р. у Франції й покликана опікуватися людьми з розумовими розладами;
- апостольський рух «Regnum Christi» («Царство Христове»), що виник у 1940-х рр. у Мексиці та багато інших.

Посилення ролі мирян відбувається не без проблем і не в усіх знаходить розуміння. Відомий біограф Івана Павла II та Венедикта XVI Джордж Вайгель зауважує, що II Ватиканський собор покінчив із ситуацією, коли саме слово *покликання* застосовувалося лише до священнослужителів; після Собору покликання почали визнавати й за мирянами. Але на що не сподівалися учасники Собору – то це на активну «лаїцизацію» Церкви. Миряни післясоборової доби змінювали Церкву так, як наказував, на їхню думку, «дух II Ватиканського собору». Стиль життя духовенства, дисципліна духовних шкіл, відносини між священиками й мирянами – все це дуже змінилося після Собору. Місія священика ставала дедалі менш виразною, і часом

тільки головування на літургії вирізняло його з-поміж пастви: одягом, способом життя, звичками тощо він дедалі менше відрізнявся від мирян. Масова відмова від священничого сану – а за два десятиліття після Собору сану зреклися 46 тисяч священників, найбільша кількість з часів Реформації, – стала видимою ознакою кризи священничої ідентичності в Католицькій Церкві.⁶²

Та обставина, що посилення ролі мирян стало відбуватися коштом священства, тобто супроводилося зменшенням ролі священників у Церкві, змусила папу Івана Павла II опублікувати 25 березня 1992 р. дуже розлоге післясинодальне послання «*Pastores dabo vobis*» («Я дам вам пастирів»). У ньому понтифік визнав кризу священства у Церкві і накреслив масштабну програму її подолання, а зокрема реформування священничого вишколу в III тисячолітті.⁶³

Надзвичайно важливою тенденцією, пов'язаною з посиленням ролі мирян у християнських Церквах, є поступове утвердження гендерної рівності, яке дедалі більше змінює обличчя не тільки протестантських та євангельських Церков, а й Католицької Церкви.

У США жінки вже тепер становлять близько 10% усіх священнослужителів і 30% студентів богословських навчальних закладів; попри сувору заборону жіночого священства в Католицькій Церкві більшістю з тих трьох сотень парафій, які не мають священника, керують, по суті, жінки.⁶⁴ В Англійській Церкві залишилося тільки 1000 конгрегацій, які не визнають жіночого священства.⁶⁵ З історичної перспективи ця тенденція виглядає так: у 1800 р. серед осіб, що працювали в християнських організаціях, чоловіки становили 89%, а жінки – 11%, у 1900 р. – понад 90% і трохи менш як 10% відповідно; 1970 р. – 67% і 33%; 2000 р. – 60% і 40%; у 2007 р. – 59% і 41%. Прогноз на 2025 р. – 57% чоловіків і 43% жінок.⁶⁶

⁶² George Weigel. *The Courage to be Catholic. Crisis, Reform, and the Future of the Church.* – New York: Basic Books, 2002. – P. 25-28.

⁶³ Pope John Paul II. Post-Synodal Apostolic Exhortation on the Formation of Priests in the Circumstances of the Present Day (*Pastores dabo vobis*) (текст на сайті: www.vatican.va).

⁶⁴ Mark Chaves. *Ordaining Women: Culture and Conflict in Religious Organizations.* – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. – P. 1-5.

⁶⁵ Stephen Bates. Church of England Takes Cautious Step Toward Female Bishops. England's Anglican Branch Has Resisted the Trend Towards Women Bishops Accepted in the U.S., Canada, and New Zealand // *Guardian Unlimited.* – 2000. – July 10.

⁶⁶ Status of Global Mission, Presence and Activities, AD 1800-2025 // *International Bulletin of Missionary Research.* – 2007. – Vol. 31. – № 1. – P. 8.

Ця тенденція майже напевно захопить і Україну. Власне кажучи, деякі неопротестантські спільноти в Україні вже досить довгий час мають жінок-пасторів. Наприклад, в Об'єднаній Церкві Живого Бога служить шестеро жінок-пасторів, пастор Софія Жукотанська не раз балотувалася в депутати Верховної Ради, президент Асоціації Церков «Сплікування Калварі» пастор Наталія Щедрива в 2007 р. була обрана до правління Російського союзу християн віри євангельської (п'ятдесятників),⁶⁷ та й у найвідомішому в Україні об'єднанні харизматичних Церков «Посольство Боже» 16 з 35 пасторів – це жінки.⁶⁸ Історичні Церкви декларують шанобливе ставлення до жінки, до її статусу в Церкві, але не вважають за можливе висвячувати жінок у священничий сан. Позиція православних Церков щодо жіночого священства (точніше – щодо його неможливості) була сформульована, серед іншого, в підсумковому документі Міжправославної богословської наради «Місце жінки у Православній Церкві і питання про хіротонію жінок», яка відбулася в 1988 р. на о. Родосі в Греції. Неможливість такої хіротонії обґрунтовується, зокрема, прикладом Христа, який не обрав жінок у число своїх апостолів; прикладом Богородиці, яка не займалася священнослужінням; Апостольським Переданням, згідно з яким апостоли не висвячували жінок, а також деякими моментами вчення апостола Павла.⁶⁹

Поки що можливість жіночого священства у православ'ї відкидають навіть найглибші й найширше мислячі православні богослови – як-от єпископ Каліст Вейр. Але наводячи аргументи проти висвяти жінок, богослови історичних Церков погоджуються, що роль жінок у Церкві була з історичного погляду дуже важлива і в майбутньому їх вага тільки зростатиме.⁷⁰

Надзвичайно обережно і коректно полемізуючи з єпископом Калістом, православна авторка Елізабет Бер-Сижель розповідає, як довгі роздуми над цією проблемою привели її до усвідомлення відносності богословського значення чоловічої статі священника. Надзвичайно прикметно, що передне слово до книги Бер-Сижель написав видатний богослов і пастир, митрополит

⁶⁷ Эффективное руководство. 18 и 19 октября в Москве состоялась внеочередная Генеральная конференция РОСХВЕ // *Екклесиаст*. – 2007. – № 9 (127).

⁶⁸ Див. «Пасторский состав церкви» на сайті «Посольства Божого»: www.godembassy.org.

⁶⁹ Див.: Типология «Адама-Христа» и «Евы-Марии» // *Ступени* (Минск). – 2005. – №3 . – С. 8.

⁷⁰ Єпископ Диоклийский Каллист (Уэр). *Православная Церковь*. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001.

сурозький Антоній (Блум) (1914-2003), який підкреслив, що ця книга «відкриває нову перспективу і для Церков, і для боязких умів, які побоюються переглянути свої безтямно засвоєні уявлення».⁷¹ Зрештою, тепер жінки виконують у Православній Церкві функції, які були немислимі ще на початку минулого століття (скажімо, служать церковними читцями або вівтарниками), обираються делегатами церковних соборів, викладають у духовних навчальних закладах, отримують вчені ступені з богослов'я (наприклад, Ірина Жиленко отримала ступінь кандидата богослов'я в Київській духовній академії УПЦ (МП)) і претендують на посилення своєї присутності в Церкві (природно, це стосується і греко-католиків).⁷² Між іншим, поки в православ'ї точаться дискусії щодо необхідності відновлення інституту дияконис, принаймні в одному з українських сіл за диякона служить жінка.⁷³

Ідея жіночого священства вже не викликає у православних ідіосинкразії й миттевого відторгнення; питання, чому жінка не може стати священником – одне з найактивніше обговорюваних на православних інтернет-форумах. Зрештою, проблема жіночого священства дискутувалася й на конференції «Роль жінки в сучасному світі: православний підхід», яку zorganizували в 2007 р. в Братиславі Міжнародний фонд єдності православних народів та Православна Церква Чеських земель та Словаччини. Зокрема, депутат литовського парламенту Володимир Орехов заявив, що «коли підкреслюють, що Христос був чоловіком», що «серед апостолів не було жінок», що «місце жінки лише за свічковою яткою й за прибиранням», то це дуже негативно впливає на мирян.⁷⁴ Широко відома й часто цитується також заява александрійського патріарха Парфенія, який у 1991 р. на зустрічі з архієпископом кентерберійським Джорджем Кері зазначив: «Православна Церква не приймає рукоположення жінок, але сам я схвалюю ідею рукоположення жінок і радо вітав би її здійснення».⁷⁵

⁷¹ Бер-Сижель Елизабет. *Служение женщины в Церкви*. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – С. 4.

⁷² Див. хоча б: Ірина Галадза. Нехай виберуться з кухні // *Патріярхат*. За єдність Церкви і народу. – 2005. – № 4 (389).

⁷³ Сніжана Русин. Дияконом у церкві села Лікіцари на Закарпатті служить жінка // *Газета по-українськи*. – 2007. – 6 січня.

⁷⁴ Православную церковь призывают изменить мнение о женском священстве (текст на сайті: www.newsru.com).

⁷⁵ Цит. за ст.: Экуменическое движение. Хронология. 1991-1998 гг. (текст на сайті: www.portal-credo.ru).

5. Християни і мусульмани

У знаменитій автобіографічній книзі «Араб розповідає свою історію» ліванський філософ, письменник і політик Едвард Селім Атія (1903-1964) пригадує, якими уявлялися йому в дитинстві міжлюдські та міжрелігійні взаємини: «Християни проти мусульман – це було моє перше уявлення про відносини в людській спільноті. В шість-сім років мій розум уявляв собі весь світ розділеним на мусульман і християн, ворожих одне одному».⁷⁶

Минуло сто років, але очевидно, що таке саме – чи майже таке саме, з деякими новими конотаціями – сприйняття світу притаманне мільйонам мусульман. Та частина світу, яка традиційно визнавала християнство й досі перебуває в орбіті християнської культури, навряд чи мислить себе як «християнська спільнота» й майже не демонструє загальнохристиянської солідарності. А проте загрозливе протистояння християн і мусульман цілком може стати одною з головних драм ХХІ сторіччя.

На початку ХХІ ст. мусульманська умма планети статистично виглядала так. Найбільше в світі мусульман-суннітів – мільярд і два з половиною мільйони. Серед них прибічників ханафітського мазхабу – 531 млн. (Індонезія, Індостан, Афганістан, Туреччина, Середня Азія, Балкани, Кавказ, Поволжя), шафіїтського – 240 млн. (поширений у Сирії, Лівані, Палестині, Йорданії, серед суннітів Ємену й Ірану, почасти в Іраку, Східній Африці, Пакистані, Індії, Малайзії, Індонезії), малікітського – 222 млн. (Лівія, Туніс, Алжир, Марокко, Мавританія, Малі, Кувейт, Бахрейн, частково Єгипет і Судан), ханбалітського – 2,3 млн. (головно Саудівська Аравія). Шіїтів – 170 мільйонів (Іран, Ірак, Азербайджан, Бахрейн, Ліван), з них 137 млн. – джафарити. Про рівень суннітсько-шіїтської напруги, особливо на Близькому Сході та в Північній Африці, свідчать дані *Pew Research Center* за 2012 р., згідно з якими 14% опитаних іракських суннітів не вважають шіїтів за мусульман; у Лівані так вважає 21% суннітів, на Палестинських територіях – 40%, у Тунісі – 41%, в Йорданії – 43%, у Марокко – 50%, в Єгипті – 53%. Натомість у Південно-Східній Європі та в Центральній Азії загальноісламська ідентичність виразно домінує над конфесійною, тобто суннітською, шіїтською, суфійською або іншою: тут 56% і, відповідно, 50% визнаців ісламу назвали себе «просто мусульманами».⁷⁷

⁷⁶ Edward Atiyah. *An Arab Tells His Story: A Study in Loyalties*. – London: Murray, 1946. – P. 10.

⁷⁷ *The World's Muslims: Unity and Diversity*. – Washington: Pew Research Center, 2012. – P. 20-21.

Мусульмани становлять більшість у 47 країнах світу. За винятком 12 багатих країн (здебільшого це експортери нафти), країни з мусульманською більшістю мають низький або середній індекс людського розвитку; серед сорока бідних країн світу, які мають найбільшу заборгованість, – 15 мусульманських. У 2009 р. з 47 мусульманських країн у 26 існували політичні режими, що можуть бути схарактеризовані як авторитарні, у двох – напівавторитарні, у десятих – «частково демократичні», у сімох – демократичні, а ще у двох – перехідного типу. На 2009 р. лише у 23% мусульманських країн при владі були демократично обрані уряди (для решти світу цей показник становив 76%).⁷⁸

Розпад Османської імперії та утворення національних держав, які розбили єдність «нації ісламу», суттєво змінили мусульманський світ. Деякі мусульманські автори схильні вбачати в такій інтерпретації історичного розвитку некритичне запозичення західної траєкторії з її парадигмами «тягаря білої людини» і національної держави, що означало стосовно ісламського світу кінець відносної багатокультурності й толерантності до немусульман, а також – початок боротьби із тим, що сприймалося як войовниче християнство та єврейський націоналізм, у поєднанні з агресивним прозелітизмом щодо немусульман. «Прецедент, встановлений халіфом Умаром бен Аль-Хаттабом, який у 638 р. благородно привітав православного патріарха Єрусалиму, гарантував захист тамтешнім християнам і запросив сімдесят єврейських родин переїхати з Тиверії до Єрусалиму, щоб відновити єврейську громаду в місті царя Давида, навряд чи надихає сьогодні молодих мусульман», – пише з цього приводу імам однієї з нью-йоркських мечетей Фейсал Абдул Рауф, який послідовно виступає за християнсько-мусульманське примирення.⁷⁹

Досить довгий час мусульманські еліти так чи інакше творили те, що можна умовно назвати ісламським модернізмом. Та хоч він і подавав себе за «ісламський», власне релігія ісламу відігравала в ньому другорядну, якщо не декоративну роль (чи не в першу чергу це стосується ідеології ісламського націоналізму та ісламського соціалізму). Поява «Братів-мусульман» у Єгипті (1928 р.) та «Джамаат-і-Ісламі» у Пакистані (1941 р.) ознаменувала виник-

⁷⁸ *The Muslim World in the 21st Century. Space, Power, and Human Development* / Ed. Samuil Hasan. – Heidelberg, London, New York: Springer Science, 2012. – P. 162.

⁷⁹ Feisal Abdul Rauf. *Western, Muslim and Future* // *Cross Currents*. – 2005. – Vol. 55. – № 1 (Spring). – P. 100.

нення нового типу політичних ідеологій та рухів, які спираються на буквالیстське тлумачення Корану і відкидають західні моделі модернізації. Західні дослідники часто характеризують ці ідеології та рухи як «фундаменталізм» (термін, запозичений з протестантства), «інтегризм» (з католицизму) або «ісламський ревайвалізм» (запозичення з американського релігійного досвіду), «політичний іслам» тощо. Зрозуміло, що послуговуючись цими й іншими такого роду термінами, треба здавати собі справу з їх недостатньої точності й прив'язаності до західного, християноцентричного поняттєвого апарату.⁸⁰

Ключове значення в розвитку «політичного ісламу» мали праці та діяльність єгипетського інтелектуала, поета й одного з лідерів «Братів-мусульман» Саїда Кутба, а також релігійно-політичного діяча з Індії, засновника партії «Джамаат-і-Ісламі» Абул Ала Маудуді. Останній обґрунтовував принципову відмінність між абсолютною верховною владою Аллаха і обмеженою політичною владою, яка належить людям. Шаріат – головний арбітр і авторитет у випадку яких-небудь сумнівів, а органи світської влади взагалі не можуть виносити рішень щодо питань, які отримали ясну відповідь у ісламському праві. Іслам, за Маудуді, цілковито заперечує націоналізм, бо ж у всесвітній ісламській державі майбутнього не буде національних, расових та інших відмінностей. Демократія західного типу також оголошувалася несумісною з ісламом: «Я кажу вам, друзі мої мусульмани, одверто. Демократія суперечить вашій вірі. Немає примирення між ісламом і демократією, навіть у дрібних питаннях [...]. Коли є демократія, нема ісламу. Коли іслам приходиться до влади, – немає місця демократичній системі».⁸¹

Релігійному піднесенню в ісламському світі сприяли процеси урбанізації, розвитку масових комунікацій, поширення писемності та освіти. Саме міста з їх мечетями й мусульманськими освітніми закладами стали центрами ісламської ортодоксії; переміщення людності з сільської місцевості в міста супроводжувалося не втратою релігійного ентузіазму, а посиленням відданості «чистому ісламу» в його ортодоксальній, «книжній» версії, яка позбавлялася племінних, народних нашарувань і ставала суворішою та

⁸⁰ Як пише про це відомий дослідник Сходу Брюс Лоренс, «усі загальні терміни, такі як ревайвалізм, реформізм чи фундаменталізм, – це довільні запозичення з англійської мови. Вони не описують і не можуть описати різноманітні ступені ісламської відданості традиції або протесту проти неї». – Bruce Lawrence. *Shattering the Myth: Islam beyond Violence*. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998. – P. 40.

⁸¹ Цит. за: Bassam Tibi. *Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*. – New York: Routledge, 2008. – P. 73.

послідовнішою в своїх вимогах до моралі та поведінки віруючих. Хто втрачав свій вплив, то це суфійські святі, «друзі Божі», бо ж їх посередницькі послуги у пізнанні ісламу ставали непотрібні дедалі освіченішим мусульманам.

Переміщення великих мас селян у міста супроводжувалося також інтенсифікацією релігійних практик і виникненням релігійно-містичних рухів. Протягом двох десятиліть, що передували Ісламській революції в Ірані, тут помітно активізувалися релігійні організації, значно зросла кількість людей, які брали участь у прощі до Мекки, а число мечетей у швидко зростаючому Тегерані, навіть у перерахунку на душу населення, у період з 1961 по 1975 р. збільшилося вдвоє. Своєю чергою, розвиток освіти провадив до істотного збільшення кількості мусульманських видань взагалі й періодичних зокрема, а також до виникнення в університетах релігійних товариств, що стали дуже важливими осередками релігійного фундаменталізму. Що цікаво, ядром цих товариств були студенти та спеціалісти з природничих і технічних наук – лікарі, фармацевти, інженери.⁸²

Ісламський наступ вийшов далеко за межі Близького Сходу та Середньої Азії. Тепер його ареною і величезним фронтом мусульмансько-християнського протистояння стає Африка. Протягом першого десятиріччя XXI ст. християнство в Африці зростало із швидкістю в 11 млн. людей на рік. Це «південне» християнство – експансивне і непримиренне – неприховано й рішуче змагалося з не менш непримиреним і експансивним ісламом, який приростав ненабагато повільнішими темпами (близько 10 млн. людей щорічно). Чисельно сили сторін виглядають майже рівними (різниця в 50 млн. на користь християн – зовсім незначна для мільярдної Африки).

Християни і мусульмани стикалися в кровопролитних військових конфліктах (як у Судані або у Нігерії), змагалися за душі язичників у Екваторіальній Африці, а віднедавна – розпочали масштабні кампанії перекрадання душ одне в одного. Якщо раніше вважалося, що іслам поширюється через інтенсивне дітонародження, а християнство – шляхом місіонерства (в Африці на початку 2000-х рр. понад третину всіх охрещених становили дорослі), то тепер мусульманська місія стає дедалі наступальнішою. На початку XXI ст. мечеті активно будуються в регіонах, де раніше не було хоч трохи істотної присутності мусульман; употужнюється пропаганда ісламу в масмедіа; у мусульманських школах відкриваються спеціальні місця для хрис-

⁸² Said Amir Arjomand. *Islam // Global Religions. An Introduction* / Ed. Mark Juergensmeyer. – Oxford: Oxford University Press, 2003. – P. 33.

тиан, яких прагнуть зацікавити ісламом; подекуди (як-от, у Танзанії) дівчат з християнських родин заохочують виходити заміж за мусульман, пропонуючи їх батькам калім (і розмір цього каліму суттєво більший за той, що мусульмани зазвичай платять іншим мусульманам). Паралельно з християнськими піднесеннями відбуваються піднесення мусульманські; громади діють в умовах конкуренції – і добре, якщо ненасильницької, – і визнавці обох релігій свідомі необхідності бути не менш наполегливими й переконливими, ніж конкуренти. Наприклад, створена в 1990 р. нігерійська організація «Молодь за поширення ісламу» стала відповіддю на безпрецедентне п'ятдесятиницьке піднесення. Християнська молодь стоїть в авангарді місіонерського служіння, створює незалежні центри та місії, буквально перетворює аудиторії коледжів та університетів на молитовні кімнати. Молоді християни використовують усю свою енергію та творчу наснагу для евангелізації однолітків. У відповідь молоді й енергійні ісламські богослови та віруючі створюють свою організацію; вони націлюються на пропагування ісламу по всій країні; скликають конференції, семінари, збирають гуртки, учасники яких вчать бути «справжніми мусульманами»; нарешті, пропонують стипендії вихідцям з різних суспільних верств, які прагнуть вчитися ісламу. В 1990-х роках у Нігерії постала ще ціла низка ісламських організацій, що всі були створені на подобу евангельських згромаджень і використовували ті самі форми та методи впливу. Одна з таких організацій поставила собі за мету максимально використати недільні ранки, коли християни збираються на богослуження, а мусульмани просто відпочивають, і почала проводити молитовні зібрання щонеділі о пів на дев'яту ранку. Мало того, мусульмани збираються для молитви не тільки одночасно з християнами, а й зовсім поряд з ними, і це не тільки унаочнює напругу конкуренції, а й створює транспортні затори.⁸³ Боротьба за Африканський континент між християнами і мусульманами набуває дедалі більшої гостроти, і з Африки дедалі частіше надходять звістки про чергові спалахи насильства.⁸⁴

Особливе місце в ісламському піднесенні займає «арабська весна» – одна з найпотужніших протестних хвиль у світі початку XXI ст., дарма що її

⁸³ David O. Ogunbile. Tradition and Response: Islam and Muslim Societies in a Nigerian City // *The Sociology of Islam. Secularism, Economy and Politics* / Ed. Tugrul Keskin. – Reading: Ithaca Press, 2011. – P. 327-333.

⁸⁴ Georgette Bennett. Interfaith Peace in the Face of Escalating Christian-Muslim Conflict // *Huff Post*. – 2012. – January 3.

попервах розглядали як таку, що не має відношення до релігії і не може вважатися за «ісламську революцію».⁸⁵ Хвиля маніфестацій, протестів і врешті революцій, поштовхом до якої стало самоспалення торговця овочами Мохаммеда Буазізі з туніського міста Сіді-Бузід на знак протесту проти незаконного й зневажливого трактування його з боку місцевої влади (17 грудня 2010 р.), охопила чи не весь арабський світ. Протягом 2011 р. відбулися революції в Тунісі та Єгипті, спалахнула громадянська війна в Лівії, демонстрації, протести, акти масової непокори почалися в Алжирі, Бахреїні, Буркіна-Фасо, Ємені, Саудівській Аравії, Судані, Омані та інших країнах. «Арабська весна» виявилася для політологів, ісламознавців та експертів від Близького Сходу й Північної Африки так само несподіваною, як і свого часу Іранська революція. В підсумку «Арабська весна» багатократно зміцнила позиції ісламістів і не залишила каменя на камені від усіх прогнозів про безперспективність політичного ісламу та його скорий крах. У 2010 р. 47% опитаних єгиптян вважали, що іслам відіграє велику роль у політиці, а в 2012 р. такої думки трималося вже 66% опитаних; у Пакистані так вважало, відповідно, 46% і 62% опитаних; у Тунісі – 84% (дані за 2012 р., у 2010 р. це опитування в Тунісі не проводилося).⁸⁶

До того ж після повалення режиму Хосні Мубарака, який тридцять років правив Єгиптом, виявилось, що «Брати-мусульмани» – аж ніяк не найбільші радикали серед тих ісламістів, що тепер претендують на участь в управлінні країною. Айман аз-Завахірі, що став лідером Аль-Каїди після знищення Осамі бен Ладена у 2011 р., свого часу гостро критикував «Братів-мусульман» за їхню готовність перейти від революційних дій до електоральної політики: «Називати себе ісламським демократом, або мусульманином, що виступає за демократію, – це все одно, що називати себе юдейським мусульманином чи мусульманином-християнином».⁸⁷ А проте на парламентських виборах 2011 р. салафітський альянс здобув перемогу, яка викликала велике занепокоєння секулярних кіл та армії. Салафіти, що спершу оголошували масові протести несумісними з приписами ісламу, згодом

⁸⁵ Див., зокрема: Oliver Roy. This is Not an Islamic Revolution // *New Statesman*. – 2011. – February 15.

⁸⁶ Most Muslims Want Democracy, Personal Freedoms, and Islam in Political Life. Few Believe U.S. Backs Democracy. – Washington: Pew Research Center, 2012. – P. 4.

⁸⁷ Цит. за: Moataz A. Fattah, Jim Butterfield. Muslim Cultural Entrepreneurs and the Democracy Debate // *Critique: Critical Middle Eastern Studie*. – 2006. – Vol. 15. – Spring. – P. 54.

«осіддали» революцію, спровокували хвилю насильства і спричинилися до загострення мусульмано-християнської та салафітсько-суфійської ворожечі.⁸⁸ В жовтні 2011 р. на виборах у Тунісі перемогла поміркована ісламістська партія «Ель-Нахда». В Ємені набирає силу ісламістська партія «Аль-Іслах». Ісламісти висунулися на провідні позиції і в Марокко, та й у Лівії після повалення режиму Муамара Каддафі (1942-2011) вони почали заявляти про безальтернативність шаріату.

Утім, як показує практика, на вільних виборах населення мусульманських країн далеко не завжди віддає більшість голосів ісламським партіям, тобто тим, які попри істотні, часом кардинальні відмінності в політичних платформах домагаються посилення ролі ісламу в політичному житті своїх країн. У 1970-2010 рр. ісламські партії брали участь у 89 парламентських виборах у 21 країні світу. Масштабне вивчення показаних ними результатів дало змогу зробити кілька цікавих висновків. Скажімо, в половині випадків ісламські партії у своїх передвиборчих програмах закликали до запровадження шаріату. Одначе третина партій, що виступали з такою програмною вимогою, ніяк не пояснювали, хто буде тлумачити норми шаріату, який мав би бути механізм їх запровадження тощо. Половина партій – поборників шаріату обіцяли, що інтепретація й іплементация шаріатських норм відбуватиметься згідно з ісламськими принципами – шляхом консультацій (шуро) і досягнення консенсусу. Незначна меншість пропонувала визначити одноосібного авторитета, який мав би інтерпретувати ісламське право (наприклад, алжирський Рух за мирне суспільство на виборах 2007 р. пропонував визначити таким авторитетом головного муфтія країни). Водночас більш ніж три чверті всіх ісламських партій виступали, по суті справи, за демократичний устрій, а частина – за «ісламську демократію», яка теж передбачала змагальні вибори. Серед проблем, що трактувалися в їхніх програмах як пріоритетні, на першому місці були економічні питання, на другому – запровадження шаріату, на третьому – питання ісламської моралі. Електоральні результати ісламських партій за останні сорок років не особливо вражають. Якщо не рахувати виборів, які відбувалися в ході «арабської весни»), то істотних успіхів досягали Алжирський ісламський фронт спасіння (вибори 1991 р.), Турецька партія справедливості й розвитку (2002 та 2006 рр.), Хамас (2006 р.), Хезболла у Лівані (2005 та 2009 рр.), а також

⁸⁸ Brown Jonathan. *Salafis and Sunnis in Egypt*. – Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2011. – P. 1-26.

ісламські партії та коаліції в Бахреїні (2002 та 2006 рр.), Іраку (2005 р.) та Йорданії (1989 р.). Важливо відзначити, що чим вільніші були вибори, тим скромніші були результати ісламських партій; підтримка запровадження шаріату була тим більша, чим менше політичної свободи було в тій чи іншій країні. Відповідно, ісламські партії, що протягом десятиліть брали участь у змагальних виборах, суттєво лібералізувалися і втрачали первісний радикалізм.⁸⁹

Для розуміння процесів уніфікації і, водночас, урізноманітнення ісламу в XXI ст. треба звернути увагу на дві прикметні тенденції. Перша – це, умовно кажучи, деарабізація ісламу. Як казав один з батьків-засновників ісламського ревайвалізму, провісник держави Пакистан, видатний поет Мухаммад Ікбал (1877-1938), іслам позбувається того тавра, яке залишив був на ньому «арабський імперіалізм».⁹⁰ І якщо християнство зміщується на Південь, то іслам – на схід Азії, за межі арабського світу. На початку XXI ст. найбільше мусульманського населення мали не арабські країни, а Індонезія (170 млн. мусульман), Пакистан (136 млн.) та Бангладеш (106 млн.). Сьогодні араби становлять менш як чверть від загальної кількості мусульман у світі. Деякі мусульманські автори навіть пропонують відмовитися від поняття «ісламський світ», яке, мовляв, було вигадане на Заході, не враховує національну ідентичність народів, які традиційно сповідували іслам, і не відображає всього багатства відмінностей, що існують між культурами Близького Сходу, Східної Азії, Північної Африки й Поволжя. Інші, натомість, вважають, що хоча іслам – тільки один з елементів історії та культури п'ятдесяти п'яти країн світу, це все-таки елемент ключовий, бо саме він поєднує всі ці країни та народи воедино, даючи їм виразне відчуття спільності.

Друга тенденція – це зростання кількості мусульман за межами традиційно ісламських країн. За минуле століття кількість мусульман у Західній Європі збільшилася з якихось 53 тисяч до близько 13 млн., а це 3,5% населення ЄС.⁹¹ У США на початку XXI ст. було 5 млн. мусульман. Прогнозують, що в 2025 р. мусульмани становитимуть від 10 до 15% населення Західної

⁸⁹ Charles Kurzman, Ijlat Naqvi. Do Muslims Vote Islamic? // *Journal of Democracy*. – 2010. – Vol. 21. – № 2. – P. 50-63.

⁹⁰ Beverley Milton-Edwards. *Islamic Fundamentalism since 1945*. – New York: Routledge, 2005. – P. 25.

⁹¹ Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia. – European Union: European Agency for Fundamental Rights, 2006. – P. 8.

Європи, а в 2050 р. – від 20 до 25%. У Данії, де мусульман менш як 4%, матері-іммігрантки народжують щодесяту дитину, а в Копенгагені – то й узагалі щочетверту. В Амстердамі, Роттердамі, Гаазі серед молоді до двадцяти років іммігрантів більше, ніж корінних голландців. У Брюсселі Мухаммад – найпоширеніше ім'я для новонароджених хлопчиків; недавно англійський журнал «Economist» помістив на своїх шпальтах таке спостереження: у місцевій газеті французького міста Еврі (департамент Есон) у всіх некрологах повідомляється про смерть П'єрів та Шарлів, а в повідомленнях про новонароджених – як не Муса, то Фатіх.⁹²

Ісламська присутність у Європі стала такою яскравою і наочною, що багатом уже ввижається перетворення ландшафту старовинних міст Старого світу на якусь «Єврабію». Сьогодні у Західній Європі близько 7 тисяч мечетей (2400 у Німеччині, дві тисячі – у Франції, півтори тисячі – у Великій Британії). Деякі з цих мечетей – одвертий виклик християнським соборам, як-от мечеть, відкрита у 2003 р. в іспанській Кордові й покликана, за словами спонсорів будівництва, символізувати ісламське відродження в Європі.⁹³

Початок ХХІ ст. продемонстрував принаймні дві моделі змагання за душу Європейського континенту. Автором першої з них можна вважати кардинала Йозефа Ратцінгера, який після сходження на папський престол (19 квітня 2005 р.) узяв собі ім'я Венедикт – на честь Венедикта Нурсійського (480-527), покровителя Європи – і цим самим чітко окреслив пріоритети свого понтифікату. Буквально напередодні смерті свого попередника Івана Павла ІІ, 1 квітня 2005 р., виступаючи з нагоди вручення йому премії св. Венедикта за обстоювання цінності життя та родини в Європі, кардинал Ратцінгер

⁹² Philip Jenkins. *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. – New York: Oxford University Press, 2007. – P. 149.

⁹³ Необхідно, однак, визнати, що – попри демонізацію питання у деяких медіа – такі мечеті є винятком. Переважна ж їх більшість у Західній Європі є приміщеннями, пристосованими для молитви. Дві третини мечетей у Франції, наприклад, на початку тисячоліття вміщували лише 150 віруючих; 300 – від 150 до 500, 34 – від 500 до тисячі і тільки 13 – понад тисячу. – Див.: І. В. Понкін. *Ислам во Франции*. – Москва: Издательство Учебного научного центра довузовского образования, 2005. – С.33-34. Відома дослідниця імміграційних процесів у Франції Катрін Вітол де Венден зауважує, що негативне сприйняття французами мечетей пов'язано радше із образами бідності, скупченості й тісниви в їхніх кварталах, ніж з образами мінаретів, які можуть змінити ландшафти французьких міст. – Див.: Catherine Wihtol de Wenden. *Muslims in France // Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Muslims in Western Europe* / Ed. W.A.R. Shadid, P.S. Van Koningsveld. – Kampen, Netherlands: KOK Pharos Publishing House, 1996. – P. 59.

заявив, що на Старому континенті сформувалася культура, яка небаченим досі чином вилучає Бога з публічної свідомості, і наголосив, що сучасна Європа гостро потребує такої постаті, якою був св. Венедикт Нурсійський.⁹⁴

Історик і журналіст Роберт Мойніган, який провів численні бесіди та інтерв'ю з кардиналом Ратцінгером, зазначає: «Феномен піднесення і занепаду цивілізацій вражає його. Як німець він спостерігав піднесення й занепад однієї з найвеличніших потуг і культур Європи – німецької культури».⁹⁵ Венедикт XVI постійно наголошував, що європейська ідентичність і засади європейської культури опинилися під загрозою. Оптимістична впевненість у перемозі європейської культури, яку ще порівняно недавно, на початку 1960-х рр., висловлював Арнольд Тойнбі, тепер виглядає навдивовижу застарілою, – вважав папа. Глобальний поступ цивілізації техніки та комерції не означає експансії європейськості; навіть більше: зміцнення технократичної парадигми створює враження, що світ європейських цінностей, культура й віра Європи вже вичерпали себе, що все це поступається місцем цінностям інших світів: доколумбової Америки, ісламу, азійської містики. На думку понтифіка, згасання душевних сил Європи прискорюється ще й тим, що з етнічного погляду Європа теж, судячи з усього, наближається до свого кінця.⁹⁶

Венедикт XVI не міг змиритися з занепадом європейської християнської цивілізації; він шукав союзників для формування солідарного фронту протидії обезбоженню та всепроникному цинізмові. Брак поступу на цьому шляху став, цілком вірогідно, не останнім чинником, що спонукав папу оголосити про свою відставку в лютому 2013 р.⁹⁷

⁹⁴ Europe's Crisis of Culture // *Essential Pope Benedict XVI. His Central Writings and Speeches* / Ed. John F. Thornton, Susan B. Varenne. – New York: HarperCollins, 2008. – P. 334.

⁹⁵ П'ять вимірів турецького візиту папи Бенедикта XVI // Програма «Свобода совісті» української редакції Радіо Свобода. – 5 грудня 2006 р.

⁹⁶ Йозеф Ратцингер (Бенедикт XVI). *Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени.* – Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 81-82.

⁹⁷ Опитування, проведені серед католиків Західної Європи, засвідчили, що обрання 2005 р. «німецького папи» спричинилося до помітного піднесення релігійного ентузіазму серед німців. Але через два роки показники релігійності повернулися до попередніх значень. В цілому ж, релігійні практики серед західноєвропейських католиків під час понтифікату Венедикта XVI лишалися стабільними. – Див.: *During Benedict's Papacy, Religious Observance Among Catholics in Europe Remained Low but Stable* (текст на сайті: <http://www.pewforum.org>)

Тим подразником, яким для Івана Павла II був комунізм, для Венедикта XVI був не лише секуляризм, розхристиянення Європи, а й радикальний іслам. 12 вересня 2006 р. папа виступив з лекцією «Віра, розум, університет. Спогади та роздуми» у Регензбурзькому університеті, де він свого часу викладав богослов'я. В лекції папа зачитував візантійського імператора Мануїла II Палеолога (1350-1425), який дуже критично ставився до вчення пророка Мухаммеда: «Покажи мені, що нового приніс Мухаммед, і ти знайдеш у нього тільки лихі та нелюдські речі, як-от наказ поширювати мечем ту віру, що він проповідував».⁹⁸ Римський архиєрей відзначив різкість імператорових слів і докладно пояснив, які ідеї за ними стояли, але публіка запам'ятала тільки саму цитату. Тоді здавалося: визначний богослов забув, що він став понтифіком, і тепер його слова поширюються далеко за межі академічної спільноти й цитуються не лише в католицьких університетах.⁹⁹ Лекція папи спричинили хвилю обурення та сплеск насильства проти християн в ісламських країнах. Войовничі пакистанські ісламісти з «Армії правовірних» навіть видали фетву, в якій закликали мусульман убити папу Венедикта за такі блюзнірські слова.

Але з часом ситуація почала виглядати дещо інакше. Чи не хотів папа «вистягнути», ба навіть спровокувати світ ісламу на глобальний діалог? Чи не пробував він заглянути в саме серце ісламу, щоб вивести на яв те, що тривожить цілий світ, а водночас знайти щось, що могло б дати світові надію? Чи ж не є відстоювання чітких демаркаційних ліній між релігіями і всередині християнства – між Католицькою Церквою і всіма іншими християнами – частиною великої стратегії боротьби проти релятивізму, проти відмови від пошуку істини? Сам папа Венедикт XVI частково визнав це, коли попросив вибачення у мусульман, наголосивши, що слова візантійського імператора ніяким чином не відображають його власну думку, а його промова була запрошенням до діалогу між християнами і мусульманами на засадах взаємної поваги.¹⁰⁰ І фактично, це запрошення досягло мети. В жовтні 2006 р.

⁹⁸ Faith, Reason and the University. Memories and Reflections. Lecture of the Holy Father. Aula Magna of the University of Regensburg. September 12, 2006 (текст на сайті: www.vatican.va).

⁹⁹ Цікаво, що, наприклад, італійські медіа збедільшого були на боці папи Венедикта XVI і християнства як чинників, що протистоять «жорсткому ісламові». – Martina Ambrosini. Pope Benedict XVI and the Regensburg Lecture: the Representation of Islam and the «Clash of Civilizations» in the Italian Media // *Politics and Religion*. – 2011. – № 2. – P. 215-232.

¹⁰⁰ Pope Sorry for Offending Muslims (текст на сайті: news.bbc.co.uk).

38 авторитетних мусульманських богословів та релігійних провідників надіслали папі листа, в якому досить докладно зупинилися на питаннях, порушених у його лекції.¹⁰¹ Через рік 138 ісламських вчених-богословів, шейхів та муфтіїв звернулися до римського понтифіка й інших предстоятелів християнських Церков з маніфестом «Справедливе слово», в якому виклали ісламське вчення про любов до ближнього, справедливість та мир і вказали на очевидні паралелі між цим ученням і християнством.

Друга модель боротьби за душу Європи принципово інакша – це політико-правовий спротив подальшому розширенню ісламської присутності у Західній Європі. Цей спротив вилився, зрештою, у швейцарський референдум 2009 р., на якому 57,5% відсотків швейцарців висловилися за заборону будівництва нових мінаретів у країні;¹⁰² у французький закон 2010 р., який заборонив носити паранджу в публічних місцях; у відхилення проекту будівництва мечеті Марказ у Лондоні, яка мала б стати найбільшою мечеттю Європи та найбільшою сакральною спорудою Британії. Норвезький уряд пригрозив Ісламській раді Норвегії припинити субсидії у разі, якщо вона й далі відмовлятиметься засудити смертну кару гомосексуалістам, яка досі застосовується в низці мусульманських країн.¹⁰³ Великобританія, Франція, Нідерланди, Німеччина, Австрія почали вдаватися до виселення радикальних імамів у країни, звідки вони приїхали до Європи (найчастіше це Марокко, Алжир або Туреччина).¹⁰⁴ Дедалі частіше європейські релігійні діячі вимагають від урядів ісламських країн надавати християнам у цих країнах хоча б частину тих релігійних прав, якими користуються мусульмани у Західній Європі.

¹⁰¹ Open Letter to His Holiness Pope Benedict XVI by 38 Leading Muslim Scholars and Leaders (текст на сайті: www.sis.gov.eg).

¹⁰² Оглядачі звертають увагу на дуже стриману реакцію мусульман на результати референдуму щодо будівництва мінаретів у Швейцарії. Вони пояснюють це тим, що сакральна вага мінаретів неспівмірна з тим значенням, котру має постать пророка Мухаммеда, карикатурні зображення якого в данській газеті викликали бурхливу реакцію мусульман по всьому світі й стали приводом для численних актів насильства. – Див.: *The Swiss Minaret Ban: Islam in Question* / Ed. Patrick Haenni, Stéphane Lathion. – Fribourg: Religioscope Institute, 2011. – P. 81-85.

¹⁰³ Norway: Islamic Council Facing Loss of Funds over Homosexuality Question (текст на сайті: islamineurope.blogspot.com).

¹⁰⁴ Amel Boubekeur, Samir Amghar. *The Role of Islam in Europe: Multiple Crises? Islam and Tolerance in Wider Europe* / Ed. Pamela Kilpadi. – Budapest: Open Society Institute, 2007. – P. 18.

5. Християни і мусульмани

«Ісламський наступ» на Старий континент сприяє зміцненню культурної ідентичності «корінних» західноєвропейців, і її консолідуючим ядром стає християнство. У 2001 р. під час перепису населення у Великобританії громадян уперше з 1851 р. запитували про їх релігійну приналежність. І результати перепису вражають: якщо в ході соціологічних досліджень до 60% опитаних заявляли, що не виконують релігійних приписів та обрядів або взагалі не визнають ніякої релігії, то в ході перепису 72% громадян назвали себе християнами, зафіксувавши таким чином свою культурну й етнічну тожсамість. Поява нової, політично обумовленої самоідентифікації з християнством фіксується також і в інших західноєвропейських країнах – наприклад, у Данії.¹⁰⁵

При цьому не слід забувати, що мусульмани в західному світі опинилися в безпрецедентному для себе становищі в плані надання їм громадянських прав та свобод.¹⁰⁶ Але незважаючи на рівність перед законом мусульмани так і не досягли соціального статусу й економічного достатку пересічного британця, німця чи француза. Приміром, вихідці з Пакистану й Бангладеш, які становлять основну масу британських мусульман, удвоє частіше заробляють на життя фізичною працею, ніж білі немусульмани-британці, і отримують на третину меншу платню; до того ж імовірність зустріти у Британії безробітного мусульманина втриє більша, ніж імовірність натрапити на безробітного індуїста. У Франції рівень безробіття серед мусульман удвоє вищий від середнього по країні. У Німеччині турецькі іммігранти, чверть з яких молодші за 30 років, сприймаються як «гості» навіть у другому поколінні, дарма що вони вже говорять німецькою значно краще, ніж турецькою.¹⁰⁷

За цікаву ілюстрацію мусульманського відмежування від західних цінностей може послужити ситуація з лялькою Барбі. За півстоліття лялька Барбі підкорила 150 країн, а щорічний прибуток від її продажу становить мільярд доларів США. З цією лялькою або її «етнічними»: японськими, індійськими, афроамериканськими – аналогами виростили діти чи не в усіх кутках землі. Та є один виняток – ісламський світ. Цей світ не сприйняв ані

¹⁰⁵ Modood Tariq. *Post-immigration 'difference' and integration. The case of Muslims in Western Europe. A Report Prepared for the British Academy.* – London: The British Academy, 2012. – P. 52.

¹⁰⁶ Muzammil H. Siddiqui. *Muslims in Non-Muslim Society // Islamic Horizons.* – 1986. – May-June. – P. 22.

¹⁰⁷ Shireen Hunter. *Islam: Europe's Second Religion.* – Washington: Praeger, 2002. – P. 3-28 та ін.

Барбі, ані її «арабського» аналога від тої ж фірми, Лейлу, – обидві заборонені у Саудівській Аравії, їх продавців штрафують, а ляльки вилучають. Але важливо зауважити, що саме на Заході з'явилась «мусульманська» лялька Разанна, з скромнішою фігурою та пристойніше вбрана, яку принаймні декотрі з мусульманських батьків готові давати своїм дітям.¹⁰⁸

Культурні та соціально-економічні відмінності підсилюються відмінностями віковими: провалля між літніми забезпеченими німцями, бельгійцями, французами чи австрійцями і молодими й невдоволеними мусульманами з передмість дедалі поглиблюється. Програми адаптації мусульман, що запроваджувалися протягом останнього десятиліття в західних країнах, не були по-справжньому успішні. Іммігранти в другому й навіть третьому поколіннях усе одно почуваються гостями в Європі; в переважній масі вони й досі значно бідніші від середнього європейця й існують, здебільшого, десь на узбіччі європейського суспільства. Це стосується передовсім (якщо не виключно) мусульман – вихідців з країн Африки і Азії; вихідці з культурно християнських країн Центральної і Східної Європи у другому поколінні перестають бути «іммігрантами», а стають звичайними «французами» чи «німцями». Вони часто одружуються з представниками інших етносів і природно асимілюються.¹⁰⁹ Показово, що 23-м президентом Республіки був обраний син угорця і французенки Ніколя Саркозі.

Характерно, що життєвий успіх іммігрантів з мусульманських країн (здебільшого першого покоління, але не тільки) пов'язується з бізнесом, у центрі якого – продаж товарів і надання послуг одновірцям. Це звужує до мінімуму контакти поза межами мусульманської спільноти, серйозно гальмує інтеграцію в нові суспільства і, зрештою, консервує економічні й культурні відмінності.¹¹⁰

Бідні й уполіуджені – не ідеологи войовничого ісламу, але саме до них ці ідеологи апелюють найчастіше; саме маргіналізовані іммігранти-мусульмани запускали феєрверки в передмістях Берліна 11 вересня 2001 р., вигукували «Бен Ладен! Бен Ладен!» на футбольному матчі Франція-Алжир та дефі-

¹⁰⁸ Zachary Shore. *Breeding Bin Ladens: America, Islam, and the Future of Europe*. – Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006. – P. 116.

¹⁰⁹ Див. про це: Wikan Unni. *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe*. – Chicago: University Of Chicago Press, 2001.

¹¹⁰ Robert J. Pauly. *Islam in Europe: Integration or Marginalization?* – Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2004. – P.163.

лювали Лондоном у костюмі шахіда-смертника під час демонстрацій протесту проти данських карикатур на Пророка.

Саме в цьому середовищі, в цій атмосфері формується глобальний іслам, який можна б назвати «західним ісламом». Західним не в сенсі його ліберальності, а з огляду на те, що він дедалі більше ґрунтується на вільному виборі особи. Релігійні форми, які набирає цей іслам (ідея «другого народження» у вірі, наголос на спасінні, моральних цінностях, громаді вірних, помітний антиінтелектуалізм тощо) перегукуються з характерними формами християнського ревайвалізму, хоча все це й не тягне за собою чогось подібного до християнської Реформації. Звідси успіх салафізму серед другого покоління мусульман Заходу, тобто тих, які народилися вже в західних країнах, у родинах іммігрантів. Салафізм дає цим мусульманам потужне відчуття «чистого» ісламу, що має глибокий моральний сенс і передбачає глобальну ісламську солідарність, ісламу, позбавленого тих культурних та етнічних конотацій, які мала ісламська віра їх батьків. «Чистий» іслам послідовно протистоїть західній культурі і засобам масової інформації. «Ніщо в історії не становило такої загрози для мусульман, як західні медіа, – говорить один арабський автор. – Саме американські медіа добилися того, що не вдалося американській політиці: досягли світового панування. Голівуд зробив те, що виявилось не до снаги Пентагонові [...]. Мусульмани запитують: тепер, після того, як західні медіа допомогли повалити комунізм, хто буде їх наступним супротивником? Не важко здогадатися, що це іслам».¹¹¹

Серйозні дослідження, проведені в 2000-х роках серед мусульман у європейських країнах, дають дуже строкату й суперечливу картину. З одного боку, вони показують існування дуже великого числа мусульман, які не бачать ніякої проблеми в тому, щоб бути беззастережно відданими ісламу, а водночас, – повноцінними членами суспільств, у яких превалюють неісламські цінності. Під цим оглядом дуже показова настанова переважної більшості кримських мусульман, які, згідно з проведенням у 2011 р. опитуванням Центру Разумкова, не бачать суперечності між лояльністю до Української держави і вірність ісламській релігії: 92,6% опитаних вважають, що правівірний мусульманин повинен виконувати заповіді ісламу, при цьому він може бути лояльним громадянином неісламської держави. Тільки незначна частина вважає, що правівірний мусульманин повинен прагнути

¹¹¹ Ahmed S. Akbar. Media Mongols at the Gates of Baghdad // *New Perspectives Quarterly*. – 2002. – Vol. 19 (1). – P. 47-49.

перебудувати державу, де він проживає, на ісламських засадах (4,3%) або боротися за відновлення Халіфату, тобто всесвітньої ісламської держави (1,6%).¹¹² Ідеологом і чи не найпомітнішим речником тих західноєвропейських мусульман, які прагнуть поєднати відданість ісламу з європейськістю, є швейцарський учений і письменник Тарік Рамадан. Він виступає за розділення релігії і культури в ісламі й за формування «західного ісламу», що відрізнявся б від ісламу «азійського» чи «африканського» і спирався б на реінтерпретацію фундаментальних релігійних текстів крізь призму культурного досвіду тих мусульман, що живуть й працюють на Заході.¹¹³

Однак велика частина західноєвропейських мусульман прагне відокремитися від західного суспільства, від його справ і його інституцій. По суті справи, вони не бачать себе в рамках західного суспільства і хоча й не протестують проти його установлень, – наприклад, проти законів, що обмежують їхнє право носити мусульманський одяг, або проти вільних медіа, що можуть ображати їх релігійні почуття, – але помітно дистанціюються від нього.

Водночас у європейських суспільствах досить велика питома вага тих мусульман, які категорично відкидають західні цінності й бачать світ крізь призму мусульмансько-християнського протистояння. Вони переконані, що західне суспільство зазнає поразки у боротьбі з світовим ісламом; їх натхненником і досі є шейх Юсеф аль-Кардаві, який постійно підкреслював, що «іслам іще повернеться до Європи як завойовник». При цьому він часто цитував добре відомий хадис. Коли пророка Мухаммеда запитали, яке місто буде завойоване першим, Константинополь чи Рим, то він відказав: місто Геракла (тобто Константинополь). Отже, тепер черга за Римом, робить висновок шейх аль-Кардаві й додає: «Іслам повернеться до Європи переможцем після того, як двічі був звідти вигнаний». У подібних категоріях описує майбутнє ісламу і саудівський шейх Мухаммад аль-Аріфі у статті «Не сумуйте, Аллах з нами»: «Ми контролюватимемо Ватикан; ми контролюватимемо Рим і запровадимо там іслам. Так, християни, які вирізали хрести на грудях мусульман у Косово, а перед тим – у Боснії, а перед тим у багатьох куточках світу, – ці християни принижено платитимуть нам джизію [пода-

¹¹² Ставлення жителів Криму до імовірних загроз та до питань, які мають значний конфліктний потенціал // *Національна безпека і оборона*. – 2011. – № 4-5. – С. 30-31.

¹¹³ Див. його: Tariq Ramadan. *Western Muslims and the Future of Islam*. – New York: Oxford University Press, 2004.

ток, що платили немусульмани під мусульманським володарюванням – В. Є.] або на вернутися на іслам». ¹¹⁴

Дуже авторитетний і відносно поміркований ісламський богослов, професор Каїрського університету Хасан Ханафі у березні 2005 р. в Мадриді цілком серйозно запропонував «охопленій кризою» Європі застановитися над моделлю Андалузії, тобто ісламізованого в VIII–XV ст. Іберійського півострова, де мусульманське правління було відносно м'яким щодо християн і юдеїв, які вважалися за «людей Книги» і в обмін на лояльність до завойовників мали можливість зберігати свої культурні особливості й триматися своєї віри. ¹¹⁵

У 2011 р. *Pew Research Center* спробував дослідити, як сприймають одне одного мусульмани і «люди Заходу». Виявилось, що більшість опитаних що з одного, що з другого боку вважають відносини між Заходом і мусульманським світом досить поганими. Такої думки тримається 38% опитаних у Росії, 48% – у США, 58% в Іспанії 52% – у Британії, 61% – в Німеччині, і 62% у Франції. В ісламському світі відносини між мусульманами і Заходом вважають поганими 41% індонезійців, 45% пакистанців, по 62% турків і ліванців, 58% йорданців, 60% єгиптян, 72% палестинців. Мусульмани вважають, що Захід ставиться до них вороже – в 2011 р. таке переконання поділяло більше турків, палестинців, пакистанців, йорданців та єгиптян, аніж у 2006 р.

Серед релігій, що найбільше схильні до насильства, американці та європейці найчастіше називають іслам, а жителі мусульманських країн – юдаїзм. Більшість жителів США, Західної Європи та Росії стурбовані проблемою ісламською екстремізмом в своїх країнах. У Росії таку стурбованість висловили 76% опитаних, у Німеччині – 73%, у Британії та США – 70%. ¹¹⁶ Мусульмани і християни Заходу дуже по-різному оцінюють роль релігії у своїй ідентичності. Скажімо, 94% опитаних у Пакистані схильні визначати себе радше як мусульман, ніж як пакистанців. Чимало мусульман відмовлялися від вибору між релігійною і національною або громадянською ідентичністю, наполягаючи на тому, що це речі нероздільні. Виняток становили жителі Лівану й араби на Палестинських територіях – вони вважали себе ліванцями

¹¹⁴ Цит. за: Richard L. Rubenstein. Religion and the Clash of Civilizations // *World and I*. – 2005. – Vol. 20. – № 2.

¹¹⁵ Bassam Tibi. *Political Islam, World Politics, and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*. – New York: Routledge, 2008. – P. 2.

¹¹⁶ *Muslim-Western Tensions Persist*. – Washington: Pew Research Center. – 2011. – P. 1-72.

й палестинцями більшою мірою, ніж мусульманами. Натомість у Франції 90% опитаних християн визначали свою ідентичність насамперед у національних категоріях. Виняток із загальної тенденції, характерної для Заходу, становлять США – тут 46% опитаних визначали себе насамперед як американців і стільки само – насамперед як християн. Семеро з десяти білих протестантів-євангеліків вважають себе насамперед за християн. Цікаво, що через десять років після подій 11 вересня більшість опитаних мусульман заявляли, що не вірять, що цей теракт могли влаштувати араби.

Як розвиватимуться християно-ісламські відносини в найближчому майбутньому? Якщо теперішні тенденції зберігатимуться й надалі, то підстав для оптимізму небагато. Втім, поки що єдино певні прогнози щодо розвитку релігій і культур – це ті, що спираються на сучасні демографічні тенденції. У деяких із цих прогнозів пропонується кілька сценаріїв – сценарій «чисто демографічний»; сценарій, що спирається на сучасні тенденції навернення на ту чи іншу світову релігію; сценарій, що допускає можливість «ісламського вибуху»; і нарешті, сценарій, що допускає швидке падіння релігійності. Згідно з першим, «чисто демографічним» сценарієм, до 2200 року християн у світі буде 32,2%, мусульман – 25,7%, нерелігійних людей – 9,2%, індуїстів – 12,5%, визнаців китайських релігій – 4,7%, буддистів – 5,7%, послідовників етнічних релігій – 5,1%, атеїстів – 1,8%, визнаців нових релігій – 1,9%. Питома вага інших релігій у загальній масі населення Землі становитиме менш як відсоток. За другим сценарієм, християн на Землі до 2200 року буде 38,8%, мусульман – 27,4%, натомість частка інших релігій, передовсім індуїстів та буддистів, зменшиться. У випадку «ісламського вибуху» християни та мусульмани поміняються місцями – перших стане 30,9%, а других – 37,9%. А в разі реалізації останнього сценарію нерелігійні особи становитимуть третину населення Землі.¹¹⁷ Згідно з даними *Pew Research Center*, мусульманське населення Землі у 2030 р. сягне 2,2 млрд. чоловік. Прогнозується, що в 2010-2030 рр. кількість мусульман зростатиме на 1,5% в рік (проти 2,2% у 1990-2010 рр.), і в 2030 р. вони становитимуть 26,4% населення планети.¹¹⁸

Так чи так, а відносини між мусульманами і християнами – хай навіть суто «культурними» християнами, тобто тими, хто вважає приналежність

¹¹⁷ David Barrett, Todd Johnson. *World Christian Trends AD 30 – AD 2200. Interpreting the Annual Christian Megacensus*. – Pasadena: William Carey Library, 2001.

¹¹⁸ The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2030 (текст на сайті: www.pewforum.org)

до християнської духовної традиції важливим елементом своєї індивідуальної та групової ідентичності, – далі будуть важливим чинником, що визначатиме соціальну й політичну ситуацію в світі. А це зумовлює величезний інтерес до тих змін, що відбуваються сьогодні в ісламі, і до тих ліній напруги, що існують у мусульманському світі – тепер уже не тільки між суннітами і шиїтами, між різними богословськими школами (мазхабами) й між різними етнічними втіленнями ісламу, а й між фундаменталістами (консерваторами, традиціоналістами) і модерністами (секуляристами). Найгостріші суперечки між цими таборами стосуються таких питань, як сумісність ісламу і демократії, ставлення до західної концепції прав людини й зокрема до ідеї рівності статей та релігійної свободи, способи застосування норм шаріату в різних сферах життєдіяльності суспільств й індивідів, значення *шури* як суто ісламської форми парламентаризму, суть концепції ісламського суверенітету. На Заході більше відомі гостро антиліберальні, фундаменталістські інтерпретації цих проблем, а проте в ісламському інтелектуальному середовищі існує й помітна опозиція таким інтерпретаціям. Приміром, один з найвпливовіших на Заході іранських філософів і релігійних мислителів Абдулкарім Соруш, якого називають «мусульманським Лютером», аргументує необхідність запровадження плюралізму й діалогу між тими, хто перебуває всередині інтелектуального поля релігії і поза ним. Він наполягає на тому, що права людини – це феномен, який знаходиться поза цим полем; деякі цінності неможливо вивести з релігії, бо мова релігії і релігійних заповідей – це мова обов'язків, а не прав.¹¹⁹

Природно, що західні уряди воліли б мати справу з поміркованим ісламом, який би протистояв насильству і використовував би у відносинах з іншими релігійними та культурними традиціями зрозумілу неконфронтаційну мову. Західні держави та недержавні організації явно підтримують помірковане крило серед мусульманських духовних авторитетів в надії посприяти формуванню невоєвничого ісламу (хоча деякі оглядачі вважають, що іноді Сполучені Штати заходять у цих спробах надто далеко, беручи на себе функції богословів і порушуючи Конституцію США).¹²⁰ Відразу після подій 11 вересня 2001 р. директор Центру світових релігій, дипломатії та

¹¹⁹ *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush* / Ed. Mahmoud Sadri, Ahman Sadri. – New York: Oxford University Press, 2000. – P. 128-129.

¹²⁰ Див. про це у статті відомого юриста, колишнього директора з аналізу розвідувальних даних Департаменту поліції Нью-Йорка Семюеля Раскоффа під промовистою назвою

врегулювання конфліктів при Університеті Джорджа Мейсона Марк Гопін пише: «Настав час почати боротьбу за душу ісламу. Ми не можемо чекати на історичне виникнення Ісламської Реформації з новою мережею вищих навчальних закладів та вишкільних осередків для духовенства. Вони конче потрібні вже тепер. Потрібний щедрий «план Маршалла» для Близького Сходу, що мав би на меті створення мільйонів робочих місць та життєздатної економіки, не прив'язаної до нафтодоларів, і точно так само потрібний і «план Маршалла» задля утвердження релігійної свободи й плюралізму. Тисячам мусульман, які мовчки – або й навпаки, голосно заявляючи про себе, – трудилися в ім'я ісламської демократії, релігійної терпимості, прав людини, прав жінок, миру та соціальної справедливості, треба забезпечити охорону й підтримку, якої вони заслуговують. Не можна залишати їх і далі жити в тіні репресивних режимів і ще репресивніших терористичних мереж [...]. Сучасні технології і влада релігійної нетерпимості творять отруйну суміш, якої людська цивілізація не переживе. Американські мусульмани здебільшого добре це розуміють. А так само й мільйони мусульман по всьому світі. Нам треба, щоб вони переконали в цьому інших, і то швидко».¹²¹

Нову сторінку у відносинах США й ісламського світу ознаменувала промова президента Барака Обами в Каїрському університеті 4 червня 2009 р. Констатувавши велику напругу в стосунках із мусульманами, президент США заявив: партнерство між Америкою і ісламським світом повинно базуватися на тому, чим іслам є, а не на тому, чим він не є; однак і мусульмани мали б відмовитися від грубого стереотипу про США як своєкорисливу світову імперію. Далі Барак Обама зупинився на семи найгостріших проблемах у відносинах між США і мусульманським світом: войовничий екстремізм у всіх його виявах; ізраїльсько-палестинський конфлікт; права і обов'язки держав у тому, що стосується ядерної зброї (тобто проблема Ірану); демократія і права людини, які США будуть і далі обстоювати по всьому світі; релігійна свобода; права жінок; глобалізація і збереження національної, культурної, релігійної ідентичності народів світу.¹²² Промова Обами викликала дуже бурхливу реакцію в усьому світі. Деякі оглядачі вважали,

«Дядько Сем не імам»: Samuel J. Rascoff. Uncle Sam Is No Imam // *The New York Times*. – 2012. – February 20.

¹²¹ Marc Gopin. This War Is about Religion and Cannot Be Won Without It // *Sh'ma: A Journal of Jewish Responsibility*. – Vol. 32. – № 585. – P. 3-4.

¹²² Obama's Address in Cairo (текст на сайті: www.nytimes.com).

що це реальний крок до загоєння столітніх ран і віддавали належне здатності Обами визнавати помилки своєї країни: президент вибачився за скинення демократично обраного уряду в Ірані у 1953 р. й за тортури у в'язниці Гуантанамо та пообіцяв вивести американські війська з Іраку.¹²³ Проте окремі моменти цієї промови викликали гостро негативну реакцію в Ізраїлі (Обама розкритикував продовження будівництва єврейських поселень на Західному березі річки Йордан); в Ірані (критика іранської ядерної програми); серед республіканців у США (готовність вести переговори з Іраном без попередніх умов); в арабському світі (гостра критика ісламського екстремізму) тощо.¹²⁴ Ця реакція на спробу Сполучених Штатів започаткувати виваженішу політику щодо ісламського світу зайвий раз показала всю складність американомусульманських відносин і очевидну слухність слів Барака Обами, сказаних у Каїрі: «Одна промова не може подолати багатолітню недовіру».¹²⁵

6. Повернення релігії: США і Європа

Якщо християнство швидко зміщується на Південь, що ж лишається на Півночі? На глобальному Заході? Що відбувається з релігією у країнах, які ще донедавна були безроздільними господарями світу і, незважаючи на безперечні успіхи нових амбітних кандидатів у світові лідери, не дуже поспішають розлучатися із своїм статусом?

Найперший висновок із загального аналізу релігійних процесів у країнах Північної Америки та Європи – це разюча різниця між тим релігійним ентузіазмом, що й досі не спадає у США, і занепадом традиційних релігійних практик у західноєвропейських суспільствах. В чому ж причина такої відмінності? Пітер Бергер, Грейс Деві та Ефі Фокас вказують на щонайменше вісім обставин, які зумовлюють радикальну відмінність європейського і північноамериканського контексту в усьому тому, що стосується ролі релігії у публічній сфері. Насамперед це різна історія відокремлення Церкви від держави. В Європі це відокремлення означало злам старого устрою, коли Церква була невіддільна від монархії і боротьба з абсолютизмом неминуче

¹²³ Robert Fisk. Words That Could Heal Wounds of Centuries. President Obama Reaches Out to the Islamic World in a Landmark Speech // *The Independent*. – 2009. – June 5.

¹²⁴ Reaction: Obama's Cairo Speech (текст на сайті: www.nytimes.com).

¹²⁵ Obama's Address in Cairo (текст на сайті: www.nytimes.com).

вдаряла й по Церкві. У США відокремлення Церкви і держави існувало, по суті справи, від самого початку колонізації Нового світу й антирелігійних настроїв тут практично не було.

По-друге, європейські конфесії, що звикли монополювати на релігійному ринку своїх країн, виявилися непристосованими до ситуації релігійної свободи; тим часом у США релігійний плюралізм змушував Церкви й деномінації розвивати активну діяльність, конкуруючи одна з одною на релігійному ринку.

По-третє, Просвітництво в Європі набуло гостро антиклерикальних форм, і його перемога стала перемогою секуляризму, що витискав релігію з публічної сфери; натомість в Америці Просвітництво мало християнське забарвлення і було просякнуте духом свободи.

По-четверте, європейські інтелектуали – головні носії ідеалів Просвітництва – мали винятковий вплив на громадську думку; натомість у США інтелектуали не були такі впливові, а їх антирелігійні погляди не стали значущими для широких верств.

По-п'яте, «висока культура», створена європейськими інтелектуалами, була наскрізь секулярна; сучасність і прогрес ототожнювалися тут із секулярністю. Натомість у США інтелектуалам – носіям секулярної свідомості не вдалося нав'язати свої погляди суспільному загалові, і їх вплив обмежувався вузьким колом університетської професури.

По-шосте, в Європі існували потужні механізми поширення просвітницьких ідеалів, насамперед – централізована система освіти та ліві політичні партії. У США, де головне слово у визначенні змісту освіти належало батькам, школа не стала осідком секуляризму, а впливові ліві партії так і не сформувалися.

По-сьоме, у Європі конфесійна приналежність перестала бути елементом суспільного статусу, тоді як у США приналежність до тої чи іншої релігійної організації лишається важливим статусним маркером.

По-восьме, релігія відігравала надзвичайно важливу роль у процесі адаптації мігрантів, що прибували до Америки спочатку з Європи, а згодом – практично з усіх куточків світу.¹²⁶

Отже, почнемо наш огляд із Сполучених Штатів, а потім перейдемо до Європи – спочатку Західної, а далі й Східної.

¹²⁶ Peter Berger, Grace Davie, Effie Fokas. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. – Aldershot: Ashgate, 2008.

6.1. Релігія у США: вітальність, плюралізм і політичний активізм

Серед тих рис, що визначають релігійне обличчя сучасного американського суспільства, насамперед впадає в очі напрочуд висока релігійна активність і яскрава публічна маніфестація релігійності. Наприкінці ХХ ст. понад 90% американців заявляли, що вірять у Бога; 80% з них уявляли собі Бога як Небесного Отця, що відгукується на їхні молитви. Дев'ять з десяти мали чіткі конфесійні преференції, шість з семи стверджували, що релігія здатна відповісти на всі або більшість існуючих проблем, переважна більшість були переконані, що релігія грає важливу роль у їхньому житті. Понад 40% американців моляться щодня, ще 40% заявили, що були в церкві минулої неділі, 70% вірять у життя після смерті, 65% вірять у диявола. Прикметно, що велика частина американців стверджують, що свого часу пережили екстраординарний духовний досвід. Вчування «Божого голосу», досвід зцілення вірою, глибокі релігійні переживання, що змінюють життя, відчуття сповненості Духом Святим – усе це тут таке поширене, що відомий американський соціолог і католицький священник Ендрю Ґрілі навіть назвав американців «нацією містиків».¹²⁷

По-друге, треба звернути увагу на величезний релігійний плюралізм, який усе посилюється. США лишаються країною з найчисленнішим християнським населенням, але імміграція, не підважуючи домінантне становище християнства в Америці, поступово змінює культурне обличчя американського суспільства. У 2000 р. 35 млн. жителів США належали до іспано-американської культури, причому 60% з них мали мексиканське коріння. Ще майже 12 млн. американців прибули із Східної чи Південно-Східної Азії. Отже, іспаноамериканці та азійці вже тепер становлять до 15% населення країни; за прогнозами в 2025 р. їх питома вага зросте до 25%, а в 2050 р. – до третини. Християнами – хоч і зовсім інакшого типу – є не тільки іммігранти з Латинської Америки, а й частина тих, хто прибув з Азії, з країн християнської культури, як-от Філіппіни, або країн, де існують численні християнські меншини, як-от В'єтнам чи Південна Корея (приміром, серед американців корейського походження християни співвідносяться з буддистами як 10 до 1). Християнство, яке несуть із собою нові іммігранти, більш харизматичне,

¹²⁷ Robert Booth Fowler, Allen D. Hertzke. *Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices*. – Boulder: Westview Press, 1995. – P. 28-30.

більш фундаменталістське й узагалі «іншосвітне». Деякі з цих християн прибули з країн, охоплених безпрецедентним релігійним ентузіазмом. Дедалі глибше коріння в американських містах пускають африканські харизматичні Церкви, що практикують зцілення й екстатичні ритуали.¹²⁸

Серед опитаних у 2007 р. 35000 дорослих американців 68% вважають, що існує більш ніж одна правильна інтерпретація засад їхньої релігії. 57% практикуючих євангеліків припускають, що багато релігій ведуть до життя вічного; взагалі, таку думку поділяють 70% всіх опитаних, які відносять себе до котроїсь релігії. Серед традиційних протестантів таких 83%, серед вірних афроамериканських протестантських Церков 59%, серед католиків 79%, серед юдеїв 82%, серед мусульман 56%.¹²⁹

У ХХ ст. в США виникли, поряд із п'ятдесятництвом, безліч афроамериканських та афрокарибських релігійних рухів, нові течії в юдаїзмі й ціла низка так званих «нових релігій» – неоорієнталістських, неоязичницьких, сцієнтистських, екологічних, спіритуалістичних тощо.¹³⁰ Скасування квот на імміграцію представників певних націй (1965 р.) призвело до зменшення питомої ваги європейців й канадців у загальній масі «нових американців» та до збільшення кількості азійців, які принесли до Нового Світу буддизм, сикхізм, іслам і синтоїзм. Ті самі 1960-ті роки були періодом найбухливішого розквіту нових релігійних рухів, в тому числі й так званої духовності «Нової ери»; багато з них зародилися саме у США і звідси поширилися світом. Проведене в 1997 р. дослідження зафіксувало серед 1700 респондентів представників понад 50 християнських деномінацій, чотирьох різних юдейських традицій, мусульман, буддистів, індуїстів, представників традиційних індіанських релігій. Релігійну строкатість американських мегаполісів добре ілюструє десятимильна Нью-Хемпшир-авеню у графстві Монтгомері в околицях Вашингтона. На цій вулиці розташувалися синагога, мечеть, камбоджійський буддійський храм, індуїстський храм та 59 християнських церков та молитовень, у тому числі храми української греко-католицької та української православної Церков, лютеран, пресвітеріан, методистів, унітаріїв, мо-

¹²⁸ Philip Jenkins. *A New Religious America // First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*. – 2002. – August-September. – P. 25.

¹²⁹ Eric Gorsky. *Americans Tolerant of Religions, Poll Says // Associated Press*. – 2008. – June 4.

¹³⁰ *Introduction to New and Alternative Religions in America / Ed. Eugene V. Gallagher, Michael W. Ashcraft, vol. 1: History and Controversies*. – Westport: Greenwood Publishing Group, 2006. – P. 1-22.

литовні доми адвентистів та свідків Єгови тощо.¹³¹ У восьмому виданні найавторитетнішої «Енциклопедії американських релігій» Джона Гордона Мелтона подано опис більш як 2300 релігійних організацій, що діють у США.¹³²

Про горизонти релігійного плюралізму в США свідчать такі важливі віхи: у 1993 р. в американській армії з'явився перший капелан для мусульман; в 1997 р. солдат-індіанцю було дозволено використовувати в релігійних обрядах галюцогенний кактус пейот; в 1999 р. неоязичництво було визнане в армії за цілком легітимну релігію, і тепер більш як 40 язичницьких священнослужителів регулярно відправляють свої ритуали на базі Форт-Гуд у Техасі.¹³³

Наш плюралізм, каже американський історик Чарльз Алан Корс, уже сам по собі робить нас свідомими, промовистими й цілком добровільними виразниками наших переконань щодо остаточних речей.¹³⁴ Однак і в Америці цей плюралізм раз у раз натикається на бар'єри, зумовлені історично-релігійним контекстом США. Дебати щодо суті й меж цього плюралізму з новою силою спалахнули після того, як 12 липня 2007 р. група християнських фундаменталістів спробувала зірвати 90-секундну молитву, що її збирався виголосити в Сенаті США індуїстський капелан Раджан Зед. Це стало першим виступом проти молитви в Сенаті від часу створення Сенату США в 1789 р. Фундаменталісти пояснювали свій учинок тим, що Бог, до якого звертається американська нація у своєму гаслі «In God we trust», тобто «На Бога уповаємо», – це монотеїстичний Бог християн й юдеїв, а індуїстський політеїзм не має до Америки ніякого відношення.¹³⁵ Однак, ці та інші конфлікти не уневажнюють реальності релігійного плюралізму в США, – плюралізму, який визнає, підтримує та обстоює переважна більшість населення країни включно з її елітами.

¹³¹ *Religion and Politics in Comparative Perspective. The One, The Few, The Many* / Ed. Gerald Ted Jelen, Clyde Wilcox. – New York: Cambridge University Press, 2002. – P. 292-293.

¹³² John Gordon Melton. *Melton's Encyclopedia of American Religions*. – Farmington Hills, MI: Gale, Cengage Learning, 2009.

¹³³ *The Postmodern Military: Armed Forces after the Cold War* / Ed. Charles C. Moskos, John Allen Williams, David R. Segal. – New York: Oxford University Press, 2000. – P. 25.

¹³⁴ Charles Alan Kors. Pluralism and the Catholic University // *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*. – 2002. – April. – P. 11.

¹³⁵ Joseph L. Conn. Holy War on the Hill: Hindu-Led Prayer in Senate Sparks Religious Right Crusade against American Pluralism // *Church & State*. – 2007. – Vol. 60. – № 8 (September). – P. 14.

Цікаво, що попри такий релігійний плюралізм у США дедалі посилюються консервативні і навіть фундаменталістські течії – насамперед у євангельському християнстві. Консервативні Церкви швидше зростають, їх вплив на суспільство стає чимраз дужчим (хоча навіть у післявоєнний період ця тенденція не була цілком лінійна). Показово, що в середині 1980-х у світі працювало 39 тисяч професійних протестантських місіонерів із США і ще 30 тисяч мали тимчасові місійні завдання, – а в 1920-х таких місіонерів було лише 14 тисяч. Прикметно також, що на відміну від ранніх місіонерів, більшість яких належала до основних протестантських деномінацій, місіонери 1980-х представляли здебільшого консервативні й фундаменталістські євангельські спільноти.¹³⁶

Нарешті, релігійний плюралізм у США йде в парі з тенденцією, динаміка якої поки що не до кінця ясна. Йдеться про дивовижне поєднання рішучого обстоювання власної релігійної ідентичності з елементами релігійної конвергенції, яку важко зустріти в інших країнах. Насамперед ідеться про досить безпроблемні переходи з конфесії в конфесію, особливо в рамках євангельського християнства (загалом, чи не половина американців принаймні раз у житті змінювала свою конфесійну приналежність)¹³⁷. Понад 40% чорношкірих американців-протестантів і приблизно чверть білих протестантів регулярно або час від часу відвідують богослужіння інших деномінацій. Здебільшого це молитовні збори інших протестантських спільнот, але не тільки: 19% чорношкірих і 13-14% білих протестантів час від часу ходять на католицькі меси; є й ті, хто відвідує синагоги та мечеті.¹³⁸ Крім того захоплення азійською культурою спричинилося до появи таких гібридних течій, як, наприклад, юдео-буддисти (так званих «Jew-Boos») – американці, що цінують свою єврейську ідентичність, але поєднують її з буддійською релігійною практикою.¹³⁹ Починаючи з 1960-х розвивається також і католицько-буддійський діалог. Біля його початків стояв американський католицький монах-траппіст і релігієзнавець Томас Мертон (отець Луї, 1915-1968) та XIV-й да-

¹³⁶ A. Porterfield. *The Transformation of American Religion...* – P. 57-58.

¹³⁷ Faith in Flux. Changes in Religious Affiliation in the U.S. Pew Forum on Religion & Public Life Report. – 2009. – April. – P. 1-9.

¹³⁸ Eastern, New Age Beliefs Widespread. Many Americans Mix Multiple Faiths. Pew Forum on Religion & Public Life Report. – 2009. – December. – P. 3.

¹³⁹ Randall Balmer. *Religion in Twentieth Century America*. – New York: Oxford University Press, 2001. – P. 115.

лай-лама Тенцзін Г'яцо. З 1981 р. тибетські й дзен буддисти почали відвідувати бенедиктинські, траппістські й цистерціанські католицькі монастирі в Північній Америці, а католицькі монахи – буддійські монастирі в Азії.¹⁴⁰

Нарешті, треба відзначити (особливо в контексті повернення релігії на політичну арену) те, з якою силою релігія у США виявляє себе в публічній сфері, а також надзвичайно щільний зв'язок релігії і політики в Америці. Це стосується як громадського життя, так і питань унутрішньої й зовнішньої політики (про останнє ще буде мова докладніше). Американці впевнені у тому, що Провидіння обрало їхню країну для особливої місії. Ще Авраам Лінкольн (1809-1865) характеризував Америку як «останню добру новину для усього світу»; Джон Кеннеді стверджував, що «ми [...] вартові на мурах демократії»; Рональд Рейган говорив про Америку як про «осяйне місто на вершині гори» з Євангелія від Матвія. «Таке сприйняття американцями свого призначення історично сформували два біблійні мотиви: ототожнення американців із стародавнім Ізраїлем та переконаність у тому, що їм належить вирішальна роль у торуванні шляху для Царства Божого», – пише з цього приводу Джеймс Мурґед.¹⁴¹

Контент-аналіз двадцяти інавгураційних промов американських президентів – від 32-го президента Франкліна Делано Рузвельта (1882-1945) у 1933 р. й до 43-го президента Джорджа Буша-молодшого у 2005 р. – показав, що Рональд Рейган, Джордж Буш-старший, Білл Клінтон та Джордж Буш-молодший приблизно вдвоє частіше за своїх попередників використовували фразеологію, що вказувала, по-перше, на особливість та унікальність місії США («обраний», «унікальний», «неповторний», «особливий» народ, «найвеличніша нація», «маяк для світу» тощо), а по-друге, на потребу оновлення Америки (відродження, пробудження, піднесення, поновної посвяти). Такий зсув акцентів у президентській риториці вельми імпував консервативно налаштованим віруючим різних конфесій. Якщо взяти згадки про Бога й віру в президентських зверненнях до нації, то найчастіше з усіх господарів Білого дому в 1933-1980 рр. до них вдавався Франклін Рузвельт (в середньому 9,9 згадок на одну промову). Починаючи з 1981 р. цей показник досяг 10,4 у Рейгана, 8,6 – у Буша-старшого, 11,8 у Клінтона й нарешті 12,7 у Буша-

¹⁴⁰ A. Porterfield. *The Transformation of American Religion...* – P. 85.

¹⁴¹ James A. Moorhead. *The American Israel: Protestant Tribalism and Universal Mission // Many are Chosen. Divine Election & Western Nationalism* / Ed. W. R. Hutchinson. – Minneapolis: Fortress Press, 1994. – P. 145-146.

молодшого. Загалом, з 1933 по 2007 рр. «місія» Америки згадувалася у президентських зверненнях 200 разів, а «хрестовий похід» – 21 раз, і 77% усіх згадок про місію та 81% – про «хрестовий похід» припадає на період після 1981 р., коли в Білому домі оселився Рональд Рейган.¹⁴²

Дуже великою інтенсивністю у зверненнях до релігійних ідей і символів вирізнялася також президентська кампанія 2008 р. Навіть якщо зробити поправку на величезну кількість пустих розмов на тему того, чи Обама була не мусульманин, у зв'язку з особою Обама релігія згадувалася непорівняно частіше, ніж у зв'язку з його суперником Джоном Мак-Кейном (53% усіх пресових згадок про релігію в контексті президентської кампанії проти 9% у випадку Мак-Кейна).

У риториці Барака Обама релігійні мотиви послідовно поєднуються з мотивами громадянськими. В одній із своїх промов іще в 2006 р. майбутній президент США розкритикував «секуляристів», які вимагають від віруючої людини залишити свої переконання перед порогом тих дверей, що ведуть до публічного життя. На ділі, казав Обама, більшість великих американських реформаторів не лише були натхнені своєю вірою, а й повсякчас використовували мову релігії в обстоюванні своєї справи. Вимога не привносити «особистісну моральність» у політику – абсурд. Навпаки, доводив Обама, наше законодавство вже з визначення є кодифікацією моралі, яка ґрунтується великою мірою на юдео-християнській традиції.¹⁴³

У післявоєнний час практично кожний американський президент робив свій внесок у зміцнення зв'язку між релігією і політикою. Починаючи з Гаррі Трумена, що розглядав Холодну війну як фундаментальне зіткнення між атеїзмом тоталітарного комуністичного режиму і теїзмом «вільного світу», та Дуайта Айзенгауера, що інтерпретував ядерну дилему в категоріях американської громадянської релігії, і кінчаючи одвертим евангеликом Джиммі Картером – усі американські президенти готували ґрунт для так званої «моральної революції» Рейгана.¹⁴⁴

¹⁴² David Domke, Kevin Coe. *The God Strategy: How Religion Became a Political Weapon in America*. – New York: Oxford University Press, 2008. – P. 40-42.

¹⁴³ David Fontana. Obama and the American Civil Religion from the Political Left // *The George Washington International Law Review*. – 2011. – Vol. 41. – P. 911-912.

¹⁴⁴ Mark J. Rozell, Whitney Gleaves. Religion and the Presidency in Historical Perspective // *Religion and the American Presidency* / Ed. Mark J. Rozell, Whitney Gleaves. – New York: Palgrave Macmillan, 2007. – P. 1-8.

Узагалі, після обрання Джиммі Картера в 1976 р. практично перестало діяти те правило, якого американські політики досі більш-менш дотримувалися і яке казало не вплутувати релігію в політичні кампанії. Звісно, Картер – «вдруге народжений» південний баптист, який викладав у недільній школі, проповідував у церкві, брав участь у місіонерських програмах тощо – старався не надуживати релігійної риторики й уникати нарочитої демонстрації своєї побожності, але все ж його глибока релігійність була серйозним чинником кампанії 1976 р.¹⁴⁵ Релігійний чинник, а зокрема посилення християнських консерваторів давалися взнаки не лише під час президентських виборів. Скажімо, підраховано, що 60% кандидатів, пов'язаних з «релігійними правими» або підтримуваних ними на проміжних виборах до Конгресу 1994 р., здобули перемогу і стали конгресменами.¹⁴⁶

І якщо в період 1980-2000 рр. привнесення релігії у політику було ще «факультативне», то після президентської кампанії 2000 р. воно стало, по суті справи, обов'язковим. «Вдруге народжений» методист Джордж Буш-молодший відкрито й багато говорив про своє релігійне навернення у 1980-х і формулював свою політичну місію в релігійних категоріях. На теледебатах у Айові в 2000 р. на питання «Хто ваш улюблений політичний філософ?» він моментально відповів: «Ісус, бо він змінив моє життя». Оглядачі зауважували, що тут Буш говорив про Христа не як Спасителя чи Сина Божого, а саме як про «політичного філософа», однак мусили визнати, що цією миттєвою відповіддю він завоював серця багатьох консервативних християн.¹⁴⁷

Альберт Гор, Бушів суперник і член Південно-Баптистського Союзу, не поступався Бушеві у плані релігійної риторики, а кандидат на посаду віцепрезидента від демократів, ортодоксальний юдей Джозеф Ліберман, у свою чергу, нічим не поступався першим двом. Зрештою, після 2000 р. виборці вже й самі чекали від кандидатів у президенти заяв про їхні релігійні переконання, а особливо про вплив цих переконань на політику, яку вони збираються здійснювати. Тому-то католик-ліберал Джон Керрі, який був не дуже сильний у таких дискусіях, одразу став мішенню консервативно-євангельської

¹⁴⁵ Jeff Walz. Jimmy Carter and the Politics of Faith // *Religion and the American Presidency*. – P. 162-164.

¹⁴⁶ Kurt W. Jefferson. *Christianity's Impact on World Politics: Not by Might, Nor by Power*. – New York: Peter Lang Publishing, 2002. – P. 88.

¹⁴⁷ Jeremy T. Gunn. *Spiritual Weapons. The Cold War and the Forging of an American National Religion*. – Westport: Praeger Publishers, 2009. – P. 198-199.

кампанії «Я голосую за цінності» і, зрештою, програв усю президентську кампанію.¹⁴⁸

Дуже цікаво порівняти кандидата-католика Джона Керрі зразка 2004 р. з кандидатом-католиком Джоном Кеннеді зразка 1960 року. Конфесійна належність сенатора Кеннеді була об'єктом гострої критики і постійних нападок з боку правих євангельських кіл. Під час президентської кампанії раз у раз реанімувалися давні антиватиканські стереотипи про те, що президент-католик у зовнішньополітичних справах керуватиметься вказівками Апостольського престолу, що Білий дім стане філією папського палацу тощо. Зрештою, Кеннеді змусили виступити з промовою, спеціально присвяченою релігійному питанню. Ця промова, яку він виголосив 12 вересня 1960 р. у Г'юстоні (штат Техас), набула великого розголосу й широко цитувалася в пресі. На самому початку Кеннеді підкреслив, що не вважає релігійне питання за центральне для своєї президентської кампанії – перед нацією стоїть чимало гостріших і нагальніших проблем: бідність, якість освіти, пенсійне забезпечення, поширення комуністичних впливів, відставання від СРСР у космічній галузі. А після цього кандидат у президенти заявив: «Я вірю в Америку, де відокремлення Церкви і держави абсолютне; де жодний католицький прелат не говоритиме президентові (якщо той буде католик), як той має діяти, і жодний протестантський проповідник не говоритиме парафіянам, за кого їм голосувати; де жодна церква або церковна школа не діставатиме державного фінансування або політичних переваг і де нікому не може бути відмовлено в державній посаді тільки тому, що його релігія вирізняється від тієї, яку сповідує президент, що мав би призначити його на цю посаду, або люди, які мали б його на цю посаду обрати.

Я вірю в Америку, яка офіційно не є ані католицька, ані протестантська, ані юдейська; де жодна посадова особа не прохає й не отримує вказівок, яку політику проводити, ані від папи, ані від Національної Ради Церков, ані від будь-якої іншої церковної установи; де жодний релігійний інститут не пробує нав'язати свою волю – прямо чи непрямо – суспільному загалові, і де релігійна свобода неподільна до тої міри, що замах на якусь одну Церкву трактується як замах на всіх [...].

Я б не підтримав президента, який би намагався підкопати ті гарантії релігійної свободи, що закріплені Першою поправкою. Зрештою, наша сис-

¹⁴⁸ Barry Hankins. *American Evangelicals. A Contemporary History of a Mainstream Religious Movement.* – Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth (UK): Rowman & Littlefield Publishers, 2009. – P. 158-159.

тема стримувань і противаг не дозволила б йому зробити це. Так само я не підтримав би й тих, хто намагався б підважити положення IV статті Конституції [„ні в кого не можна вимагати ніякого підтвердження тих чи інших релігійних переконань як умови отримання певної посади чи державних повноважень”], пропонуючи якимось чином, хай і непрямо, перевіряти людей на предмет їх релігійних переконань [...].

У таку Америку я вірю – і це та Америка, за яку я воював на Тихому океані, та Америка, за яку мій брат віддав життя у Європі. Ніхто тоді не казав, що ми „служимо двом господарям”, що ми „не віримо в свободу”, що ми належимо до „нелояльної” групи, яка загрожує „тим свободам, за які гинули наші предки” [...]. По суті, це саме та Америка, за яку гинули наші прадіди, – коли вони втікали сюди, щоб ніхто не перевіряв їхню віру й не змушував їх складати присягу, що слугувала для недопущення до державних урядів представників упосліджених Церков, коли вони боролися за Конституцію, за Білль про права, за Вірджинський акт про релігійну свободу». ¹⁴⁹

Чверть століття по тому католицькість Джона Керрі уже не становила для американців ніякої проблеми – на відміну від того, як сприймали свого часу католицькість Джона Кеннеді. Як писав з цього приводу журнал «Америка», коли в 1960 р. Кеннеді, тодішній сенатор від штату Массачусетс, боровся за президентське крісло, то на зустрічах із виборцями переважно протестантська публіка раз у раз питала його, як він думає відокремлювати свою католицьку віру від своїх політичних обов'язків. А в 2004 р., коли за Білий дім змагався сенатор від Массачусетса Джон Керрі, питання, які ставили йому журналісти, стосувалися відмінності між його поглядами на проблему абортів і позицією католицького єпископату. Якщо перед II Ватиканським собором виборці хотіли пересвідчитися, що папа не буде керувати американським урядом, то Керрі питали, чому він не додержує як слід вчення своєї Церкви, а зокрема, чому голосує за те, щоб аборти лишалися легальними. Медіа цікавило питання, чи перший шлюб Джона Керрі, який він розірвав 1988 р., був анульований Церквою і чому він, подаючи себе за доброго католика, що регулярно буває на недільній месі, не зважає на категорично негативне ставлення Католицької Церкви до одностатевих шлюбів. ¹⁵⁰

¹⁴⁹ Цит. за: John F. Kennedy on Church and State (1960) // Melvin I. Urofsky. *Religious Freedom: Rights and Liberties under the Law*. – Santa Barbara: ABC-CLIO, 2002. – P. 272-276.

¹⁵⁰ Kennedy to Kerry: Catholic Candidates in Strikingly Different Times // *America*. – 2004. – Vol. 190. – № 14.

У січні 2004 р. новопризначений архієпископ Сент-Луїса Реймонд Бурке на питання, що він робитиме, якщо Джон Керрі схоче в нього причаститися, відповів: «Я скажу йому, щоб він не приступав до причастя. Я міг би благословити його чи щось таке. Та якщо [архієпископ О'Маллі] заборонив йому приступати до причастя, то значить, він не повинен причащатися».¹⁵¹ Іншими словами, для Керрі проблемою було вже не те, що він католик, а те, що він «поганий католик», бо – як видавалося багатьом американцям – не засуджує вбивство ненароджених. І це свідчило про серйозні зміни в настановах американського суспільства. Зрештою, 52% всіх католиків, які взяли участь у виборах, віддали свій голос Бушу проти 47% голосів, відданих за Керрі.¹⁵²

Ключовим питанням президентських виборів 2004 р. несподівано для одних і цілком передбачувано для інших стали моральні цінності. Коли в день виборів американців питали: «Що мало найбільший вплив на ваш вибір?» 22% американців з семи запропонованих варіантів обрали «питання моральних цінностей». «Вашингтон Таймс» писала з цього приводу, що демократи так і не зрозуміли, що саме стало головною причиною їхньої поразки: «Під час гострого ефіру на каналі CNN у середу вранці [тобто, відразу після виборів – В. Є.] ведучий Білл Геммер прямо запитував свого колегу Карлоса Ватсона: Чому ця країна зайшла так далеко у своєму консерватизмі? – Але правда в тому, що ця країна завжди була така. Це саме те, чого ліберальні медіа-еліти ніколи не усвідомлювали».¹⁵³

Президентство Джорджа Буша-молодшого – поряд із президентством Рональда Рейгана – відзначалося чи не найактивнішим використанням релігійної риторики, мобілізацією релігійних почуттів та найрелігійнішої частини електорату. Свідомо звернувшись до християнства під впливом Біллі

¹⁵¹ Terence Jeffrey. Will the Bishops Confront Kerry? // *Human Events*. – 2004. – Vol. 60. – № 12. – P. 4.

¹⁵² 2012 р. 50% католиків голосували за демократа Барака Обаму, а 48% – за республіканця Мітта Ромні. Проте білі католики віддали помітну перевагу Ромні (59% – проти 40% за Обаму), а католики латиноамериканського походження рішуче підтримали Обаму (75% – проти 21% за Ромні). Білі протестанти в 2012 р. голосували так само, як і в 2004 р.: 21% – 79% та 20% – 79%, відповідно, на користь республіканського кандидата. Натомість чорні протестанти підтримали демократа Обаму проти республіканця Ромні **набагато рішучіше**, ніж свого часу Керрі проти Буша: 95% – 5% у 2012 р. і 86% – 13% у 2004 р. – Див.: *How the Faithful Voted: 2012 Preliminary Analysis* (таблиця на сайті: www.pewforum.org).

¹⁵³ Scott Keeter. Evangelicals and Moral Values // *A Matter of Faith? Religion in the 2004 Presidential Election* / Ed. David E. Campbell. – Washington: Brookings Institution Press, 2007. – P. 80-81.

Грема у досить зрілому віці, у сорок років, Буш-молодший не втомлювався інтерпретувати власну долю у провіденціалістських категоріях. Він навіть заявляв, що єдина причина, чому він сидить в Овальному кабінеті, а не в барі – це Божа воля.¹⁵⁴ Під час першого президентського терміну Буша-молодшого в Білому домі радо вітали всіляких протестантських проповідників, кожне засідання кабінету починалося з молитви, а відвідини біблійних занять, згадує економічний спічрайтер Буша Девід Фрум, були якщо і не обов'язковими, то й не зовсім необов'язковими.¹⁵⁵

Під час своєї другої виборчої кампанії Бушу вдалося збільшити відсоток євангельських християн, що взяли участь у голосуванні, з 68% у 2000 р. до 78% у 2004 р. і перемкнути увагу суспільства з проблеми безробіття та війни в Іраку на питання моральних цінностей.¹⁵⁶ Кульмінацією ангажування релігії в зовнішню політику США можна вважати одностороннє ухвалення Конгресом у 1998 р. Акту про релігійну свободу в світі та спроби релігійної легітимації т.зв. «глобальної війни з тероризмом». Про початок цієї війни президент Джордж Буш-молодший оголосив 14 вересня 2001 р. в Національному кафедральному соборі Вашингтона, де зібралося близько трьох тисяч чоловік, у тому числі – чотири колишні президенти, члени Конгресу, судді Верховного Суду, військові, губернатори, мери. Спочатку виступили Біллі Грем, афроамериканські проповідники, жінка-єпископ, католицький кардинал, рабин та імам. Після цього президент Буш оголосив, що війна, яку розпочинають США, – це війна із світовим злом, і завершив свою промову на манір євангельських проповідників, словами з Послання до римлян: «Бо як запевнив нас апостол, ні смерть, ні життя, ні Анголи, ні власті, ні сили, ні теперішнє, ні майбутнє, ні вишина, ні глибина не зможе відлучити нас від любови Божої. Хай же Він благословить душі загиблих. Хай дасть розраду нам з вами. І хай Він завжди провадить нашу країну».¹⁵⁷

Реакція американських еліт і американського суспільства на події 11 вересня 2001 р. засвідчила, що релігія лишається в центрі соціально-політич-

¹⁵⁴ David Frum. *The Right Man: An Inside Account of the Surprise Presidency of George W. Bush*. – London: Weidenfeld & Nicolson, 2003. – P. 283.

¹⁵⁵ Там само. – P. 13.

¹⁵⁶ David C. Leege. *From Event to Theory. A Summary Analysis // A Matter of Faith? Religion in the 2004 Presidential Election*. – P. 261.

¹⁵⁷ Emilio Gentile. *God's Democracy: American Religion after September 11*. – Westport: Praeger Publishers, 2008. – P. 71.

ного життя країни і що, як зазначив Семюель Гантінгтон у книзі «Хто ми?», зовнішні виклики змушують Сполучені Штати і далі мислити себе як релігійну націю.

6.2. Західноєвропейський виняток

Визнавши помилковість своїх прогнозів щодо остаточного відходу релігії з публічної сфери, Пітер Бергер звертає увагу на два винятки із загального процесу «повернення релігії». Перший – це інтернаціональна субкультура, створена освіченими західними інтелектуалами, переважно з царини гуманітарних та соціальних наук, які є головними носіями поглядів та цінностей Просвітництва. Цей прошарок дуже вузький, але дуже впливовий, бо ж саме вони контролюють інституції, що формулюють «офіційне» визначення реальності, тобто систему освіти, засоби масової інформації, вищі ешелони правової системи. Другий виняток – це Європа, а точніше – Європа на Захід від того, що звалося колись «залізною завісою».

Про те, що Західна Європа – це «виняток» із загальносвітових релігійних тенденцій, говорилося і говориться дуже багато. «Свідомість сучасної західної людини втрачає справжню трансцендентність», – вважає кардинал Поль Пупар. – Це «призводить спочатку до анемічного деїзму, а згодом – до матеріалістичного атеїзму, коли людські істоти виступають простими продуктами бездушної культури».¹⁵⁸ Довготривалі й масштабні соціологічні дослідження демонструють невпинне зниження тих показників, що характеризують особисті релігійні вірування західних європейців, їх релігійну практику та церковну приналежність. «Ми ніколи не мали так багато грошей, як в останні 40 років, – зізнається кельнський кардинал Йоахім Майснер. – Але ніколи раніше ми не втрачали сутність віри так, як це сталося за цей час. Тепер у кельнській архидієцезії 2,8 млн. католиків, за останні тридцять років їх стало менше на 300 тисяч. На одне хрещення припадає три поховання».¹⁵⁹

Багато оглядачів констатують, що традиційні Церкви здають позиції перед наступом споживацтва; до церковних приписів щодо подружнього життя та сексуальної моралі дослуховуються далеко менше, ніж раніше. Саме

¹⁵⁸ Mrg. Paul Poupard et l'Institut supérieur pour l'étude de l'athéisme à Rome. *L'Eglise devant le défi de l'athéisme contemporain*. – Tournai: Desclée International, 1982. – P. 191.

¹⁵⁹ Цит. за: Ph. Jenkins. *God's Continent...* – P. 32.

представники країн-членів Європейського Союзу були найкатегоричнішими опонентами Апостольського престолу під час Конференції ООН у справах народонаселення в Каїрі (1994 р.), коли папська дипломатія беззастережно виступала проти гомосексуальних союзів та абортів, обстоюючи класичну родину й право ненароджених дітей на життя.¹⁶⁰ На 4-й Всесвітній конференції в справах жіноцтва (Пекін, 1995 р.) делегація Апостольського престолу навіть видала прес-реліз, у якому звернула увагу, що в питаннях охорони материнства та родини делегації країн-членів ЄС нерідко займають позицію, що прямо суперечить конституціям цих країн.¹⁶¹

Прохання християнських лідерів внести до преамбули проекту Конституції Європи згадку про християнські основи європейської цивілізації було проігнороване; політкоректність дійшла навіть до поштівків, які вітають вас із «сезонними святами» і в жодному випадку не з Різдом; християнські погляди на сексуальну етику, шлюб, суспільну мораль послідовно витискаються з західноєвропейського простору. 1 квітня 2001 р. Нідерланди узаконили одностатеві шлюби; в 2003-му це зробила Бельгія, в 2005-му – Іспанія, в 2009-му – Норвегія і Швеція, в 2010-му – Португалія та Ісландія.

Надзвичайно гострі дебати між тими, хто вважає себе на боці Божої правди, і тими, хто відстоює, як їм здається, людську свободу від «церковного середньовіччя», точаться й навколо питання про евтаназію. Коли в Нідерландах та Бельгії була дозволена евтаназія хворих, які не мають шансів на одужання і яким хвороба завдає нестерпного болю, це викликало бурхливу негативну реакцію з боку Церков. Тим часом світські ліберали не менш бурхливо відреагували на відхилення англійською Палатою лордів в травні 2006 р. законопроекту, який дозволяв лікарям допомагати невиліковно хворим вкоротити собі віку (тоді газета «Таймс» вийшла із заголовком: «Я хотів би померти з гідністю: і я не хочу, щоб у це втручалися середньовічні фанатики», а в «Гардіан» була опублікована стаття під назвою «Єпископи не повинні обмежувати наше право на смерть»¹⁶²).

Саме ці європейські процеси були (і є) найпоживнішим ґрунтом для формування уявлень про загальний занепад релігії і про те, що новочасність

¹⁶⁰ Mary A. Segers. The Catholic Church as a Transnational Actor: The Case of the 1994 Cairo Conference on Population and Development. – Paper for APSA. – September 1998.

¹⁶¹ Mary Ann Glendon. What Happened at Beijing // *First Things*. – Vol. 59. – January 1996.

¹⁶² Nigel Biggar. Not Translation, but Conversation. Theology in Public Debate about Euthanasia // *Religious Voices in Public Places*. – New York: Oxford University Press, 2009. – P. 152-151.

незворотнім чином підкопує позиції релігії. У зв'язку з цим Хосе Касанова звертає увагу на те, що європейці трактують вітальність релігії у США як девіацію, відхилення від нормального, «базового» європейського взірця. Грейс Деві теж відзначає, що європейці схильні екстраполювати процеси, які відбуваються на Старому континенті, – на весь світ, якому нібито судилось повторити європейський досвід, і відмовляються визнавати, що за винятком – саме Європа, а не решта світу.

Та як же пояснити відмінність між Сполученими Штатами і Західною Європою? Одне з найпоширеніших пояснень – це посилання на особливості релігійної історії США, де, на відміну від Європи, мав місце дивовижний релігійний плюралізм і широка релігійна свобода.

Водночас очевидно, що ми не можемо підходити до Європи, хай навіть західної, як до єдиного цілого; на її карті дуже виразно видно окремі «релігійні субконтиненти». На кожному з цих субконтинентів модернізація мала дуже поважні наслідки, але в кожному випадку ці наслідки були вельми своєрідні, так що відмінності між окремими західноєвропейськими країнами в плані релігійної ситуації бувають набагато істотніші, аніж відмінності в рівні економічного чи суспільно-політичного розвитку. Тому-то модернізація не може бути єдиною або головною змінною, що визначає стан релігійності того чи іншого суспільства. Сусідні Нідерланди і Німеччина, практично однаково модернізовані, розвинуті країни, але істотно відрізняються під релігійним оглядом. Отже, треба вводити ще одну змінну – тип релігійної культури. З цього погляду на заході континенту можна виокремити: католицький пояс (Італія, Іспанія, Португалія, Франція, Бельгія, Ірландія); країни змішаної католицько-протестантської культури (Великобританія, Німеччина, Нідерланди, Швейцарія, Північна Ірландія); лютеранську Північ (Данія, Ісландія, Швеція, Фінляндія, Норвегія) та православний грецький анклав. Однак, зрозуміло, що й цього аж ніяк не досить. Величезні відмінності між такими католицькими країнами, як, наприклад, Франція й Ірландія, неможливо зрозуміти, не звернувшись до національних особливостей католицької культури і, відповідно, до історії кожної з цих країн. У Франції, як зауважує Роберт Белла, громадянська релігія, породжена Французькою революцією, мала антихристиянський характер і прірва між символізмом 1789 р. і католицькими символами не була засипана і в ХХ ст.¹⁶³ Натомість ірландська католицька ідентичність зміцнювалася у багатоміко-

¹⁶³ Robert N. Bellah. *Beyond Belief*. – New York: Seabury Press, 1970. – P. 181.

вому змаганні з англіканами та пресвітеріанами; в Ірландії напруга між католиками і протестантами дається взнаки і в ХХІ ст., а Ольстер, попри припинення вогню згідно з Угодою Страсної П'ятниці 1998 р., досі ще не перестав бути гарячою точкою на карті Європи.¹⁶⁴ Інакше кажучи, звернувшись до національної історії, неминуче доводиться ввести велику кількість додаткових змінних залежно від того, яка була роль релігії і Церкви у націєтворенні, чи була Церква державною чи, навпаки, лишалася інтегративним інститутом для бездержавної спільноти, яку роль відігравала Церква в процесі демократичних перетворень, яка була її позиція стосовно тоталітарних і авторитарних режимів тощо. А це значить, що ми можемо побудувати лише приблизну модель взаємодії релігії з сучасністю, а точніше, цілу множину моделей, кількість яких більш-менш відповідатиме кількості західноєвропейських країн.

Поки що в цьому контексті можна дуже побіжно описати три характерні явища, породжені зустріччю релігії з модерністю. Назвимо їх умовно: а) трансформація парафіяльної цивілізації та, вслід за Грейс Деві та Даніель Ерв'є-Леже, б) «віра без належності» та в) релігійність «меншості від імені більшості».

6.2.1. Кінець парафіяльної цивілізації (Франція, Італія)

У період від закінчення Другої світової війни й до кінця 1960-х рр. обличчя католицтва у Франції радикально змінилося. Дослідники говорять про занепад парафіяльної цивілізації, що її символами були *clocher* – дзвіниця коло церкви та *кюре* (священик) – монопольний розпорядник духовних благ, а головними її виявами – суворий контроль над територією, кожний житель якої був принаймні номінальним парафіянином, і над часом, упорядкованим за допомогою богослужбових циклів та церковних свят, а також численні покликання до священства. За чверть століття французькі парафії втратили своїх парафіян, а чимало церков узагалі перетворилися з сакральних на культурні об'єкти; модерність зруйнувала традиційний «літургійний» плин часу; в очах французів статус священика перестав відрізнятися від статусу вчителя, соціального чи культурного працівника. Кількість покликань різко скоротилася – якщо в 1950-х рр. у Франції священний сан щороку приймало до 1000 чоловік, то вже в 1970-х – близько 100. Довгий час твердження про дехристиянізацію Франції здавалися неспростовними, і лише

¹⁶⁴ Steve Bruce. *Conservative Protestant Politics*. – New York: Oxford University, 1998. – P. 25.

починаючи з 1970-х рр. праці істориків і соціологів, основані на довгостроковому аналізі й нових спостереженнях, дали підставу говорити про тенденції, що не цілком узгоджуються з цими твердженнями. По-перше, це масштабні вияви релігійності, суголосної сучасній індивідуалістичній культурі, тобто релігійності, яка фокусується більше на персональних запитах, ніж на пасивному виконанні ритуалів та повторюванні вслід за Церквою ортодоксальних істин. Наголос на індивідуальному духовному досвіді та суб'єктивній емоційній співучасті особливо виразно виявився у католицькому харизматичному оновленні. Воно зародилося у Франції на початку 1970-х і до середини 1990-х нараховувало вже від 1800 до 2000 молитовних гуртків, що часто об'єднувалися в більші спільноти (*L'Emmanuel, Le Lion de Juda, Le Chemin Neuf* тощо). Одночасно ерозія давньої парафіяльної структури призвела до поширення цих спільнот за межі Франції й формування розлогих, емоційно насичених загальноєвропейських мереж. Ця емоційність знаходить вияв у так званій «святковій релігійності», що набирає форму величезних мітингів або фестивалів – приміром, Всесвітні дні молоді збирають мільйони католиків з усіх кінців світу. Така тенденція до емоціоналізації та суб'єктивізації релігійності поєднується з дерегуляцією й деінституціоналізацією її виявів. Попросту кажучи, ті, хто вважає себе католиками, часто тримаються вірувань (не говорячи вже про практики), що аж ніяк не можуть вважатися католицькими. Скажімо, до 25% французів декларують віру в «універсальну реінкарнацію», але водночас більшість з них вважають себе за католиків. Своєрідним зліпком напружених і навіть хворобливих стосунків французів із католицизмом, – стосунків, повних непорозумінь та сподівань на повернення заблудлої «старшої доньки» Церкви, як називали Францію, – вважається заповіт президента країни в 1981-1995 рр. Франсуа Міттерана (1916-1996). Соціаліст Міттеран, послідовний провідник антиклерикальної республіканської традиції, заповів поховати його як католика. Все відбувалося дуже по-французьки: у соборі Паризької Богоматері поминальну месу провів кардинал Жан-Марі Люстіже (1926-2007); потім месу відслужили в церкві рідного міста екс-президента; на месгах були присутні вдова та колишня коханка покійного, його законно- й незаконнонароджені діти.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Paul Christopher Manuel, Margaret MacLeish Mott. The Latin European Church: «Une Messe Est Possible» // *The Catholic Church and the Nation-State: Comparative Perspectives* / Ed. Paul Christopher Manuel, Lawrence C. Reardon, Clyde Wilcox. – Washington: Georgetown University Press, 2006. – P. 53-54.

Разом з тим, слід відзначити, що парафіяльна цивілізація була для Франції не просто моделлю організації релігійно-суспільного життя. Ця цивілізація стала результатом довгого і небезпроблемного злиття й узгодження дуже різних локальних релігійних культур, що зрештою й витворили те, що звалося «французьким католицизмом». Тепер на місці цієї цивілізації виникло своєрідне етичне середовище, що пропонує певний мінімальний набір спільних цінностей.¹⁶⁶ Її ерозія поставила питання про католицьку ідентичність Франції, про ідентичність мільйонів католиків, які хочуть лишатися католиками, але «менш релігійними» або навіть «безрелігійними». Повернути у Францію Євангеліє, а саму Францію – Католицькій Церкві, переконати французів у «сучасності християнства» – саме на це була спрямована діяльність одного з найяскравіших католицьких єрархів кінця ХХ – початку ХХІ ст. Жана-Марі Люстіже, який двадцять чотири роки поспіль (з 1981 по 2005 рр.) був архієпископом Парижа.

Що ж до Італії, то десь до кінця 1950-х вона ще лишалася географічним центром католицького світу. Католицизм неподільно панувало в суспільному житті країни: осередком громади був парафіяльний священик, відповідальний за кожного парафіянина; святий покровитель села або містечка з його культом: статуями, празниками, процесіями – був засобом артикуляції колективної ідентичності селян; «*onomastico*» (іменини) святкували далеко вродичіше, ніж день народження. Католицькість була незаперечним стрижнем італійської ідентичності, і саме Церква зацплувала вірним певний набір соціальних і – що дуже важливо і що особливо підкреслювалося в роки Холодної війни – політичних норм.

Культурна криза 1960-х, кінець «економічного чуда», робітничі заворушення, студентський рух, політична диференціація, зародження фемінізму та внутрішньоцерковні процеси призвели до послаблення позицій католицизму в Італії. 1970-ті роки здавалися початком кінця «католицької Італії». Але на ділі це був кінець не католицизму як такого, а традиційного, переважно сільського суспільства – модернізація зачепила не лише позиції Церкви, а й такі інститути, як школа, сім'я, шлюб. Церква залишилася важливим гравцем італійської політичної, соціальної та культурної арени, хоча й змушена була змінити свою стратегію в більшості ключових сфер.

¹⁶⁶ Див. Danièle Hervieu-Léger. *Faces of Catholic Transnationalism: In and Beyond France // Transnational Religion and Fading States*. – Boulder: Westview Press, 1997. – P. 104-116.

6.2.2. «Віра без приналежності»

Інакшу картину ми бачимо в багатьох країнах змішаної релігійної культури, де соціологічні дослідження вказують на різку невідповідність між релігійними віруваннями, потребою людей у духовному досвіді й переживаннях з одного боку, і швидким падінням відвідуваності церков та зрушенням участі в інституціоналізованій релігійній діяльності, з іншого. Грейс Деві назвала такий стан «вірою без приналежності»; такий стан мав би свідчити про зведення ролі релігії до суто приватної сфери, втрату релігією своєї соціальної значущості. Втім, дослідження в галузі соціології релігії свідчать про великий інтерес до різноманітних духовних практик (наприклад, у Нідерландах дуже популярні стали індивідуальні медитації), до східних релігій (європейців, що вірять у реінкарнацію, на 1990 р. було всього на десять відсотків менше за тих, що вірять у воскресіння – 22% проти 33%),¹⁶⁷ а також до східного християнства – і, водночас, про дуже суттєву втрату європейцями зв'язку з Церквою. Раціоналізація, функціональна диференціація та зростання індивідуалізму позбавляють інституціоналізовані Церкви можливості авторитарно диктувати форму та зміст релігійних вірувань, – каже про західноєвропейську ситуацію німецький соціолог Вольфганг Ягодзінський. – Індивід радше сам конструє свій набір вірувань, релігію на власний вибір.¹⁶⁸ А це робить європейців не менш релігійними, а *інакше релігійними*, ніж жителі інших континентів. Результати Європейської програми вивчення цінностей (EVS) свідчать, що західноєвропейці більше «нецерковні», аніж секулярні.¹⁶⁹ 60% європейців стверджують, що мали той чи інший паранормальний досвід (вихід душі з тіла, спілкування з духами, видіння); питома вага тих, хто так чи інакше залучений до альтернативних релігійних практик, виглядає досить істотною.¹⁷⁰ Дедалі більше європейців, особливо молодих, наполягають на тому, що вони нерелігійні, а проте «духовні». Зацікавленість різними виявами духовності досягли таких масштабів, що

¹⁶⁷ David Barker et al. *European Values Study (EVS), 1981-1990, Summary Report*. – London: Gordon Cook Foundation, 1992. – P. 48.

¹⁶⁸ W. Jagodziński. *Religious Pluralism in Western Europe // The Future of Religion East and West / Ed. I. Borowik, P. Jabłoński*. – Kraków: Nomos, 1995. – P. 7-27.

¹⁶⁹ Grace Davie. *Europe: The Exception That Proves the Rule? // The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. – P. 67-68.

¹⁷⁰ Knoblauch Hubert. *Europe and Invisible Religion // Social Compass*. – 2003. – Vol. 50. – № 3. – P. 271.

оглядачі, а потім і дослідники релігії заговорили про «поворот до духовності». ¹⁷¹ Колін Кемпбелл, спираючись на результати соціологічних досліджень, доводить, що у випадку британців «занепад віри в Бога» – це насамперед занепад віри в особового Бога юдео-християнської традиції. Натомість кількість тих, хто вірить у якусь «духовну чи життєву силу» або в ту саму реінкарнацію, не зменшується, а навпаки зростає. ¹⁷²

Французька соціолог релігії Даніель Ерв'є-Леже у своїй книзі «Релігія як ланцюг пам'яті» робить спробу пояснити взаємозв'язок модерності з релігією. Вона зосереджується на двох головних проблемах: перша – це той зв'язок, що робить окремого віруючого членом спільноти, яка сполучує минуле, сучасне і майбутнє; друга – це традиція (або колективна пам'ять) як основа існування такої спільноти. Ерв'є-Леже доводить, що модерні суспільства (передовсім західноєвропейські) менш релігійні не тому, що вони стають дедалі раціоналістичнішими. Індивідуалізм позбавляє людину колективної пам'яті, а отже індивідуалістичні суспільства стають менш релігійними насамперед тому, що вони дедалі менше здатні зберігати пам'ять, яка є осердя їх колективного релігійного досвіду. Вони стають, кажучи словами французької дослідниці, амнестичними суспільствами. Але підкопуючи підвалини релігії, модерні суспільства одночасно відкривають простір, який може бути заповнений лише релігією. Стосовно модерного суспільства Ерв'є-Леже говорить про дві речі, які парадоксально взаємодіють між собою. Перша – це амнезія, тобто втрата пам'яті, а разом з нею й традицій, у тому числі й релігійних. Друга річ – це потреби, які може задовольнити лише релігія, включно із потребою в утопії – утопії у сенсі ідеалу, який весь час ввижається на виднокраї, але завжди лишається недосяжним. ¹⁷³

Однак навіть про «розцерковлення» Європи треба говорити дуже обережно. Якщо визначати кризу як ситуацію, коли старі стратегії перестають

¹⁷¹ The Spiritual «Turn» in Religion as Process and Outcome // *Religion, Spirituality and Everyday Practice* / Ed. Giuseppe Giordan, William H. Swatos, Jr. – Heidelberg, London, New York: Springer Science, 2011. – P. XI. – Див. також: Celia Kourie. The «Turn» to Spirituality // *Acta Theologica Supplementum*. – 2006. – Vol. 8. – P. 19-38; Dick Houtman, Stef Aupers. The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000 // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 2007. – Vol. 46. – № 3. – P. 305–320.

¹⁷² *New Religions Movements: Challenge and Response* / Ed. Bryan R. Wilson, Jamie Cresswell. – London, New York: Routledge, 1999. – P. 36.

¹⁷³ Hervieu-Léger Danièle. *Religion as a Chain of Memory*. – New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.

себе виправдовувати і той чи інший суспільний інститут постає перед доконечною потребою шукати нові стратегії, то в сучасній Європі в кризі перебуває не лише Церква, а й фінансові інститути, політичні партії, профспілки, школа, сім'я... У благополучних демократіях Західної Європи Церква перебуває в принципово інакшій ситуації, ніж то було в минулі століття. По-перше, вона втратила свою монополію, а по-друге, більше не може зміцнювати свої позиції шляхом примусу. Ну і по-третє, вона втратила або втрачає велику кількість функцій, які перебрала на себе держава або інститути громадянського суспільства і які первісно, строго кажучи, теж не були суто церковними (наприклад, утримання притулків, шпиталів, кладовищ, запис актів цивільного стану тощо).

Отже, ми знову повертаємося до питання про те, чи справді релігія в Європі стала справою чисто приватною й остаточно пішла з публічної сфери?

Вчені Тілбурзького (Нідерланди) та Уппсальського (Швеція) університетів спробували відповісти на це питання на матеріалі п'яти західноєвропейських країн: Німеччини (західної частини), Нідерландів, Іспанії, Швеції та Ірландії. На підставі даних Європейської програми дослідження цінностей вони спробували з'ясувати характер зв'язку між релігією з одного боку і родинними цінностями, політикою, працею, з іншого. Виявилось, що чим релігійніше населення країни, тим дужчий вплив релігії на приватну сферу. Майже в усіх цих країнах релігійні цінності слабо впливають на сферу праці – суттєвий вплив релігії на трудову етику виявлено лише у Західній Німеччині. Що ж до впливу релігії на політику, то у випадку католиків – ірландців та іспанців – він такий самий сильний, як і у випадку протестантів-голландців. Гіпотеза, згідно з якою у високо зсекуляризованих країнах релігія не впливає на родинні цінності, приватну сферу та політичні орієнтації, не підтвердилася. Не знайшло підтвердження й припущення про те, що тільки в слабо секуляризованих країнах релігія має сильний вплив на суспільне життя, а в «середньо» та сильно зсекуляризованих країнах цей вплив зберігається лише в приватній сфері. Навіть більше, не знайшло підтвердження цілком очевидне, здавалося б, припущення про те, що в країнах, де процес секуляризації (тобто зменшення показників релігійності й церковної залученості) відбувається найшвидше, вплив релігії на різні сфери зменшився дужче, ніж у країнах, де ці показники падають не так швидко.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Loek Halman, Thorleif Pettersson, Johan Verweij. The Religious Factor in Contemporary Society // *International Journal of Comparative Sociology*. – 1999. – Vol. 40. – № 1. – P. 140.

Аналіз політичних настанов жителів Франції, Нідерландів, Німеччини, Італії, Іспанії та скандинавських країн дає підставу авторам статті «Релігія і масова електоральна поведінка в Європі» зробити висновок, що «релігія, безперечно, й далі впливає на формування масової електоральної поведінки в Європі способами, які важко піддаються певному й безпосередньому вимірюванню, а проте зберігають значущість як для окремих осіб, так і для цілих спільнот».¹⁷⁵

6.2.3. Релігія «від імені більшості»

У цьому плані цікаво поглянути на ситуацію в, можливо, найсекулярнішому куточку нашої планети – Скандинавії. Всі показники релігійності тут найнижчі в Європі й далі знижуються. А проте абсолютна більшість жителів скандинавських країн виразно вказує на релігію як на істотний елемент своєї ідентичності, тобто свого розуміння того, хто вони є і чим вони відрізняються від інших (це, до речі, характерно для переважної більшості населення всіх, окрім двох, західноєвропейських країн, і для «простої» більшості в Нідерландах та Великобританії). 85% шведів вважає за необхідне платити церковний податок (віднедавна він зветься церковним внеском, що підкреслює його добровільний характер); 78% новонароджених батьки хрестять, 62% пар беруть церковний шлюб, 50% проходить конфірмацію. Національна Церква ховає 92% померлих данців; майже половина данців вважають «обряди переходу» за головне, чого вони потребують від Церкви; майже 40% дорослого населення країни бере участь у різдвяному богослуженні.¹⁷⁶ Церква пропонує данцям своєрідне «укриття» – широкий соціальний простір для комунікації та маніфестації власної ідентичності. І хоча фізично в цьому просторі щотижня «обертається» близько 12% населення країни,¹⁷⁷ його культурне та символічне значення данці оцінюють дуже високо.¹⁷⁸ Скандинави також мають сильні почуття до церковних споруд, що утримуються в зразковому стані навіть у зовсім крихітних поселеннях. Тих,

¹⁷⁵ Davis Broughton, Hans-Martien ten Napel. Conclusion: European Exceptionalism? // *Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe* / Ed. David Broughton. – London, New York: Routledge, 2001. – P. 208.

¹⁷⁶ Colin Crouch. *Social Change in Western Europe*. – New York: Oxford University Press, 1999. – P. 274.

¹⁷⁷ The Church in Denmark (текст на сайті: www.km.dk).

¹⁷⁸ Viggo Mortensen. Church Autonomy and Religious Liberty in Denmark (unpublished paper on The Second European/American Conference on Religious Freedom, Trier, 28-29 May 1999).

хто відвідує храми більш-менш регулярно, дуже мало, та коли цим спорудам щось загрожує – на їх захист стає величезна більшість громадян.

Скандинавську релігійність часом називають «приналежністю без віри» – на відміну від згадуваної вже британської (і не тільки) моделі «віри без приналежності». Однак це не зовсім точно. Грейс Деві говорить у цьому випадку про релігію меншості «від імені більшості», тобто ситуацію, коли релігійність маніфестує активна меншість, а більшість не просто ставиться до цього з розумінням, а й виразно підтримує те, що робить меншість. Ще одним очевидним фактом, який ставить під сумнів тезу про відхід релігії з публічної сфери північноєвропейських країн, стали масові й надзвичайно експресивні акти жалоби, які незмінно супроводжувалися колективним звертанням до Церкви й набирали традиційних літургійних форм. Соціологи, антропологи та культурологи не могли не звернути уваги на те, як реагувало суспільство на вбивство шведського прем'єр-міністра Улафа Пальме (1927-1986), трагедію у шотландському містечку Данблані (березень 1996 р.), коли було вбито шістнадцять школярів разом з учителем, катастрофу парому «Естонія», загибель принцеси Діани або падіння літака на передмістя Амстердама у жовтні 1992 р., коли вшанувати загиблих зібралося 40 тисяч чоловік. Останній акт, що мав багаторелігійний характер (серед загиблих було чимало недавніх іммігрантів з колишніх голландських колоній), виразно продемонстрував не лише безмірний смуток, а й відчуття єдності, власне полікультурному й поліетнічному нідерландському суспільству.¹⁷⁹ Стихійна меморіалізація, яка, безсумнівно, пов'язана з певними уявленнями про потойбічне існування, щоразу виявляє себе у різних куточках Європи у відповідь на ту кричущу несправедливість, якою бачиться загибель безневинних людей у катастрофах і внаслідок терористичних актів.

Нарешті, масова скорбота за померлим Іваном Павлом II показала, який крихкий європейський секуляризм. І коли правда те, що дедалі більше людей відкриває для себе різноманіття форм духовного досвіду, то правда й те, що багато інших людей, у тому числі й інтелігентних та молодих, повертаються до консервативних форм релігії.¹⁸⁰ Інакше кажучи, в Європі є точки відродження давніх релігійних культур, і є певні підстави пророкувати їх повернення – звісно ж, у зовсім інакших формах, ніж то було в минулому.

¹⁷⁹ Albertina Nugteren. *Collective/Public Ritual Behaviour after Disasters: An Emerging Manifestation of Civil Religion?* (текст на сайті: www.cesnur.org).

¹⁸⁰ Philip Sheldrake. *A Brief History of Spirituality*. – Malden: Blackwell Publishing, 2007. – P. 206.

Скажімо, ми говоримо про зменшення відвідуваності церков, але в багатьох європейських країнах більш як половина жителів і досі регулярно відвідує недільну месу. Хай там як, а 46% європейців вірять у рай (у пекло вірять трохи більше як третина). Ми говоримо про серйозне зменшення числа священничих покликань, але не забуваймо, що в той же час відбувається різке збільшення кількості дияконів і катехитів. Ми говоримо про те, що в деяких британських містах передмістя стали цілковито мусульманськими, але в тій самій Великобританії живе мільйон поляків – це більше, ніж сикхів (600 тис.) та індуїстів (400 тис.).¹⁸¹ разом узятих; католицькі храми перестали вміщувати всіх бажаючих, і польські єпархії відряджають до Сполученого Королівства дедалі більше католицьких священників. Взагалі, міграція в країни Європейського Союзу виглядає більше християнською, ніж мусульманською. Навіть якщо не брати до уваги міграцію всередині Європейського Союзу, тобто не рахувати тих вихідців з центрально-східноєвропейських країн-членів ЄС, які переїхали в західноєвропейські країни, то й тоді 42% мігрантів, які живуть сьогодні в країнах ЄС, належать до різних християнських традицій (1,3 млн. – це вихідці з Росії, 1 млн. – з України, 640 тис. – з Албанії, 580 тис. – з Сербії, 580 тис. – з Екватору, 460 тис. – з Бразилії, 440 тис. – з Колумбії та 430 тис. – із США). Ще 39% мігрантів – це мусульмани, переважно з Туреччини, Марокко, Алжиру й Пакистану.¹⁸² Правда, як уже зазначалося, мігранти з країн християнської культури незрівнянно легше піддаються асиміляції, ніж мігранти-мусульмани.

Звернімо також увагу на те, що останні два десятиліття стали золотою добою католицьких паломництв – ніколи раніше Ченстохова і Лурд, Асізі й Меджигор'є, Фатіма й Сантьяго де Компостела, Монтсерат і Тезе не збирали такі маси прочан. Крім того релігія стає важливою темою західних медіа – це наочно показує статистичний аналіз публікацій, присвячених релігійним проблемам.¹⁸³

¹⁸¹ Keith Robbins. *England, Ireland, Scotland, Wales. The Christian Church 1900–2000.* – New York: Oxford University Press, 2008. – P. 399.

¹⁸² *Faith on the Move. The Religious Affiliation of International Migrants.* – Washington: Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, 2012. – P. 54-55.

¹⁸³ Наприклад, у Австралії, яка належить до «глобального Заходу», кількість таких публікацій у світській пресі подвоювалася щорічно, починаючи з 2001 р. – Див.: Gary D. Bouma. *Religious Resurgence, Conflict and the Transformation of Boundaries // Religion, Globalization and Culture* / Ed. Peter Beyer, Lori Beaman. – Leiden: Brill, 2007. – P. 187.

Зрозуміло, все це не означає, що Захід утратив свій раціоналізм і критичне ставлення до всього, що «зачакловує» світ. На початку XXI ст. на Заході пролунав черговий потужний «випал» по релігії з боку атеїстів. Книга англійського біолога Річарда Докінза «Бог як ілюзія»¹⁸⁴ в листопаді 2006 р. потрапила до списку бестселерів інтернет-книгарні Amazon.com. Того ж таки року американський філософ Даніель Деннет випустив книгу «Розвіяти чари: Релігія як природний феномен».¹⁸⁵ Наступного, 2007 року американський публіцист Крістофер Гітченс опублікував книжку під назвою «Бог – не великий: Як релігія все отрує».¹⁸⁶ Ці книги здобувають неабияку популярність, але водночас несподіваним чином збільшують продажі власне релігійної літератури – скажімо, Біблій після виходу книги Докінза було продано на 120% більше, ніж за рік перед тим.¹⁸⁷

Авторів цих книг дехто порівнює з релігійними фундаменталістами. Як і ті, вони претендують на абсолютну істину; вони нетерпимі до поглядів своїх опонентів (Докінз, наприклад, порівнює креаціоністів з тими, хто заперечує Голокост); вони наполягають на буквальному трактуванні священних книг (фактично, ще буквальнонішому, ніж у доктринах багатьох релігійних фундаменталістів); вони підходять до феномену релігії з позицій спрощення, редукціонізму; з релігійними фундаменталістами їх також об'єднує відчуття «обложеної фортеці», переконання в тому, що західне суспільство їх маргіналізує. Цей «новий атеїзм», як відзначає професор Каліфорнійського університету Реза Аслан, «не те саме, що філософський атеїзм Фойербаха чи Маркса, Шопенгауера чи Ніцше. І це також не науковий агностицизм Томаса Гакслі чи Герберта Спенсера [...]. Це більше карикатура на атеїзм: поверхова вченість у поєднанні з захватом, типовим для євангеліків».¹⁸⁸

У політичному дискурсі «новий атеїзм» виступає за усунення релігії з публічної сфери, скасування державного статусу національних Церков у де-

¹⁸⁴ Richard Dawkins. *The God Delusion*. – London: Bantam Press, 2006.

¹⁸⁵ Daniel Dennett. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. – New York: Viking Penguin, 2006.

¹⁸⁶ Christopher Hitchens. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. – New York: Twelve Books, 2007.

¹⁸⁷ David Smith. Believe It or Not: The Sceptics Beat God in Bestseller Battle // *Observer*. – 2007. – August 12.

¹⁸⁸ *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal* / Ed. Amarnath Amarasingam. – Boston, Leiden: Haymarket Books, 2010. – P. XIII-XIV.

яких західноєвропейських країнах (зокрема, Англійської Церкви у Великобританії), за виведення англійських єпископів з Палати лордів англійського парламенту, за видалення розп'ять із шкільних класів,¹⁸⁹ за позбавлення конфесійних шкіл державної фінансової підтримки.

З 2009 року «нові атеїсти» мають свої організації і навіть своє свято – «Міжнародний день блюзнірства», який відзначають 30 вересня – на спомин про публікацію 30 вересня 2005 р. карикатур на пророка Мухаммеда у данській газеті «Юлландс-Постен». Як підкреслив один з ініціаторів відзначення цього дня і один з провідних ідеологів «нового атеїзму» Джастін Тротье, «ми не прагнемо нікого образити, та якщо в ході діалогу або дебатів люди почувуються ображеними, то це нас не хвилює. Немає такого права людини, як право не бути ображеним».¹⁹⁰

Однак «новоатеїстичній» критиці релігії на Заході протистоїть дедалі глибше розуміння особливої ролі релігії, а передовсім християнства у формуванні західної цивілізації. Як писав з цього приводу американський історик і політичний аналітик Томас Вудс, західна цивілізація корениться не лише у католицизмі; тут ніяк не можна заперечувати роль Давньої Греції та Рима, а також германських племен. Однак Захід завдячує Католицькій Церкві набагато більше, ніж багато хто з наших сучасників – у тому числі й католиків – може собі уявити. Захід у боргу перед Католицькою Церквою за систему університетської освіти, добродійну працю, науки, міжнародне право й багато іншого. «Церква, фактично, збудувала західну цивілізацію», – робить висновок Вудс.¹⁹¹

Та чи не найпоказовішою з цього погляду стала праця Родні Старка «Перемога розуму: як християнство привело до свободи, капіталізму й успіху Заходу». Старк застановляється над питаннями: «Чому алхімія розвивалася у різних цивілізаціях, але тільки в Європі це doprowadило до появи хімії як науки? Чому саме європейці подорожували світом, відкриваючи для себе нові цивілізації, а не інші цивілізації відкривали для себе Європу?

¹⁸⁹ У 2011 р. Європейський Суд з прав людини ухвалив, що розп'яття в аудиторіях італійських державних шкіл не порушує прав людини і не є інструментом нав'язування учням певних релігійних вірувань. – Див.: Crucifixes in Italian State-School Classrooms: The Court Finds No Violation (Press Release Issued by the Registrar of the Court, № 234). – Strasbourg: The European Court of Human Rights, 18.03.2011. – P. 1-5.

¹⁹⁰ Leanne Larmondin. Did You Celebrate Blasphemy Day? // *USA Today*. – 2010. – February 2.

¹⁹¹ Thomas E. Woods. *How The Catholic Church Built Western Civilization*. – Washington: Regnery Publishing, 2005. – P. 1-2.

Чому європейська технологія зрештою виявилася ефективнішою, ніж технології інших цивілізацій? Чому європейці спромоглися винайти, розвинути, запозичити так багато наукових, інтелектуальних, моральних та інших інструментів, яких не змогли застосувати інші? Старк доводить, що запорукою успіху Заходу стало християнство, яке він вважає за релігію розуму: «У той час, як інші світові релігії робили наголос на чудесах та інтуїції, лише християнство ввібрало в себе розум та логіку як головний дороговказ на шляху до релігійної істини».¹⁹²

Старк стверджує, що винаходи в царині моралі не менш, а може й більш важливі, ніж у всіх інших царинах, і що капіталізм невіддільний від християнства як такого, а не тільки від протестантства. Капіталізм виник не в торгових домах Венеції і не в протестантських банках Голландії; його джерела – в католицьких монастирях IX сторіччя, де ченці шукали, як забезпечити й примножити своє майно.

Старк цитує китайського вченого, який пропонує власне розуміння успіхів Західної цивілізації: «Спочатку ми думали, що річ у тому, що ви маєте потужнішу зброю. Потім ми задумалися над вашою економічною системою. Але в останні двадцять років ми усвідомили, що осердя вашої культури – це ваша релігія. Саме тому Захід такий могутній. Саме християнська моральна підоснова суспільного та культурного життя уможливила виникнення капіталізму, а згодом і успішний перехід до демократії. У нас нема в цьому ніяких сумнівів».¹⁹³

7. Центральна і Східна Європа

Якщо Європа – справді виняток із загальносвітової тенденції до повернення релігії, то в Європі є й «винятки з винятку». До них належить кілька країн Західної Європи, передовсім – країни Центрально-Східної Європи, які в тому чи іншому ступені були учасниками квазі-атеїстичного експерименту. Падіння комуністичних режимів тут відбувалося, як ми вже бачили, не без участі релігії (хоч зрозуміло, що в різних країнах ця участь мала різні форми), і не могло не супроводжуватися релігійним піднесенням (знов

¹⁹² Rodney Stark. *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. – New York: Random House, 2005. – P. X.

¹⁹³ Там само. – P. 235.

таки, в різних країнах воно мало різну тривалість). Утім, відмінності в розвитку релігійної ситуації в цих країнах виявилися значно істотнішими, ніж цього можна було сподіватися з огляду на тривале панування в цих країнах політично й ідеологічно споріднених режимів.

Для всіх цих країн спільне те, що всі посткомуністичні суспільства почали відтворювати (на інакшому рівні і з новими акцентами) ті типи релігійної культури, що існували тут раніше й були тою чи іншою мірою зруйновані при встановленні комуністичного режиму. При цьому репресивно-політична складова була не єдиним чинником руйнування релігійних культур – дуже серйозну роль тут відіграла модернізація, яка здійснювалася своєрідним «соціалістичним» способом і до якої в різних релігійних культур виявився різний імунітет.

Спільне для посткомуністичних країн Центрально-Східної Європи було й прагнення порвати з тією частиною свого минулого, яке було пов'язане із приниженням національних та релігійних почуттів, утисками релігії та віруючих. Відтак, на уламках тоталітарних режимів більшість посткомуністичних держав задекларували як фундаментальний принцип свого ставлення до релігії та Церков ті цінності, що панували в демократичному світі: свободу сумління та релігії, право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, а також право вільно виражати (одноосібно або спільно з іншими). Кожній людині (а не лише громадянину тої чи іншої країни) гарантується рівність перед законом незалежно від її релігійних переконань, а будь-які обмеження релігійної свободи можуть встановлюються тільки законом і тільки в інтересах життя та здоров'я громадян, а також громадського порядку. Держава зобов'язується поважати внутрішній устрій релігійних організацій та права релігійних меншин і не втручатися в їх внутрішні справи. Така система відносин спирається на філософію, яка проголошує примат особи над державою і визнає, що будь-яка держава тим могутніша, чим більший добробут мають її громадяни і чим краще забезпечені їх права та свободи.

Однак між задекларованими принципами і реальністю існують серйозні розбіжності. Вийшовши з тоталітаризму, вирвавшись із давніх державних утворень, посткомуністичні суспільства Центральної, Східної та Південної Європи недовго прямували разом і досить швидко розійшлися кожне своєю дорогою. Навіть колишня НДР, яка приєдналася до ФРН і цілковито, хоч і не безпроблемно, перейняла західнонімецьке законодавство, багато в чому демонструє інакші, ніж у Західній Німеччині, тенденції в розвитку релігійної ситуації.

Характеризуючи перше десятиліття після падіння Берлінського муру, можна говорити про три головні типи релігійно-суспільного розвитку посткомуністичних європейських країн. Перший тип можна умовно назвати *балканським*, хоча до нього належали і посткомуністичні закавказькі республіки; він характерний для найчисленнішої групи країн переважно православної культури. Одна з основних його ознак – це особливі привілеї для історичної Церкви (або, як в Албанії, для трьох основних конфесій); у деяких країнах (Болгарія, Вірменія, Грузія, Македонія) ці Церкви спеціально згадані в конституції. Для цього типу були (або й досі є) характерні також і фактичні або навіть законодавчі обмеження на діяльність релігійних меншин. Роль держави у регулюванні проблем, пов'язаних з функціонуванням релігійних громад, в таких країнах дуже велика.

Відразу після падіння комунізму Православна Церква як Церква більшості виступила тут як центр формування нової, а точніше – скорегованої ідентичності й стала претендувати на особливу роль у збереженні «сербськості», «румунськості», «грузинськості», «болгарськості» тощо та в подальшому розвитку націй. Православ'я надіяло посткомуністичний простір більш або менш потужним символізмом, який охоплював і колишніх комуністів, і колишніх дисидентів; цей символізм унаочнювався монументально (як-от у випадку з відбудовою в 1992-1999 рр. зруйнованого в 1931 р. храму Христа Спасителя в Москві або проектом гігантського собору Національного Спасіння в Бухаресті). Часом релігійні символи попросту заступають у державному дискурсі символи попереднього режиму (як-от у випадку з гімном Росії, коли той самий автор, поет Сергій Міхалков (1913-2009), змінив у написаному ним тексті радянського гімну слова «Партия Ленина, сила народная, нас к торжеству коммунизма ведет!» на «Одна ты на свете! Одна ты такая – хранимая Богом родная земля!»).

У деяких країнах православ'я виявлялося головним (якщо не єдиним) охоронцем національної самосвідомості, яка допомагала нації відчувати себе чимось більшим, аніж національна держава в її теперішніх кордонах, і впевнитися, що її місце в історії далеко вище за теперішнє «принижене» становище. Чи не найяскравіше це виявилось у випадку з Сербською Православною Церквою, яка в умовах розпаду Югославії, а згодом – втрати Косова й загрози сербському населенню поза межами Сербії стала головним символом сербської ідентичності і охоронницею колективною пам'яті. Відродження давніх міфів про богообраність сербського народу та його особливу історичну місію, про особливе, абсолютно унікальне сербське православ'я

(Святосав'я – за ім'ям найшанованішого сербського святого, Сави) стало ключовим елементом «нового», посткомуністичного сербського націоналізму.¹⁹⁴ Показово, що протягом 1990-х років питома вага сербів, що вважають себе православними, безперервно зростала і в 1996 р. перевищила 93%.¹⁹⁵

Сила й поширення цих та інших міфів залежить від конкретного історичного й політичного контексту, а насамперед від наявності ворога й інтенсивності боротьби з ним. Періоди відносного миру для православних, тобто в даному випадку – переважно балканських націй змінювалися періодами гострої конфронтації або воєн, що відживлювали й зміцнювали міфи про особливу долю й унікальну добродішність свого народу, який протистоїть підступному й демонічному ворогові. Несприйняття «іншого» в балканських суспільствах досягало дуже високого градусу; скрайню нетерпимість до іновірців та іногородців підживлювали як історичні ремінісценції, так і новітні конфлікти, політичні кампанії, мас-медіа, шкільні підручники, ба навіть пропаганда з боку деяких представників духовенства. Для прикладу наведемо результати соціологічного опитування, проведеного в травні 1994 р. в Болгарії. Отже, 51,8% опитаних болгар цілковито і ще 21,5% – до великої міри згодні з тим, що «турки – релігійні фанатики»; більш як 40% болгар не хотіли б мати турків серед своїх друзів, а кожний сьомий болгарин не хотів би жити з турками в одній країні.¹⁹⁶

На цьому тлі міфи про «єдине справжнє православ'я», «ядро слов'янського світу», про справедливість «нашої боротьби» і «їх одвічну несправедливість» набувають дуже небезпечного виміру. Як зазначає болгарська філософ Нонка Богомілова, наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. цей «міфотворчий ресурс» переходить під контроль політичних еліт і мас-медіа.¹⁹⁷ А політичні еліти в більшості країн із таким типом релігійно-суспільного розвитку

¹⁹⁴ Dimitrije Djordjević. Serbian Orthodox Church, the Disintegration of Second Yugoslavia, and the War in Bosnia and Herzegovina // *Religion and War in Bosnia* / Ed. P. Mojzes. – Atlanta: The American Academy of Religion, 1998. – P. 155.

¹⁹⁵ Milan Vukomanović. The Role of the Serbian Orthodox Church in the Protection of Minorities and 'Minor' Religious Communities in the FR Yugoslavia // *Facta Universitatis*. – 1999. – Vol. 2. – № 6. – P. 19.

¹⁹⁶ Див.: Krasimir Kanev. Dynamics of Inter-Ethnic Tensions in Bulgaria and the Balkans // *Religion in Eastern Europe*. – 1996. – Vol. XVI. – № 6 (December) – P. 15, 20.

¹⁹⁷ Nonka Bogomilova. The Religious Situation in Contemporary Bulgaria, and in Serbia and Montenegro: Differences and Similarities // *Religion in Eastern Europe*. – 2005. – Vol. XXV. – № 4 (November). – P. 7.

особливо наголошують на нерозривності й визначальному значенні зв'язку між релігією і націєтворчим процесом. Це особливо очевидно у випадку націй, які здобули державну незалежність після дуже довгої історичної перерви і для яких особливо актуальна проблема легітимізації своєї державності.

Під цим оглядом надзвичайно показові були публічні виступи й заяви першого президента Грузії Звіада Гамсахурдіа (1939-1992). Вже в своїй інавгураційній промові він зазначив, що «саме жива віра грузинів визначала існування Грузинської держави протягом багатьох сторіч. Держава, з свого боку, всіляко сприяла апостольській праці Церкви. Відродження Грузинської держави, воскресіння її незалежності не може бути успішним без відродження живої віри, без морального відродження». Далі Гамсахурдіа підкреслював необхідність відновлення традиційного союзу між державою і Церквою: «Після відродження державної незалежності православ'я має стати державною релігією».¹⁹⁸

Про необхідність налагодження якомога тісніших і гармонійніших відносин між державою і Православною Церквою багато говорилося і в промовах румунського патріарха Феоктиста, який і за режиму Чаушеску, і після його повалення був однією з ключових постатей у таборі румунських націоналістів – прибічників ідеї «Великої Румунії». Саме в цьому контексті слід розглядати утворення ним на території Республіки Молдова Бесарабської митрополії в юрисдикції Румунського патріархату. Відмова молдовського уряду юридично визнати цю митрополію призвела до втручання Європейського Суду (2002 р.), який визнав таку відмову незаконною¹⁹⁹ і змусив молдовську владу переглянути своє рішення під загрозою виключення з Ради Європи. Але з погляду православної еkleзіології та церковного права створення певною помісною Церквою нової церковної одиниці на території іншої помісної Церкви без згоди останньої означає невизнання цієї Церкви, а в даному конкретному випадку може трактуватися як невизнання молдовської державності (а також і територіальної цілісності України, бо ж юрисдикція Бесарабської митрополії мала поширюватись і на її територію).

¹⁹⁸ Paul Crego. Religion and Nationalism in Georgia // *Religion in Eastern Europe*. – 1994. – Vol. XIV. – № 3 (June). – P. 6-7.

¹⁹⁹ European Court of Human Rights. Former First Section. Case of Metropolitan Church of Bessarabia and others v. Moldova 27/03/2002 (Application № 45701/99) (текст рішення на сайті: legislationline.org).

Тут-таки треба нагадати, що православний світ аж ніяк не монолітний з культурного погляду, не кажучи вже про брак політичної одностайності. До того ж даний тип суспільно-релігійних відносин характерний не тільки для посткомуністичних країн традиційно православної культури.²⁰⁰ Треба також визнати, що у випадку країн, які належать до цього типу і які останнім часом були ареною воєн та конфліктів, довгий час не доводилося говорити про релігійну свободу в тому сенсі, в якому її розуміє Загальна декларація прав людини, Декларація ООН про недопущення релігійної дискримінації та інші міжнародні документи. Не забуваймо, нарешті, що теперішня конфесійна конфігурація у деяких країнах цього типу склалася в результаті етнічних чисток (Сербія, Хорватія); чимало з цих країн пройшли через громадянські і міждержавні конфлікти (як-от країни колишньої Югославії та Закавказзя), під час і після яких мали місце грубі порушення прав людини.

З іншого боку, вже в перші десятиліття XXI ст. деякі країни стали поступово відходити або й радикально порвали з тим обмеженням прав релігійних меншин і розпалюванням релігійного шовінізму й нетерпимості, що були характерні для цього типу суспільно-релігійних відносин. Це стосується насамперед Хорватії, яка в цей період не тільки географічно, а й сутнісно дедалі більше інтегрувалася у центральноевропейський простір. У 2009 р. Хорватія приєдналася до НАТО, а з 2013 р. готується стати членом Європейського Союзу. Це стосується також і Болгарії та Румунії, які ще з 2004 р. члени ЄС, а отже, мають відповідати європейським стандартам також і в сфері свободи совісті. Однак приєднання до Європейського Союзу – серйозне випробування для Православних Церков цих країн, перед якими в об'єднаній Європі враз постало дуже багато нових викликів, серед яких не останнє місце займали проблеми сексуальності. Зрозуміло, що юридичне зрівняння одностатевих союзів із традиційними подружжями, яке відбулося в багатьох західноевропейських країнах, – справжня проблема для Румунії, де тільки 1989 р. були дозволені аборти, а тюремне покарання за гомосексуалізм скасували аж у 2001 р. під величезним тиском ЄС.²⁰¹

²⁰⁰ Про те, що країни «Православної цивілізації» фактично належать до трьох цивілізаційних ареалів – західного, східного й арабського, пише й архімандрит Кирило (Говорун). Див. його статтю: «Современное православие – поле действия благодати» (текст на сайті: www.bogoslov.ru).

²⁰¹ Lavinia Stan, Lucian Turcescu. *Religion and Politics in Post-Communist Romania*. – New York: Oxford University Press, 2007. – P. 203.

Запровадження в Грузії та Македонії європейських стандартів у сфері релігійної свободи стало неабиякою проблемою для Грузинської та Македонської Православних Церков. Зокрема, предстоятель Македонської Православної Церкви архієпископ Стефан (Вельяновський) категорично виступив проти будь-яких змін до конституції, що могли б поставити під сумнів привілейований статус його Церкви. Свого часу представники Церкви гостро критикували президента Македонії в 1999-2004 рр. Бориса Трайковського (1956-2004), методиста за конфесією, звинувачуючи його в «протестантській змові», сприянні «прониканню сект у наші школи, родини, поштові скриньки, навіть у військові казарми».²⁰²

Грузія, яка, незважаючи на війну з Росією і втрату Абхазії та Південної Осетії (2008), провела ґрунтовні економічні та політичні реформи, довгий час залишалася країною, де релігійні меншини зазнавали дискримінації. В липні 2011 р. парламент Грузії ухвалив, а президент країни підписав поправки до Цивільного кодексу, згідно з якими статус юридичної особи можуть отримати ті релігійні об'єднання, що «мають історичний зв'язок з Грузією або мають такий статус у країнах Ради Європи» (до того часу статус юридичної особи мала тільки Грузинська Православна Церква). Зміни в Цивільному кодексі викликали масові протести православних грузинів і надзвичайно гостру реакцію патріарха-католика Ілії II (Гудушаурі-Шиолашвілі), який заявив: тих, хто принижує Церкву, спіткає неминуча кара.²⁰³ А проте ухвалені поправки разом з демократичними реформами останніх років стали серйозним кроком до виходу Грузії з числа країн, де релігійна ситуація та державно-церковні відносини розвиваються, умовно кажучи, за «балканською» моделлю.

Другий тип релігійно-суспільних відносин, який склався в країнах Центрально-Східної Європи відразу після падіння комуністичних режимів, можна визначити як *центральноевропейський*. Система відносин між державою і Церквою тут досить подібна до тої, що існує в західноєвропейських країнах. По-перше, ціла низка посткомуністичних країн та земель колишньої НДР уклала угоду (конкордат) із Апостольським престолом. Тут можна згадати «Угоду Апостольського престолу з Республікою Угорщина» (1997 р.),

²⁰² Ivan Ivekovic. Nationalism and Political Use and Abuse of Religion: Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States // *Social Compass*. – 2002. – Vol. 49. – № 4. – P. 533.

²⁰³ Владислав Мальцев. Илия II: «Не унижайте Церковь!» // *НГ-религии*. – 2011. – 20 июля.

«Угоду Апостольського престолу з Республікою Польща» (підписана в 1993 р., але ратифікована лише через п'ять років),²⁰⁴ «Угоду між Апостольським престолом і Республікою Словенія» (2001 р.), «Угоду між Апостольським престолом і Республікою Латвія» (2002 р.), три угоди між Апостольським престолом і Республікою Литва (про співпрацю в сфері освіти й культури, про опіку над католиками в армії та про юридичні аспекти відносин між Католицькою Церквою і державою, 2005 р.),²⁰⁵ «Основну угоду між Апостольським престолом і Словацькою Республікою» (2000 р.) та «Угода між Апостольським престолом і Словацькою Республікою про католицьку освіту і виховання» (2004 р.)²⁰⁶ і, нарешті, угоди між Апостольським престолом і колишніми східнонімецькими землями: Саксонією (1996 р.), Тюрингією (1994 р.), Мекленбургом – Передньою Померанією (1997 р.), Саксонією-Анхальт (1998 р.) і Бранденбургом (2003 р.). Ці конкордати дають Католицькій Церкві деякі привілеї порівняно з іншими Церквами та релігійними організаціями, але загалом у Євросоюзі, членами якого всі ці країни зрештою стали, існує тенденція до поширення тих привілеїв, якими користуються Церкви більшості або державні Церкви, на всі без винятку релігійні групи. (Принагідно зазначимо, що «Угоду з правових питань» з Апостольським престолом уклала в 1993 р. й Республіка Хорватія).

У деяких з цих країн існує перелік «визнаних» релігій (Литва, Латвія, Чехія, Словаччина); випробувальний термін для реєстрації незнаних релігійних організацій (Литва, Естонія); обмеження для громад, що мають керівні центри за межами країни (Естонія). Деякі з цих країн послідовно відкидають принцип відокремлення Церкви від держави і фінансують визнані державою

²⁰⁴ Проблемі конкордату між Ватиканом і Польщею, яка викликала гостру полеміку серед поляків, присвячено чимало праць. Див. зокрема: Mirella Eberts. The Roman Catholic Church and Democracy in Poland // *Europe-Asia Studies*. – 1998. – Vol. 50 (5). – P. 817-843; Krystyna Daniel. The Church-State Situation in Poland after the Collapse of Communism // *Brigham Young University Law Review*. – 1995. – Vol. 2. – P. 401-420; Stanislaw Burdziej. Religion and Politics: Religious Values in the Polish Public Square since 1989 // *Religion, State & Society*. – 2005. – Vol. 33. – № 2. – P. 165-174; Nathalie Gagnere. The Return of God and Challenge of Democracy: The Catholic Church in Central and Eastern Europe // *Journal of Church and State*. – 1993. – Vol. 35. – P. 859-880.

²⁰⁵ Докладно про деталі цієї угоди див.: Jolanta Kuznecoviene. Church and State in Lithuania // *European Journal of State and Church*. – 2000. – Vol. 6. – P. 205-216.

²⁰⁶ Michaela Moravichkova. Procedure of Declaration of Consent by the National Council of the Slovak Republic with the Principal Treaty between Slovak Republic and Holy See // *Relazioni internazionali giuridiche bilaterali tra la Santa Sede e gli stati: esperienze e prospettive* / Ed. Marek Smid, Cyril Vasil'. – Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003. – P. 271-278.

Церкви (Чехія, Словаччина). Саме в країнах цього типу найпоширеніше розв'язується проблема реституції церковного майна, і відшкодування моральної та матеріальної шкоди, завданої свого часу релігійним інституціям, здійснюється планомірно, прозоро, з опорою винятково на закон. Держава бере на себе дуже конкретні зобов'язання щодо відшкодування Церквам шкоди, заподіяної попереднім режимом, а також щодо сприяння їм у публічній, добродійній, міжнародній та іншій діяльності на засадах беззастережної поваги до автономії релігійних інститутів.²⁰⁷ Натомість у країнах, що належать до першого типу, держава, як правило, повертає Церкві лише сакральні об'єкти, як-от храми чи монастирі, але не повертає майно, що безпосередньо не пов'язане з релігійним культом. З країн першого типу лише Болгарія пішла на повноцінну реституцію, але експерти критикують реституційний процес у Болгарії як недемократичний, непрозорий і здійснюваний в інтересах ерархії.²⁰⁸

Країни Центральної Європи та Прибалтики досить швидко здійснили перехід від тоталітаризму до ринкової економіки й політичного плюралізму. Можна навіть досить точно простежити хронологічно, як відбувалося їх входження в той простір, який називають «Заходом». 12 березня 1999 р. членами НАТО стали Польща, Чехія та Угорщина; 29 березня 2004 р. – Словенія, Словаччина, Латвія, Литва, Естонія; у 2004 р. всі ці країни вступили у Європейський Союз. А передумовою їх вступу до об'єднаної Європи було приведення їхнього законодавства та правозастосувальної практики у відповідність до європейських норм.

Третій тип релігійно-суспільних і державно-церковних відносин може бути визначений як пострадянський. Цей тип характерний для таких країн, як Білорусь, Молдова, Росія та Україна. Йому притаманні:

- законодавче відокремлення Церкви від держави і відсутність будь-якого – прямого або опосередкованого – офіційного фінансування релігійних організацій центральною владою;
- законодавче закріплення рівності всіх релігійних організацій перед законом;

²⁰⁷ Див. наприклад: *Churches, Denominations and Congregations in Hungary*. – Budapest: Ministry of Foreign Affairs, 1991. – P. 6-8.

²⁰⁸ Daniela Kalkandjieva. *The New Denominations Act and the Bulgarian Orthodox Church (2002-2005) // Religion zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft / Ed. Irimie Marga, Gerald G. Sander, Dan Sandu*. – Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2007. – P. 103-117.

- відносно ліберальне законодавство про свободу совісті, що було ухвалене на хвилі романтичного піднесення в період розвалу СРСР, але згодом було переглянуте й у багатьох моментах стало значно суворіше;
- низька ефективність законодавчої, виконавчої та судової влади, недостатня законодавча база, тенденції до відновлення авторитарних методів керівництва країною і повільне трансформування суспільства, що, зрозуміло, негативно позначається на забезпеченні фундаментальних прав і свобод людини.

У згаданих пострадянських країнах нові закони, що були спрямовані на ревізію основ сталіністського законодавства про культу, практично незмінного від 1929 р., залишили без розв'язку серйозні проблеми державно-церковних відносин. Йдеться не тільки про конкретний юридичний зміст окремих законодавчих положень, а й про філософію, концептуальні ідеї, що становлять сутнісний каркас суспільно-релігійних та державно-релігійних відносин. Скажімо, якщо поглянути на перебіг тих дискусій, що передували ухваленню загальносоюзного та російського (1990), українського (1991) або білоруського (1992) законів про свободу совісті, то ми побачимо, що в них, по суті, не порушувалось жодне з тих питань, що вже за два-три роки стануть джерелом дуже гострих дебатів між речниками протилежних поглядів на фундаментальні проблеми відносин між державою: російською, українською, білоруською, молдавською – і релігійними організаціями. Публічні дебати, а далі й політична боротьба зосередилися навколо питань, які раніше навіть не дискутувалися: законодавчий захист історичної Церкви (Церков) та надання цій Церкві (Церквам) привілеїв, які були б свого роду форою в боротьбі з конкурентами; суворе обмеження діяльності так званих нетрадиційних та закордонних релігійних інституцій; дедалі активніше залучення «Церков більшості» до обслуговування державних інтересів. Боротьба навколо статусу традиційних Церков стала природним відображенням масштабнішої й гострішої боротьби навколо проблеми національної ідентичності й дуже різних – часом діаметрально протилежних – концепцій нових «російського», «українського» й «молдавського» національних проєктів. У ході цієї боротьби часто спостерігається повернення до авторитарних тенденцій, зростання шовінізму та ксенофобії, а в царині відносин між релігійними інституціями і суспільством та державою – обмеження релігійних свобод. Практично водночас із наступом на релігійні права, розпочатим у Росії, відбувся й менш відомий, але значно радикальніший «переворот» у цій сфері в Білорусі. В 1996 р. там була суттєво змінена 16 стаття конституції,

яка відтепер забороняє будь-яку «діяльність релігійних організацій, їх органів та представників, якщо така діяльність [...] перешкоджає виконанню громадянами їхніх державних, громадських, сімейних обов'язків». У 1997 р. Рада Міністрів Білорусі ухвалила постанову № 309, в якій була вимога «наладити роботу для припинення діяльності неомістичних, деструктивних сект». Серед іншого, ця постанова забороняла незареєстрованим релігійним організаціям зорганізовано навчати релігії дітей і дорослих. А в грудні 1998 р. навчальні заклади Білорусі отримали спеціального листа з переліком «деструктивних» релігійних течій.²⁰⁹

Пострадянська модель меншою мірою, ніж балканська, затьмарена пережитками колишнього беззастережного панування «головної Церкви», але набагато виразніше, порівняно з центральноєвропейською, позначена прагненням підмінити право «політичною доцільністю» й «національним» (читай – «державним») інтересом. Зрештою, пострадянська модель державно-церковних відносин цілком органічна для молдовського, білоруського, російського та українського суспільств, що й досі перебувають у перехідно-му стані – і їх «пункт призначення» й досі не зовсім зрозумілий.

Порівнюючи ті зміни, що відбулися в плані індивідуальної релігійності, із зміною ролі та значення релігії як чинника політичної, етнічної та культурної мобілізації й елементу ідентичності в найширшому сенсі цього слова, доводиться визнати, що в останньому випадку ці зміни були далеко істотніші. Власне, це було зрозуміло ще на самих початках горбачовських реформ. Проведене в 1989 р. опитування громадської думки показало: тих, хто вважав, що релігія може бути корисною «ім особисто», було чи не втричі менше, аніж тих, хто сподівався від релігії користі для суспільства загалом.²¹⁰ Суспільство сприймало Церкву не як специфічний боголюдський феномен, – воно бачило в Церкві виключно соціальну інституцію, що не відповідає за діяльність комуністичних режимів, а отже, здатна розв'язати ті незліченні проблеми, які виявились цим режимам не під силу.

Могутній потенціал соціального авансування, який дістала Церква від суспільства на початку посткомуністичних трансформацій, був природною реакцією на утиски релігійних інституцій у тоталітарну добу. В СРСР, де –

²⁰⁹ Див.: О. В. Дяченко. Свобода совести и неокульты // *Неокульты: «новые религии» века?* – Минск: «Четыре четверти», 2000. – С. 145-147.

²¹⁰ Див.: Irena Borowik. Religiousness of Post-Communist Societies: List of Questions and Paradoxes // *Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*. – Kraków: Nomos, 1993. – S. 121.

на відміну від деяких комуністичних країн Центрально-Східної Європи – не було навіть зародків громадянського суспільства (таких як багатопартійність, приватне підприємництво, непідконтрольні профспілки, відносна свобода пересування), Церква була єдиною офіційно дозволеною інституцією, яка фактично опонувала марксистсько-ленінській ідеології. Формально «відокремлена від держави» Церква не пов'язувалась у масовій свідомості з офіційною доктриною та практикою режиму, що викликали в суспільстві дедалі більше несприйняття. Відповідно, Церква мала вищий престиж і авторитет, аніж більшість державних інститутів. В умовах, коли офіційні структури виявилися нездатними розв'язати численні соціальні проблеми, сподівання людей – і це цілком логічно – чимраз більше фокусувалися на структурах неофіційних, найпотужнішою з яких була, знов-таки, саме Церква.

Однак такі суспільні сподівання й aberоване посткомуністичною ейфорією сприйняття реалій на якийсь час затінили одну досить очевидну річ. З богословського погляду Церква як містичне тіло Христове виконує свою місію без огляду на соціальний і навіть глобальний контекст. Та з соціологічного погляду Церква як суспільна інституція не може не абсорбувати продукти соціального розвитку. З цього погляду існування релігійних інституцій за радянського часу – це виснажливе протистояння Церкви державі, у процесі якого Церква прагнула не тільки зберегти власну «самість» (така проблема більш або менш гостро стоїть перед нею чи не всі дві тисячі років існування «невідсвітньої» християнської ідеї), а й попросту вижити. Основна частина соціальної енергії Церкви спрямовувалась саме на це протистояння. Та головне, в цей час Церква розвивалася не за іманентно притаманними їй законами, а в вузьких рамках можливого, і мусила дуже складно й хворобливо шукати способів адаптації до потужного зовнішнього тиску. Все це призвело до деформації інституційної та сутнісної структури релігійних організацій і врешті, до її кристалізації в понівечено-обмеженому вигляді. По суті, Церкву витиснули з принципових для неї сфер соціальної активності, таких як повноцінне розповсюдження свого віровчення, доброчинство, національно-культурницька діяльність, моральний арбітраж, опіка над стражденними й нужденними.

У таких умовах релігійні інституції були об'єктивно нездатні виробити синтетичне богословське розуміння діяльності Церкви в умовах посттоталітарного суспільства і трансплантувати його в тканину суспільної практики. Ситуація першого посткомуністичного десятиліття, в певному сенсі, перетворювалася на замкнене коло: держава та суспільство конче потребували

дієвої допомоги релігійних інституцій, а Церква не здатна була розв'язати власні проблеми й відновитися в статусі повноцінної соціальної інституції без допомоги суспільства та держави. Навіть більше, можна стверджувати, що відчуження між Церквою і суспільством, яке виникло через прагнення тоталітарного режиму витиснути свого «конкурента» за межі системи, не могла автоматично зникнути, коли тоталітарну систему почали демонтувати.

Посткомуністична ситуація містила в собі елементи нестабільності й де-струкції, серйозність яких у той час ніхто й близько не міг спрогнозувати. Чеський католицький теолог Томаш Галік називає п'ять комплексів проблем, що, на його думку, становлять головну небезпеку для внутрішньої стабільності посткомуністичних суспільств: 1) етнічні конфлікти, зростання націоналізму, расизму та ксенофобії; 2) різке соціально-економічне розшарування, брак солідарності, недоцінювання соціальної політики і незначна роль профспілок; 3) зростання злочинності, діяльність мафії; 4) не досить послідовне «поквитання» з минулим, з особами, які безпосередньо винні в злочинах комуністичних режимів та різного роду колабораціоністами; і, нарешті 5) зростання сектантського фундаменталізму й екстремістських рухів.²¹¹

Усі ці проблеми так або інакше, прямо чи посередньо пов'язані з розвитком посткомуністичної релігійно-суспільної ситуації, яка опинилася перед численними внутрішніми й зовнішніми викликами.

По-перше, *релігія відіграла свою роль у більшості «великих посткомуністичних конфліктів*: війнах у колишній Югославії, в Нагірному Карабасі, в обох російсько-чеченських війнах. У цих конфліктах мобілізація релігії у військово-політичних цілях здійснювалася шляхом перетворення релігійної доктрини на військово-політичну програму, шляхом насичення політики релігійними символами, риторикою й мотивацією та проведення релігійно-демаркаційних ліній між воюючими сторонами (докладніше про це ще буде мова далі). І хоча релігійні провідники на різних етапах конфлікту й робили певні кроки в напрямі мирного врегулювання, вони все одно несуть велику частку провини за ескалацію напруги й переростання конфліктів у збройну боротьбу.

Наступним викликом релігійно-політичному розвитку посткомуністичних країн Європи стали зміни *на політичній карті континенту*. Поява низки нових незалежних держав зумовила й прагнення церковних інститу-

²¹¹ Див.: Томаш Халік. Християни і мир у суспільстві: про нестабільність посткомуністичних суспільств // *Людина і світ*. – 1998. – № 7. – С. 3-5.

цій у цих країнах усамостійнитися або змінити юрисдикцію. Насамперед це стосується Православних Церков, бо ж їх автокефалія сприймалася – і до певної міри й досі сприймається – як опосередковане визнання незалежності відповідних держав. Історія Грузії, Сербії, Болгарії показує, що набуття національними Церквами автокефалії було синхронне із здобуттям державної незалежності, а втрата державності призводила зрештою й до втрати автокефалії. В багатьох випадках (Греція, Московське царство, Румунія) роль самої Церкви у здобутті автокефалії не була вирішальна порівняно з тією роллю, яку відіграла в цьому процесі державна влада.

Прагнення посткомуністичних режимів отримати в особі Церкви додаткову опору для розбудови національно-політичної ідентичності, здобути знаряддя для трансляції в масову свідомість певних ідей тощо пояснюється насамперед браком історичної та психологічної легітимності цих режимів. Це було особливо помітно в перші роки після розвалу СРСР та Югославії, коли потреба в такій легітимації була особливо актуальна, і її навряд чи можна було отримати з іншого джерела, окрім національної історії та релігії (а також, звісно, з факту наявності спільного ворога).

Тим часом збереження юрисдикції закордонних духовних центрів над Православними Церквами новостворених країн викликало у влади занепокоєння з приводу можливого небажаного впливу на громадян з боку церковних метрополій. Особливе занепокоєння викликала і викликає в Україні, Молдові та Естонії гіпотетична й реальна активність Московської патріархії. Прагнення позбутися такого чинника нестабільності спонукувало державну владу до дій, які далеко не завжди були доцільні з політичного і коректні – з юридичного погляду, не кажучи вже про канонічний бік справи.

Утім, деякі серйозні політологи не схильні применшувати загрозу з боку закордонних церковних митрополій. Скажімо, відомий кремлезнавець Ален Безансон стверджує, що «міжнародний комуністичний рух тепер уже зліквідовано, але його до певної міри замінила духовна сила, яка, щоправда, може діяти в значно обмеженішій сфері, – це державна Російська Православна Церква. Вона зберегла могутні засоби тиску на те, що в Росії називають близьким зарубіжжям, тобто на Україну, Білорусь і деякі з прибалтійських країн. Вона також дає змогу впливати на цілу православну дугу Європи, тобто на Грецію, Румунію, Болгарію та Сербію».²¹²

²¹² Советское прошлое и российское настоящее? Беседа Ирины Иловойской с Аленом Безансоном // *Русская мысль*. – 1997. – № 4170.

Як офіційні особи посткомуністичної Росії, так і багато політтехнологів, політиків та громадських діячів не раз заявляли про особливу роль РПЦ в «утриманні» пострадянського простору та утвердженні Росії у постбіполярному світі. Недопущення автокефалії Православної Церкви в Україні або її переходу під юрисдикцію Константинопольського патріархату розглядається в Москві як справа державної ваги. З іншого боку, уряди посткомуністичної Македонії, Молдови, України та Естонії докладали неабияких зусиль для того, щоб «їхні» Православні Церкви змогли здобути автокефалію або змінити юрисдикцію. Прикметно, що саме під час серйозного загострення білорусько-російських відносин (2010 р.) президент Білорусі Александр Лукашенко відвідав царгородського патріарха Варфоломія I. За непідтвердженими відомостями під час зустрічі обговорювалися й проблеми автокефалії.²¹³

Спроби змінити відносини між церковною метрополією і її периферіями, що робилися керівництвом України та Естонії, створили велике вогнище напруги на політичній та релігійній карті регіону. При цьому міжцерковні відносини були більш-менш адекватні відносинам міждержавним. Надзвичайно тверда позиція Московського патріархату з приводу контролю над православними парафіями Естонії (про Україну ще буде мова в окремому розділі), яка призвела до майже тримісячного розриву молитовного спілкування між Москвою і Константинополем (лютий-травень 1996 р.), була, по суті справи, продовженням російсько-естонських міждержавних відносин. З жодною країною колишнього СРСР Росія не мала в той час таких напружених відносин, як з Естонією, що відіграла для Росії десь таку саму роль, як Куба – для США на початку 1960-х рр.; за даними опитувань, у 1995 р. росіяни навіть ставили крихітну Естонію на перше місце серед ворогів Росії.²¹⁴

Міжправославна криза навколо Естонії показала готовність Росії використовувати широкий арсенал засобів державного тиску задля збереження позицій Московського патріархату. Згодом Росія зайвий раз підтвердила це втручанням у ситуацію з візитом папи Івана Павла II в Україну (2001 р.), перенесення осідку голови Української Греко-Католицької Церкви зі Львова до Києва, намаганнями царгородського патріарха взяти під свою юрисдикцію

²¹³ Вадим Венедиктов. Парад церковних суверенитетов. *Логика истории подталкивает части Московского Патриархата к борьбе за автокефалию // НГ-религии.* – 2010. – 20 октября.

²¹⁴ Див. докладніше: Віктор Єленський. Естонська криза Вселенського православ'я // *Людина і світ.* – 1996. – № 5. – С. 16-21.

невизнані православні Церкви України (2008 р.). У свою чергу, Московський патріархат послідовно підтримував зовнішньополітичну лінію Російської Федерації щодо війни в колишній Югославії, розширенні НАТО на Схід, пожвавлення дипломатичних відносин з Китаєм та Іраном, становища росіян у країнах колишнього СРСР тощо.²¹⁵ У деяких випадках (наприклад, у випадку операції НАТО в Югославії у 1999 р.)²¹⁶ або стосовно деяких глобальних проблем (розпад СРСР, поширення західної концепції прав людини) церковна ерархія виступає навіть гостріше, ніж сам Кремль, або артикулює погляди, які російське керівництво уникає публічно декларувати.

До релігійно-політичних проблем, що виникли у зв'язку із змінами на політичній карті Європи, додаються і проблеми, породжені *внутрішньою політичною боротьбою у посткомуністичних країнах*. Ця боротьба завжди так чи інакше позначається на внутрішньоцерковних процесах, і в результаті не лише в православних, але й у деяких католицьких Церквах регіону виникають «праві» й «ліві», про- й антизахідні, ліберальні та консервативні фракції й угруповання. У деяких випадках, це призводило до інституційного розколу, як-от у Болгарській Православній Церкві, де протистояння антикомуністів з церковною ерархією, сформованою свого часу не без участі генерального секретаря компартії Болгарії Тодора Живкова (1911-1998), призвело до розколу й створення паралельного Синоду.²¹⁷

У більшості посткомуністичних країн церковне середовище не уникло втягування в політичну боротьбу. Чимало церковних діячів прямо агітували – всупереч канонічним нормам та церковним приписам – за ті чи інші політичні сили, балотувалися в центральні та місцеві законодавчі й представницькі органи, підтримували чи то комуністів,²¹⁸ чи то сили, які їм протистояли. Інколи вимоги політичної доцільності заходили в гостру суперечність із церковною місією і підводили релігійні інститути до межі, де

²¹⁵ Див.: М. Смирнов. Русская православная церковь (Московский патриархат в процессе посткоммунистической трансформации (внешнеполитический аспект) // *Релігія і суспільство в Україні: фактори змін*. – Київ: «Віпол», 1998. – С. 91-95.

²¹⁶ Див. зокрема: Реакция религиозных деятелей на события в Югославии // *Русская мысль*. – 1999. – № 4263; Н. Бабасян. Русская православная церковь резко критикует Запад // *Известия*. – 1999. – 27 марта.

²¹⁷ Див.: Spas T. Raikin. Schism in the Bulgarian Orthodox Church // *Religion in Eastern Europe*. – 1993. – Vol. 13 (February). – P. 19-25.

²¹⁸ Див.: Свящ. Константин Буфеев. Девять доводов к вопросу, почему православному христианину следует голосовать за коммуниста Зюганова // *Правда-5*. – 1996. – 7-14 июня.

Церква перетворюється на політичну партію. Так було, скажімо, з деякими єрархами Української Православної Церкви Московського патріархату, що погрожували відмовою у причасті вірним, що голосуватимуть за опозиційного кандидата на президентських виборах 2004 р., або з керівництвом Реформатської Церкви в Румунії, яке обіцяло відлучати від Церкви тих, хто не підтримає на виборах Демократичний союз угорців.²¹⁹

У деяких країнах церковне середовище було значно консервативніше, ніж суспільство загалом, але водночас мало значно виразнішу антикомуністичну налаштованість (Польща, Угорщина). Де-інде більший консерватизм церковних кіл поєднувався з одвертими прокомуністичними і (або) анти-демократичними тенденціями (Росія). В Росії лише 19% опитаних студентів православних навчальних закладів вважали, що демократія – найвдаліший суспільний устрій (проти 48% студентів у світських вишах), а 74% вважали, що мас-медія потребують цензури (серед світських студентів так вважав 31% опитаних).²²⁰ У колишній же НДР відразу після падіння комунізму члени Євангельсько-Лютеранської Церкви й католики виразно підтримували правих, тоді як невіруючі – соціал-демократів та колишніх комуністів.

Центр ваги релігійних процесів у посткомуністичних країнах поступово зміщується в сферу, де релігія виступає чинником легітимації національного будівництва й політичної, етнічної та культурної мобілізації. В окремих випадках (наприклад, у країнах балканської моделі) мобілізація релігійно-етнічної ідентичності є формою соціального консерватизму і традиціоналізму, що протиставляється модернізаційним процесам в економіці та політиці.

Неможливість повернутися в «славне минуле» й на сто відсотків відтворити той релігійно-культурний архетип, що існував перед комунізмом, призводить до певних, іноді досить серйозних ускладнень у відносинах між Церквою і суспільством. Часом саме Церква опинялася серед тих сил, що не сприймають вільного ринку, релігійного та ціннісного плюралізму, лібералізму тощо. «Католицька Церква має проблеми з польською демократією, – писав відомий польський інтелектуал Адам Міхнік. – А демократія має проблеми з Польською Католицькою Церквою. Кожен польський священник має спитати себе: як могло статися, що Церква, яка зробила такий внесок у польську свободу, тепер, у вільній Польщі, зазнає критики? Як сталося, питає

²¹⁹ L. Stan, L. Turcescu. *Religion and Politics in Post-Communist Romania*. – P. 202.

²²⁰ Irina Papkova. Orthodox Religiosity among Elite University Students in Russia and Its Relationship to Their Political View // *Religion in Eastern Europe*. – 2008. – Vol. 28. – № 2. – P. 5.

себе пересічний поляк, що та сама демократія, яка повернула Церкві всі її права, піддається з боку цієї Церкви критиці значно брутальнішій, ніж звучала коли-небудь на адресу тоталітарної комуністичної диктатури? Чому „толерантність” стала підозрілим словом?»²²¹ У 1990-х польські інтелектуали звинувачували Церкву в прагненні «іранізувати» Польщу, перетворити її на конфесійну державу. І якщо іранські духовні авторитети реально виконують управлінські функції, – казали критики, – то польське духовенство вимагало заборони абортів, звільнення клиру від оподаткування тощо, не беручи на себе ніякісенької відповідальності за країну.²²²

Треба, втім, визнати, що, по-перше, далеко не всі єпископи та клирики Католицької Церкви в Польщі є затятими антилібералами, а по-друге, «конфесіоналізація» була далеко не єдиною причиною напруги між Церквою і політичними та економічними реформаторами польського суспільства: посиляючись на постулат католицької соціальної доктрини про те, що ліки не можуть бути страшнішими за хворобу, Церква не могла не протестувати проти занадто високої соціальної ціни ліберальних ринкових реформ у країні.²²³

Суперечності між Церквою і державою та суспільством особливо гострі там, де Церква відіграла найвагомішу роль у становленні нації та збереженні її ідентичності, де вона міцно пов'язана з національним міфом, а тому претендує на особливе місце в новому суспільстві (Польща, Сербія).

Наступний комплекс специфічно посткомуністичних проблем пов'язаний із відновленням давньої конфесійної конфігурації регіону, яке серйозно послабило християнську солідарність, що видавалася досить міцною в епоху поділу європейського континенту на «східний» і «західний» блоки. З одного боку, падіння «залізної завіси» зробило очевидним культурно-релігійний поділ Європи, який виявився не набагато менш глибоким, ніж економічний та політичний, і має тенденцію до поглиблення. З іншого боку, згадане відновлення давньої конфесійної конфігурації відбувається в атмосфері

²²¹ Adam Michnik. The Clean Conscience Trap // *East European Constitutional Review*. – 1998. – № 65. – Р. 7.

²²² Andrzej Flis. The Polish Church as an Enemy of the Open Society // *Free Inquiry*. – 1996. – Vol. 17. – № 1 (Winter). – Р. 15.

²²³ «[Прем'єр] Лешек Бальцерович вважає, що спочатку треба випікати хліб, а потім його роздавати. Але під час випікання хліба люди не повинні помирати від голоду». – Цит. за: Mariusz Janicki. Poland: The Pro-Government Church? // *Central Europe Review: Politics, Society and Culture in Central and Eastern Europe*. – 1999. – Vol. 1. – № 25. – December 13.

гострого конфлікту, в основі якого – несприйняття релігійного плюралізму, зіткнення ідентичностей і боротьба групових інтересів.

Вихід з підпілля східно-католицьких (унійних) Церков, зліквідованих наприкінці 1940-х в Україні, Румунії, Чехословаччині та Польщі, породив велику напругу в православно-католицькому діалозі. Православним важко було змиритися з тим, що католики східного обряду не тільки не зникли, а й знов набирають сили. Зрештою, легалізація східно-католицьких Церков супроводжувалася елементами триумфалізму й навіть прагненням реваншу за більш ніж сорок років заборон та принижень. В Україні та Румунії між греко-католиками і православними спалахнули конфлікти на ґрунті поділу сфер впливу, реституції церковних споруд та майна. На вимогу православних єрархів православно-католицький діалог був сфокусований виключно на «уніатській проблемі», а його продовження поставлено в залежність від її розв'язання. Саме «уніатизмові» були присвячені засідання Змішаної православно-католицької комісії для богословського діалогу у Відні (1990), Фрайзінгу (1990), Аріччі (1990), ліванському Баламанді (1993) та Еммітсбурзі (2000). На засіданні в Баламанді православна сторона домоглась-таки засудження уніатства як методу церковного поєднання – про це прямо говориться в ухваленому тоді документі «Уніатизм як метод об'єднання в минулому і сучасні пошуки цілковитої єдності у вірі».²²⁴ Але православні на цьому не зупинилися й стали наполягати, що саме існування унійних Церков – це «прозелітизм», спрямований на «крадіж православних душ». На восьмому засіданні Змішаної комісії в Еммітсбурзі (2000) православні готувалися обстоювати формулу, згідно з якою еклезіальний статус унійних Церков визнавався б «ненормальним». Однак католицька сторона заявила, що з її погляду статус східних католицьких Церков абсолютно нормальний, бо ж вони перебувають у цілковитій спільності з Апостольською столицею. Така позиція не задовольнила православних, і засідання скінчилося безрезультатно; ніякого документу так і не було підписано.²²⁵ У 2003-2004 рр. помісні православні Церкви практично однотайно дали негативну відповідь на запит Апостольського престолу щодо можливості створення патріархату для УГКЦ.

²²⁴ Текст див. у: *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*. – 1993. – Vol. 34. – № 3-4. – Р. 667-675.

²²⁵ Див.: М. Шевченко. Разрыв или продолжение диалога? Отношения между Русской Православной и Католической Церквями почти прекращены // *Независимая газета*. – 2000. – 29 июля.

Тим часом обшири колишнього СРСР стають частиною сучасного глобалізованого світу, в якому жодна релігія вже не функціонує в ізоляції. Після падіння «залізної завіси» посткомуністична Європа зазнала масованого натиску *закордонних релігійних місій*, активність яких досягла апогею в середині 1990-х рр. Конкуренція з боку добре фінансованих, змобілізованих і досвідчених місіонерських структур викликала велику тривогу серед єрархів та духовенства традиційних Церков регіону. Вони почали дедалі голосніше висловлювати занепокоєння можливою втратою своїх вірних, зміною культурного обличчя суспільства та руйнуванням національної ідентичності, а відтак і звертатися до державної влади з вимогами обмежити присутність іноземних місіонерів та діяльність заснованих ними релігійних громад.

Посткомуністичний простір став відкритим для *нових релігійних рухів*, під якими тут розуміється все розмаїття релігійно-духовних течій та груп, що існували на Заході ще з 1950-х рр. НРР знайшли на європейському Сході величезний ринок для збуту своїх ідей, а також можливості для того, щоб подолати кризові явища, до яких спричинилася зміна поколінь у неорелігійних громадах, втрата їх членами неофітського запалу та смерть харизматичних лідерів (наприклад, засновника Товариства свідомості Крішни Бхактіведанти Прабхупади в 1977 р., засновника Церкви Саєнтології – Рона Габбарда в 1986 р., засновника руху Раджніша – Ошо у 1990 р. та ін.). Ґрунтом для поширення НРР у Центрально-Східній Європі стала велика потреба в духовному самовдосконаленні, у відповідях на екзистенційні питання, особливо серед молоді, а також певна незадоволеність тими формами духовного життя, що пропонували традиційні Церкви. Стратегії, що їх застосували лідери НРР на посткомуністичному просторі, відчутно відрізнялися від тої, якої ці рухи трималися в перші роки своєї діяльності на Заході. Тепер НРР зверталися до широких верств молодих людей, пропонуючи їм не лише вибір на «ринку» сенсів життя, але й цілком певну благополучну перспективу в цьому житті.

Мас-медіа та всілякі борці з культами надто драматизують успіхи НРР, але все ж ці успіхи досить великі. Це змушує церковну єрархію до мобілізації всіх зусиль задля збереження національної культурно-релігійної ідентичності та боротьби з НРР, до якої часто-густо залучаються й державні органи.

Треба також зважити, що наприкінці ХХ ст. Європа зустрілася з багато в чому новою проблемою – проблемою *співвідношення релігійної свободи кожного окремого індивіда і релігійної ідентичності спільнот*. Право особи сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, вільно змінювати

свою релігійну приналежність, висловлювати свої релігійні переконання й обстоювати їх супроти будь-яких замахів з боку держави, суспільства й інших індивідів – усі ці права захищені Всесвітньою декларацією прав людини, Європейською конвенцією прав людини та основних свобод, документами ООН та ОБСЄ тощо. Натомість право релігійної спільноти боронити свою релігійну ідентичність захищене значно слабше. Занепокоєння можливою втратою релігійної або етнічної ідентичності (в багатьох випадках етнічні й конфесійні межі практично тотожні) – джерело великої напруги в багатьох регіонах Європи.

Якщо в країнах Західної Європи вже існували цілком задовільні правові інструменти, що давали змогу узгодити збереження національної спадщини, зокрема і в релігійній сфері, з індивідуальними правами кожної особи, її особистим релігійним вибором, то перед посткомуністичними європейськими країнами постала потреба вироблення й запровадження такого інструментарію. Релігійна свобода не повинна заходити в конфлікт із релігійною ідентичністю нації; захист традиційної релігії, що відіграла важливу роль у формуванні національного обличчя, не може відбуватися за рахунок обмеження індивідуальних свобод. З іншого боку, гасло релігійної свободи не повинно бути інструментом руйнування традиційних культур та ідентичностей. Пошук механізмів узгодження індивідуальних прав і права спільноти на збереження власної ідентичності має надзвичайно велике значення для Європи ХХІ ст.

8. Америка і Європа: секуляризація, десекуляризація і теорія секуляризації

Події останніх десятиліть змусили дослідників по-новому подивитися на стрижневу теорію соціології релігії – теорію секуляризації. Секуляризацію прийнято розуміти як процес, у ході якого релігія втрачає свої публічні функції і редукується до суто приватних моментів. Поняття секуляризації не слід трактувати надто широко. «Під терміном секуляризація, – пише Брайан Вілсон, – я розумію процес, в ході якого релігійні інституції, дії, свідомість втрачають своє соціальне значення. Це зовсім не означає, що всі без винятку мають засвоїти секуляризовану свідомість. Це навіть не означає, що більшість людей має втратити будь-який інтерес до релігії, хоча так цілком може статися. Йдеться тільки про те, що релігія перестає бути значущим

чинником у функціонуванні соціальної системи. Зрозуміло, що в такому разі багато людей мають позбутися релігійних зобов'язань та умовностей, яких вони в іншому разі мусили б дотримуватися: втрата релігією свого соціального значення дає людям психологічну або індивідуальну незалежність від неї, але це питання потребує глибшого дослідження, адже можуть існувати інші, нерелігійні чинники, що прив'язують людину до релігійних інституцій або спонукують її виконувати релігійні ритуали». ²²⁶

Чи не найстисліший виклад теорії секуляризації подає визначний американський соціолог Чарльз Райт Мілс (1916-1962). Переповідаючи в чотирьох коротких параграфах 555 сторінок знаменитої книги «Соціальна система» ще визначнішого американського соціолога Тolkотта Парсонса (1902-1979), Мілс так формулює теорію секуляризації: Свого часу світ був переповнений «священним» – воно було присутнє в думках людей, у соціальній практиці, в соціальних інститутах. Після Реформації та Ренесансу планету охопили сили модернізації і секуляризація як цілком закономірний історичний процес визволила світ від панування «священного». Відтак, можна прогнозувати, що «священне» зникне взагалі, за винятком, можливо, приватної сфери. ²²⁷

Хосе Касанова звертає увагу на те, що теорія секуляризації – це, може, єдина теорія, що набула в новочасних соціальних науках справді парадигмального статусу. В тій чи іншій формі її поділяли такі масштабні постаті, як Карл Маркс, Джон Мілль, Еміль Дюркгайм, Макс Вебер, Зігмунд Фройд, Джеймс Джордж Фрезер, Огюст Конт, Герберт Спенсер та інші. ²²⁸

Чи не першим викликом теорії секуляризації стала праця професора соціології Мічиганського університету Герхарда Ленського «Релігійний чинник: соціологічне дослідження впливу релігії на політику, економіку і родинне життя» (1961), в якій автор на широкій емпіричній базі доводив реальність того релігійного відродження, яке переживала Америка після Другої світової війни. Тоді ж таки американський соціолог релігії Чарльз Глок звернув увагу на те, що жодна з робіт, у яких аналізується стан релігійності в

²²⁶ Bryan R. Wilson. *Religion in Sociological Perspective*. – New York: Oxford University Press, 1982. – P. 149-150.

²²⁷ Jeffrey K. Hadden. *Toward Desacralizing Secularization Theory // Social Forces*. – 1987. – Vol. 65. – № 3. – P. 598.

²²⁸ Jose Casanova. *Public Religions in the Modern World*. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994. – P. 17.

Америці, не відповідає мінімальним стандартам науковості. Інакше кажучи, він визнав, що з тих даних, якими оперувала тогочасна соціологія релігії, неможливо зробити висновок про те, чи справді модернізація тягне за собою занепад релігії. Отож, необхідні нові дані, добра емпірична база. На початку 1960 р. Глок отримав п'ятирічний ґрант, що поклав початок дослідницькому проекту, який триватиме два десятки років і в якому буде задіяно десятки вчених. У 1973 р., в епілозі до книги «Поza межами класичної теорії релігії?», Чарльз Глок та Філіп Гаммонд визнали, що нагромаджених даних усе ще недосить для остаточних висновків.²²⁹

Тут треба сказати, що немає хоч трохи надійних даних, які б свідчили про лінійний занепад релігійної практики протягом тривалого часу. Натомість є дані про те, що на ранньому етапі модернізації західних суспільств участь у релігійних практиках була подекуди зовсім не така тотальна, як це уявляється тепер, і зовсім не обов'язково перевищувала теперішні показники. Скажімо, в 1800 р. тільки 20% населення США регулярно брали участь у богослуженнях.²³⁰ Чимало прикладів, які показують, що європейське середньовіччя й ранньомодерна епоха аж ніяк не була золотою добою християнської віри, наводить Родні Старк у відомій статті з промовистою назвою «Теорія секуляризації: спочивай з миром».²³¹ Родні Старк та Лоренс Яннакон вважали за можливе стверджувати, що «у Сполучених Штатах релігія не лише не занепадала, а й цілком очевидно, що американська релігійність та участь у релігійних практиках за останнє століття дуже істотно зросли».²³² Раніше вже говорилося про те, що серед ірландців, які наприкінці ХХ ст. демонстрували дуже високу релігійну активність, у 1840 р. лише третина відвідувала меси.²³³ Або ще один приклад з ближчих до нас часів: у 1946-1961 рр. частка регулярно практикуючих католиків-французів коливалася між 33% і 37%, у 1964 р. вона вже становила 41%; в 1966-му – впала до 20%-25%, в 1967-му – знов піднялася

²²⁹ Charles Young Glock, Phillip E. Hammond. *Beyond the Classics?: Essays in the Scientific Study of Religion*. – New York: HarperCollins, 1973.

²³⁰ Keith A. Roberts. *Religion in Sociological Perspective*, 3rd ed. – Belmont, CA: Wadsworth, 1995. – P. 351.

²³¹ Rodney Stark. Secularization, R.I.P. // *Sociology of Religion*. – 1999. – Vol. 60. – № 3. – P. 249-273.

²³² Rodney Stark, Laurence Iannacone. *Sociology of Religion* // *Encyclopedia of Sociology* / Ed. E. Borgatta, M. Borgatta. – New York: MacMillan, 1992. – Vol. 4. – P. 2030.

²³³ Див.: Emmet Larkin. The Devotional Revolution in Ireland, 1850-1875 // *American Historical Review*. – 1977. – P. 636.

до 39% і так далі.²³⁴ У Греції модернізація супроводжувалася не занепадом релігійного націоналізму, а відродженням «елліно-християнських» ідей серед політичних партій, інтелектуальної еліти та в Церкві, особливо перед викликом глобалізації. Це відродження має виразно публічний характер, що, знов-таки, підважує самі основи теорії секуляризації.

У 1985 р., коли знаменита Організація Геллапа, що першою стала проводити в США регулярні дослідження громадської думки, відзначала своє 50-ліття, Джордж Геллап-молодший (1930-2011) писав, що найпідхожіше слово для характеристики релігійних настанов американців протягом останніх п'ятдесяти років – це «стабільність». Така стабільність відображає дуже незначні зміни в плані маніфестації віри в Бога, належності до тої чи іншої Церкви, участі в богослуженнях, особистій побожності, а також залученості до різноманітних добродійних та волонтерських організацій, яка в США лишається найвищою в цілому світі. При цьому в 1982 р. американці жертвували на потреби Церков та інших релігійних організацій на 20% більше, ніж у 1962 р. (в перерахуванні на одну особу).²³⁵

З іншого боку, аналізуючи результати опитувань Організації Геллапа, американський соціолог і демограф Джеффері Гадден (1937-2003) вказує на кілька головних відхилень від провідного мотиву «стабільності». По-перше, результати досліджень переконливо свідчать про релігійне піднесення після Другої світової війни. Важко точно визначити його початок, але тривало воно десь до кінця 1950-х. Далі, протягом усієї другої половини ХХ ст. Церкви ліберальної традиції, що належать до американського «мейнстріму», втрачали своїх прихильників і вплив. У цей самий час консервативні спільноти, евангельські протестанти і фундаменталісти стабільно зростали; це зростання триває й дотепер, хоча його темпи дещо уповільнилися. II Ватиканський собор спричинив драматичні зміни в американському католицтві. Відвідуваність богослужень сильно зменшилася, як зменшився й відсоток тих католиків, які казали, що релігія займає важливе місце в їхньому житті.

²³⁴ Див.: Fernand Boulard. Les sondages sur la pratique religieuse des Français // *Sondages. Revue française de l'opinion publique*. – Paris, 1977. – Vol. 39. – № 3-4. – P. 13-14; Guy Michelat, Michel Simon. Catholiques declares et irreligieux communisants: Vision du monde et perception du champ politique // *Archives de sciences sociales des religions*. – 1973. – № 35. – P. 130; Christel Peyrefitte. Religion et politique // *L'opinion française en 1977*. – Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1978. – P. 118-119.

²³⁵ Jeffrey K. Hadden. Toward Desacralizing Secularization Theory // *Social Forces*. – 1987. – Vol. 65. – № 3. – P. 600-602.

Однак далі ця тенденція припинилася і рівень участі католиків у церковно-му житті стабілізувався. Хоча католики й сперечаються між собою щодо сутності віри, значення і завдань Церкви, повноважень єпископів та папи тощо, авторитет керівництва Римо-Католицької Церкви наприкінці ХХ ст. (тобто, ще до скандалу навколо священників-педофілів) був найвищий за всю історію США. Завдяки імміграції з Центральної Америки й Карибів питома вага католиків у загальній масі населення США за 40 післявоєнних років зростає з 30% до 40% – і зростання триває.²³⁶ Іншими словами, навіть якщо залишити осторонь цілий світ і зосередитися виключно на США, одній з наймодерніших країн світу, то теза про те, що модернізація підкопує основи релігії, видається не надто переконливою. Знову нагадаємо, що США – це країна з найбільшою кількістю християн у світі; далі йдуть Бразилія і Мексика, де досить інтенсивні останнім часом модернізаційні процеси теж не супроводжуються занепадом релігійних вірувань і практик. «Якщо модернізація і раціоналізм підриває релігію, чому цього не відбувається у США? – питає Грейс Деві. – Чому ми бачимо велику життєздатність релігії в Латинській Америці, у регіоні, який у міру свого поступу на шляху модернізації стає дедалі більше схожим на Сполучені Штати, а не на Латинську Європу?»²³⁷

Що теорія секуляризації виявилася не зовсім слушною, визнав зрештою й Пітер Бергер, визначний соціолог релігії, який свого часу багато зробив для розвитку цієї теорії. «Сучасний світ, за кількома винятками [...], такий самий несамовито релігійний, як він і був завжди, а подекуди й релігійніший, ніж будь-коли раніше, – визнавав він у 1996 р. – Це означає, що весь той корпус літератури, який був створений істориками та соціологами і який можна згрубувати назвати «теорією секуляризації», криє в собі сутнісну помилку. Мої ранні праці теж стали цеглинкою в розбудову цього корпусу. Я був у гарній компанії – більшість соціологів релігії поділяли такі самі погляди, і ми мали непогані резони їх притримуватися».²³⁸

Хосе Касанова доводить, що теорія секуляризації об'єднує в собі три різні концепції: секуляризація як розмежування між світськими сферами

²³⁶ Там само.

²³⁷ Davie Grace. Europe: The Exception That Proves the Rule? // *The Desecularization of the World*. – P. 76.

²³⁸ Peter L. Berger. The Desecularization of the World: A Global Overview // *The Desecularization of the World*. – P. 2.

життя і релігійними нормами та інститутами; секуляризація як занепад релігійних вірувань і практик; нарешті, секуляризація як маргіналізація релігії і витискання її в суто приватну сферу. На п'яти прикладах (Іспанія, Польща, Бразилія, католицтво та євангельське протестантство у США) він доводить, що секуляризація як диференціація – це невід'ємна ознака модерності. Але модерність зовсім не означає ані швидкого занепаду релігійних практик, ані редукації релігії до суто приватної сфери. Ті Церкви, які не розуміють знаків часу, – тобто, в даному випадку, неминучості структурної диференціації, – опиняються у складному становищі. Звідси – падіння рівня церковності в сучасній Європі, яка має специфічну історію відносин між державою і державною церквою-монополістом. Скажімо, опір Католицької Церкви в Іспанії проти сучасних форм економічного та політичного життя мав для цієї Церкви дуже драматичні наслідки. Дослідження свідчать, що той шлях розцерковлення, який у більшості частин Західної Європи тривав сторіччя, Іспанія «пробігла» за покоління. За даними Європейської програми вивчення цінностей, в Іспанії в період з 1981 по 1990 рр. падіння рівня релігійної практики було більше, ніж будь-де в Європі.²³⁹ Як відзначає Пітер Бергер, саме в Іспанії мала місце остання спроба Церкви реорганізувати ціле суспільство за власним ескізом – проект нової католицької *реконкісти* (тобто «відвоювання», за аналогією з реконкістою VIII–XV ст., коли Піренейський півострів був визволений від арабського панування). Під час громадянської війни в Іспанії 1936–1939 рр. Церква спробувала «визволити» католицьку Іспанію від секуляризму Другої республіки і повернути її до колишнього благочестя, однак цей проект зазнав краху разом з режимом генерала Франко.²⁴⁰

Стів Брюс – один з найпопулярніших апологетів теорії секуляризації, який вважає, що людство вигнане з Едемського саду релігії, і вороття туди вже немає,²⁴¹ – все ж робить одне дуже важливе застереження. Модерність, стверджує він, не провадить до занепаду релігії в тих випадках, коли релігія має інші важливі соціальні функції окрім як слугувати за місток між природним і надприродним світом, а точніше, в ситуаціях культурної оборони

²³⁹ J. Casanova. *Public Religions in the Modern World*. – P. 213.

²⁴⁰ Peter L. Berger. *Pluralism, Protestantization and Voluntary Principle. Democracy and the New Religious Pluralism*. – New York: Oxford University Press, 2007. – P. 26.

²⁴¹ Steve Bruce. *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. – Oxford: Oxford University Press, 1999. – P. 186.

або культурної транзитності. По-перше, релігія зберігає своє соціальне значення тоді, коли вона виступає гарантом національної чи етнічної ідентичності. Як правило, це буває в ситуації, коли має місце конфлікт між двома або більше спільнотами, що асоціюють себе з різними релігіями (наприклад, між протестантами і католиками в Ольстері, між сербами, хорватами і мусульманами в колишній Югославії). В такому випадку релігійна ідентичність набуває нового значення й стає засобом ствердження «етнічної честі»; відповідно, відданість релігії значно зміцнюється. Культурна оборона має місце й тоді, коли над народом, що має спільну релігію, панують зовнішня сила, що представляє іншу релігію або заперечує релігію як таку. В такому випадку релігійні інституції набувають статусу оборонців національної культури та ідентичності. По-друге, релігія зберігає своє соціальне значення в тих випадках, коли соціальна ідентичність людей опиняється під загрозою в результаті потрапляння в різко відмінне культурне середовище (як-от у випадку міграції) або швидких соціально-культурних перемін.²⁴²

Це застереження Стіва Брюса дуже прикметне, бо ним він, по суті справи, заперечує саму можливість зведення релігії до приватної сфери, адже релігія ніколи не виступала в дистильованому вигляді і в принципі не може мати одну-єдину функцію – функцію індивідуального інструменту поєднання іманентного і трансцендентного. Власне, навіть у використаній Стівом Брюсом метафорі Едемського саду цей «інструмент» має вже й соціально-регулятивну функцію.

Починаючи з другої половини 1990-х серед представників соціальних і гуманітарних наук дедалі більше поширюється уявлення про *десекуляризацію* світу. І справді, ми бачимо, що релігійні практики та вірування, занепад яких мав би ознаменувати тріумф секулярності, виявляють дивовижну живучість; десь вони стають менш інтенсивними, десь, навпаки, посилюються і урізноманітнюються, ще десь змінюють свої форми, але завжди лишаються тим, за допомогою чого люди задовольняють свою потребу в трансцендентності. Крім того релігія, як про це вже говорилося, дуже голосно заявляє про себе в глобальній та регіональній політиці; вона пропонує власне бачення майбутнього окремих націй і всієї планети, створює нові політичні теології. Релігія не задовольняється резерваціями, відведеними для неї в секулярних проектах, і прагне поширити свій вплив на цілий світ. Відповідно,

²⁴² Steve Bruce. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. – Oxford: Oxford University Press, 1996. – P. 96, 91.

сьогодні робляться спроби концептуалізувати десекуляризацію, проаналізувати її чинники, моделі й режими, подивитися на неї як на процес соціальних змін, зрозуміти занепад і відродження впливу релігії на суспільства та культури не як наслідок зовнішнього впливу (наприклад, під тиском модернізації), а через внутрішню динаміку соціокультурних циклів.²⁴³

Що ж до Західної Європи, то можна припустити, що тут секулярні тенденції набагато сильніші, ніж в інших регіонах світу, саме через те, що релігія виступає тут у «чистішому» вигляді, ніж деінде. Тут вона більшою мірою позбавлена «позакультових» функцій, які завжди й усюди надають релігії та релігійним інституціям особливої тривкості та життєвості. Вона інтенсивніше втрачає соціальних агентів, союз із якими підносить її з індивідуального на суспільний і транснаціональний рівень – тобто перестає виконувати роль національного маркера, інструмента політичної та культурної мобілізації, а її соціальне служіння втрачає своє значення в суспільстві загального добробуту. Духовенство великою мірою або й цілком утратило можливість спиратися на державні важелі для здобуття і (або) утримання віруючих. Єдине, що лишається Церквам у Європі, – це зв'язок із Богом, духовний вимір, культурна пам'ять та індивідуальні переконання. Це посилює роль мирян і стає викликом для Церков з чіткою ерархічною структурою. Миряни не просто висувають ідеї щодо устрою й переустрою своєї Церкви, а й об'єднуються для лобювання та реалізації цих ідей (як-от групи, що вимагають скасування целібату для священників Римо-Католицької Церкви). Кореляція між поглядами мирян на церковний устрій і їх проживанням у країнах з різним рівнем розвитку демократичних інститутів та демократичної культури – цілком очевидна. Наприклад, скасування целібату для священників підтримують 83% католиків у Німеччині, 82% – в Ірландії, 79% – у Іспанії, 69% у США, а з іншого боку, 50% – Польщі й лише 21% – на Філіппінах. Приблизно така сама ситуація з ідеєю про те, що єпископів мають обирати, а не призначати – її підтримує 75% німців і набагато менше – тільки 51% – філіппінців. За жіноче священство виступає 71% католиків у Німеччині та Іспанії, 67% – в Ірландії, 65% – у США, 58% – в Італії, 24 – у Польщі і 18% – на Філіппінах.²⁴⁴ Водночас, опитування американських католиків з приводу

²⁴³ Vyacheslav Karpov. Desecularization: A Conceptual Framework // *Journal of Church and State*. – 2010. – Vol. 52. – № 2. – P. 232–270.

²⁴⁴ Andrew Greeley. *The Catholic Revolution. New Wine, Old Wineskins, and the Second Vatican Council*. – Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2004. – P. 96.

їхніх очікувань від нового папи, здійснені відразу після відставки Венедикта XVI, засвідчили: тих, хто вважає, що наступний папа повинен радше відстоювати традиційні позиції (51%), ніж «рухатися у новому напрямі» (46%).²⁴⁵

Тут слід звернути увагу на ту дуже прикметну обставину, що миряни (у даному випадку – католики) прагнуть бачити Церкву відкритішою до своїх потреб і демократичнішою, але водночас хочуть, щоб вона була саме Церквою і саме католицькою. Опитування католицької молоді показало, що для неї католицькість – це передовсім присутність Бога у таїнствах і Христа – в Євхаристії, милосердя й добротність, почитання Богородиці і значно меншою мірою – інститут папства або цілібат священства²⁴⁶. Миряни не покидають Церкву і не ставлять під сумнів її догмати, але хочуть бачити її менш єрархічною і більше народною. Це, крім іншого, означає, що навіть у випадку Західної Європи шансів на геттоїзацію Церкви та витиснення релігії у сферу суто особистих значень не так і багато.

З-поміж теорій, які претендують заступити «спочилу в мирі» теорію секуляризації, чи не найактивніше обговорюється так звана теорія раціонального вибору. Її авторами (а точніш тими, хто вперше застосував її до релігії) були Родні Старк і Вільям Бейнбрідж, хоча корені цієї теорії сягають ще знаного економіста Адама Сміта (1723-1790) й простежуються в працях американських соціологів Джорджа Гоманса та Пітера Блау. Отже, Старк і Бейнбрідж заявили, що поривають з довгою традицією однофакторного пояснення релігії й виносять на суд громадськості *загальну* теорію релігії. Великі теорії релігії, писали Старк і Бейнбрідж насправді не такі й «великі». Нічого подібного до економічної теорії Сміта або теорії революції Маркса у випадку релігії не було створено. Теоретичні положення Еміля Дюркгайма в «Елементарних формах релігійного життя» або Вільяма Джеймса в «Різноманітті релігійного досвіду» можна викласти на кількох друкованих аркушах – все решта це ілюстрації і відхилення від теми.²⁴⁷ Натомість теорія Старка й Бейнбріджа складається з семи аксіом, 104 дефініцій та 344 положень. Вона базується на припущенні, що потреба людської спільноти в релігії – це певна константа, а «релігійність», з огляду на неспроможність людини задовольнити велику частину своїх найглибших потреб –

²⁴⁵ Catholic's Hopes for the New Pope (текст на сайті: <http://www.pewresearch.org>)

²⁴⁶ Там само. – С. 112.

²⁴⁷ Rodney Stark, William Sims Bainbridge. *A Theory of Religion*. – New York: P. Lang, 1987. – P. 11-12.

невід'ємна частина людського існування. Відтак, звернення до релігії, яка дає людині певні «компенсатори», або «замінники» цих потреб, цілком закономірне. Релігійні організації, доводять Старк і Бейнбрідж, пропонують певні «винагороди» (визначеність, комфорт, товариські стосунки тощо) в обмін на відповідного масштабу «витрати» (участь, послух, гроші). Індивіди обирають собі релігію, зважуючи винагороди й ті витрати, на які доводиться йти задля отримання цих винагород. Наприклад, ліберальні релігії пропонують менше визначеності й менше безпеки, ніж консервативні, але й вимагають менших витрат. Інакше кажучи, ця теорія виходить із самозрозумілого для США права вибору, якого бракує в багатьох інших регіонах світу. Стан релігії в Європі, згідно з цією теорією, зумовлений саме відсутністю вибору, яка до великої міри притлумлює активний попит на релігію. Отже, виходить, що занепад релігії в Європі спричинений дефіцитом пропозицій, а не попиту. Саме в цій частині теорія раціонального вибору викликає особливо гострі дебати. І хоча в неї знайшлися прихильники по обидва боки Атлантики, у Європі її все-таки вважають «надто американською». У світовій перспективі говорити про те, що релігійна монополія призводить до зниження релігійної активності, аж ніяк не доводиться,²⁴⁸ та й у самій Європі країни з (усе ще) дуже високим рівнем релігійної монополії, як-от Ірландія, Мальта, Польща або Румунія, зовсім не належать до найменш релігійних. Так само, важко погодитися з твердженням про те, що ступінь регулювання релігійного життя з боку держави негативно корелює з інтенсивністю цього життя. Стосовно багатьох суспільств у різні історичні епохи стверджувати таке було б дуже необачно. З іншого боку, треба зазначити, що теоретизування на тему секуляризації і – віднедавна – десекуляризації стає дедалі популярніше, до нього залучаються фахівці з різних дисциплін, що вказують на обмеження існуючих гіпотез і наявні в них глибокі прогалини, а також на потребу збагатити аналіз процесів секуляризації і десекуляризації метаісторичним, культурологічним, демографічним та іншими важливими вимірами.

²⁴⁸ Grace Davie. Prospects for Religion in the Modern World // *The Ecumenical Review*. – 2000. – Vol. 52. – № 4. – P. 455.

9. Християни в пошуках плюралізму: філософські та богословські перспективи

Релігійне повернення, а надто – «релігійне розлучення» невідворотно ставлять питання про співжиття різних релігійних традицій, які «повернулися» на арену публічного життя, існують одна побіч одної в сучасному «стисненому» світі і вже просто не в змозі «розминутися». Однак плюралізм – це щось більше, ніж просто множинність, різноманітність. Зрештою, розрізнення між плюралізмом і різноманітністю присутнє і в романських мовах (*pluralismo* і *diversidad* в іспанській, *pluralismo* і *varietà* в італійській, *pluralisme* і *diversité* – у французькій), а також у англійській та німецькій (*pluralism* – *diversity*; *Pluralismus* – *Vielfalt*, *Verschiedenartigkeit*). Релігійний плюралізм – це насамперед визнання того, що різні вірування й основані на них системи цінностей та поведінки, хай навіть вони суперечать одне одному, можуть і навіть повинні співіснувати. Плюралізм не релятивізує істину. Він тільки відкидає претензії на те, що котрась із релігій тримає в своїх руках абсолютну істину, а тому в усіх інших релігій цієї істини немає ні крихти.²⁴⁹ Релігійний плюралізм передбачає: 1) множинність і різноманітність; 2) визнання цієї різноманітності суб'єктами релігійного життя; 3) можливість донести до інших суть своїх особливостей, своєї інакшості; 4) можливість вільного вибору для тих, хто хоче змінити свою релігійну належність; 5) прагнення прийти до чіткого й спільного розуміння суті та міри розбіжностей між релігіями.

Богослови іноді розуміють під релігійним плюралізмом визнання того, що певна релігія не є єдине й виключне джерело істини і що принаймні частина істини та справжніх цінностей може бути також і в інших релігіях. Очевидно, що релігійний плюралізм – на відміну від релігійної різноманітності, яка часто є просто даністю, – це певне досягнення, що потребує зусиль, часом дуже значних, а також певний процес, що не розвивається цілком лінійно і може мати періоди «відкоту». При цьому релігійний плюралізм зовсім не означає відсутності дискусій або навіть конфліктів між визнавцями різних релігій. Та межа, за якою плюралізм зникає, – це застосування насильства.²⁵⁰ І треба мати на увазі, що насильство – це не обов'язково дії,

²⁴⁹ Див., напр.: Stanley J. Samartha. The Holy Spirit and People of Other Faiths // *The Ecumenical Review*. – 1990. – Vol. 42. – № 3-4 (October). – P. 253.

²⁵⁰ *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics* / Ed. Thomas Banchoff. – New York: Oxford University Press, 2008. – P. 5.

які завдають фізичний біль або позбавляють життя. Мері Джекман пропонує вважати за насильство будь-які дії, що загрожують певною шкодою або прямо чи посередньо завдають шкоди іншим особам. Насильницькі дії, веде далі вона, можуть бути фізичні, письмові або усні. Так само й шкода може бути фізична, психологічна, матеріальна або соціальна.²⁵¹ Для християн утвердження релігійного плюралізму виявилось відповіддю і на посутню обмеженість екуменізму, який змагає до поєднання самих лише християн, а не всіх тих, хто населяє «ойкумену», і на невдачі екуменічного руху. Адже екуменічний рух, який розвинувся на початку ХХ ст. з відчуття нагальної потреби повернутися до «першохристиянських» джерел, з усвідомлення гріховності розділення і прагнення до «багатоликої свободи у вищому принципі Любові, яка огортає все в єдності» (Володимир Соловйов), надто швидко заостенів у вигляді різноманітних «екуменічних» інституцій, а найбільша з них, Всесвітня рада Церков, стала міжнародною бюрократичною структурою на кшталт «церковної ООН». До того ж у екуменічний рух брутально втручалися політичні чинники; тоталітарні режими розглядали його учасників як своїх агентів впливу і маніпулювали поведінкою церковних ерархів. Зрештою, богословські та еклезіологічні розбіжності між християнськими Церквами часто-густо здаються нездоланими, тож екуменічна співпраця хоч-не-хоч обмежується суто соціальною сферою.

Тим часом глобальна ситуація кінця ХХ – початку ХХІ ст. вимагає нової планетарної свідомості, визнання релігійно-культурної різноманітності світу, перетворенням її на чинник міжнародної консолідації й запобіжник проти «автоматичного» сповзання до гострих конфліктів.

Перед богословами, філософами й релігійними діячами постало питання про принципово нові ідеї, які б сприяли перетворенню релігійної різноманітності планети саме на релігійний плюралізм, а не на джерело ворожнечі й непорозумінь. Після катастрофи Другої світової війни ця проблема стала надзвичайно актуальна для багатьох відповідальних християнських богословів та інтелектуалів, у тому числі й тих, хто розробляв богословські засади християнсько-юдейського діалогу. Зокрема, англіканин Джеймс Паркс (1896-1981) одним з перших став розробляти двозавітну модель, в основу якої покладено ідею двох різних, але взаємодоповнюваних одкровень, отриманих

²⁵¹ Mary R. Jackman. License to Kill: Violence and Legitimacy in Expropriative Social Relations // *The Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology, Justice, and Intergroup Relations* / Ed. John T. Jost, Brenda Major. – New York: Cambridge University Press, 2001. – P. 443.

людством на Синаї та на Голгофі. Інші богослови висувують концепцію одного завіту, згідно з якою християнство і юдаїзм прямують до єдиної есхатологічної події, яка все ще лишається справою майбутнього (Моніка Гельвіг). Порівняно недавно була сформульована й багатозавітна концепція юдейсько-християнських відносин, що розглядає Синай і Христа як усього лише два з довгої низки таких досвідчень, пережитих людством.²⁵² Зрештою, якщо Бог уже обирає собі один з народів, то чи означає це, що він може робити це знов і знов?²⁵³

Отже, йдеться про пропозицію парадигмальних змін у сприйнятті релігіями одна одної, про створення міцного ідейного підґрунтя для релігійного плюралізму. Знаменитий британський філософ релігії пресвітеріанин Джон Гік (1922-2012) зазначав, що християнська максима *solus Christus* просто несумісна з християнським же розумінням Бога, який жадає спасіння всіх людей. Багато мільйонів людей не з власної вини ніколи не чули про Христа, але годі уявити, пише Гік, щоб Господній замисел передбачав спасіння лише невеликої частки людства. Гік вважає, що настав час перейти від птолемейської парадигми у сприйнятті релігійного життя людства – до парадигми коперниківської. Подібно до того, як революція Коперника ознаменувала перехід від застарілого уявлення про Землю як центр Всесвіту до усвідомлення того, що Земля, як і інші планети, обертається круг Сонця, так і сучасна християнська теологія мала б перейти від християноцентричності до богослов'я, в якому осередком буття виступає Бог, а вже навколо Бога обертаються й Богові служать усі релігії людства.²⁵⁴

Американський католицький богослов Пол Ніттер висунув концепцію «об'єднавчого плюралізму», що становив би певну єдність, у якій кожна релігія хоч і втрачала б частку своєї індивідуальності, свого окремішнього еґо, але водночас поглиблювала б цю свою індивідуальність і самосвідомість. Кожна релігія акумулює власну унікальність, але ця унікальність розвивається й набуває нової глибини через взаємини з іншими релігіями.

²⁵² Див.: Джон Павликовський. *Иисус и теология Израиля* / Перев. Юрия Табака. – Москва: Путь, 1999. – С. 43-67.

²⁵³ Irving Greenberg. *Covenantal Pluralism* // *Journal of Ecumenical Studies*. – 1997. – Vol. 34. – № 3. – P. 425.

²⁵⁴ John Hick. *God and the Universe of Faiths*. – London: Collins, 1977. – P. 122 та інші. Критику позиції Дж. Гіка див. у: Gavin D'Costa. *The Meeting of Religions and the Trinity*. – Edinburgh: T. & T. Clark, 2000. – P. 24-30.

Ніттер, який зазнав був нищівної критики від кардинала Йозефа Ратцінгера, майбутнього папи Венедикта XVI, пропонує власну модель діалогу релігій, що мала б розкрити значення Ісуса та його послання не лише для християн, а й для усього світу. Ця модель виключає «абсолютистську мову» сучасного християнства, яка ставить християн у панівне становище супроти визна-вців інших релігій; говорячи про істину, що міститься в Новому Завіті, Ніттер не оперує поняттями «одна-єдина», «остаточна», «неперевершена» тощо. Ніттер вважає, що така модель дає християнам шанс утвердити й проголосити Ісуса як дійсного Спасителя світу, не наполягаючи на тому, що він єдиний Спаситель. Християни, на його думку, мають бути відкриті до концепції, згідно з якою Христос є син Божий і Спаситель, але Бог може бути вочлочений і в інших своїх синах та доньках. Це означатиме, що Церква отримає можливість звернутися з Ісусовим посланням до всього світу, але й сама буде готова вислухати інші послання.²⁵⁵

До речі, турецький історик релігії Махмут Айдін вважає, що цю модель могли б сприйняти й мусульманські богослови. Тим, хто переконаний, що тільки послідовники вчення пророка Мухаммеда можуть спастися, він ставить низку запитань. Якщо Божа ласка обмежується лише послідовниками інституалізованої релігії Мухаммеда, чи означає це, що всі, хто поза їхнім колом, приречені на довічне покарання? Чи всі ті, хто йде «правильним шляхом», віднайшли цей шлях завдяки власним зусиллям, попередньо пересвідчившись, що всі інші шляхи хибні, – а чи більшість із них стали мусульманами просто тому, що народилися в ісламській родині та в ісламській країні? Чи їх приналежність до ісламу стала актом вільного вибору, а чи це просто вислід тої ідентичності, яку вони набули при народженні? Якщо народитися мусульманином – це привілей, що уможливорює спасіння, то чому Господь дав такий привілей лише меншості і відвернувся від більшості?²⁵⁶

Ці питання раз у раз постають перед богословами і простими віруючими, а насамперед перед послідовниками монотеїстичних релігій, що впевнені в універсальності й винятковості своєї віри. Часом ці питання постають із надзвичайною, вражаючою гостротою – як-от перед пресвітеріанським

²⁵⁵ Критикам своєї моделі Пол Кніттер відповідає у книзі «Одна планета, багато релігій. Діалог між вірами і глобальна відповідальність». – Див.: Paul F. Knitter. *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. – Maryknoll: Orbis Books, 1995.

²⁵⁶ Mahmut Aydin. *Religious Pluralism: A Challenge for Muslims. A Theological Evaluation // Journal of Ecumenical Studies*. – 2001. – Vol. 4. – P. 330.

богословом із США Сарою Мелхер, що разом із своїми студентами відвідала Освенцім. Один з її студентів, глибоко пригнічений фактом знищення у цьому таборі смерті 1 мільйона 200 тисяч євреїв, запитав у професорки: «Ви думаєте, всі ті євреї, що загинули тут, пішли до пекла?» Приголомшена питанням, професор відповіла словами з давнього пресвітеріанського гімну: «Ласка Божа безмежна, як безмежність моря», – хоча як богослов добре пам'ятала слова з катехизису своєї Церкви: «Ті, хто ніколи не чув доброї звістки, не знав Ісуса Христа, не вірив у нього, – не будуть спасенні, хоч би як вони не намагались жити за природним законом або законами своєї релігії; немає іншого спасіння, окрім того, що в Христі Ісусі». Але відповіді студентові словами з катехизису там, у Освенцімі, Мелхер не змогла себе змусити.²⁵⁷

Ці питання не можуть вважатися раз і назавжди розв'язаними і в католицькому богослов'ї. В декларації II Ватиканського собору «Про ставлення Церкви до нехристиянських релігій» (*Nostra aetate*) говориться тільки, що Католицька Церква «не відкидає ніщо з того, що в тих релігіях є правдиве і святе».²⁵⁸ У зв'язку з цим Карл Ранер (1904-1984) у своїй відомій статті «Про важливість нехристиянських релігій для спасіння» зауважив, що питання про спасіння нехристиян Собор залишив відкритим.²⁵⁹

У документах Собору простежується – хоч усе ще в дуже завуальованій формі – «плюралістична» дискусія між визначними католицькими богословами-езуїтами Карлом Ранером і Жаном Данієлу (1905-1974). Данієлу доводив, що вчення нехристиянських релігій – це суто людські форми реального пізнання Бога, доступні людині, яка належно використовує природний розум, щоб досягнути надприродну сутність. Але це природне знання про Бога не можна плутати з трансцедентною вірою, яка виходить тільки й виключно від самого Бога через його замисел спасіння, що починається від Авраама й сягає кульмінації в Христі. Головна відмінність між католицтвом і іншими релігіями полягає, за Данієлу, в тому, що всі інші релігії виходять від людини, тоді як католицтво – це рух у зворотному напрямку: не від лю-

²⁵⁷ Sarah J. Melcher. «Genuine Pluralism» and Reformed Christology // *Cross Currents*. – 2005. – Vol. 54. – № 4. – P. 6.

²⁵⁸ Цит. за: *Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації*. – Львів: «Свічадо», 1996. – С. 306.

²⁵⁹ Karl Rahner. On the Importance of Non-Christian Religions for Salvation // *Theological Investigations*. – Vol. 18. – New York: Crossroad, 1983. – P. 288-295.

дини до Бога, а від Бога до світу й людей. І хоч якими «зворушливими» й «прекрасними» видаються нам спроби інших релігій пізнати Бога, всі ці спроби розгортаються в рамках природного закону, «природність» якого пов'язана з вірою у те, що людській волі притаманно змагати до добра й уникати зла. Але природний закон (*lex naturalis*) є лише віддзеркаленням вічного Божественного закону (*lex aeterna*) тому такі спроби неспроможні дати людині те спасіння, яке уможливорює сам Бог своїм діянням, зокрема й через засновану ним Церкву (в даному випадку, зрозуміло ж, Католицьку Церкву). Звідси Даніелу виводить своє богослов'я релігій, і його першим пунктом є ідея про передісторію спасіння, яку становили саме оті нехристиянські спроби пізнати Бога. Далі, Даніелу послідовно відокремлює природне знання про Бога, що міститься в інших релігіях і є продуктом саме природного розуму, від трансцендентної віри, що належить християнам і походить з божественного одкровення. Втім, як продукт природного закону і частина передісторії спасіння, нехристиянські релігії самі по собі не є диявольські. Християни мають дивитися на інші релігійні традиції як на суміш правди і неправди, доброго і злого, що в підсумку повинна схилити послідовників цих релігій до Христа. Нарешті, в богослов'ї Даніелу християнський шлях кардинально відрізняється від усіх інших способів пізнання Бога. Для нього християнство це – релігія, що є трансцендентною відповіддю на людський запит про Божественне, відповіддю, що присутня в інших релігіях лише як стремління.²⁶⁰

У Карла Ранера пришестя Христове теж постає як кульмінація Божественного плану спасіння. Але, на відміну від Даніелу, німецький богослов не вважає стіну між природним і Божественним законами непроникною. Інші релігії не можна розглядати лише як природний вияв людської мудрості й людських прагнень. Через релігійні практики мусульман, буддистів, конфуціанців та інших Божа благодать передається також і визнавачам цих релігій. Отож, інші релігії – це не лише підготовчий етап до сприйняття Євангелія, це також і вияв надприродного діяння Божого. Кожна людина пов'язана з Божественним законом вже тому, що вона сотворена на образ і подобу Божу. Це означає, що кожний вияв людської любові, який зроджується із свободи, спричинений Божою благодаттю і є втіленням цієї благодаті в світі. І якщо за Даніелу інші релігії не провадять до спасіння, то за

²⁶⁰ Див. Jean Daniélou. *The Salvation of the Nations*. – South Bend, Ind.: University of Notre Dame, 1962.

Ранером християни мають пізнати явлену в інших релігіях спасительну волю єдиного Бога, який спасає людські душі *через* ці релігії, а не попри них. Можливість спасіння може бути реалізована й без знання історичного християнського Одкровення, і в цьому сенсі Ранер називає послідовників інших релігій, що прийняли благодать Божу, хоч і ніколи не чули про Христа, «анонімними християнами».²⁶¹ У документах II Ватиканського собору вчувається відголос обох концепцій, і це не дивно, адже і Карл Ранер, і Жан Даніелу вважаються одними з натхненників цього собору. Але ніде в його матеріалах ми не знаходимо недвозначного ранерівського твердження про спасительну благодать, що діє в нехристиянських релігіях. Декларація *Dominus Iesus* (2000 р.) констатує: «II Ватиканський Собор обмежився твердженням про те, що Бог дарує [цю благодать] „відомими Йому шляхами”. Богослови прагнуть глибше дослідити це питання, і їхня праця гідна заохочення [...]. Однак, виходячи із сказаного про посередництво Ісуса Христа та ключний зв'язок Церкви з Царством Божим посеред людей [...], не слід робити висновку, що Церква – це лише один з шляхів спасіння серед тих, на які вказують різні релігії [...]. Поза сумнівом, різні релігійні традиції несуть у собі крихти духовності, які дарує Бог [...]. Безумовно, деякі молитви й обряди, відомі іншим релігіям, можуть відігравати роль підготовки до сприйняття Доброї Новини, бо ж вони допомагають відкрити людські серця на діяння Боже. А проте не можна приписувати цим релігіям божественне походження й ту спасительну дію силою самого факту свого здійснення (*ex opere operato*), яку мають таїнства християнської Церкви»²⁶². Можна сказати, що хоча питання про спасіння нехристиян Декларація все ж залишає відкритим, вона більше схиляється до концепції Даніелу, ніж до Ранера.²⁶³ Тут-таки треба згадати й критику Конгрегацією віровчення праць індійського священика-езуїта Ентоні де Мелло, який висловлював сумніви щодо необхідності Церкви для спасіння.²⁶⁴

Натомість православне богослов'я завжди наполягало на ексклюзивності православ'я. Православні не можуть прийняти ідею «рівності деномінацій»,

²⁶¹ Karl Rahner. *Christianity and the Non-Christian Religions // Theological Investigations*. – Vol. 5. – Baltimore: Helicon, 1966. – P. 115-134.

²⁶² Dominus Iesus – Господь Ісус // *Парафіяльна газета*. – 2000. – 24 вересня.

²⁶³ Див. про це: James Fredericks. *The Catholic Church and the Other Religious Paths: Rejecting Nothing That Is True and Holy // Theological Studies*. – 2003. – Vol. 64. – № 2. – P. 225 та ін.

²⁶⁴ *Vatican Information Service*. – 1998. – August 22.

не можуть розглядати воз'єднання християн як врегулювання відносин між деномінаціями. «Православна Церква – не конфесія, – говориться в заяві православних учасників III Асамблеї ВРЦ, – не одна з багатьох і не одна серед багатьох конфесій. Для православних Православна Церква – це саме Церква».²⁶⁵

«Питання про взаємини з інославною Церквою й церковними громадами, – казав митрополит Ленінградський і Новгородський Никодим (Ротов) (1929-1979) на IV Асамблеї ВРЦ (Упсала, 1968 р.), – може бути розв'язане лише таким чином, що ці Церкви та громади, зберігаючи свої національні, історичні й місцеві особливості, через наближення до православ'я у вірі та житті, зможуть увійти в єдність Вселенської Церкви на правах автокефальних або автономних Церков».²⁶⁶ Ця еклезіологія так чи інакше присутня у виступах та працях і сучасних православних єрархів. (Напередодні Помісного собору РПЦ 2009 року, який мав обрати нового предстоятеля Церкви, спеціально підкреслювалося: місцєблюститєль патріаршого престолу митрополит Кирил вважає, «що існує лише одна Церква – Єдина Свята Соборна й Апостольська, та, що в теперішній час виявляє себе у православ'ї».)²⁶⁷ Однак православне богослов'я не виключає інославною з Божого плану спасіння, що розгортається в історії. Зокрема, в документі про «Головні засади ставлення Православної Церкви до інославною», ухваленому Архиєрейским собором у 2000 р., наголошується: «Громади, які відпали від єдності з православ'ям, ніколи не розглядалися як повністю позбавлені благодаті Божої». Голова РПЦ патріарх Кирило відразу після обрання заявив: «Якщо людина живе в згоді із своїм сумлінням, прямує шляхом покаяння, всією душею прагне здійснювати правду Євангелія, то для такої людини двері спасіння не можуть бути зачинені».²⁶⁸ Втім, деякі інші його заяви з перших років патріаршества демонстрували далеко менш прихильне ставлення до релігійного плюралізму.

²⁶⁵ Заявление православных участников III Всемирного Совета Церквей. Нью-Дели, 1961 // *Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902-1997.* – Москва: МФТИ, 1998. – С. 211.

²⁶⁶ Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский. Православные Церкви и экуменическое служение. Речь на IV Ассамблее ВСЦ. Упсала, июль 1968 г. // *Православие и экуменизм. Документы и материалы.* – С. 215.

²⁶⁷ Ответ епископа Венского и Австрийского Илариона на «Открытое письмо» Патриаршему Местоблюстителю митрополиту Кириллу (текст на сайті: www.pravaya.ru).

²⁶⁸ Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отвечает на вопросы протестантов (текст на сайті: baznica.info).

Що дає християнам (і, звісно, не тільки християнам) надію – то це формування досить потужної інтелектуальної традиції, як філософської, так і богословської, націленої на створення моделей перетоплення релігійного різноманіття в релігійний плюралізм і вироблення нової глобальної етики. З погляду цієї традиції плюралізм розвивається не тільки по горизонталі, а й по вертикалі, тобто, охоплює також і ту історію, яка ще не написана, не застигла в скрижалях, а пишеться в наші дні. Ця інтелектуальна традиція пробиває собі шлях у дуже гострій боротьбі з релігійним ексклюзивізмом, зарозумілістю і ворожістю до «інших». Сили сторін виглядають нерівними: з одного боку – тисячолітні стереотипи, колективна пам'ять, обтяжена давніми образами, державні ідеологічні машини й розвинені теологічні школи. З іншого – не надто широке коло інтелектуалів, які, нерідко цілком чужі своїм одновірцям (за приклад може правити блискучий богослов, автор проекту глобального етосу Ганс Кюнг, якому заборонили викладати богослов'я в католицьких університетах). Але пам'ятаймо, що провісники справді планетарних ідей майже завжди сприймалися попервах як маргінали...

10. Повернення релігії: пробудження гігантів

10.1. Китай: соціальні трансформації і духовні пошуки

Одним з найважливіших явищ на глобальній релігійній арені останньої чверті XX – початку XXI ст. стало зростання інтересу до релігії в Китаї; деякі спостерігачі й дослідники навіть схильні говорити про релігійне відродження в Піднебесній. Після «Культурної революції» 1965-1976 рр., коли організована релігія зазнала жакхливого удару як від хунвейбінів, так і від державної влади, релігійні інститути в материковому Китаї віджили й почали досить бурхливо розвиватися. Показово, що відразу ж після смерті Мао Цзедун (1893-1976) в офіційному китайському дискурсі знову з'являється великий китайський філософ Конфуцій (551-479 до н.е.), а уряд почав виділяти гранти для вчених, що працювали над проблемою «повернення» конфуціанської культурної спадщини, ошельмованої в період Культурної революції. З часом стало зрозуміло, що тут ішлося не просто про «усунення перегинів минулого», а й про обґрунтування унікальності китайського шляху модернізації, який не повинен і не може відтворювати західну модер-

нізаційну модель, а отже й не мусить супроводжуватися демократичними перетвореннями.²⁶⁹

Піднесення релігії в Китаї відбувається попри очевидні спроби влади цілковито контролювати публічні маніфестації релігійності та релігійні організації, попри переслідування нелояльних до влади релігійних спільнот і обмеження релігійних свобод. Однак у справах релігії офіційна позиція Пекіна вже у 1980-х рр. відрізнялася від тогочасної радянської позиції. Зокрема, наголошувалося, що приписи й етичні норми «майже всіх релігій» спрямовані на те, щоби творити добро й уникати зла; релігія може бути в гармонії з соціалізмом; неважливо, яка мотивація тих, хто працює на користь соціалістичній Батьківщині. «Віруючі мають бути законслухняними, любити свою країну і свою релігію [виділено мною – В. Є.], з ентузіазмом виконувати завдання, що стоять перед країною, і не підтримувати ніякі іноземні впливи, спрямовані на маніпуляцію релігійними справами в нашій країні».²⁷⁰

Сьогодні в Китаї – найбільша буддійська спільнота планети, швидко зростаючі католицькі й протестантські конгрегації, активні даосистські громади. Навіть за офіційною статистикою наприкінці 90-х рр. ХХ ст. в країні було близько 100 млн. віруючих, 85 тис. місць відправлення культу й 300 тис. священнослужителів. Зокрема, буддисти мали (не рахуючи Тибетського автономного району) 13 тис. храмів та монастирів і 200 тис. монахів та монахинь; 18 млн. мусульман (за іншими даними – 21 млн. на початок ХХІ ст.)²⁷¹ – 30 тис. мечетей та 40 тис. імамів; даосисти – 1,5 тис. храмів і 25 тис. учителів.

За офіційними даними в Китаї 4 млн. католиків, понад 4 тис. католицьких церков і 4 тис. священників. За неофіційними і правдоподібнішими даними у так званій Патріотичній католицькій асоціації, яка не підтримує зв'язку з Ватиканом, 5 млн. вірних, а в підпільній Церкві, яка зберігає вірність Апостольському престолові – 7 млн.²⁷² Тобто католиків у Китаї більше, ніж

²⁶⁹ Thomas David DuBois. *Religion and the Making of Modern East Asia*. – New York: Cambridge University Press, 2011. – P. 215.

²⁷⁰ *Religion under Socialism in China* / Ed. Luo Zhufeng. – New York: Sharpe, 1991. – P. 5-6.

²⁷¹ Dru C. Gladney. *Islam in China: State Policing and Identity Politics* // *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China* / Ed. Yoshiko Ashiwa, David L. Wank. – Stanford: Stanford University Press, 2009. – P. 152.

²⁷² Beatrice Leung. *Communist Party-Vatican Interplay over the Training of Church Leaders in China* // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 2001. – Vol. 40. – № 4. – P. 657-673.

в Ірландії і, як зауважує канадський китаєзнавець Даніель Овермаєр, вони значно відданіші Церкві й значно побожніші. Незважаючи на те, що відкрите сповідуння католицької віри далеко не завжди безпечно, під час недільних мес церкви повні народу, й люди охоче жертвують на будівництво нових храмів. Починаючи з 1980-х рр. відродження Католицької Церкви в Китаї відбувається швидкими темпами. Зокрема, відкриваються закриті раніше семінарії; на початку ХХІ ст. в них навчалася близько тисячі чоловік, а ще 700 училися в підпільних семінаріях. На цей час уже дві третини всіх католицьких священників становили особи, висвячені протягом попередніх 12 років.²⁷³ Водночас, Католицька Церква в КНР змушена діяти в умовах, далеких від нормальних. Єпископів та священників, що зберігають вірність Апостольському престолові, піддають гонінням;²⁷⁴ КНР не має дипломатичних зносин з Ватиканом, і всі спроби врегулювати ватикано-китайські стосунки наштовхуються на непоступливість китайської сторони, зокрема в питанні про призначення єпископів, яке уряд вважає за свою прерогативу. Китайські власті намагалися не допустити поширення серед католиків листа папи Венедикта ХVІ до католицьких єпископів, духовенства і мирян КНР, у якому понтифік нагадує, що не можна бути католиком поза єдністю з римським архиєреєм (27 травня 2007 р.).²⁷⁵ Офіційний Пекін незмінно повторює дві головні вимоги до Ватикану – розірвати відносини з Тайванем і не втручатися у внутрішні справи КНР.

За тими ж офіційними даними у КНР близько 16 млн. протестантів (знов-таки, за неофіційними даними їх значно більше, до 40 млн.).²⁷⁶ Вони мають у своєму розпорядженні 12 тис. церков і 25 тис. молитовних домів, їх обслуговує 18 тис. служителів культу.²⁷⁷ Деякі джерела говорять про 70 млн. християн, які збираються без реєстрації своїх громад у будинках одновірців

²⁷³ Daniel L. Overmyer. *Religion in China Today*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 160-179.

²⁷⁴ Див. наприклад: China Keeps a Tight Fist on Christianity Pursues Economic Liberalism Along With Ideological Rigidity // *Zenith Daily Dispatch*. – 2003. – November 22.

²⁷⁵ Letter of the Holy Father Pope Benedict XVI to the Bishops, Priests, Consecrated Persons and Lay Faithful of the Catholic Church in the People's Republic of China (текст на сайті: www.vatican.va).

²⁷⁶ 300 Million Citizens' Belief in Religion, Popular Beliefs Are Flourishing // *Wenweipo*. – 2007. – № 3 (March) (текст на сайті: paper.wenweipo.com)

²⁷⁷ Yoshiko Ashiwa, David L. Wank. Making Religion, Making the State in Modern China: An Introductory Essay // *Making Religion, Making the State...* – P. 1-2.

для спільних молитов і вивчення Біблії.²⁷⁸ У щорічному звідомленні Державного департаменту США за 2010 р. з посиланням на одного китайського дослідника говориться про 90 млн. китайських протестантів – членів як зареєстрованих, так і незареєстрованих громад.²⁷⁹

Особлива ситуація склалася в Тибеті – автономному районі КНР, де на 2,74 млн. населення припадає три тисячі монастирів і 120 тис. лам. З одного боку, китайська влада з підозрою ставиться до зростання національної та релігійної самосвідомості тибетців і не допускає ні найменшого натяку на розширення автономії Тибету. Влада не йде ні на які компроміси щодо XIV-го далай-лами Тенцзіна Г'яцо (нар. у 1935 р.), який після придушення антикитайського повстання 1959 р. покинув Тибет і живе в Індії, де перебуває й тибетський уряд у вигнанні. Влада також висловлює занепокоєння з приводу «неконтрольованої активізації» релігійного життя в регіоні й намагається посилити нагляд за всіма його формами.²⁸⁰

З іншого боку, після згорання Культурної революції відродження буддизму, а зокрема буддійських монастирів, набрало в Тибеті великого розмаху. Від початку 1980-х рр. держава виділила на реставрацію і підтримку діяльності монастирів понад 300 млн. юанів. Відроджені монастирі стають центрами тибетського культурного і національного пробудження. Водночас Тибет перестає бути в очах китайців віддаленим і упослідженим регіоном. Починаючи з 2000 р. в країні з'явилася «мода на Тибет»: поп-зірки вдягають тибетське традиційне вбрання, тибетські панорами дедалі частіше використовуються в рекламі, тибетська медицина стала помітним сектором на ринку оздоровчих та лікувальних послуг. Зростає число туристів, які вирушають до Лхаси з різних куточків Китаю: у 2000 р. їх було 404 тис., а наступного року вже 548 тис. Чимало туристів та людей, зацікавлених буддійською духовністю, приваблюють і тибетські монастирі. До того ж, у Тибеті нараховується приблизно 1700 «живих Будд», що мають особливий, не тільки духовний, а й суспільний статус.²⁸¹

²⁷⁸ Lawrence Cox. Freedom of Religion in China: Religious, Economic and Social Disenfranchisement for China's Internal Migrant Workers // *Asian-Pacific Law & Policy Journal*. – 2007. – Vol. 8. – № 2. – P. 378.

²⁷⁹ 2010 International Religious Freedom Report. China (Includes Tibet, Hong Kong, Macau). Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor. – 2011. – September 13 (текст на сайті: www.state.gov).

²⁸⁰ И. Р. Гарри. Религиозная ситуация в Тибетском автономном районе КНР // *Религиоведение*. – 2009. – № 4. – С. 52-63.

²⁸¹ Pamela Logan. Tulku in Tibet // *Harvard Asia Quarterly*. – 2004. – Vol. 8. – № 1. – P. 15-23.

Утім, офіційна статистика й преса дає досить обмежене уявлення про релігійність населення Китаю кінця ХХ – початку ХХІ ст. Головна причина в тому, що китайська релігійність погано вкладається в ті категорії, в яких ми звикли говорити про релігійність інших цивілізацій. І хоча навіть самі китайські дослідники пробують описати цю релігійність мовою західної соціології релігії, створення наукової парадигми, яка б однаково добре підходила і для християнства, і для ісламу, і для китайських народних вірувань, лишається справою майбутнього. Як пише Девід Овермаер, «місцеві китайські релігії поділяють спільний набір теоретичних припущень і власне „богослов'я”, яке ґрунтується на переконанні, що мертві й живі, божества, людські істоти, духи – всі вони пов'язані нитками взаємних впливів та реакцій, взаємних зобов'язань; таке переконання впливає з уявлення про певний моральний універсум, у якому добродієність, повага або, навпаки, деструктивна поведінка кінець кінцем тягнуть за собою відповідну відплату».²⁸²

Та навіть якщо прийняти західну шкалу вимірювання й погодитися з результатами справді репрезентативного дослідження, згідно з якими «релігія має важливе значення» для 9-12% китайців, то все одно треба звернути увагу на деякі цікаві моменти. Буддистами себе вважають 18,1% опитаних, християнами – 2,9%, даосистами – 1,2%, католиками та мусульманами – по 0,3%. Це означає, що тих, хто відносить себе до організованих релігій, в материковому Китаї втричі більше, ніж усього віруючих за офіційною статистикою. Але основна маса віруючих «не вловлюється» інструментарієм, налаштованим на фіксацію послідовників інституалізованих релігій. Наприклад, у КНР дуже поширена практика ритуального «задобрювання» духів предків, і в деяких місцевостях ритуальні жертвовники є практично в кожному сільському домі. До того ж, Китай переживає хвилю відбудови сільських храмів, майже повсюдно зруйнованих в епоху Мао Цзедуна.²⁸³ Ще одна важлива деталь: відмінності у ставленні до релігії та додержанні релігійних практик між поколінням 1940-х рр. і поколінням 1980-х зовсім незначне. Іншими словами, релігійність тих, кому сьогодні 70 і більше років,

²⁸² Цит. за: Fan Lizhu. The Dilemma of Pursuing Chinese Religious Studies within the Framework of Western Religious Theories // *Social Scientific Studies of Religion in China. Methodology, Theories, and Findings* / Ed. Fenggang Yang, Graeme Lang. – Leiden, Boston: Brill, 2011. – P. 99.

²⁸³ Vincent Goossaert, David A. Palmer. *The Religious Question in Modern China*. – Chicago: Chicago University Press, 2011. – P. 243-245 та ін.

практично не відрізняється від релігійності зовсім молодих людей. Це різко контрастує з ситуацією в переважній більшості країн світу, де рівень релігійності зростає з віком людини. Отже, можна прогнозувати, що в найближчі десятиліття рівень релігійності в китайському суспільстві тільки зростатиме. Принаймні за 1995-2007 рр. відсоток тих, хто сповідує ті чи інші релігійні вірування, істотно зріс: частка тих, хто вірить у Будду, збільшилася серед міських жителів з 7,5% до 19%, у Бога/Ісуса – з 2,2% до 7%, у духів – з 2% до 7,4%, у існування в людини душі – з 1,5% до 13%.²⁸⁴

Китайські оглядачі вказують також на низку суспільно-економічних і соціокультурних чинників, що, на їхню думку, сприяють релігійному піднесенню в Китаї. Це, наприклад, дедалі більше число китайських студентів, які навчаються за кордоном (700 тисяч у період з 1978 по 2003 рр.)²⁸⁵. Частина з них повернулася на релігію країни перебування і «привезли» її додому, а інші просто мали змогу ознайомитися з релігійним багатоманіттям світу, але так чи так, тепер китайці знають про релігії світу більше, ніж будь-коли в історії. Крім того безперервний приплив іноземних інвестицій та й самих інвесторів, які сповідують різні релігії, не лише преобразив китайську економіку, але й істотно вплинув на релігійний розвиток країни. «Білі комірці», що здобули освіту за кордоном, та іноземні бізнесмени й спеціалісти – це еліта китайського суспільства; їх спосіб життя стає предметом наслідування, а тому християнство розглядається в Китаї не як «прихисток бідних й упосліджених», а більше як вияв респектабельності й раціональна релігія. Більш ніж два десятки університетських центрів у КНР серйозно вивчають християнство, а зокрема веберівську гіпотезу про зв'язок між протестантською Реформацією і розвитком капіталізму, з тим щоб видобути з християнської історії Заходу якусь важливу науку для Китаю. Прикметно, що саме світські університети, а не духовні навчальні заклади опинилися наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. в авангарді творення того, що умовно можна назвати «сино-християнською» теологією.²⁸⁶

²⁸⁴ Victor Yuan. *Contemporary Chinese Beliefs and Spiritual Pursuits // Social Scientific Studies of Religion in China...* – P. 177-179.

²⁸⁵ Linqing Yao. *The Chinese Overseas Students: An Overview of the Flows Change*. Paper prepared for the 12th Biennial Conference of the Australian Population Association, 15-17 September 2004, Canberra (текст на сайті: www.apa.org.au).

²⁸⁶ Daniel H. Bays. *A New History of Christianity in China*. – Malden: Blackwell Publishing, 2012. – P. 201.

Серйозне сприйняття християнства в Китаї має свою історію – наприклад, «батько нації» Сунь Ятсен (1866-1925) був протестант-конгрегаціоналіст, а його наступник і президент Китаю (з 1950 р. – самого лише Тайваню) Чан Кайші (1887-1975) – методист. Дуже прикметно, що у Сингапурі, країні економічного чуда, де етнічні китайці становлять понад три чверті населення, християнство сприймається як релігія соціально мобільного, англومовного й освіченого середнього класу. Християни – найчисленніша конфесія серед випускників університетів, найбільше їх у віковій групі 25-44 роки; нарешті, християнство – найшвидше зростаюча релігія у Сингапурі.²⁸⁷ При цьому переконання про «корисність» і навіть необхідність «здорової релігійності» дедалі більше розповсюджуються серед китайської інтелігенції.²⁸⁸

Утім, існують і «нездорові», з погляду китайських властей, вірування, без яких, однак, неможливо усвідомити характер релігійності китайського суспільства. Одна з таких релігійних течій – це рух Фалуньгун, що сформувався на ґрунті *цигун* – поєднання філософії індивідуального саморозвитку та формування досконалої людини, медитативних практик, мистецтва саморегуляції, традиційної китайської медицини і бойових мистецтв. Коріння цигун дійсно сягають глибокої старовини і його елементи простежуються і в конфуціанстві, і в буддизмі, однак сам термін з'явився лише на початку 1950-х. Тоді в рамках державної кампанії, спрямованої на протидію вестернізації і побудову соціалістичного Китаю, функціонери від охорони здоров'я відшукували в сільській місцевості вчителів, що володіли цілительськими техніками традиційної китайської медицини, і намагалися «відчистити» ці техніки від «феодальних релігійних нашарувань». Ці люди пізніше й сформували нову дисципліну – цигун. Цигун став одною з галузей традиційної китайської медицини, увійшов до навчальних програм, використовувався в клініках і санаторіях для партійної еліти.

Під час «культурної революції» цигун піддали суворій критиці як «феодальний пережиток», але вже наприкінці цього періоду харизматичні вчителі знову викладали цигун у парках Пекіна тим, хто страждав від болів та хвороб. Бум популярності цигун припав на 1970-1990 рр., коли «життєва енергія» цієї філософії й практики була визнана суголосною з ідеєю «чоти-

²⁸⁷ May Ling Tan-Chow. *Pentecostal Theology for the Twenty-First Century: Engaging with Multi-Faith Singapore*. – Burlington: Ashgate, 2007. – P. 16.

²⁸⁸ Chen Huan Zhong. A Brief Overview of Law and Religion in People's Republic of China // *Brigham Young University Law Review*. – 2003. – № 2. – P. 462-475.

рью модернізацій» (тобто модернізації промисловості, сільського господарства, науки й технологій та національної оборони), яку висунув Ден Сяопін. Цей бум захопив сотні мільйонів людей; не без допомоги високопосадовців, причетних до військово-промислового комплексу, харизматичні вчителі цигун створили національну мережу, їхні книги продавалися по всьому Китаю, їх біографії ставали бестселерами. Цигун став, по суті, найзначущішим суспільно-культурним рухом у пост-маоїстському Китаї.

Отже, цілковито на ґрунті цигун виріс рух Фалуньгун («практика Колеса Закону») – духовна практика й система самовдосконалення, заснована в 1992 р. майстром цигун, учнем буддистських і даоських наставників Лі Хунчжі. Наприкінці 1990-х «роман» між комуністичними властями Китаю і цигун закінчується – майстрів цигун починають звинувачувати в намаганнях «обдурити народні маси», в ненауковості їх практик, у поширенні забобонів. Крім того китайська влада традиційно з величезною підозрою ставиться до таємних чи напівтаємних товариств, еретичних рухів, космологічних учень, езотеричних знань тощо.²⁸⁹ Влада не забула про буддистсько-даоське товариство Білого Лотоса, що брало активну участь у повстанні Червоних пов'язок у XIV ст.; християнина Хун Сюцюаня (1813-1864), який підняв Тайпінське повстання 1850-1864 рр. і створив у південному Китаї незалежне Тайпінське Небесне Царство; про таємне товариство Іхетуань («Кулак в ім'я справедливості й згоди»), що стало головною рушійною силою так званого «повстання боксерів» у 1898-1901 рр. Усі ці історичні прецеденти зумовлюють більш ніж серйозне ставлення китайського керівництва до будь-яких виступів під релігійними гаслами.

Отже, з кінця 1990-х рр. Фалуньгун стає головною мішенню для репресій, – адже ідейні настанови руху викликали у влади дедалі більшу підозру, число його прихильників постійно зростало, а можливості контролю над ними зменшувалися. Тривожний дзвінок для влади пролунав тоді, коли число прихильників Фалуньгун – 70 млн. – перевищило кількість членів компартії Китаю (правда, самі провідники Фалуньгун не підтверджували такої величезної кількості членів хоча б тому, що, за їхніми словами, не вели централізованої статистики).²⁹⁰ Послідовників Фалуньгун піддають дедалі суворішим репресіям, їх організацію характеризують як «диявольську релігію»

²⁸⁹ David Ownby. *Falun Gong and the Future of China*. – New York: Oxford University Press, 2008. – P. 40-45 та ін.

²⁹⁰ Joseph Kahn. Notoriety Now for Movement's Leader // *The New York Times*. – 1999. – April 27.

і розгортають проти неї кампанію дискредитації. Фалуньгунівці відповідають акціями протесту, найгучнішою з яких стало пікетування 10 тисячами прихильників Фалуньгун урядової резиденції 25 квітня 1999 р. Це була наймасовіша акція протесту в Китаї після подій на площі Тяньаньмень у 1989 р., і керівництво КНР сприйняло цей протест дуже серйозно. Десятки тисяч фалуньгунівців були заарештовані, а 22 липня 1999 р. організацію заборонили на всій території країни. Навіть найобережніші в своїх оцінках експерти сходяться на тому, що уряд КНР оголосив Фалуньгун справжню війну; у звіті Держдепартаменту США про права людини в світі за 2009 р. зазначається, що приблизно половина з 250 тисяч ув'язнених у центрах трудового перевиховання – це послідовники Фалуньгун.²⁹¹ Органи безпеки автоматично перевіряють зміст електронних повідомлень на предмет будь-яких згадок про Фалуньгун (а також гасел за незалежність Тибету), а фалуньгунівці знають безупинних гонінь та насильств.

Одночасно тривають і репресії проти тибетських буддистів – наприкінці 2011 р. це навіть призвело до безпрецедентного вибуху протесту, коли протягом кількох тижнів дванадцяттеро тибетських монахів учинили самоспалення.²⁹² На початку наступного, 2012 року 18-річний монах на ім'я Нандрол підпалив себе коло брами монастиря у провінції Сичунь, виголосивши перед тим заяву з вимогами незалежності для Тибету. Поліція намагалася вивезти тіло загиблого, але натовп тибетців, що зібралися на площі, не дозволили цього зробити. Уряд назвав людей, які вчиняють демонстративні самогубства, терористами і звинуватив у цьому організації тибетських емігрантів, а насамперед далай-ламу. Той, із свого боку, заявив, що тибетців штовхає на такі відчайдушні вчинки «культурний геноцид», який здійснює пекинська влада.²⁹³

Отже, Китай залишається, з одного боку, країною, де брутально порушуються релігійні свободи, а з іншого – країною, де релігія розвивається напрочуд динамічно. Оглядачі порівнюють ситуацію із свободою совісті в Китаї із склянкою, що наполовину заповнена водою, – одним вона видається

²⁹¹ 2009 Human Rights Report: China (includes Tibet, Hong Kong, and Macau). March 11, 2010 (текст на сайті: www.state.gov).

²⁹² Tanya Branigan, Jason Burke. Karmapa Lama Urges Tibetan Monks to Stop Self-Immolation // *The Guardian*. – 2011. – November 10.

²⁹³ Владимир Скосырев. Самосожжения тибетцев. Число тибетцев, прибегших к крайней форме протеста за последние 12 месяцев, достигло 23 // *Независимая газета*. – 2012. – 21 февраля.

напівпорожньою, а іншим, головню тим, хто порівнює початок ХХІ ст. з 1970-ми чи навіть 1980-ми роками, – напівповною.²⁹⁴

10.2. Індійський націоналізм і індійські релігії

Говорячи про індуїзм, треба мати на увазі, що це, по суті, «термін-парасолька», що охоплює цілу палітру вірувань, сповідуваних більш як 800 мільйонами жителів землі, – і 96% з них жителі Індостану.²⁹⁵ Із загальної кількості індуїстів близько 550 млн. становлять вішнуїти, 216 млн. – шиваїти, 26 – сакті, 17 млн. сповідують різні форми неоіндуїзму і 4 млн. – так званий «зреформований індуїзм». Внутрішнє багатоманіття індуїзму не порівняти з тими, що існує в монотеїстичних релігіях, і тому для зрозуміння феномену індуїзму потрібен інструментарій, істотно відмінний від того, який застосовують релігієзнавці при вивченні інших великих релігій. Зокрема, індологи доводять, що найкращим шляхом проникнення в індуїзм є ознайомлення з конкретною *сампрадайєю* – духовною традицією і релігійною системою, яка передається від засновника через його наступників і яка духовно й інституціонально організовує спільноту віруючих. Це може дати нам уявлення про реальний, «конкретний» індуїзм на відміну від «індуїзму взагалі».²⁹⁶ У цьому сенсі в індуїзмі немає того, що можна було б вважати за аналог християнських Церков, деномінацій і сект. Що є – то це море духовних традицій із суголосними й водночас конкуруючими теологіями та практиками.

Строкатість індуїзму багатократно посилюється існуванням інституту *гуру*. Гуру – це щось інше й більше, ніж наставник, вчитель, духовник або навіть старець у православ'ї. Деякі гуру виступають як представники Бога, інтерпретатори Божих заповідей і провідники Божої волі (Даянанд, Бхактіведанта, Махаріші Махеш Йогі), другі – взагалі як боги (Рамакрішна, Сатъя Саї Баба, Раджніш), щодо сутності третіх між учнями точаться запеклі дискусії (Свамінараян, Свамі Махарадж). В Індії величезна кількість натхнених і духовно заглиблених аскетів, але далеко не кожний з них може стати гуру і не кожний гуру може зібрати навколо себе велику кількість учнів.

²⁹⁴ Chen Huan Zhong. A Brief Overview of Law and Religion in the People's Republic of China. – P. 3.

²⁹⁵ Pankaj Mishra. How the British Invented Hinduism // *New Statesman*. – 2002. – Vol. 131. – № 4602. – P. 19.

²⁹⁶ Raymond B. Williams. *An Introduction to Swaminarayan Hinduism*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – P. 3-4.

Наприкінці XIX ст. формулу успіху гуру саркастично визначали так: не надто інтенсивна підготовка, трохи такту, трохи вміння говорити і геніальне вміння винаходити неймовірні легенди. Гуру має через своїх учнів поширювати екстравагантні історії про свою надзвичайну, дивовижну владу й можливість, але нізащо їх не демонструвати. Досягти успіху важко – надто багато конкурентів. При цьому найважливіше – правильно дібрати найближчих учнів; без учнів немає й гуру.²⁹⁷

Та якщо говорити серйозно, то традиція духовного порадицтва й опіки з боку гуру має в індуїзмі й індійській культурі дуже довгу історію й велику вагу. Своїх гуру мали прем'єр-міністри Індії Індіра Ганді (1917-1984), Нарасімха Рао (1921-2004) і Чандра Шекхар (1927-2007).

Зрештою, саме різноманітні гуру принесли індуїзм на Захід і знайшли йому там численних прихильників – і то не лише групу «Бітлз», яка підтримувала засновника Трансцендентальної медитації Махаріші Махеш Йогі (1917-2008), або учасників знаменитого Вудстокського фестивалю, що в 1969 р. захоплено вітали Свами Сатчідананда (1914-2002). Індуїзм набув великої популярності серед протестувальників проти війни у В'єтнамі, що були захоплені мирною впорядкованістю індійської духовності, та й серед усіх тих на Заході, хто шукав сенсу життя поза традиційними для своїх культур релігійними системами.

Питання про те, наскільки коректний сам термін «індуїзм», коли і як його можна вживати і чи варто його вживати взагалі, лишається предметом досить гострих дискусій. Деякі дослідники вважають, що немає і ніколи не було ніякої спільної системи вірувань, яку можна було б назвати «індуїзмом», і ніякої сконсолідованої спільноти, яку можна було б називати «індуїстською». Навіть більше, не було й ніякої окремої релігійної традиції, до якої можна було б беззастережно прикласти термін «індуїзм». Інші, натомість, доводять, що індуїзм – хай який строкатий і поліваріантний – все ж не є суто мисленим конструктом і одиницею аналітичного аналізу, а являє собою окрему релігійну традицію, для якої характерне вшановування певних божеств, спільні святощі й місця поклоніння та паломництв, спільні концепції та поняття (як-от дхарма), що перегукуються одне з одним і зустрічаються в різних формах і комбінаціях чи не в усіх варіантах індуїзму.²⁹⁸

²⁹⁷ David Smith. *Hinduism and Modernity*. – Oxford: Blackwell, 2003. – P. 170.

²⁹⁸ Brian K. Pennington. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. – New York: Oxford University Press, 2005. – P. 167-170.

Поза сумнівом, у консолідації того, що ми називаємо «індуїзмом», свою роль зіграла й англійська колоніальна адміністрація, яка, керуючись адміністративно-бюрократичними міркуваннями, хотіла внести якусь міру чіткості й ясності в безмежне море ритуалів, практик, божеств, сект і святих місць. Однак багато більшу роль у консолідації індуїзму відіграв індійський націоналізм. Французький індолог Джекі Ассяяг класифікує теорії націоналізму за допомогою казки про Сплячу Красуню. Найпростіша версія – це коли Красуня, тобто нація, прокидається від, сказати б, нуртування власних «соків». Етнічна маса усвідомлює свою географічну та історичну єдність і підноситься до національного самоусвідомлення. В другій версії Красуня (нація) прокидається від поцілунку модерності – саме модернізація провадить до формування нації. В цьому випадку Спляча Красуня не має власної біографії, а нація – історії; її конструюють націоналісти. У третій теорії Спляча Красуня – наречена Франкенштайна; вона бере шлюб з монстром, тобто індустріалізованою державою. У четвертій теорії Красуню примушує прокинутися поцілунок європейського принца – тобто Захід дає своїм колоніям імпульс до створення держави та формування нації.²⁹⁹ І хоча Ассяяг вважає, що для Індії не підходить жодна з цих чотирьох версій, можна сказати, що індійське національне пробудження містить елементи кожної з них.

«Індуїзм» як релігія став одним з елементів *хіндутви* – ще одного парасолькового поняття для рухів й організацій, що стоять на платформі індійського націоналізму. Автор самого терміну *хіндутва* політик, поет і драматург Вінаяк Дамодар Саваркар (1883-1966) у 1920-х рр. писав, що «хінду» – це ті, хто вважає своєю культурою культуру своїх предків, втілену в класичній мові – санскриті, спільній літературі, мистецтві, архітектурі, юриспруденції, обрядах і ритуалах, церемоніях і святощах, а головне, хто вважає Індію святою землею, землею своїх пророків та провидців, божих людей і гуру, землею благочестя і паломництв. Осердя *хіндутви* – це спільна нація (*раштра*), спільна раса (*яті*), спільна цивілізація (*санскріті*).³⁰⁰ Погляди Саваркара і його концепція хіндутви були дуже подібні до ідеології європейського етнічного націоналізму. В ідеології хіндутви теж був свій «золотий вік», – ведична епоха, коли Бог відкрив своєму «обраному народові»

²⁹⁹ D. Smith. *Hinduism and Modernity*. – P. 182-183.

³⁰⁰ Цит. за: Robert J. Stephens. *Hinduism in Independent India: Fundamentalism and Secularism // Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice* / Ed. Robin Rinehart. – Santa Barbara: ABC Clío, 2004. – P. 317.

мудрість Вед. Саме культура та кров аріїв, навіть неважаючи на їх шлюби з представниками інших рас, створила індуську націю. Хіндутва визнає різноманітність і багатобарвність Індії, але хоче, щоб ця різноманітність спиралася на єдиний культурний та цивілізаційний фундамент. Чи не найпопулярнішим критиком цієї концепції і, навіть більше, індуїзму загалом був політичний лідер індійських «недоторканих» Бхімрао Рамджі Амбедкар (1891-1956). Він присвятив свою політичну діяльність руйнуванню кастової системи, а наприкінці життя, 14 жовтня 1956 р., усвідомлено й публічно навернувся на буддизм, який відкидає кастовий поділ. Наступного дня відбулося чи не наймасовіше одночасне навернення ХХ ст. – разом з Амбедкаром відкинули індуїзм і навернулися на буддизм півмільйона його послідовників. Перепис населення 1961 р. зафіксував понад три мільйони так званих буддистів-амбедкаритів, а під кінець ХХ ст. їх було вже від шести до семи мільйонів.³⁰¹

А проте поділ «перлини британської корони», Британської Індії, на власне Індію і Ісламську державу Пакистан, що супроводжувався переміщенням близько 12 млн. чоловік та мільйонними жертвами, а також убивство в 1948 р. «батька нації» Махатми Ганді (1869-1948) викликали піднесення агресивного індійського націоналізму і шквал критики з боку його ідеологів на адресу урядової політики «задобрювання меншин». З кінця 1980-х рр. хіндутва ще більше радикалізується; політичні партії і громадські організації, що виступають з позицій індуського націоналізму, вимагають рівності всіх релігій перед законом і ухвалення уніфікованого Цивільного кодексу, а це означало б, серед іншого, що мусульмани втратять право на винятки із загальноіндійського законодавства, зокрема, в шлюбних справах (мусульманам дозволено мати до чотирьох дружин, розлучення теж відбувається згідно із шаріатом). На першу половину 1980-х припадає також гострий індо-сикхський конфлікт у Пенджабі, де існує потужний рух за незалежність цього переважно сикхського регіону. В 1984 р. індійські війська після тривалої облоги взяли штурмом головну святиню сикхів – Золотий храм у Амрітсарі, який сикхські бойовики зробили своєю базою. З початком облоги в храмі поряд із бойовиками були заблоковані до 10 тис. прочан, які зібралися для відзначення чергової річниці мучеництва сикхського гуру

³⁰¹ Christopher Lamb. Conversion as a Process Leading to Enlightenment: the Buddhist Perspective // *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies* / Ed. Christopher Lamb, M. Darrol Bryant. – New York, London: Cassell, 1999. – P. 84.

Арджан Дева (1563-1606); під час штурму кілька сотень із них загинули, а сам храм дуже постраждав від артилерійського обстрілу. Штурм Храму (5-6 червня 1984 р.) призвів до великих жертв, масового дезертирства сикхів з індійської армії, посилення сикхського тероризму і, зрештою, до вбивства прем'єр-міністра Індії Індіри Ганді її охоронцями-сикхами (31 жовтня 1984 р.). Це, знов, призвело до чергового сплеску насильства проти сикхів.

У 1992 р. спалахнув індо-мусульманський конфлікт навколо мечеті Бабрі в Айодх'є, збудованої на початку XVI ст. За переказами, саме на цьому місці стояв колись палац, де народився легендарний Рама; індуїсти вважали, що мусульмани осквернили святиню, зруйнувавши індуїстський храм, що був колись на цьому місці, й побудувавши натомість мечеть. За підтримки й під проводом націоналістичних партій «Бхаратія Джаната»³⁰² та «Вішва Хінду Парішад», які доклали великих зусиль для політизації легенди про Раму, натовп із 150 тис. індусів дощенту зруйнував мечеть; по всій Індії почалися заворушення й погроми, в яких загинули тисячі людей, головно мусульман.³⁰³ Ще більша хвиля насильства проти мусульман прокотилася штатом Гуджарат після того, як у 2002 р. терористи підпалили поїзд з паломниками-індуїстами, 58 з яких загинули в вогні. Після цього почались масові погроми мусульман, в ході яких було вбито до двох тисяч чоловік.³⁰⁴

До цього треба додати зростаюче насильство стосовно християн, яких таврують як «зрадників» і «п'яту колону». Достатньо зазначити, що за перші п'ятдесят років незалежності в Індії було 35 випадків насильства, пов'язаних із християнами. Тоді як за 1999, 2000 і вісім місяців 2001 рр. в Індії було здійснено 417 нападів на християн внаслідок яких 33 особи були вбиті і 283 поранені.³⁰⁵

Надзвичайно гострі індо-мусульманські та індо-сикхські конфлікти, в яких ключову роль відіграють релігійні символи та почуття, а також насильство

³⁰² Віце-президент цієї партії Ом Пракаш Матхур заявив, що «індуси славляться своєю толерантністю, але ісламський фундаменталізм змушує нас підняти голову і протидіяти. Тут ідеться про виживання найсильнішого». – Цит. за: *Hindu Extremism On The Rise In India // Conservative News Service*. – 2000. – February 14.

³⁰³ Robin Rinehart. *Hearing and Remembering: Oral and Written Texts in Hinduism // Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*. – P. 82.

³⁰⁴ *Hindu Nationalism // Encyclopedia of Hinduism / Ed. Constance A. Jones, James D. Ryan*. – New York: Facts On File, 2007. – P. 187.

³⁰⁵ Sarto Esteves. *Violence Against the Cross // Religion, Power and Violence: Expression of Politics in Contemporary Times / Ed. Ram Punyani*. – New Delhi, London: Sage, 2005. – P. 281.

стосовно християн не дають змоги говорити про тріумф секулярного націоналізму Джавахарлара Неру. Власне, «доба Неру» – майже два десятиліття його керівництва Індією (1947-1964 рр.) – була, крім всього іншого, масштабною спробою перетворити Індію на світську демократію, і важливим елементом цієї спроби була боротьба з *комуналізмом*. На території Індійського субконтиненту це поняття стало синонімом ворожнечі, основаної здебільшого на релігійних, але також і на етнічних, кастових та регіональних поділах. Вже за рік по смерті Неру постала Вішна Хінду Парішад (Світова індійська рада), яка виступала за індуїзацію публічної сфери. Лідери Ради вважали, що політична слабкість індусів зумовлена їх релігійною розділеністю й наполягали, що консолідації можна досягти тільки на шляху релігійної єдності й уніфікації. Відповідно, Рада вела курс на створення стандартизованої й «автентичнішої» версії індуїстського віровчення та практики, а водночас гостро критикувала «християнський прозелітизм» та «ісламський сепаратизм» і вела кампанію на захист корів, що в індуїзмі вважаються священними тваринами. Вимоги заборонити вбивство корів мали змобілізувати індуїстську більшість і, водночас, завдати удару по мусульманських ремісниках і торгівцях, масово зайнятих переробкою та продажем шкур.³⁰⁶

Діяльність на посаді прем'єр-міністра доньки Неру – Індіри Ганді – супроводжувалась повсякчасним апелюванням до релігійних почуттів і спробами релігійної мобілізації індуїстської більшості. Індіра Ганді відвідувала храми по всій країні, вдавалася до релігійної риторики, культивувала образ побожного лідера. На початку 1980-х вона дедалі частіше говорила про загрозу нації з боку зовнішніх та внутрішніх ворогів. Вона підкреслювала, що в деяких місцях – як-от у Пенджабі й Кашмірі – меншинам гарантовано всі можливі права й свободи, тоді як більшість зазнає дискримінації. Вона також апелювала до більшості з проханням підтримати її прагнення вберегти індуїстські традиції від загрози з боку сикхів, мусульман та інших.³⁰⁷ Можна сказати, що великою мірою саме Індіра Ганді відкрила шлях міжрелігійній ворожнечі, і це, зрештою, коштувало їй життя. Син Індіри – Раджив Ганді (1944-1991) продовжував більше материну, аніж дідову політику і теж став жертвою тамільської терористки-смертниці.

³⁰⁶ Scott W. Hibbard. *Religious Politics and Secular States: Egypt, India, and the United States*. – Baltimore: The John Hopkins University Press, 2010. – P. 134.

³⁰⁷ Kothari Rajni. *Communalism: The New Face of Indian Democracy // State against Democracy: In Search of Human Governance*. – New Delhi: South Asia Books, 1988 – P. 247.

У підсумку дедалі більшої політичної ваги й суспільної підтримки почала набувати партія Бхаратія Джаната – партія вкрай націоналістична, що виступає за державний, привілейований статус індуїзму й за обмеження прав релігійних меншин: мусульман, сикхів, християн та інших. На парламентських виборах 1984 р. Бхаратія Джаната спромоглася провести до Народної палати лише двох депутатів, а вже в 1996 виграла парламентські вибори. В 1998 р. вона повторила свій успіх і в союзі з іншими ідейно близькими їй партіями перебувала при владі до 2004 р. По суті, Індійський національний конгрес і Бхаратія Джаната перестали представляти два протилежні полюси – секулярно-плюралістичний і релігійно-націоналістичний – і почали зближатися навіть у своїй риторичі. І хоча Конгрес не відповідальний за насильство та погроми, що чиняться індійськими націоналістами з подачі Бхаратія Джанати, він, безперечно, теж причетний до зміцнення того комуналізму, що його поборював колись Неру.

Ще наприкінці 2003 р. оглядачі розходилися в поглядах на майбутнє Індії – одні сподівалися, що традиційна індійська толерантність загнуждає дальшу «шафранізацію» країни (яскраво-шафрановий колір – один з кольорів індійського прапора і символ «індійськості»), тоді як інші вже перестали вірити в можливість збереження плюралізму.

Правда, результати виборів 2004 і 2009 рр. трохи заспокоїли тих, хто боявся найгіршого. З одного боку, Індії так і не повернулася до секулярної політики Неру; тенденція до використання релігії для політичних цілей зберігається; насильство на релігійному ґрунті триває. Однак намітився певний спад екстремізму і тенденція до «інклюзивнішої» інтерпретації релігії, а також – до дещо ліберальнішого трактування індуїстської традиції, яке демонстрував свого часу Махатма Ганді.³⁰⁸

10.3. Світовий буддизм: між національним і глобальним

Дуже важко уявити собі, навіть у теорії, лінійну історію буддизму. Він із самого початку розпався на окремі традиції, поширившись за межі Індії – набрав там специфічних китайських, японських чи шрі-ланкійських рис, а зустрівшись із Заходом – виразно модернізувався. Ріноманіття шкіл і традицій у буддизмі просто-таки величезне. Якщо взяти навіть Україну, де буддизм

³⁰⁸ S. W. Hibbard. *Religious Politics and Secular States...* – P. 176.

лишається все-таки релігією екзотичною, то й тут його різноманітність вражає. Найбільша частина українських буддистів належить до тибетського напрямку – тантричної традиції Ваджраяна («Діамантова колісниця»), а зокрема до Карма Каг'ю, головної гілки тибетської школи Каг'ю-па. Далі йдуть ще дві тибетські школи: Нінгма-па та Дзогчен. Своїх прибічників – хоча і нечисленних – має школа Сон (корецьке відгалуження школи Чань, або ж Дзен) та Нітірен-сю – японська школа, представлена в Україні духовним орденом Ніппондзан-Меходзі.

Що ж до головних течій глобального буддизму, то буддизм махаяни на початку XXI ст. визнавало 202 млн. чоловік, буддизм тхеравади – 136 млн. і ламаїзм – 21,5 млн.

Якщо ж говорити про «національні редакції» буддизму, то насамперед треба поглянути на Китай – країну з найчисленнішим населенням і найбільшою кількістю буддистів у світі. Як уже зазначалося, в роки «культурної революції» буддійська культура, монастирі та й самі буддисти зазнали жорстоких переслідувань, але із зміною політичного курсу в кінці 1970-х років інтерес до буддизму в Китаї швидко відроджується. Зрештою, сам голова КНР Чжань Цземін висловився за використання буддійської моралі в сфері політики; прикметно, що він ужив на означення цієї моралі китайський термін *де*, який означає не тільки «добродесність», а й правильний, досконалий спосіб існування кожної істоти. Використання цього традиційного терміну на противагу концепціям прав людини та громадянських свобод стало наочним виявом тенденції до того, щоб за допомогою буддизму обґрунтовувати неприйнятність для Китаю західних демократичних норм, стверджуючи натомість самобутність китайської цивілізації.³⁰⁹

Період ренесансу переживає буддизм і в Камбоджі, де він зазнав був цілковитого розгрому в добу правління «червоних кхмерів» (геноцид, що його вчинили «червоні кхмери», навіть увійшов у камбоджійський буддійський епос та буддійську іконографію). У буддійському відродженні особливу роль відіграли монастирі (вати), а також «камбоджизація» буддизму та реставрація монархії. В сучасній Камбоджі культ Майтреї – Будди нової епохи, Золотого віку Сат'я-Юги, – тісно асоціюється з монархією. Образ коронованого Будди дуже популярний у народі, бо ж добродесний монарх – предтеча приходу Вчителя; а в очах багатьох віруючих «добрий король» – це і є

³⁰⁹ Peter Friedlander. Buddhism and Politics // *Routledge Handbook of Religion and Politics* / Ed. Jeffrey Haynes. – New York: Routledge, 2009. – P. 16.

майбутній Будда. Така асоціація Будди з монархом як вочлененням майбутнього процвітання й моральної чистоти держави виявляється в різноманітних формах – від ритуальних практик до монастирського мистецтва.³¹⁰

У другій половині ХХ ст. починається нова хвиля буддійського піднесення, і буддизм стає поважним чинником суспільно-політичних змін у країнах Південної та Південно-Східної Азії. В 1952 р. прем'єр-міністр Бірми (тепер М'янма) У Ну (1907-1995) взяв курс на буддійське відродження й створив спеціальну Буддійську духовну раду, яка через 83 роки після П'ятого буддійського собору ініціювала скликання Шостого собору. Цей собор, на який з'їхалося 2500 монахів – послідовників Тхеравади з Бірми, Камбоджі, Індії, Лаосу, Непалу, Шрі-Ланки й Таїланду, тривав два роки (1954-1956 рр.) і завершився відзначенням 2500-річчя Парінірвани Будди. Серед іншого, він мав ознаменувати початок нової ери процвітання бірманської нації, запорукою якого стануть буддійські цінності. Уряд Бірми й особисто У Ну, що відзначався великою релігійністю, доклали великих зусиль до реформування буддійського монашества й, зрештою, перетворення буддизму на державну релігію країни. Навіть більше, У Ну спробував зацепити суспільству нову, «справді народну» ідеологію, яка б поєднувала буддизм з соціалізмом. Ця ідеологія трактувала модернізацію й розвиток країни як поступове просування Вісімковим шляхом буддизму до просвітлення. Багато бірманців сприймали У Ну як праведного правителя, своєрідного справедливого монарха, а проте йому не вдалося примирити й узгодити інтереси буддійських кіл, політичних фракцій в уряді, сепаратистських рухів та релігійних меншин. У 1962 р. уряд У Ну був повалений в результаті військового перевороту. Заколотників очолював генерал Не Він, який заходився насаджувати в країні світську ідеологію «Бірманського шляху до соціалізму». Та незважаючи на це, відродження буддизму за правління У Ну відіграло дуже важливу роль у формуванні модерної бірманської (м'янманської) нації.³¹¹

Дуже помітну роль відіграє буддизм у суспільно-політичному житті Таїланду. Буддійські монахи та миряни, студенти буддійських університетів (в країні на початку ХХІ ст. було більш як 31 тисяча буддійських монастирів,

³¹⁰ Див. про це: Anne Hansen. *Khmer Identity and Theravada Buddhism // History, Buddhism and New Religious Movements in Cambodia* / Ed. J. Marston, E. Guthrie. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004. – P. 40-62.

³¹¹ *The Buddhist World of Southeast Asia* / Ed. Donal K. Swearer. 2nd ed. – Albany: State University of New York Press, 2010. – P. 110-111.

267 тисяч монахів та 97,8 тисяч послушників)³¹² демонструють високу громадсько-політичну активність та екологічну свідомість і організують масові рухи як за особисте духовне вдосконалення, так і за кардинальні зміни в суспільстві та в релігійному житті країни. Чи не найбільше уваги самих тайців та міжнародної громадськості до соціальних, економічних і культурних проблем Таїланду кінця ХХ – початку ХХІ ст. привернув Сулак Сиваракса – буддистський діяч, який розвивав ідеї знаменитого філософа-монаха Буддадаси Бхікху (1906-1993) і стояв коло джерел багатьох духовних, громадських і освітніх ініціатив, а зокрема й Всесвітньої мережі дієвих буддистів. Незважаючи на неодноразові арешти і вислання з країни, Сулак Сиваракса й далі обстоює демократичні свободи, бореться за мир та справедливість і наполягає, що релігія завжди повинна бути в осередку соціальних змін, бо ж реформування суспільства – це і є головна мета релігії. За Сивараксою, саме буддизм є найдосконаліший засіб для розв'язання світових проблем і врегулювання глобальних та регіональних конфліктів. Водночас Сулак не схвалює державного статусу для буддизму і вважає, що буддизм не є чимось незмінним, раз і назавжди даним, а повинен бути відкритий для змін.³¹³ Власне кажучи, тайський буддизм досить відкритий до сучасного світу, він охоче засвоює новітні комунікаційні технології, філософські теорії й узагалі інтелектуальний доробок інших цивілізацій та культур. Більшість міських монастирів мають доступ до Інтернету, при монастирях діють видавництва, курси англійської й інших мов, у них гостюють іноземні вчені й дослідники буддизму, а самі монахи обговорюють і західну філософію, і інші релігії. Тайський буддизм не відгороджується від «іншого», а вивчає, реінтерпретує, реформує це «інше»; він асоціюється насамперед із гнучкістю, інноваційністю й відкритістю, а не із стагнацією, ізоляцією, незмінністю.

У 1980-х роках до буддизму як ідеологічного знаряддя і чинника політичної мобілізації звернувся марксистський Народно-визвольний фронт Шрі-Ланки (Janatha Vimukthi Peramuna), що виступав із закликами до повалення правлячого режиму. Тисячі молодих монахів, а особливо ті з них, що навчалися в університетах, долучилися до справи «визволення батьків-

³¹² Justin McDaniel. Buddhism in Thailand. Negotiating the Modern Age // *Buddhism in World Cultures: Comparative Perspectives* / Ed. Stephen C. Berkwitz. – Santa Barbara: ABC-CLIO, 2006. – P. 121.

³¹³ Sulak Sivaraksa. *A Socially Engaged Buddhism*. – Bangkok: Sathirakoses-Nagapradipa Foundation, 1999.

щини від усіх ворогів», і їх участь надала моральної легітимачії революційним гаслам і політичній практиці Народно-визвольного фронту, який не зупинявся перед актами насильства проти своїх опонентів. Уряд теж відповідав насильством: він кидав проти членів Фронту «ескадрони смерті», що затримували, ув'язнювали, а часом і вбивали підозрюваних у протиурядовій діяльності, не роблячи винятку й для монахів.

З іншого боку, саме буддійські монахи були серед тих, хто найпоспідовніше намагався перешкодити мирному врегулюванню конфлікту між буддистами-сингалами (до 75% населення острова) і індуїстами-тамілами (близько 15%), а зокрема, зірвати індо-шрі-ланкійську мирну угоду 1987 р. Вони ж таки відповідальні й за спалахи антитамільської ворожнечі. Все це викликало в суспільстві гостру критику «політичного монашества», але водночас спонукувало певну частину громадськості звертатися до монахів як до хранителів буддійської істини із закликами піднести голос проти соціальної несправедливості та корупції. Наприкінці 1990-х – на початку 2000-х рр. цей голос великою мірою почав асоціюватися з преподобним Ганґодовіла Сомою Тхеро – блискучим проповідником з монастиря поблизу Коломбо, який закликав до релігійного та політичного оновлення Шрі-Ланки. У своїх проповідях, телевиступах, газетних памфлетах Сома завжди дуже предметно критикував як релігійних діячів, так і політиків, а також виступав проти християнської місії на острові. Головна причина кризи на Шрі-Ланці – це, як він заявляв, відступництво сингалів від буддизму і брак у них побожності та ревності порівняно з їхніми головними конкурентами – індуїстами, мусульманами та християнськими місіонерами. Тільки монахи, які не мають ніякого майна і ні від кого не залежать, – повчав Сома, – можуть вивести Шрі-Ланку з тієї «стічної канави», в якій вона опинилася.³¹⁴ Сформульована ним буддійська версія сингальського націоналізму зробила Сому національним героєм, а несподівана смерть від серцевого нападу в 2003 р., яку його прихильники приписують підступам християнських фундаменталістів (помер-бо він під час візиту до Росії), зробила з нього справжнього святого мученика. Його похорон зібрав безпрецедентну кількість людей, а поховальна процесія розтяглася на багато кілометрів.³¹⁵ Відразу ж

³¹⁴ Stephen C. Berkwitz. Recent Trends in Sri Lankan Buddhism // *Religion*. – 2003. – Vol. 33. – № 1. – P. 57-71.

³¹⁵ Stephen C. Berkwitz. Buddhism in Sri Lanka: Practice, Protest, and Preservation // *Buddhism in World Cultures: Comparative Perspectives*. – P. 56.

після похорону буддійські монахи та миряни заснували Партію національної сингальської спадщини (JHU), яка на парламентських виборах у квітні 2004 р. набрала майже 6% голосів і провела до парламенту дев'ятьох буддійських монахів.

Великою мірою унікальним став розвиток буддизму в японському суспільстві. Коріння теперішньої моделі суспільно-релігійних відносин в Японії, – моделі, в якій буддизм займає особливе місце, – сягає ще епохи Мейдзі (1868-1912 рр.), коли Японія відмовилася від політики ізоляціонізму й стала на шлях капіталістичного розвитку, щоб стати спершу регіональним лідером, а згодом і одним з провідних гравців на світовій політичній арені. Епоха Мейдзі зруйнувала традиційно привілейований статус буддизму, коли всі японці мали бути зареєстровані при котромусь буддійському храмі, й відокремила буддизм від синто (цей акт відомий в японській історії як «сінбуцу бунрі», тобто «відокремлення камі від будд»). До того часу симбіоз буддизму з поклонінням синтоїстським божествам (камі) був такий міцний, що мало не всі буддійські храми мали синтоїстські святилища, буддійські монахи брали участь у синтоїстських відправах, а в синтоїстських храмах відправлялися буддійські ритуали. Як пише Олена Скворцова, суперечність між пантеїстичною основою буддійської філософії і політеїзмом синто була в Японії розв'язана за допомогою концепції «робу-синто». Синтоїстські боги виступали в ній як вочленення будд и бодхісатв; скажімо, головне солярне божество, богиня Аматарасу, трактувалася як іпостась Будди Сонячного Світла – Махавайрочана.³¹⁶

Ситуація, коли японці ототожнюють себе як із синтоїзмом, так і з буддизмом, зберігається і в XXI ст. У 2005 р. в Японії було 107 млн. синтоїстів, 89 млн. буддистів, 3 млн. християн, 120 тис. мусульман, 3 тис. – юдеїв і 10 млн. визнавців «інших» релігій. Разом маємо більш ніж 210 млн. послідовників різних релігій при тому, що населення Японії – всього 127 млн. Це наочно показує, що чимала частина японців має подвійну релігійну ідентичність.³¹⁷

Відокремлення синтоїзму і буддизму в епоху Мейдзі, яке мало на меті формування єдиної національної релігії, синтоїзму, і опертої на ній нової

³¹⁶ Е. Л. Скворцова. Япония: кризис культурной идентичности при встрече с западной цивилизацией // *Вопросы философии*. – 2012. – № 7. – С. 52-63.

³¹⁷ Gary D. Bouma, Rod Ling. *Religious Diversity in Southeast Asia and the Pacific: National Case Studies*. – Dordrecht, London: Springer, 2010. – P. 20-23.

японської ідентичності, істотно послабило систему «храмового буддизму».³¹⁸ Однак буддійським інтелектуалам вдалося зацепити громадській думці нове розуміння буддизму, цілковито протилежне тому, яке прагнули створити ініціатори відокремлення. Ці інтелектуали (Мокураї Сімадзі, Тецууро Вацудзі та Дайсецу Тейтаро Судзукі та ін.) доводили, що саме буддизм – сучасний, транснаціональний, космополітичний і універсальний – якнайкраще відповідає завданням модернізації країни. Фрагментація буддизму на численні школи й напрями, якою дорікали буддійським інтелектуалам їх опоненти, – це, заявляли останні, не що інше, як вияв універсальної істини в конкретних культурних, історичних та суспільно-політичних умовах. Напруга між «буддизмом інтелектуалів» – глибоко філософським, науковим, раціоналістичним – і «ритуальним буддизмом», тобто системою ритуалів, що становлять духовну й фінансову основу храмового життя, зберігається й дотепер. Серйозною інтелектуальною проблемою сучасного японського буддизму навіть через багато десятиліть після закінчення Другої світової війни лишається питання про те, чи «правдивий» був той буддизм, який виправдовував мілітаризм, імперську експансію і насильство проти інших народів.

Після Другої світової війни в японському буддизмі відбувається справжній вибух – виникають десятки нових релігійних рухів, товариств та спільнот. Це стало можливо не в останню чергу завдяки післявоєнному законодавству про релігійні організації, яке практично звільнило буддійські згромадження від державного втручання й полегшило їм здобуття юридичного статусу. Створені ще в 1930-х рр. мирянські спільноти Сока Гаккай та Рішо Косейкай перетворилися тепер на розгалужені організації з десятками й сотнями тисяч, а згодом і мільйонами членів.³¹⁹

Буддійські організації набирають дедалі більшої ваги й дуже активно долучаються до громадської діяльності, зосереджуючись на найпекучіших проблемах японського суспільства. Деякі організації (як-от рух Віхара) опікуються безнадійно хворими, тими, хто тільки-но втратив рідних та близьких; їх члени – миряни та монахи – працюють як психотерапевти або консультанти-

³¹⁸ Allan G. Grapard. Japan's Ignored Cultural Revolution: The Separation of Shinto and Buddhist Divinities in the Meiji and a Case Study: Tonomine // *History of Religions*. – 1984. – Vol. 23. – № 3. – P. 240-265.

³¹⁹ Офіційний сайт Міжнародної організації Сока Гаккай повідомляє, що організація має 12 млн. членів і діє в 192 країнах світу (див. на сайті: mod.sgi.org). Сайт Рішо Косейкай стверджує, що до організації належить більш як два мільйони родин, а сама вона має 245 осередків як у Японії, так і в інших країнах (див. на сайті: www.rk-world.org).

психологи. Ще один напрямок буддійського суспільного служіння в Японії, якому буддійські діячі надають великої ваги, – це охорона національних традицій і пам'яті предків, а також допомога літнім людям, питома вага яких невпинно зростає.³²⁰

Нарешті, буддійські організації – головно Сока Гаккай – беруть активну участь у політичному процесі. Сока Гаккай, скажімо, обстоює ідею буддійської демократії, основаної на гуманістичному соціалізмі – своєрідній ідеальній комбінації капіталізму і соціалізму. В 1964 р. члени Сока Гаккай створили політичну партію «Комейто» («Партія чистої політики»), яка виступає за децентралізацію влади, боротьбу з бюрократією, підвищення ролі префектур і миролюбиву зовнішню політику. На парламентських виборах у липні 2010 р. «Комейто» здобула 19 місць у Палаті радників і 21 – в Палаті представників.

При цьому японський культурний і господарський етос визначався й досі багато в чому визначається сплавом буддійських та синтоїстських ідей. Лідери японської економіки регулярно наголошують, що їх успіх має релігійно-культурне підґрунтя. Засновник кампанії «Хонда» Соїтіро Хонда (1906-1991) підкреслював свого часу, що люди, які відповідають за японську економіку, є щирі японці в сенсі поклоніння японським божествам. Ці люди діють, виходячи з принципів економічної раціональності, але водночас моляться предкам за безпеку й процвітання тих підприємств, якими вони керують. Синтоїстські святилища є в штаб-квартирах, відділеннях і на підприємствах «Тойоти», «Хітачі», «Тошиби», «Міцубісі»; роль японської релігії у формуванні колективістської етики японського господарювання важко перецінити.³²¹

Буддизм, так само як і інші світові релігії, виходить далеко поза межі регіонів свого традиційного поширення. Скажімо, протягом ХХ ст. буддійська спільнота Великобританії виросла з маленького гуртка дослідників цієї релігії у 150-тисячну громаду – і її чисельність досягла вже половини від кількості британських юдеїв; новонавернених на буддизм, так званих «білих» британських буддистів, тепер уже 60 тисяч – це вдвоє більше, ніж британських квакерів. Британці, які навернулися на буддизм, – це дуже часто

³²⁰ Stephen G. Covell, Mark Rowe. Traditional Buddhism in Contemporary Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. – 2004. – Vol. 31. – № 2. – P. 245-487.

³²¹ *Spirit Matters: The Worldwide Impact of Religion on Contemporary Politics* / Ed. Richard L. Rubenstein. – New York: Paragon, 1987. – P. 358-359.

активні шукачі життєвих сенсів, які невдоволені наявними «містичними пропозиціями» і яких приваблюють буддійські практики та життєві принципи. Різні школи буддизму проходять у британському контексті власний шлях адаптації. Ніякої синкретичної форми «англійського буддизму» тут поки що не виникло, так що жодна з тридцяти монаших чи мирянських традицій, як і жодний буддійський учитель не може сьогодні виступати як повноважний представник британського буддизму.³²²

У США наприкінці ХХ ст. було десь із півтора мільйона буддистів, і від 300 до 375 тис. з них – це американці, що їх предки прибули до Нового Світу з Європи. 56% американських буддистів – це молодь від 18 до 29 років. Буддизм знаходить свій вияв у культурі, мистецтві, громадському житті Америки. Серед найпомітніших і найзначущіших буддійських феноменів можна назвати буддизм «біт-покоління», в тому числі й поетів-буддистів: Аллена Гінзберґа, Енн Волдман, Гері Снайдера, Майкла Мак-Клура і навіть буддійського монаха (а водночас поета-бітника) Філіпа Вейлена; творчість кінематографістів та акторів-буддистів Річарда Гіра, Олівера Стоуна, Віллама Дафо; художників-буддистів Мілтона Глейсера, Франческо Клементе, Роберта Московіча; композиторів та музикантів-буддистів Філіпа Гласа, Гербі Хенкока, Мередіт Монк; діяльність політиків-буддистів, таких як багаторічний губернатор Каліфорнії Джеррі Браун, та філантропів-буддистів: Лоуренса Шейнберґа, Стівена Рокфеллера, Генрі Люса III; нарешті не можна не згадати й про всесвітньовідомого бізнесмена й програміста, одного з засновників корпорації Apple Стіва Джобса (1955-2011), який теж був буддистом.³²³ Американському ламі Сурії Дасу американський буддизм майбутнього бачиться як недогматичний, переважно мирянський, медитативний, опертий на засадах гендерної рівності, інноваційний, експериментальний, соціально активний, такий, що вміщує в собі різні буддійські традиції, спрощує їх і уникає іноземної термінології, обстоює рівність, демократичність і відгукується на психологічні запити людини.³²⁴

³²² Robert Bluck. *British Buddhism: Teachings, Practice and Development*. – New York: Routledge, 2006. – P. 188-191.

³²³ Lama Surya Das. *The Zen of Steve Jobs: Right Livelihood* (текст на сайті: www.huffingtonpost.com).

³²⁴ Charles S. Prebish. *Buddhism. The American Experience*. – Journal of Buddhist Ethics Online Books, 2003. – P. 37, 156, 158-159.

11. Новітні релігії: мінливе і незмінне

Бурхливий розвиток новітніх релігійних рухів у 1960-1970 рр., природно, спонукав дослідників релігії спробувати визначити специфіку цього феномену. Серед характерних рис НРР називали те, що вони, на відміну від багатьох сектантських рухів минулого, уже не виступають як рухи протесту пригноблених,³²⁵ а також дуже щільний зв'язок НРР з молодіжною контр-культурою. Можна також говорити про їхнє прагнення зінтегрувати західну й східну духовність, втекти від осоружної дійсності, зняти конфлікт між суспільством і окремим індивідумом, ігнорованим традиційною Церквою й змушеним об'єднуватися з собі подібними в нові «локальні» спільноти,³²⁶ – хоча це, напевно, можна вважати унікальною рисою ХХ ст. До того ж, конкретно-соціологічні дослідження, проведені вже на початку 1970-х рр., не показують чіткої кореляції між членством в НРР і відмовою від участі в громадсько-політичному житті,³²⁷ що не свідчить на користь розуміння сучасних НРР як форми соціального ескапізму.

Термін *нові релігійні рухи* вживається як суто операційний і не претендує на наукову точність: тут кожне з трьох слів може бути ґрунтовно оскарженим. Приміром, Джордж Хріссідіс досить аргументовано показує, що деякі з релігійних спільнот, які традиційно відносяться до НРР, – зовсім не нові, бо існують інколи понад сто років; зовсім не рухи, бо передбачають досить жорсткі організаційні рамки; і, по суті справи, зовсім не релігійні.³²⁸ Один з найвідоміших дослідників НРР, Гордон Мелтон, визнав, що всі спроби «вловити» суть нових релігій за допомогою дефініцій, опертих на одній чи більше спільних характеристиках, виявилися нестійкими. Навіть найпопулярніші, найзагальніші і, на перший погляд, найочевидніші характеристики, як-от наявність харизматичного лідера, відносна унікальність доктрини чи міленаристські ідеї, виявляються далеко не універсальною ознакою.

³²⁵ Eileen Barker. *New Religious Movements in Britain: The Context and Membership* // *Social Compass*. – 1983. – Vol. 30. – № 1. – P. 44.

³²⁶ Dick Anthony, Thomas Robbins. *Spiritual Innovations and the Crisis of American Civil Religion* // *Daedalus*. – 1982. – Vol. 111. – № 1. – P. 220.

³²⁷ Robert Wuthnow. *Political Aspects of the Quietistic Revival* // *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*. – New Brunswick, London: Transaction Publishers, 1981. – P. 234.

³²⁸ George D. Chryssides. *Defining the New Spirituality* (текст на сайті: www.cesnur.org).

Ще менш задовільні ті дефініції, що оперті на певному наборі негативних якостей нових релігій, як-от аморальна чи протизаконна діяльність, потужний психологічний вплив на членів, прагнення контролювати їхню свідомість тощо. Все це не можна вважати за відмітну ознаку *всіх* нових релігій або *тільки* нових релігій. Що ці групи, рухи або спільноти мають спільного, то це, мабуть, те, що їм не притаманне: вони не є частиною релігійної традиції, характерної для даної країни; їх статус і роль у культурі постійно ставиться під сумнів не тільки релігіями більшості, а й секулярним суспільством; їх не розуміють, бояться, не люблять, навіть ненавидять, і вони випадають із загального релігійного простору.³²⁹

По суті, термін НРР вживається тільки через брак чогось кращого. І, скажімо, ми уникаємо оперувати тут термінами *секта* або *культ* не лише з міркувань політичної коректності, а й тому, що чимало НРР не є «сектами» або «культами» в соціологічному розумінні цих термінів.

Поява нових релігійних рухів – невід’ємний елемент розвитку релігій. Власне кажучи, історична ретроспектива релігійної еволюції людства може бути представлена як сукупність процесів зародження, інституціоналізації (або опору проти інституціоналізації) нових релігійних течій, їх диференціації, піднесення або занепаду. Причини безперестанного виникнення НРР деякі дослідники схильні пояснювати не лише соціальними, політичними, культурними та еклезіальними, а й антропологічними чинниками. Зокрема, Джеймс Гантер вважає, що виникнення НРР зумовлене самою природою людини, несприйняттям людиною сучасності як такої, суто «антропологічним протестом».³³⁰

Хоча нові релігії – постійний елемент еволюції релігійного ландшафту світу, деякі періоди людської історії позначені особливо бурхливою «новорелігійною творчістю». Писемна історія дає підстави говорити про щонайменше п’ять періодів особливо інтенсивного поширення нових релігій: 1) Римська імперія напередодні утвердження християнства; 2) Японія після Першої світової війни; 3) Індія в XIX-му й на початку XX ст.; 4) США 1960-70-х рр.; 5) пострадянський простір. Однак пояснення «новорелігійного вибуху» в кожному випадку буде зовсім інакше. Якщо інтенсивне поширення нових

³²⁹ Gordon J. Melton. Perspective: Toward a Definition of «New Religion» // *Nova Religio*. – 2004. – Vol. 8. – № 1 (July). – P. 74-76.

³³⁰ James D. Hunter. The New Religions: Demodernization and the Protest against Modernity // *The Social Impact of New Religious Movements*. – New York: Rose of Sharon Press, 1981. – P. 7.

релігій в римських володіннях стало провісником краху старих вірувань, на зміну яким у підсумку прийшло християнство, то прогнози про те, що швидке розповсюдження НРР в Індії віщує скорий колапс індуїзму, виявилися хибними. Можна говорити про те, що нетрадиційні релігії процвітають у періоди гострих криз і швидких соціальних змін, що піднесенню нових релігій сприяє занепад традиційної релігійності і релігійного виховання.

У кожному разі, порівняння історичних передумов інтенсифікації нео-релігійної творчості спонукає дослідників до висновку про те, що поширення НРР зумовлене дуже широким колом чинників.³³¹ Очевидно, масштабна криза, яка супроводжувала падіння комунізму і розвал СРСР, також сприяла як активному поширенню на посткомуністичному просторі закордонних НРР, так і місцевій релігійній творчості. Пострадянський простір буквально вибухнув новими релігійними рухами окультного, езотеричного, еко-спіритуалістичного, неоязичницького або синкретичного характеру: Біле Братство, Богородичний центр, Церква Останнього завіту Віссаріона, Зелене Братство, анастасіївці, бажовці, Радастея, Союз венедев, Щербівське братство та інші. Апокаліптичні картини, що їх малюють пострадянські рухи, зосереджені на майбутньому власної країни або частіше – всієї території колишнього СРСР, яка займає в цій картині центральне місце. Еклектична теософія Білого братства фокусується на Києві, Церкви Останнього завіту – на Сибіру, Богородичного центру – на Росії, неоязичницького Бажовського руху – на Уралі, де на межі Європи й Азії має начебто постати глобальний містичний «енергетичний центр».³³²

Чи не найспецифічніші риси, які визначають суспільне обличчя сучасних НРР, темпи їх поширення та їхні взаємовідносини із соціумом, зумовлені глобальною ситуацією другої половини ХХ ст. Передовсім це процес глобалізації, який підсилюється турбулентним розвитком інформатизації, що багатократно «зменшує» світ, перетворюючи його на «глобальне село». Ще порівняно недавно нове релігійне утворення, що з'являлося десь на периферії, не мало реальних шансів у більш-менш стислі терміни стати відомим в іншому регіоні планети, а тим паче пустити корені в іншому культурному

³³¹ Див.: Sharma Arvind. *The Methodololgical Implications of the New Religious Movements // «Religions Sans Frontieres?» Present and Future Trends of Migration, Culture, and Communication.* – P. 358-359.

³³² Див.: *Новые религиозные культы, движения и организации в России.* – Москва: РАГС, 1998. – С. 80-88.

ареалі. Натомість уже в 90-х рр. XX ст. рухи, що виникали, наприклад, у Японії, США або Африці надзвичайно швидко створювали свої філії на протилежному кінці світу. Тепер інформація про нові форми релігійного життя поширюється блискавично, доступ до неї стає дедалі вільнішим, а Інтернет забезпечує швидку й безперервну комунікацію між прибічниками того чи іншого НРР. Власне кажучи, історія закорінення й швидкого поширення в Америці та Європі 1960-х рр. релігійних рухів незахідного походження, а одночасно й західних рухів – у незахідних культурних контекстах вивчена вже досить добре.³³³ Скажімо, рух «Діти Бога» («Сім'я»), заснований євангельським проповідником Девідом Бергом (1919-1994) у 1968 р., вже в 1974 р. налічувала 140 колоній у сорока країнах світу. Церква Саєнтології заявляє, що її громади існують у 133 країнах світу. З іншого боку, НРР здатні створювати глобальні, цілковито транснаціональні субкультури, які практично не змішуються з культурами тих країн, де живуть їх послідовники. Приміром, члени Товариства Свідомості Крішни одягаються, харчуються й поводяться (не говорячи вже про культові практики) абсолютно однаково що в Європі, що в Австралії, що в Америці.³³⁴

Щоб зрозуміти особливості сучасного соціального статусу новітніх релігійних рухів, важливо також усвідомлювати принципово інакший – порівняно з попередніми епохами розвитку релігії – політико-правовий контекст, в якому діє більшість цих НРР. Твердження про те, що раніше НРР зосереджувалися в ізольованих і дуже обмежених щодо масштабу анклавів (Джеймс Гантер), можна, звісно, поставити під сумнів, але все ж треба погодитися, що в умовах панування у країні котроїсь одної Церкви, всебічної підтримки цієї Церкви з боку держави, щільного зв'язку між Церквою та іншими соціальними інституціями (школа, військо, родина) будь-яке нове релігійне утворення об'єктивно перетворювалося на опозиційний елемент, контр-культурне явище. А сучасне розуміння релігійної свободи (принаймні в тому вигляді, в якому воно утвердилося на Заході) та поширення політичного, культурного й ідейного плюралізму радикально змінили становище НРР. Демократична держава в більшості випадків не вдається до репресивних

³³³ Див.: *Cults, Religion, and Violence* / Ed. David Bromley. – New York: Cambridge University Press, 2002. – P. 231.

³³⁴ Jeffrey Kaplan. *New Religious Movements and Globalization // Introduction to New and Alternative Religions in America*. – Vol. 1: History and Controversies / Ed. Eugene V. Gallagher, W. Michael Ashcraft. – Westport: Greenwood Press, 2006. – P. 84-125.

заходів, щоб обмежити вияви релігійної творчості як такої, і не вбачає в релігійному плюралізмі небезпеки для свого існування. Навіть коли демократична держава, захищаючи власну ідентичність, по-різному ставиться до «старих» і «нових» релігій, їй неприхильне ставлення до НРР в більшості випадків не виливається в репресії. Сам факт належності до НРР перестає бути ознакою нелояльності до держави та громадсько-політичного устрою. Це надзвичайно важливі зміни, які суттєво нівелюють протестний потенціал, що був притаманний раніше новим релігіям, і прискорюють інституціоналізацію НРР і те, що Макс Вебер називав «рутинізацією харизми».

Треба також зважити на формування елементів міжнародної системи контролю за додержанням релігійної свободи і прав релігійних меншин, в основі якої – низка міжнародних організацій, в тому числі й недержавних, та принципова позиція США. США, які наприкінці минулого століття виявилися єдиною світовою наддержавою, дуже чутливо ставляться до питань релігійної свободи.³³⁵ Якщо вдатися до певної гіперболізації, то можна сказати, що США – це країна, яку коли й не створили, то принаймні започаткували сектанти. США застосовували й застосовують різні форми тиску на країни, де порушуються релігійні свободи, причому після ухвалення в 1998 р. Міжнародного акту про підтримку релігійної свободи, цей напрям зовнішньополітичної діяльності трактується як один з пріоритетів.

Отже, попри те, що більшість населення сучасного світу живе в країнах, де релігійні свободи більшою або меншою мірою порушуються (Китай, Близький Схід, Середня Азія, Північна Африка тощо), загалом прихильники НРР почуваються сьогодні комфортніше, ніж будь-коли в історії. Які наслідки матиме оця дуже вигідна для НРР «вільна конкуренція в духовному житті» (Нейл Смелзер) – поки що важко передбачити. Та принаймні у США (а це, нагадаємо, найбільша щодо кількості християн країна у світі) політико-правовий вододіл між «традиційними» й новими релігіями розвивається просто-таки на очах.

Той факт, що НРР розвиваються стадіально, і їх розвиток повторює всі ті етапи, що їх колись пройшли «усталені» релігії, самозрозумілий для більшості дослідників, але не сприймається громадською думкою. НРР дуже часто звинувачують у тому, чого ніколи не ставлять за провину «старим ре-

³³⁵ Серед питань, які ставляться під час іспиту на громадянство США, є й таке: «Яка причина переселення палігримів до Америки?» – Правильна відповідь: «Пошуки релігійної свободи». – Див.: *Russian Yellow Pages*. 1996-1997. – New York, 1996. – Appendix. – P. 100.

лігіям». Ті чи інші елементи віровчення або культової практики, які становлять невід'ємну частину традиційної релігійності, починають викликати велике занепокоєння, коли постають в оновленому вигляді в діяльності НРР. Випадки самогубств, фінансових зловживань, насильства над неповнолітніми, розпусти тощо, до яких причетні послідовники традиційних релігій, розглядаються як аномалія і ніколи не пов'язуються з конфесійною приналежністю винуватців. Цілком протилежна реакція спостерігається, коли такі самі вчинки скоюють адепти НРР. Навіть рутинні релігійні практики віддзеркалюються в суспільній свідомості зовсім інакше, якщо вони здійснюються у новорелігійному середовищі.³³⁶

НРР не є щось єдине й цілісне. Під назвою «нових релігійних рухів» прийнято об'єднувати і орієнталістські культури, і так звану психічну хірургію, і неошаманізм, і комуни християнського пробудження, і екологічний містицизм, і всілякі окультні групи. Не можна також говорити й про якусь спільну для всіх нових релігій модель соціальної поведінки. Нові релігії можуть беззастережно приймати «цей світ» і націлюватись на досягнення як найбільшого «світського» успіху, а можуть так само беззастережно відкидати світ з його порядками й цінностями або поступово й вибірково адаптуватись до його норм.

Нарешті, треба брати до уваги ту безперечну обставину, що НРР змінюються з часом. Наприклад, ще на початку 1980-х рр. Товариство свідомості Крішні (ISKCON) суворо контролювало всі сфери життєдіяльності своїх членів; віруючі повинні були обірвати більшість зв'язків із секулярною культурою та соціальним оточенням і вести дисципліноване комунітарне життя згідно з приписами свого гуру Шрілі Прабхупади. Стабільність корпоративної структури ISKCON – окрім тих традиційних соціальних механізмів, що функціонують у всіх сконсолідованих спільнотах, об'єднаних спільними релігійними переконаннями та цінностями, – ґрунтувалася також на конфесійній, «вайшнавській» економіці. В перше десятиліття існування Товариства (друга половина 1960 – перша половина 1970-х рр.) в цій економіці, яка включала у себе виготовлення та продаж конфесійної літератури й атрибутики, приготування їжі, будівництво тощо, були, задіяні майже 98% працездатних крішнаїтів. Іншим стовпом структури ISKCON була спеціальна система виховання дітей та підлітків, в якій ключова роль належить не

³³⁶ Див.: David G. Bromley et al. *The Thevnoc Cult // Sociological Analysis*. – 1979. – Vol. 40. – № 4. – P. 361-366.

батькам, а вчителям конфесійних шкіл (гурукул) при ашрамах (монастирях) Товариства.

Утім, уже на початку 1990-х у конфесійній економіці працювало всього 39% опитаних у різних країнах крішнаїтів, а 75% дітей молодшого і 95% – середнього шкільного віку з крішнаїтських родин не відвідували конфесійних шкіл.³³⁷ У результаті таких змін обличчя північноамериканського крішнаїзму дуже змінилося. Соціально-демографічні характеристики членів ISKCON наблизилися до пересічних, їх інтегрованість у соціальний контекст стала набагато більшою, контроль над ними з боку Товариства суттєво знизився, а самі громади багато в чому втратили сектантські характеристики.

Вайшнави-крішнаїти посткомуністичних країн, які, по суті, лише наприкінці 1980-х вийшли з підпілля, досить швидко пройшли шлях від категоричного несприйняття навколишнього суспільства до цілком задовільної соціальної адаптації. Показово: проведений польським дослідником Пшемиславом Язвінським аналіз правового стану крішнаїтських громад у посткомуністичних країнах Центральної та Східної Європи засвідчив, що відносини між ISKCON та органами влади в більшості цих країн досить добрі (в Україні у 1990-х роках вони характеризувалися навіть як «дуже добрі»).³³⁸

Серед нових релігій останньої третини ХХ – початку ХХ ст. є і справді проблемні і навіть такі, що їх діяльність призвела до людських жертв. Тим важливіше окреслити їхнє коло – адже в популярному медійному дискурсі їх провини нерідко екстраполюються на всі «секти» та «культи» і стають джерелом так званої «моральної паніки». При цьому список НРР, діяльність яких прямо допровадила до загибелі людей, аж ніяк не безконечний. Власне, тут можна говорити про чотири групи, які спонукували своїх членів до самогубства або вбивства: Храм народів Джима Джонса (масове самогубство 18 листопада 1978 р. у Джонстауні в Гайані – загалом 918 жертв, включно з конгресменом Лео Райаном і трьома журналістами, яких убили послідовники Джонса);³³⁹ Небесна Брама (групове самогубство на ранчо Санта-Фе в

³³⁷ Див.: Burke E. Rochford. Family Formation, Culture and Change in the Hare Krishna Movement // *ISKCON Communications Journal*. – 1997. – Vol. 5. – № 2 (December). – P. 61-82.

³³⁸ Przemysław Jazwiński. Introduction to the Legal Situation of the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) in the Countries of Central-East Europe // *Church-State Relations in Central and Eastern Europe*. – Kraków: Nomos, 1999. – P. 284-304.

³³⁹ Великий масив інформації про Храм народів доступний на інтернет-порталі відділення релігієзнавства Університету Сан-Дієго (США): jonestown.sdsu.edu.

Каліфорнії, 24-26 березня 1997 р. – 39 жертв);³⁴⁰ Сонячний Храм (16 членів групи самі вкоротили собі віку, а ще 37 були вбиті іншими у Швейцарії та Канаді в 1994 р.);³⁴¹ Рух за відновлення Десяти заповідей (масове самогубство та вбивства в березні 2000 р. в Уганді – 778 загиблих). Була також група, члени якої загинули у зіткненні з властями, а саме Гілка Давидова (79 жертв у результаті облоги й штурму силами ФБР осередка групи коло міста Вейко в Техасі навесні 1993 р.).³⁴² Треба згадати й про самозваного пророка Джефрі Лундгрена, який у квітні 1989 р. вбив сім'ю своїх послідовників, – п'ятеро чоловік, – звинувативши їх у відступництві. Нарешті, були два угруповання, агресія яких була скерована назовні: японська секта Аум Сінріке (газова атака в Токійському метро 20 березня 1995 р. – дванадцятьоро загиблих, понад тисяча постраждалих)³⁴³ та псевдо-комуна «Сім'я» Чарльза Менсона, яка в 1969 р. вчинила у США низку жорстоких убивств (втім, щодо релігійного характеру цього угруповання серед дослідників нема цілковитої згоди).

Серед більш або менш спільних рис усіх цих рухів можна назвати такі. Апокаліпсичні очікування тут не зводяться до прагнення спастися після фінальної битви, яку вестиме Бог із силами зла, а передбачають активну участь у цій битві «людей з плоті й крові» або ж їх готовність добровільно вирушити в «кращий світ». Харизматичний лідер-диктатор явно зловживає своєю владою, і норми, якими він сам керується в повсякденному житті, радикально відрізняються від тих, що застосовуються до рядових членів. Групова ізоляція від суспільства досягає дуже високого ступеня, соціальне оточення демонізується: весь світ приречений, врятовуються лише члени руху. Часто такі групи намагаються досягти максимальної фізичної ізоляції, переїжджають у безлюдні місця, на віддалені ферми, острови тощо. Заохочуються подвійні стандарти – вводити в оману чужих вважається за нормальну практику. Постійно підтримується атмосфера страху й небезпеки,

³⁴⁰ Rodney Perkins, Forrest Jackson. *Cosmic Suicide: The Tragedy and Transcendence of Heaven's Gate*. – Dallas: Pentaradial Press, 1997.

³⁴¹ James R. Lewis. The Solar Temple «Transits»: Beyond the Millennialist Hypothesis // *Controversial New Religions* / Ed. James R. Lewis, Jesper Aagaard Petersen. – New York: Oxford University Press, 2005. – P. 295-317.

³⁴² *Armageddon in Waco: Critical Perspectives on the Branch Davidian Conflict* / Ed. Stuart A. Wright. – Chicago: University of Chicago Press, 1995.

³⁴³ Про Аум Сінріке див., зокрема: Ian Reader. *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyo*. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2000.

що насувається зовні. Така атмосфера підсилюється безперервними моліннями, обмеженнями сну та їжі, сплесками екзальтації та бурхливими виявами відданості лідеріві.

Не забуваймо, що світ нових релігій – надзвичайно строкатий. Зберігаючи генетичні характеристики «материнських» релігій (навіть при радикальному розриві з ними), а також маючи певні риси спільності з іншими новими релігіями, НРР демонструють величезну різноманітність. Лондонський центр вивчення нових релігій INFORM має матеріали про більш ніж 3 тисячі нових релігійних спільнот і щороку отримує інформацію ще про півтори сотні. Є чимало нових релігій, сам факт існування яких невідомий нікому, окрім самих членів цих груп та, можливо, їхніх рідних і близьких. За підрахунками Родні Старка лише один з кожної тисячі нових релігійних рухів здатний залучити до своїх лав більш як 100 тисяч чоловік. Але зрештою, більша частина з тих рухів, яким вдається досягти такого порівняно скромного результату, залишаються з часом лише примітками під основним текстом історії релігій.³⁴⁴ Природно, що коли навіть сама кількість НРР достеменно невідома, то годі визначити й більш-менш точне число їх членів. Як стверджують деякі дослідники, у США існує близько 600 так званих культів з кількістю членів від 150 до 200 тис., а загалом 417 сект і 501 культ, що мають у своїх лавах до 3% населення.³⁴⁵ Гордон Мелтон нараховує у США десь із 1000 новітніх релігійних груп; японський релігієзнавець Сусумі Сімазоно вважає, що в сучасній Японії існує від 800 до кількох тисяч НРР. За підрахунками англійського дослідника Гарольда Тернера в обох Америках, Азії, Африці й Тихоокеанському регіоні існує до 10 тисяч новітніх релігій з 12 млн. послідовників.³⁴⁶

Наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. дослідники радили пильніше придивитися до «гіпнотичного різноманіття» альтернативних релігій Бразилії, на тлі якої навіть релігійний ландшафт суперплюралістичної Каліфорнії виглядає блідо й невиразно (Девід Хесс); дехто навіть прогнозував, що це різноманіття «призвіщає майбутні тенденції розвитку релігії в цілому світі» (Джеймс Бекфорд). Ілюструючи той широченний асортимент, що став до-

³⁴⁴ Eileen Barker. Perspective: What Are We Studying? A Sociological Case for Keeping the «Nova» // *Nova Religio*. – 2004. – Vol. 8. – № 1. – P. 97.

³⁴⁵ Irving Hexham, Karla Poewe. *New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred*. – Boulder: Westview Press, 1997. – P. 18.

³⁴⁶ *New Religions Movements: Challenge and Response*. – P. 17.

ступний на релігійному ринку країни, місцева дослідниця Даніела де Карвальо пише: «Типовий дорослий бразилець може пройти раджнішіанську тілесну терапію, щоб розблокувати своє лібідо, відбути ритуал „очищення духу” в Месіанській Церкві задля енергетичної підзарядки, походити на семінари з ламаїзму, теософії, розкриття чакр, літотерапії чи ще якоїсь модної тепер форми духовності або маніпуляції наприродними силами та енергіями. У випадку хвороби, проблем на роботі або в особистому житті він може вдатися по духовну підтримку до якогось „центру”. А слово „центр” (ключовий термін для розуміння сучасної релігійної панорами Бразилії) може означати що завгодно: прихисток африканського культу умбанда або кандомбле, спіритистський осередок, місце, де практикують якусь суміш цих трьох культових практик чи спілкуються з якимсь духом, невідомим традиційним релігіям, або, нарешті, спільнота на зразок Світанкової Долини, Еклектичного Міста, Братства Хреста й Лотоса тощо».³⁴⁷

Питання про те, чи можна вважати бурхливе поширення новітніх релігій знаком повернення релігії на світову арену, лишається дискусійним. Одні дослідники вважають, що новорелігійний бум повертає назусп'яť процес десакралізації світу і доводить, що занепад християнських практик (передовсім у Західній Європі) означає не занепад релігії, а рух від церковної ортодоксії до відкритих, мінливих синтетичних форм релігійності й духовності. Інші стверджують, що нові релігії якщо й впливають на глобальний релігійний ландшафт і ті тенденції, що визначають долю релігії в сучасному світі, то хіба що дуже незначною мірою.³⁴⁸ У кожному разі, інтерес наших сучасників до «класичного» християнства й досі незрівнянно більший, ніж до всіх нових релігій. Скажімо, в «нульових» роках Біблія видавалася накладом у 33 тисячі примірників щоденно. А кількість людей, які проходять так званий «Альфа-курс» – програму вивчення основ християнської віри, яку пропонують по всьому світу всі провідні християнські деномінації, – зросла з 3,8 млн. на початку 2001 р. до 15 млн. у червні 2010-го.

Звернімо увагу й на те, що люди не тільки приєднуються до нових для себе релігій, а й нерідко повертаються до традиційних конфесій. Латинська Америка і тут дає нам цікаві приклади. Дослідження протестантських громад

³⁴⁷ Цит. за: Andrew Dawson. *New Era – New Religions: Religious Transformation in Contemporary Brazil*. – Burlington: Ashgate, 2007. – P. 130.

³⁴⁸ Peter B. Clarke. *New Religions as a Global Phenomenon // Encyclopedia of New Religious Movements* / Ed. Peter B. Clarke. – New York: Routledge, 2006. – P. xiii-xiv.

у Коста-Ріці показало, що від 48% до 53% членів протестантських Церков у підсумку покидають їх; 62% з них повертаються до Католицької Церкви, третина взагалі перестає брати участь у релігійному житті, а 6% ідуть або до свідків Єгови, або до мормонів.³⁴⁹

Як показують дослідження, кожний п'ятий бразилець із числа тих, хто був вихований у католицтві, в підсумку відходить від Католицької Церкви – чи то навертається на протестантство (таких більшість), чи то приєднується до різноманітних бразильських культів, чи то поповнює когорту тих, хто не має церковної належності. Однак, саме Католицька Церква має найвищий рівень «збереження» своїх вірних серед усіх тих релігійних груп, що разом творять надзвичайно мінливий релігійний ландшафт Бразилії.

Мало того, до Католицької Церкви переходить близько 16% тих, хто був вихований у протестантстві, тобто дітей тих, хто колись вийшов з Католицької Церкви і обрав одну з протестантських деномінацій.³⁵⁰ Іншими словами, часом онуки пригадують те, що пам'ятали їхні діди й воліли забути їхні батьки. У кожному разі, на початку ХХІ ст. майже три чверті бразильців заявляли про свою належність саме до Католицької Церкви. Саме Католицька Церква втішалася найвищим рівнем суспільної довіри – у Бразилії їй довіряли 58% опитаних; у Центральній Америці – 56%; у Південній Америці загалом – 45%.³⁵¹

ХХ століття не стало свідком народження нової світової релігії, а проте покликало до життя низку «пограничних» субкультур, розвиток яких став дуже помітним феноменом сучасної релігійної картини світу. Йдеться насамперед про африканські незалежні Церкви (Небесна Церква Христа, Християнська Апостольська Церква, зулуська Церква Сіону в Південній Африці, Церква ангелів і серафимів у Західній Африці та ін.), що стали своєрідною сполучною ланкою між християнством і традиційними африканськими віруваннями. Тут-таки варто згадати й про афро-латиноамериканські незалежні Церкви; еkleктичну медіативну культуру європейців, у якій

³⁴⁹ Henri Gooren. *Pentecostal Conversion Careers in Latin America // Global Christianity: Contested Claims.* – Amsterdam, New York: Rodopi, 2007. – P. 169.

³⁵⁰ Maria Celi Scalon, Andrew M. Greeley. *Catholics and Protestants in Brazil // America.* – 2003. – Vol. 189. – № 4.

³⁵¹ Christine A. Kearney. *The Brazilian Church: Reintegrating Ontology and Epistemology // The Catholic Church and the Nation-State. Comparative Perspectives / Ed. Paul Christopher Manuel, Lawrence C. Reardon, Clyde Wilco.* – Washington: Georgetown University Press, 2006. – P. 159, 166.

11. Новітні релігії: мінливе і незмінне

вигадливо поєднуються християнські, індуїстські і навіть язичницькі мотиви; неоорієнталістські вірування й практики на Заході. Нарешті, можна згадати й про масовий інтерес до Каббали, яка стала одним з найходовіших товарів на сучасному ринку «сенсів життя». Цей інтерес аж ніяк не обмежується послідовниками юдаїзму – кабалу вивчає ціла низка західних попідолів, таких як співачка Мадонна, акторка Демі Мур або футболіст Девід Бекхем. «Британська енциклопедія» назвала сайт kabbalah.info, створений засновником «Міжнародної Академії Кабали» Міхаелем Лайтманом, одним з найпопулярніших релігійних сайтів усесвітньої мережі.

ПОВЕРНЕННЯ РЕЛІГІЇ В ГЛОБАЛЬНУ ПОЛІТИКУ ТА МІЖНАРОДНІ ВІДНОСИНИ

1. Релігія в теорії сучасних міжнародних відносин

Дослідники кінця ХХ – початку ХХІ ст. схильні говорити про місце релігії у світовій політиці в доволі категоричних висловах. Говориться про кінець Вестфальської системи міжнародних відносин, про глобальне «повстання релігії», її повернення із заслання й навіть про необхідність «міжнародного політичного богослов'я».¹

Дослідники міжнародних відносин пропонують декілька підходів до розуміння ролі релігії у міжнародній політиці. Перший – це розгляд релігії в ширшому контексті змагання ідей та ідеологій. Саме ідеї, уявлення й вірування людей до великої міри визначають поведінку людських спільнот на світовій арені. Часто-густо культурно обумовлені уявлення про те, що є добро, а що – зло, які панують у тому чи іншому регіоні, спонукують до намагань утвердити таке самісіньке світосприйняття й у всіх інших частинах світу, а це призводить до масштабних глобальних конфліктів. Саме релі-

¹ Pavlos Hatzopoulos, Fabio Petito. The Return from Exile. An Introduction // *Religion in International Relations: The Return from Exile* / Ed. Fabio Petito, Pavlos Hatzopoulos. – New York: Palgrave Macmillan, 2003. – P. 1-20; Vendulka Kubalkova. Toward an International Political Theology // Там само. – P. 79-108.

гійний складник міждержавних або міжнаціональних конфліктів вельми утруднює їх врегулювання за допомогою звичайного міжнародно-правового інструментарію.

Другий підхід до релігії у міжнародних відносинах ґрунтується на трактуванні її насамперед як головного елемента індивідуальної та групової ідентичності. Для цього підходу характерне розуміння розвитку міжнародної ситуації у досить детерміністських категоріях, бо ж саме релігійні відмінності є найфундаментальніші й найменше піддаються змінам. Дуже близьке до цього підходу є й трактування міжнародних відносин як боротьби транснаціональних ідей, до яких належать (або належали) комунізм, ісламізм, панафриканізм, а також релігії, що ширяться понад усякими кордонами й творять власні комунікаційні та символічні мережі.

У кожному разі, релігія досить часто розглядається в теоріях міжнародних відносин як «м'яка сила», а релігійні організації – як дійові особи міжнародних відносин, що тим чи іншим способом впливають на конфігурацію світової або регіональної політики.² Зрештою, як зазначає відома дослідниця світової політики Вендулка Кубалкова, теорія «міжнародних відносин у сучасному світі з його дедалі глибшими глобальними суперечностями – це сфера, в якій ідеться не тільки про владу і багатство, але, можливо, навіть більше – про цінності й сенс самого людського існування».³

Кен Дарк вважає парадоксальним те, як мало уваги дослідники міжнародних відносин приділяють релігії, і закликає до серйозних масштабних досліджень у цьому напрямку. Він вказує на дві важливі складові того процесу, що значно посилює роль релігії в політиці XXI ст. порівняно із століттям попереднім – це занепад державного атеїзму і державного секуляризму.⁴

Так само й Марк Дженіс вважає, що увага дослідників до зв'язків між релігією і міжнародним правом геть неспівмірна з реальним значенням релігійного чинника. Такий брак уваги він пояснює двома причинами. Перша – це наполегливі спроби в кінці XIX – на початку XX ст. перетворити міжнародне право на «науку»; друга – це входження в останні десятиріччя в сві-

² Thomas Scott. Religion and International Conflict // *Religion and International Relations* / Ed. K. R. Dark – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000. – P. 7-24.

³ Vendulka Kubáľková. Towards an International Political Theology // *Millennium – Journal of International Studies*. – 2000. – Vol. 29. – № 3. – P. 102-103.

⁴ Ken R. Dark. Religious Change and World Politics // *Religion and International Relations*. – P. 50-83.

тову політичну систему більш ніж сотні нових країн, переважно незахідних. Усвідомлюючи, що західні цінності не сприймаються в інших культурах беззастережно, багато фахівців з міжнародного права воліють взагалі не обговорювати проблеми релігії, етики та моралі в цій сфері, побоюючись, що порушуючи ці питання, вони автоматично виключать з дискусії всіх тих, хто притримується інших переконань, аніж вони самі.⁵

Природно, що релігійні організації відіграють важливу роль у міжнародних справах, а зокрема у врегулюванні конфліктів. Сінтія Сімпсон виділяє декілька моделей миротворчої діяльності релігійних інституцій. Вона розглядає цю їх миротворчу діяльність як певний континуум, що охоплює широкий спектр заходів: від запобігання конфліктам шляхом удосконалення суспільного устрою й боротьби з несправедливістю – до поладження вже існуючих конфліктів на різних їх стадіях (латентний конфлікт, конфронтація, переговори, постконфліктна стадія). Останнє може передбачати освітні заходи, підтримку мирних ініціатив, реабілітацію учасників конфлікту, налагодження відносин між сторонами та розвиток діалогу між ними.⁶ Дослідники зауважують, що аналізуючи причини та перебіг конфліктів, не слід розглядати релігію як наперед визначений стабільний чинник, що чітко диктує логіку розвитку даного конфлікту. В кожному випадку роль релігії може бути інша, і розв'язків слід шукати, виходячи з особливостей кожної конфліктної ситуації.⁷

Американські конфліктологи Джуді Картер і Гордон Сміт підкреслюють, що для реалізації миротворчого потенціалу релігій треба, щоб політичні та релігійні лідери, а також представники громадських організацій «засвоїли уроки історії» і дотримувалися певного набору правил. Зокрема, політикам і їхнім радникам слід усвідомити, що релігія і пов'язані з нею переконання та цінності можуть відігравати самостійну роль як у ескалації, так і у врегулюванні конфлікту. Це передбачає і дуже уважний моніторинг «ранніх», ще зовсім невиразних ознак назрівання конфліктної ситуації, і ретельне вивчення її

⁵ Mark W. Janis. Introduction // *Religion and International Law* / Ed. Mark W. Janis, Carolyne Evans. – The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1999. – P. VII.

⁶ Cynthia Sampson. Religion and Peacebuilding // *Peacemaking in International Conflict: Method & Techniques* / Ed. W. I. Zartman, J. L. Rasmussen. – Washington: United States Institute of Peace Press, 2001. – P. 273-318.

⁷ Marc Gorin. *Between Eden and Armageddon. The Future of World Religions, Violence, and Peacemaking*. – New York: Oxford University Press, 2000. – P. 200.

релігійної складової, що зазвичай переплітається з економічними, соціальними та політичними чинниками. Треба мати на увазі, що конфлікт як такий – це не завжди погано. Що справді погано, то це насильство, людські жертви, руйнування. Ефективне управління полягає саме в тому, щоб будь-які радикальні зміни, що часто-густо супроводяться конфліктами між їх прихильниками і противниками, запроваджувалися ненасильницьким шляхом. Коли ж стає ясно, що сплеску насильства не уникнути, політичні лідери повинні діяти швидко й рішуче. А в конфліктах, у яких велику або й ключову роль відіграє релігія, особливо відповідальна має бути позиція релігійних лідерів. Вони повинні не лише апелювати до сутнісного ядра своєї релігії, акцентуючи присутні в ній заклики до миру, а й старатися зрозуміти іншу сторону конфлікту, в тому числі й її релігійну мотивацію. Майже завжди для врегулювання конфлікту потрібний особистий приклад релігійних діячів, що повинні бути за взірць толерантності і конструктивізму.⁸

Утім, треба визнати, що здебільшого, говорячи про роль релігії на світовій арені, мають на увазі не так її миротворчі можливості, як її потенціал у підбурюванні до насильства. Девід Раппопорт, простудіювавши найавторитетніші енциклопедії з релігійної тематики, виявив, що статей про зв'язок між релігією і війнами там уп'ятеро більше, ніж статей, у яких релігія виступає чинником миру.⁹

Можна виокремити два головні теоретичні підходи до вивчення ролі релігії у сучасних міжнародних відносинах: примордіалізм та інструменталізм, а також поміркований конструктивізм – підхід, що поєднує в собі найголовніші елементи двох інших. *Примордіалісти*, найвідоміший серед яких Семюель Гантінгтон, доводять, що приналежність окремих націй до тієї чи іншої цивілізації – найважливіша детермінанта світової політики XXI ст., а цивілізації Гантінгтон виокремлює не в останню чергу за релігійною ознакою.

Примордіалістський підхід і теорія Гантінгтона набули особливої переконливості після 11 вересня 2001 р. Заяви лідерів Аль-Каїди не залишають сумнівів у тому, що організатори атак інтерпретують свої вчинки в апока-

⁸ Judy Carter, Gordon S. Smith. Religious Peacebuilding: From Potential to Action // *Religion and Peacebuilding* / Ed. Harold Coward, Gordon S. Smith. – Albany: State University of New York Press, 2004. – P. 291-299.

⁹ David C. Rapoport. Some General Observation on Religion and Violence // *Journal of Terrorism and Political Violence*. – 1991. – Vol. 3. – № 3. – P. 118-139.

ліптичних категоріях і ґрунтують їх на відповідно витлумачених приписах Корану.

Натомість *інструменталісти*, не заперечуючи дедалі більшу роль релігії у міжнародних відносинах, відмовляються вважати її за центральну силу міжнародної політики і детермінанту політичних конфліктів. Вони підкреслюють, що за кожним релігійно забарвленим конфліктом стоїть нерівномірний розподіл політичної влади або матеріальний інтерес. Вони також звертають увагу на те, що політизація релігійних традицій та радикалізація релігійних рухів найчастіше відбувається в добу економічного занепаду, соціальної дезінтеграції та розпаду держав. У таких умовах упосліджені й збіднілі маси звертаються до своїх релігійних традицій у пошуках альтернативного політичного устрою, який би забезпечив їм добробут, безпеку, впевненість у майбутньому, – а політичні еліти експлуатують це у своїх цілях. Часто й самі еліти використовують релігію як засіб впливу на маси в періоди загострення соціальних проблем. Зіткнення між групами, що сповідують різні релігії, вельми малоймовірні, коли ці групи економічно процвітають.

Існує безліч культурних, етнічних та релігійних маркерів, які притаманні кожній нації і які можуть бути використані для її мобілізації супроти інших націй. Розглядаючи сучасний стан міжнародних відносин, інструменталісти не вбачають тут принципово нових ліній поділу – на їх погляд, головним коренем конфліктів і далі лишається боротьба за владу та ресурси. Такі події, як війна в Перській затоці, міжкланові сутички в Сомалі, геноцид у Руанді тощо не вписуються у ґантінґтонівську логіку «зіткнення цивілізацій», а зате значно краще пояснюються так званим «нарцисизмом малих відмінностей» (термін, запроваджений ще Фройдом, який звернув увагу, що дуже часто саме сусідні, споріднені спільноти, які мають багато спільного й дуже мало відмінного, найзавзятіше ворогують між собою).¹⁰ Пам'ять про політичний, релігійний, економічний та мистецький «золотий вік» може й далі надихати пізніші покоління даного етносу й ставати каноном автентичності й креативності для пізніших націоналістів.

Ця ж таки пам'ять живить культурні конфлікти і сприяє піднесенню націоналізму. Як писав Ентоні Сміт, «в самій Європі чимало культурних конфліктів, у які втягнуті мусульмани, цигани, афро-карибці, і конфлікти ці

¹⁰ Daniel Patrick Moynihan. *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*. – Oxford: Oxford University Press. – P. 15.

поступаються градусом пристрастей хіба що несамовито жорстоким війнам у колишній Югославії. По закінченні Холодної війни ми знову стали свідками територіалізації пам'яті, політизації обраності, поновного освоєння героїчної минувшини – тобто підставових процесів, що лежать в основі формування націй та піднесення націоналізму. Націоналізм і досі в zenіті свого розквіту».¹¹

Що ж до поміркованих конструктивістів, то вони пропонують розглядати релігію як своєрідну змінну, казуальний чинник, який у деяких випадках призводить до ескалації конфліктів, а в інших – до їх розв'язання. Виходячи з цього, вони пробують сконструювати свої моделі врегулювання конфліктів, які б виключали застосування насильства.¹²

Так чи так, а попри солідні докази «повернення» релігії в публічну сферу, роль релігії у міжнародних відносинах і міжнародній політиці довгий час по суті ігнорували. А це призвело до серйозних прорахунків у міжнародній політиці західних держав. Едвард Луттвак, що консультував уряд США у питаннях військової стратегії, називає принаймні п'ять конкретних випадків, коли недооцінювання релігійного чинника коштувало Сполученим Штатам серйозних втрат: Ліван, В'єтнам, палестинська інтифада, Судан та Іран.¹³

Тільки після нападу терористів на Всесвітній торговий центр та Пентагон 11 вересня 2001 р. США й загалом країни Заходу врешті перестали трактувати релігію як маргінальний чинник міжнародної політики та міжнародної безпеки.

На думку президента Вашингтонського Міжнародного центру релігії та дипломатії Дугласа Джонстона та віце-президента цього центру Браяна Кокса важливість релігійного чинника у сучасних міжнародних відносинах спонукує задуматися над створенням інституту спеціальних аташе в справах релігії при американському Держдепартаменті. За їх підрахунками тридцять таких аташе, утримання яких коштуватиме бюджету 10 млн. доларів, могли б задовольнити потребу американської дипломатії в аналізі

¹¹ Anthony Smith. *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. – Hanover: University Press of New England, 2000. – P. 67-68, 76.

¹² Andreas Hasenclever, Volker Rittberger. Does Religion Make a Difference? // *Religion in International Relations: The Return from Exile*. – P. 107-145.

¹³ Edward Luttwak. *The Missing Dimension // Religion: The Missing Dimension of Statecraft*. – New York: Oxford University Press, 1994. – P. 10-13.

релігійних явищ та процесів. Ці аташе мали б прогнозувати характер впливу релігійних процесів на розвиток зовнішньополітичної ситуації; вказувати на ті симптоми релігійно-супільного розвитку, що свідчать про зростання ризику терористичних атак або спалахів насильства; вивчати можливості використання релігійних чинників у процесі врегулювання конфліктів; підтримувати контакти з релігійними лідерами.¹⁴

Задля вироблення стратегії залучення релігійних ідей, інституцій, та лідерів до врегулювання глобальних та регіональних конфліктів Чиказька рада в справах глобальних відносин створила Спеціальну комісію для вивчення ролі релігії в міжнародних відносинах та планування зовнішньої політики США у цій сфері. У своєму звіті Комісія, до якої входили три десятки державних, громадських та релігійних діячів та вчених, зробила висновок, що сьогодні на світовій арені релігія не тільки є поважним чинником загрози національній безпеці США, а й криє в собі величезні можливості для миротворчої діяльності та врегулювання конфліктів у найгарячіших регіонах планети. Отож, як вважають члени комісії, уряд Сполучених Штатів повинен не лише виробити глибше розуміння ролі релігії – в тому числі й окремих релігійних спільнот, лідерів, тенденцій – у політиці та суспільному житті, а й, не обмежуючись традиційними відносинами на рівні держав та урядів, спробувати залучити до діалогу окремі релігійні спільноти, як локальні, так і транснаціональні.

Комісія вказала на шість головних тенденцій, що зумовлюють значення релігії в міжнародних відносинах початку XXI ст. По-перше, в багатьох регіонах світу вплив релігійних спільнот, як давніх, так і порівняно нових, невпинно зростає і охоплює практично всі сегменти суспільства – від політики та культури до бізнесу та науки. По-друге, зміна моделей релігійної ідентифікації в світі набуває великого політичного значення. По-третє, релігія, хоч і винесла багато корисного з глобалізації і істотно трансформувалася під її впливом, виступає як головний засіб організації опору проти глобалізації. По-четверте, релігія відіграє особливо важливу публічну роль в тих випадках, коли владі в ситуації економічних або політичних потрясінь бракує важелів впливу або легітимності. По-п'яте, релігія часто використовується екстремістами як каталізатор конфліктів і засіб нагнітання напруги

¹⁴ Douglas Jonston, Brian Cox. Faith-Based Diplomacy and Preventive Engagement // *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik* / Ed. Douglas Jonston. – Oxford: Oxford University Press, 2003. – P. 24-25.

в стосунках з іншими релігійними спільнотами. По-шосте, дедалі важливіша роль релігії збільшує політичне значення релігійної свободи як універсального права людини та джерела соціальної й політичної стабільності.¹⁵

Комісія сформулювала для керівництва США цілу низку пропозицій, зокрема: створити посаду спеціального представника США при Організації ісламських держав, яким мав би стати хтось із авторитетних американських мусульман (це й було зроблено в 2010 р.); влаштувати для дипломатів обов'язкові курси на тему ролі й значення релігії в міжнародних відносинах; забезпечити якомога повніше використання того досвіду, що його здобули військовики, держслужбовці, працівники недержавних організацій, які повернулися з Афганістану, Іраку та інших «гарячих точок»; співпрацювати й вести діалог на міжнародній арені не тільки з державами та урядами, а й релігійними організаціями, а передовсім із тими, що займаються гуманітарною діяльністю (утримують лікарні, притулки, школи тощо), а отже мають вплив на повсякденне життя мільйонів людей; налагоджувати діалог навіть із тими релігійними політичними партіями, які не підтримують політику США; наголошувати на беззастережній відданості США принципу релігійної свободи; утверджуючи ідеали демократії та прав людини, враховувати слушні прагнення та вимоги релігійних спільнот (це особливо важливо з огляду на те, що в багатьох випадках союзниками США виступають авторитарні режими, тоді як в опозиції проти авторитаризму стоять здебільшого релігійні партії, що часто висувають антиамериканські гасла).¹⁶

Як світовий, так, до речі, й український контекст кінця ХХ – початку ХХІ ст. дає підстави зробити кілька важливих висновків щодо ролі релігії у світовій політиці та міжнародних відносинах. Уявлення про торжество постмарксистського матеріалізму у світовій політиці, яке сформувалося під враженням від переходу чи не всіх країн «Другого світу» на ліберальні ринкові рейки й капіталістичного піднесення більш як мільярдного Китаю, виявилось хибним.¹⁷

¹⁵ *Engaging Religious Communities Abroad: A New Imperative for U.S. Foreign Policy. Report of the Task Force on Religion and the Making of U.S. Foreign Policy* / R. Scott Appleby and Richard Cizik, Cochairs, Thomas Wright, Project Director. – Chicago: The Chicago Council on Global Affairs, 2010. – P. 5-7.

¹⁶ Там само. – P. 8-12.

¹⁷ Richard Falk. A Worldwide Religious Resurgence in an Era of Globalization and Apocalyptic Terrorism // *Religion in International Relations*. – P. 180-181.

У працях, присвячених різним аспектам взаємодії релігії з сучасною політичною та соціальною реальністю, стала вже загальником критика тих дослідників, у тому числі й визнаних класиків, які пророкували занепад релігії і (або) неухильне зменшення її впливу на глобальну політику. Не менш гострої критики зазнають сьогодні й спроби маргіналізації релігієзнавчих досліджень у рамках соціальних наук.¹⁸

Очевидно, що роль релігії у глобальній політиці аж ніяк не зводиться до участі релігійних інституцій у політичному процесі, ескалації або врегулюванні конфліктів. Релігія має справу з остаточними питаннями людського життя та граничними значеннями, і її вплив на глобальну політику визначається саме цим, тоді як інституційні мережі й фінансові, людські та інші ресурси мають тут лише підпорядковане значення. Релігія – джерело могутнього символізму, що служить для мотивації або легітимації тої чи іншої поведінки людських спільнот; крім того релігія встановлює між цими спільнотами лінії поділу, які дуже важко стерти чи бодай згладити. Не здаючи собі справи з цього феномену, важко збагнути, чому, наприклад, державний апарат країни, що володіє ядерною зброєю та колосальними ресурсами, вживає всіх заходів для того, щоб не допустити здобуття певними церковними спільнотами того чи іншого канонічного статусу, втручаючись у справи, що належать виключно до сфери церковного права (як приклад можна навести позицію Російської Федерації щодо надання патріаршого статусу Українській Греко-Католицькій Церкві й перенесення резиденції голови УГКЦ до Києва в 2005 р.).

2. Релігія як інституційний ресурс світової політики

У теорії міжнародних відносин релігія вже традиційно розглядається як важливий інституційний ресурс світової політики, а такі релігійні центри як, наприклад, Апостольська столиця, синод Англіканської Церкви, євангельські

¹⁸ Приміром, у 2001 р. в щорічному зверненні голови американського Товариства наукового дослідження релігії наводилися такі цифри: з-поміж 97 президентів Американської соціологічної асоціації лише один мав у своєму активі праці на теми релігії, а сама Асоціація аж до 1994 р. не мала секції з соціології релігії. Див.: Helen Rose Ebaugh. Presidential Address 2001. Return of the Sacred: Reintegrating Religion in the Social Sciences // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 2002. – Vol. 41. – № 3. – P. 385-386.

Церкви США або Московська патріархія – як важливі гравці світової політичної сцени. Ці «осередки релігійної сили» здатні формулювати – хоч і різними способами та з неоднаковою ефективністю – порядок денний, який стосується не тільки й не стільки духовних основ людського розвитку, а й світової та регіональної політики, міжнародних відносин і взагалі – глобальних проблем людства.

2.1. Релігійний центр як дійова особа глобальної політики: Римський Апостольський престол

Апостольський престол – найактивніший і найвпливовіший релігійний гравець на арені світової політики (в деяких випадках його репрезентує місто-держава Ватикан). На відміну від інших конфесійних осередків, Апостольська столиця має дуже давню й дуже ефективну дипломатичну службу й станом на 2011 р. підтримувала дипломатичні відносини зі 178 країнами світу.¹⁹ За останні 30 років кількість таких країн зростає вдвоє – за цей час Апостольський престол уклав або відновив дипломатичні відносини із США, Великобританією, Ізраїлем, Мексикою та більшістю посткомуністичних країн. Апостольський престол має статус постійного спостерігача при ООН²⁰, ЮНЕСКО, Раді Європи, Всесвітній торговій організації, Всесвітній організації охорони здоров'я, Міжнародній організації в справах міграції, Міжнародній організації праці, Міжнародному фонді аграрного розвитку тощо. Він також повноправний член ОБСЄ, Організації ООН у справах біженців, Організації з заборони хімічного озброєння, Організації ООН з торгівлі й розвитку, Міжнародної агенції з атомної енергетики, Підготовчого комітету договору про загальну заборону випробувань ядерної зброї, Світової організації в справах інтелектуальної власності та багатьох інших. В деяких міжнародних організаціях, що їх функції стосуються держави як географічної одиниці, – як-от Всесвітній поштовий союз, Міжнародний телекомунікаційний союз, Інтерпол тощо, – учасником виступає не Апостольський престол, а місто-держава Ватикан. У Європейському Союзі, до

¹⁹ John Thavis. On World Stage and Behind Closed Doors, Vatican Works Diplomatic Levers // *Catholic News Service*. – 2011. – June 17.

²⁰ Участь Апостольського престолу в роботі ООН регулюється спеціальною резолюцією Генеральної Асамблеї №58/314: Participation of the Holy See in the work of the United Nations. Resolution 58/314 adopted by the General Assembly. A/RES/58/314. Fifty-eighth session. Agenda item 59. United Nations General Assembly. – New York, 16 July 2004. – P. 1-3.

якого Апостольський престол не може вступити, бо є теократичною, а не демократичною державою, він має особливий статус, обумовлений низкою договорів. Зокрема, не входячи до єдиного ринку та єдиної митної й податкової зони ЄС, він має право на підставі спеціального договору карбувати власну монету євро. Важливим зовнішньополітичним інструментом Апостольського престолу є конкордати, тобто спеціальні угоди про статус Католицької Церкви, які він укладає з окремими державами.

При цьому Апостольський престол досить послідовно виступає за створення нового міжнародного інституту, який міг би виступати арбітром у міждержавних суперечках. Папи римські починаючи ще з Венедикта XV (1914-1922) послідовно підтримували Лігу Націй, її наступницю – ООН та й саму ідею створення «світового уряду».²¹

На II Ватиканському соборі теж ішла мова про потребу всесвітніх органів влади, які б забезпечували мир, глобальну безпеку, фундаментальні людські права та спиралися б на загальне визнання. Потреба такої «наднаціональної» влади тільки зростає з розвитком процесів глобалізації, а відтак і інтернаціоналізації багатьох проблем сучасного людства.²²

У зовнішній політиці Апостольський престол керується насамперед вірваннями Католицької Церкви та її соціальною доктриною. Деякі скептики висловлюють сумніви з цього приводу і вказують на те, що папська глобальна політика керується менш фундаментальними і значно прагматичнішими мотивами, але доктринальна підкладка цієї політики стає досить очевидна, коли поглянути на позицію Апостольського престолу в питаннях про справедливу або несправедливу війну, глобалізацію, права та свободи людини, борги бідних країн тощо, а також у питаннях, щодо яких Католицька Церква радикально розходиться із західним ліберальним дискурсом (право жінки на переривання вагітності, одностатеві шлюби, планування родини, контрацепція тощо). Безперечно, зовнішня політика Апостольського престолу спрямовується на забезпечення Католицькій Церкві в тій чи іншій країні максимально сприятливих умов і на захист прав та інтересів католицьких інституцій, духовенства та вірних. А проте Ватикан не має тих специфічних політичних, військових та економічних інтересів, якими керується більшість держав світу.

²¹ Див.: Edward J. Gratsch. *The Holy See and the United Nations: 1945-1995*. – New York: Vantage Press, 1997.

²² *Компендіум соціальної доктрини Церкви*. – Київ: «Кайрос», 2008. – С. 271-272.

Якщо проаналізувати головні напрямки папської зовнішньої політики останньої чверті ХХ ст. – початку ХХІ ст., то слід особливо відзначити кілька з них. По-перше, це прагнення розширити права і свободи людини, а насамперед релігійні свободи, право на життя й на задоволення базових потреб. Під цим оглядом треба зазначити, що Апостольська столиця завжди брала активну участь у роботі Наради з безпеки і співробітництва в Європі й неабияк причинилася до ухвалення гельсінського Підсумкового акту 1975 р.²³ Згодом, спираючись на положення цього акту, Ватикан вимагав від країн комуністичного табору шанувати право своїх громадян на свободу совісті та релігії й не втручатися у внутрішні справи суверенних держав (як-от у випадку з планованим вторгненням радянських військ до Польщі в 1980 р.).²⁴ Саме в такому ключі слід трактувати й заходи папської дипломатії, церковних інституцій, духовенства та мирянських організацій, спрямовані на боротьбу з насильством та експлуатацією в країнах Латинської Америки, Африки та Азії.

Другий напрямок – це боротьба проти комунізму, яка за понтифікату Івана Павла II, після тимчасового послаблення в 1950-60-х рр., набула практично неприхованого характеру. Гасла свободи, людської гідності, евангелізації, нищівна критика тоталітаризму – все це мало одверто антикомуністичне спрямування, хоча ця сама критика адресувалася й диктаторським режимам Латинської Америки, Африки та Азії. Водночас треба зазначити, що тепер, у постбіполярний період Апостольський престол починає висловлювати занепокоєння беззастережним військово-політичним домінуванням США у світі й наполягає, що це домінування має зрівноважуватися етичними міркуваннями й глибоким усвідомленням особливої відповідальності багатих націй перед світом.²⁵

²³ Вим Родд. *Рим і Москва*. – Львів: Свічадо, 1995. – С. 248 та інші.

²⁴ 16 грудня 1980 р. Іван Павло II у листі до Леоніда Брежнєва наголошував, що польська криза має бути врегульована на основі «Підсумкового акту Гельсінської наради, який установив критерії регулювання міжнародних відносин, а зокрема засаду пошанування невід'ємних прав суверенності й засаду невтручання у внутрішні справи країн-учасниць Гельсінської угоди. Події, що мали місце в Польщі в останні місяці, були викликані невідчильною потребою економічної перебудови країни, яка потребує водночас і морального оновлення, що ґрунтувалося б на свідомій співпраці – в душі солідарності – всіх сил усього суспільства». – Цит. за: Джордж Вайгель. *Свідок надії. Життєпис Папи Івана-Павла II*. – Львів: Видавництво УКУ, 2011. – С. 396.

²⁵ Eric O. Hanson. *Religion and Politics in the International System Today*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 290.

Третій напрямок – це боротьба за мир і спроби запобігати міждержавним та міжнаціональним конфліктам або ж не допускати їх ескалації. Апостольський престол виступає, по суті, як провідна миротворча сила; папа Іван Павло II свого часу пообіцяв, що Католицька Церква не заспокоїться доти, доки не відбудеться загальне роззброєння і людство не зробить вибір на користь гарантованого тривалого миру.²⁶

Щоправда, тут треба мати на увазі, що Римська Апостольська столиця не прагне миру за будь-яку ціну і визнає, що в деяких випадках, коло яких окреслене в соціальному вченні Церкви, застосування сили може бути цілком виправдане.²⁷ Ватикан також наголошує, що в багатьох випадках допустима й навіть необхідна так звана «гуманітарна інтервенція». Крім того миротворча політика Апостольського престолу не завжди успішна. Приміром, незважаючи на дуже серйозні зусилля папа не зміг переконати США утриматися від бомбардування Београда. Безумовним провалом папської зовнішньої політики стала й неспроможність відвернути геноцид у Руанді (1994 р.), який відбувався не тільки при цілковитому невтручанні місцевої католицької єрархії країни, а й з участю мирян і навіть духовенства.²⁸ Папська дипломатія не змогла запобігти й уторгненню в Ірак, хоча в цьому напрямку було зроблено дуже багато, у тому числі й особисто папою Іваном Павлом II, який вважав, що з погляду католицького вчення війна в Іраку, яку США мотивували необхідністю боротьби з тероризмом, не може вважатися за справедливу.²⁹ При цьому Апостольський престол, принаймні за Івана Павла II, послідовно старався не допустити до того, щоб оголошена Джорджем Бушем-молодшим «війна з тероризмом» сприймалася як християнсько-мусульманський конфлікт; в офіційному дискурсі Ватикану до терористів і терористичних актів ніколи не прикладалися терміни «ісламізм», «ісламістський» тощо.

Четвертий напрямок політики Апостольського престолу – це обстоювання на глобальному й регіональному рівнях тих принципів, що впливають з

²⁶ E. J. Gratsch. *The Holy See and the United Nations*. – P. 186.

²⁷ Див. про це: William V. O'Brien. *The Conduct of Just and Limited War*. – New York: Praeger, 1981; Paul Ramsey. *The Just War: Force and Political Responsibility*. – New York: Charles Scribner's Sons, 1968.

²⁸ Elisé Rutagambwa, S.J. *The Rwandan Church: The Challenge of Reconciliation // The Catholic Church and the Nation-State Comparative Perspectives* / Ed. Paul Christopher Manuel, Lawrence C. Reardon, Clyde Wilcox. – Washington: Georgetown University Press, 2006. – P. 173-189.

²⁹ *Rebuild Lives, Alleviate Suffering and End the Senseless Cycles of Violence // Zenit Daily Dispatch*. – 2008. – September 9.

морального вчення Католицької Церкви. І хоча в цьому плані лінія Церкви стикається з рішучим опором секулярних кіл та ліберальної громадської думки, папській дипломатії часом вдається досить ефективно коригувати порядок денний міжнародних форумів³⁰ і зупиняти, як говорив папа Венедикт XVI, наступ «безбожного суспільства».

П'ятий напрямок полягає у спробах Апостольської столиці виступати реальним посередником в одному з найгостріших, а на думку багатьох політологів-міжнародників – найгострішому протистоянні сучасності: між багатою «глобальною Північчю» і бідним «глобальним Півднем».

Шостий «природний» напрямок міжнародної політики Ватикану – це церковна місія, поширення католицького віровчення, посилення присутності Церкви у світі. Після II Ватиканського собору глобальна місія зазнала серйозних трансформацій – тепер Церква старається не давати підстав для звинувачень у «культурному імперіалізмі» та «перекраданні душ», хоча все одно наражається, подекуди, на дуже сильний опір з боку релігійного фундаменталізму, націоналізму й державної влади, що пробує протегувати «свою релігію». Особливо хворобливо сприймають діяльність Католицької Церкви православні Церкви на посткомуністичному просторі.³¹

Нарешті, за понтифікату Венедикта XVI очевидним стало прагнення Ватикану сформувати солідарний фронт протидії лібералізові, релятивізові й секуляризмові. Своїми союзниками в цій справі папа бачив насамперед консервативну частину віруючих-християн (і не тільки християн), у тому числі й вірних Московського патріархату, предстоятель якого у своїх промовах раз у раз порушує питання про боротьбу з ліберальними подувами. Спільна боротьба з секуляризмом в рамках широкого міжхристиянського альянсу може уже в найближчому десятилітті стати серйозною тенденцією релігійно-суспільного розвитку.³²

³⁰ Див. про це серед іншого: Lisa L. Ferrari. The Vatican as a Transnational Actor // *The Catholic Church and the Nation-State Comparative Perspectives*. – P. 33-49.

³¹ Уже в 1992 р на зустрічі голів автокефальних православних Церков у Стамбулі Римо-Католицьку Церкву звинувачували в прозелітизмі й створенні місіонерських структур, що «перевищують своїми масштабами реальні потреби католиків і демонструють прагнення до розширення свого впливу». – Див.: Послание Предстоятелей Святых Православных Церквей (Фанар, 15 марта 1992 г.) // *Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902-1997*. – Москва: МФТИ, 1998. – С. 423-428.

³² Коли ця книга вже готувалася до друку, голова Відділу зовнішніх церковних зв'язків Московської патріархії митрополит волоколамський Іларіон (Алфеев) у своєму виступі

У кожному разі, незважаючи на дуже різні оцінки ролі й впливу Апостольського престолу на світовій арені, уявити глобальну політику кінця ХХ – початку ХХІ ст. без Ватикану так само важко, як і сто чи двісті років тому, – а може й іще важче.

2.2. Євангельські Церкви США: зовнішньополітична мобілізація

Проаналізувавши промови й звернення президента Джорджа Буша-молодшого на теми зовнішньої політики, аналітик Джон Джадіс виділив у них три взаємопов'язаних ідеї, закорінені в релігійному минулому Америки. По-перше, це ідея про те, що Сполучені Штати – особлива, «богообрана нація». Цю ідею ми знаходимо у багатьох державних діячів Америки – від Авраама Лінкольна (Америка – «остання й найкраща надія на Землі») і до державного секретаря США в 1997-2001 рр. Мадлен Олбрайт («країна, без якої світ не зможе обійтися»). По-друге, це ідея про те, що США мають особливу місію або «покликання» змінити світ. Приміром, під час дебатів з приводу інтервенції на Філіппіни (1899 р.) сенатор Альберт Беверідж (1862-1927) заявив, що «Бог назнакував американський народ як обраний Ним для того, щоб вести перед у справі спасіння світу». Під час президентської кампанії 1960 р. Річард Ніксон заявив, що 180 років тому «Америка з'явилася в цьому світі не лише для того, щоб ми здобули свободу для себе самих, а й для того, щоб принести свободу цілому світові». А в 2004 р. Буш-молодший проголосив, що «як наймогутніша сила на Землі, ми маємо обов'язок допомагати поширенню свободи». Третя ідея полягає у тому, що здійснюючи свою місію, США уособлюють сили добра, які поборюють зло. «Ніколи не було й не буде компромісу між добром і злом», – казав президент Франклін Рузвельт про війну з Японією та Німеччиною. А Джордж Буш-молодший,

на засіданні Синоду єпископів Католицької Церкви (16 жовтня 2012 р.) сказав буквально таке: «Я хотів би [...] закликати своїх братів з Католицької Церкви створити спільний фронт для захисту християнської віри в усіх країнах, де її пригноблюють і переслідують. Ми бачимо, як у Європі й Америці поборники воєнничого секуляризму й атеїзму намагаються усунути християнську віру з суспільного життя, заборонити християнські символи, зруйнувати традиційне християнське розуміння сім'ї та шлюбу як союзу чоловіка й жінки, поставити під сумнів саму цінність людського життя – від його виникнення до природного завершення». Див.: Митрополит Илларион: Православные и католики всего мира обязаны встать на защиту христиан и христианского наследия на Ближнем Востоке (текст на сайті: www.pravmir.ru).

виступаючи в 2003 р. у Вест-Пойнтській військовій академії, заявив, що «ми беремо участь у боротьбі між добром і злом, і Америка називатиме зло його властивим ім'ям».³³ Ці три ідеї разом узяті якраз і задають ту перспективу, з якої більшість американців дивляться на роль США у міжнародних відносинах. І цю перспективу зацпило їм насамперед американське протестантство. Зрозуміти, що означає характерне для Америки трактування протестантських Церков та навколоцерковних організацій як зовнішньополітичних гравців, неможливе без усвідомлення того, що сама ідеологія американської зовнішньої політики є продукт англо-саксонської культури та різних протестантських традицій.

Досить умовно можна виокремити кілька напрямів американської зовнішньої політики, позначених особливо сильним впливом релігійних центрів, рухів, спільнот і трансденомінаційних релігійно-політичних організацій, які об'єднують подекуди мільйони чоловік. Це боротьба проти комунізму, проти релігійних переслідувань і за релігійну свободу (а в тому числі й допомога тим, кого релігійні переслідування зробили біженцями), за ефективнішу оборонну політику. Це також допомога бідним народам і, нарешті, підтримка Ізраїлю (не лише через його геостратегічне значення як бастиону демократії на Близькому Сході та лобістські впливи єврейської громади США, а й через особливе, месіанське сприйняття Ізраїлю євангельськими протестантами).

Під час Другої світової війни американські протестанти поривають з політикою ізоляціонізму і дедалі більше долучаються до формування зовнішньої політики США, а зокрема активно підтримують ідею нового світового порядку, побудованого навколо Організації Об'єднаних Націй. В 1943 р. Комісія у справі справедливого й тривкого миру Федеральної ради Церков поширила по релігійних громадах та серед військових капеланів документ під назвою «Шість стовпів миру», в якому заявляли, серед іншого, про необхідність усебічної співпраці між народами, зокрема й у рамках ООН, контролю озброєнь та забезпечення всім народам інтелектуальної та релігійної свободи. Організації методистів, пресвітеріан, конгрегаціоналістів, північних баптистів тощо спонукували віруючих писати листи до Конгресу і Білого дому з закликами до «міжнародної співпраці» для облаштування післявоєнного світу. Вжахнувшись тим, до чого докотився світ при невтручанні –

³³ John B. Judis. The Chosen Nation: The Influence of Religion on U.S. // *Foreign Policy Carnegie Endowment for International Peace. Policy Brief.* – 2005. – № 34 (March). – P. 2-7.

або й через невтручання – США в глобальну політику, американські протестанти відмовилися від свого колишнього ізоляціонізму.

Поряд із заходами на «низовому» рівні Комісія в справі тривкого і справедливого миру спробувала безпосередньо вплинути на розроблення статуту ООН. З дев'яти запропонованих нею поправок та доповнень до статуту чотири увійшли в остаточний текст: це положення з Преамбули, в яких завдання ООН визначаються в моральних категоріях; декларація про потребу розробки загальновизнаного міжнародного права; пункт про створення Опікунської ради при Генеральній асамблеї, що мала б допомогти колишнім колоніям у розбудові демократії; і нарешті, декларація загальних прав людини. Тисячі протестантських громад відзначали 22 квітня 1945 р. як «Неділю Об'єднаних Націй». Федеральна рада Церков навіть пообіцяла, що коли Сенат зволікатиме з ратифікацією статуту ООН, цей статут буде виголошений з кафедри кожної протестантської церкви в країні.³⁴ А наступного, 1946 року багатолітній лідер Асоціації християнської молоді (YMCA) Всесвітньої християнської студентської федерації легендарний протестантський проповідник Джон Мотт (1865-1955) отримав Нобелівську премію миру.

Те, яким бачився євангельсько-протестантським колам зовнішньополітичний курс США на початку Холодної війни, виразно видно з риторики й політики президента США у 1945-1953 рр. Гаррі Трумена (1884-1972). Доктрина Трумена, яка передбачала допомогу Греції й Туреччині для «порятунку цих країн від комунізму» та стримування СРСР і його союзників по всьому світі, спиралася на протиставлення побожної Америки безбожному комунізму. У зверненні до нації в 1948 р. Трумен запропонував співвітчизникам власне розуміння «американськості». «Складників нашої сили багато, – казав 33-й президент США. – Це наш демократичний устрій, наша економічна система, наші великі природні ресурси». Але все це лише часткові пояснення, бо «головне джерело нашої сили духовне [...]. Ми віримо в гідність людини. Ми віримо, що вона була створена на образ Божий [...]. Ми не віримо, що людина існує лише для того, щоб зміцнювати державу чи бути гвинтиком у економічній машині».³⁵ Формуючи ідеологію Холодної війни, баптист Трумен підкреслив саме той момент, який кардинальним чином розділяв

³⁴ William Inboden. *Religion and American Foreign Policy. The Soul of Containment*. – New York: Cambridge University Press, 2008. – P. 30-31.

³⁵ Jonathan P. Herzog. *The Spiritual-Industrial Complex. America's Religious Battle against Communism in the Early Cold War*. – New York: Oxford University Press, 2011. – P. 76-78.

два політичних табори післявоєнного світу. Мало того, він закликав американців активно практикувати свою релігію, бо ж тільки в такому разі релігія може стати рушієм змін у сучасному світі. Напередодні Різдва 1950 р. Трумен звернувся до нації з посланням, у якому риторика евангельського проповідника слугувала цілям політичної мобілізації. Він закликав американських християн побачити в Різдві щось набагато більше, ніж вечера з індичкою й пакунки з подарунками, відживити свою віру й об'єднатися в боротьбі з безбожним комунізмом. «Найпотужніша зброя демократії – не рушниця, не танк і не бомба. Це віра – віра у людське братерство й гідність людини під Богом».³⁶

Заходами американських протестантів питання про віру в Бога й боротьбу з комуністичним безбожництвом опинилося не лише в самому осередді ідеологічного протистояння між США і СРСР, а й на порядку денному екуменічного руху. На установчій асамблеї Всесвітньої ради Церков 1948 р. в Амстердамі пресвітеріанин Джон Фостер Даллес (1888-1959), майбутній державний секретар США у 1953-1959 рр., заявив, що саме комунізм – найбільша перепона на шляху до тривкого миру в усьому світі. Даллес попереджав, що коли духовні підвалини західної цивілізації будуть зруйновані, цей вакуум неминуче заповнить комуністична ідеологія і практика. Інший американський протестант, видатний богослов Райнгольд Нібур (1892-1971), очолив створену на Асамблеї ВРЦ в Амстердамі (1948 р.) комісію, яка мала виробити офіційне ставлення ВРЦ до комунізму. Комісія синтезувала аргументи протестантських, католицьких і православних богословів та релігійних філософів проти комунізму в короткий висновок: комунізм обіцяє відкуплення без Бога, обриває зв'язки людини з Богом і вимагає собі поклоніння, яке належить самому лише Господові.³⁷

Саме американські Церкви й деномінації, передовсім, звичайно ж, протестантські, забезпечили Холодній війні морально-релігійне виправдання, надали цьому протистоянню в очах більшої частини західної громадськості трансцендентного виміру, характеру вселенської боротьби між добром і злом. Джон Фостер Даллес наполягав, що американська зовнішня політика має поєднувати в собі віру й практику – без віри, озброєні лише матеріальною

³⁶ Там само. – Р. 79.

³⁷ Report of Section III: The Church and the Disorder of Society // Man's Disorder and God's Design: The Amsterdam Assembly Series. – Цит. за: J. Herzog. *The Spiritual-Industrial Complex...* – Р. 69.

потугою, США не зможуть протистояти ворожим ідеям, які, зрештою, зруйнують Америку.

Ідея про доленосне протистояння між відданою Богові Америкою і богорчим Радянським Союзом у різних своїх формах, з різними акцентами та конотаціями, червоною ниткою проходить крізь усе сорокаріччя Холодної війни. Після Трумена її розвивав і Дуайт Айзенгауер – єдиний президент США, який прийняв хрещення вже будучи господарем Білого дому. Релігійно-політичне кредо Айзенгауера – це позаконфесійність («мені байдуже, якої віри буде мій віце-президент, головне, щоб він вірив у Бога»), а також обстоювання громадянської релігії та підкреслення нерозривного зв'язку між релігійною вірою і демократією («я вірю, – казав він, – що всі форми вільного самоврядування свідомо або несвідомо уґрунтовані на глибоких релігійних переконаннях», релігія-бо вчить про рівність усіх людей перед спільним Творцем»).³⁸ Без релігійної віри не може бути справжньої свободи, не може бути справедливого врядування, та й сама людина не може почуватися людиною, а тому режим, який заступає віру в Бога вірою в земні утопії – надзвичайно небезпечний ворог Америки.

Прикладом нездатності керівництва американських протестантських деномінацій змобілізувати віруючих на підтримку своїх зовнішньополітичних гасел і змусити урядові кола зважати на свою думку стала В'єтнамська війна. Ця війна глибоко розділила релігійні еліти; беззастережні прихильники й противники війни були практично в кожній Церкві чи деномінації. Райнгард Нібур вітав студентів-богословів, які спалювали свої призовні повістки, хоча, як показали опитування кінця 1960-х, протестанти частіше, ніж католики, висловлювалися на підтримку американського втручання у в'єтнамський конфлікт.³⁹ З іншого боку, кардинал Френсіс Спелман (1889-1967), що майже тридцять років займав нью-йоркську єпископську кафедру, всупереч настроям дуже багатьох католицьких священників і мирян, не просто підтримував військові дії, а більше ніж будь-хто інший причинився до трактування цієї війни як морально виправданого «хрестового походу».⁴⁰

³⁸ Paul A. Djupe, Laura R. Olson. *Encyclopedia of American Religion and Politics*. – New York: Facts On File, 2003. – P. 147-148.

³⁹ Garry Wills. *Bare Ruined Choirs: Doubt, Prophecy, and Radical Religion*. – Garden City: Doubleday, 1972. – P. 232.

⁴⁰ Jeremy T. Gunn. *Spiritual Weapons. The Cold War and the Forging of an American National Religion*. – Westport: Praeger, 2009. – P. 195.

Цікаво, що серед традиційних протестантів⁴¹ опонентами війни були здебільшого представники клиру та церковного проводу, а провоєнна партія складалася переважно з мирян. Тим часом багато хто з євангельсько-протестантських лідерів вбачав у В'єтнамській війні нові місіонерські можливості і ставився до солдатів цієї війни як до героїв місійних битв. Протестантські місіонери працювали у В'єтнамі з ХІХ ст., і напередодні американської інтервенції кількість протестантів у Південному В'єтнамі сягала ста тисяч. Ескалація конфлікту і нарощення присутності США в Південному В'єтнамі дуже пошавили місіонерську працю. Загальним місцем у євангелістській періодиці стають розважання про «іншу війну», війну, яка попри всі побоювання й неминучі жертви відкрила нові можливості для євангелізації. До того ж війна розширила можливості для місіонерської праці серед солдат і офіцерів, і євангелістські капелани оцінювали результати цієї праці дуже високо. Якщо, наприклад, католицький священник-капелан Білл Магаді (пізніше він став єпископальним священником) стверджував, що війна у В'єтнамі призвела до величезної втрати віри серед вояків, то євангелістські лідери, навпаки, раділи з того, що їхні капелани мають змогу вільно, ревно й успішно проповідувати Христа. Втім, в очах багатьох євангелістських лідерів В'єтнамська війна була насамперед битвою з безбожним комунізмом. Як писав з цього приводу редактор рупору фундаменталістів – газети «Меч Господній» пастор Джон Райс (1895-1980), ця битва точиться заради того, щоб зупинити безбожний і жорстокий комунізм, що намагається загарбати

⁴¹ Під «традиційними протестантами» у США тут і в інших місцях розуміються ті протестантські Церкви, що домінували в релігійному житті Сполучених Штатів аж до кінця 1950-х рр. Найбільші з цих Церков, які налічують понад мільйон членів, – це методисти, лютерани, пресвітеріани, єпископали, конгрегаціоналісти, Об'єднана Церква Христа, «учні Христа» й деякі течії баптизму. «Традиційними» ці протестантські Церкви називають на відміну від фундаменталістських євангельських та харизматичних протестантських деномінацій та їх об'єднань. Протягом останньої третини ХХ ст. співвідношення між традиційними і євангельськими протестантами змінилося на користь останніх. Згідно з дослідженнями *Pew Research Center* 2007 р. (35 тис. респондентів) євангеліки становлять 26,3% населення США, тоді як члени традиційних протестантських Церков – 18,1%. (*U.S. Religious Landscape Survey. Religious Affiliation: Diverse and Dynamic.* – Washington: Pew Research Center, 2008. – Р. 12). У зв'язку з такими змінами традиційні Церкви, які відіграли і далі відіграють дуже серйозну роль у політичному, громадському та культурному житті США, чимраз частіше називають не «mainline» чи «mainstream» (тобто, основними, такими, що належать до магістральної течії), а «oldline», що більше відповідає термінові «традиційні».

нові країни, які просять Америку про допомогу. Ще один фундаменталіст і організатор акцій на підтримку війни Карл Макінтайр (1906-2002) писав, що сама Біблія дає право солдатам «брати участь у таких конфліктах з повним усвідомленням того, що з ними Бог, що Бог допомагає їм, і якщо вони з вірою в Сина Божого, Господа Ісуса Христа загинуть на полі битви, то будуть узяті на найвищі Небеса».⁴²

Білі протестанти підтримували війну значно більше, ніж протестанти-афроамериканці, безсумнівним лідером яких у 1960-х рр. був Мартін Лютер Кінг (1929-1968), безкомпромісний противник ескалації В'єтнамського конфлікту. Цікаво, втім, що саме в антивоєнних кампаніях, на відміну від кампаній за громадянські права, чорношкірі афроамериканці не дуже охоче підтримували свого кумира – головню через те, що не хотіли критикувати президента США в 1963-1969 рр. Ліндона Джонсона (1908-1973), який багато зробив для афроамериканців. Показово, що після обрання президентом республіканця Річарда Ніксона «чорні» Церкви стали набагато голосніше виступати проти війни у В'єтнамі.⁴³

За президентства Джиммі Картера в 1977-1981 рр. у фокусі «побожно-безбожного» протистояння опиняється питання прав людини, у тому числі й релігійної свободи, яке стає ефективним зняряддям боротьби проти СРСР. Радянські громадяни, переслідувані за релігійні переконання, стали сприймати Сполучені Штати як головного оборонця релігійної свободи; п'ятдесятники, католики, баптисти, православні починають звертатися до Картера з проханням про захист або допомогу в еміграції з Радянського Союзу.⁴⁴

Утім, не тільки релігійні настанови американців та створених ними лобістських організацій (так званих «interest groups») впливали на зовнішню політику США, а й міжнародні процеси позначалися на релігійному житті Америки, подекуди дуже несподіваним чином. Скажімо, Друга світова війна практично покінчила з антисемітизмом у публічному житті країни; тоді ж

⁴² Anne C. Loveland. *American Evangelicals and the U.S. Military 1942-1993*. – Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1996. – P. 121, 149-151 та ін.

⁴³ George A. Bogaski. *Swords & Plowshares: American Protestants and the Vietnam War*. Dissertation. – The University of Oklahoma, 2010. – P. IX, 1-9 та ін.

⁴⁴ Див. серед іншого: «Письмо Президенту США Дж. Картеру от лидеров религиозных движений пятидесятников и баптистов от имени 20 тысяч единоверцев с просьбой помочь эмигрировать в США», «Открытое письмо политзаключенного-священника В. Романиюка Президенту США Дж. Картеру в поддержку политики Картера в области прав человека» (тексти на сайті: www.memo.ru).

таки патріотизм католиків легітимізував католицизм в очах тих американських протестантів, які все ще поділяли традиційні антикатолицькі упередження; Холодна війна зміцнила позиції фундаменталістів, які боролися проти комунізму та політики «розрядки» так само завзято, як і проти дарвінізму та біблійного критицизму.⁴⁵

Наприкінці 1970-х на політичну арену вийшли потужні організації християнських правих, що у 1980-х відіграватимуть велику роль у мобілізації американського політикуму та громадської думки: «Християнський голос», «Моральна більшість», «Релігійний круглий стіл», «Національна коаліція християнської дії», «Занепокоєні жінки Америки», «Форум Орла», Інститут релігії і демократії, Коаліція традиційних цінностей тощо. Ці організації обстоювали не лише заборону абортів, порнографії, одностатевих шлюбів, традиційний розподіл гендерних ролей тощо, а й підтримували боротьбу проти комунізму, сильну оборонну політику і такі зовнішньополітичні кроки, як, наприклад, озброєння нікарагуанських «контрас» – угруповань, що вели боротьбу проти соціалістичного уряду Данієля Ортеги в 1980-1990-х рр. Більшість із цих організацій були досить масовими рухами з мільйонами членів, хоч були серед них і досить закриті групи, що включали конгресменів, сенаторів, суддів, адвокатів, великих бізнесменів, фінансистів, медіа-магнатів тощо (як-от, Рада в справах національної політики). Окремі євангельські церковні діячі мали досить великий вплив не лише на внутрішню, а й на зовнішню політику США, – як-от духовний радник кількох американських президентів всесвітньо відомий баптистський проповідник Біллі Грем. Можна стверджувати як мінімум те, що «пастор всієї Америки» був поруч з американськими президентами перед тим, як вони ухвалювали деякі надзвичайно важливі зовнішньополітичні рішення. Сам Грем навіть діставав пропозиції увійти в найвищі ешелони американської політики (наприклад, балотуватися у віце-президенти)⁴⁶.

При цьому слід зазначити, що увялення, ніби американські віруючі-протестанти цілковито занурені у внутрішні проблеми й зовсім не цікавляться тим, що робиться у світі, зовсім не відповідає дійсності. Наприкінці минулого століття 70% американських віруючих висловили незгоду із твердженням

⁴⁵ Leo Ribuffo. Religion and American Foreign Policy: The Story of a Complex Relationship // *The National Interest*. – 1998. – № 52 (Summer). – P. 36 та ін.

⁴⁶ Randall Balmer. *God in the White House. How Faith Shaped the Presidency from John F. Kennedy to George W. Bush*. – New York: Harpers Collins, 2008. – P. 56.

про те, що Америка тільки виграє, «якщо ми будемо займатися своїми справами і не турбуватимемося про те, що діється в решті світу».⁴⁷

Як показують опитування, євангельські протестанти виступають за твердішу зовнішню політику, аніж представники інших конфесій, і більше за інших переконані в історичній правоті США. В 2004 р. 72% євангельських протестантів погоджувалися з думкою, що з огляду на терористичну загрозу США мають право на превентивну військову операцію проти інших держав. Серед традиційних протестантів з цією думкою погодилися 62% опитаних, серед католиків – теж 62%, серед юдеїв – 57%, серед чорношкірих протестантів – 54%. У 2008 р. 55% опитаних євангельських протестантів вважали, що військова операція Сполучених Штатів в Іраку – це слухна справа. Високий відсоток підтримки іракської війни був також і серед мормонів. Серед традиційних протестантів війну в Іраку підтримували 41%, серед католиків – 36%, серед юдеїв – 37%, серед чорношкірих протестантів – 20%.⁴⁸

Вплив євангельських протестантських спільнот і організацій, а передовсім «християнських правих», на зовнішню політику США дуже часто не просто або й взагалі неможливо «вловити» й розкласти на складові. Неможливо простежити причинний зв'язок, пише з цього приводу Лі Марсден, між сотнями тисяч електронних листів на підтримку Ізраїлю, якими засипають Білий дім віруючі, і пом'якшенням критики ізраїльських військових акцій з боку американського Держдепартаменту. Можливо, що зміна акцентів у дипломатичній риторичі відбулася б у будь-якому разі, і тільки випадково збіглася в часі з хвилею листів від громадськості; але скидається на те, що такі-от акції «християнської правиці» не залишаються непоміченими й мають неабияке значення.⁴⁹

Одним з найяскравіших і найуспішніших прикладів зовнішньополітичної мобілізації, яку провели релігійні організації США, стала кампанія за ухвалення Закону про релігійну свободу у світі. Поштовою до цієї кампанії стали протести проти переслідування християн у деяких країнах. Особливу

⁴⁷ Kenneth D. Wald. *Religion and Politics in the United States*. – Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2011. – P. 196.

⁴⁸ Corwin E. Smidt. *The Disappearing God Gap? Religion in the 2008 Presidential Election*. – New York: Oxford University Press, 2010. – P. 63.

⁴⁹ Lee Marsden. *For God's Sake: The Christian Right and US Foreign Policy*. – New York: Zed Books, 2008. – P. 246.

роль тут відіграла група політичних активістів і правозахисників, таких як Майкл Горовіц, що змобілізували на захист переслідуваних групу конгресменів разом з їх помічниками та радниками. В 1996 р. вони організували конференцію «Глобальне переслідування християн», що допомогла об'єднати зусилля євангельсько-протестантських активістів, правозахисників та політиків у справі обстоювання релігійної свободи за межами США. Невдовзі до цієї кампанії приєдналися католицькі та єврейські організації, але головним її рушієм і далі лишалися євангельські протестанти. Того ж таки 1996 р. в підкомітеті з прав людини Палати представників відбулося слухання, присвячене «переслідуванню християн та юдеїв у світі». Невдовзі після цього Конгрес ухвалив резолюцію з протестом проти дискримінації християн та послідовників віри Бахаї в Ірані. В 1997 р. відбулася перша спроба ухвалити закон, спрямований на захист усіх переслідуваних за релігійні переконання; законопроект зустрів сильний бюрократичний опір, особливо з боку зовнішньополітичного відомства, яке не хотіло псувати відносин з реальними або потенційними союзниками, що одверто нехтували принципами релігійної свободи, але були для США цінними економічними партнерами або військовими союзниками. Як заявила державний секретар США Мадлен Олбрайт, хоча в основі цього законопроекту й лежали добрі наміри, але він створює штучну єрархію в сфері прав людини (тобто релігійним правам тут віддається більше уваги, ніж усім іншим). Авторів законопроекту звинувачували також у тому, що, попри всю щирість їхніх намірів, ними рухало насамперед прагнення зробити релігію провідним чинником у структурі американської політики. Дехто зауважував, що санкції, які передбачав законопроект, можуть, як це часто буває, вдарити передовсім по самих жертвах релігійних переслідувань (не кажучи вже про те, що ці санкції можуть зачіпати інтереси американського бізнесу). Законопроект пройшов Палату представників, але застряг у Сенаті.

Наступний законопроект, на відміну від попереднього, готувався менш публічно. Він був зареєстрований у Сенаті у березні 1998 р. сенатором-республіканцем від Оклахоми Доном Ніклесом та демократом від Коннектикуту Джозефом Ліbermanом. Дуже гострі дискусії навколо законопроекту тривали більше ніж півроку. Восени 1998 р. до тиску з боку релігійних груп, активістів правозахисного руху та їх союзників у Конгресі додалися ще кілька сприятливих обставин: наближення парламентських виборів, напередодні яких ніхто не хотів бути звинуваченим у байдужості до релігійної свободи; загроза імпічменту президента Біла Клінтона у зв'язку із справою Моніки Левінскі;

наполегливість республіканців та й деякі поступки з боку авторів законопроекту, що робили цей документ прийнятнішим для Держдепартаменту.⁵⁰

14 травня 1998 р. Палата представників ухвалила Акт про релігійну свободу у світі (*International Religious Freedom Act – IRF*) 375-ма голосами «за» при 41 «проти», 9 жовтня 1998 р. він був одностайно затверджений Сенатом, а 27 жовтня його підписав президент Клінтон. Цей акт закріпив на законодавчому рівні положення про те, що метою американської зовнішньої політики є утвердження релігійної свободи у всьому світі, бо «право на свободу релігії – це той підмурівок, на якому поставили й стоять Сполучені Штати. Багато хто з засновників нашої нації, рятуючись за кордоном від релігійних переслідувань, плекали в своїх серцях та помислах ідеал релігійної свободи. І вони закріпили в законі право на релігійну свободу як фундаментальне право й опору нашого народу».⁵¹

Згідно з Актом про релігійну свободу в світі при Держдепартаменті було утворене Бюро в справах свободи у світі; створено також посаду спеціального представника в справах релігійної свободи, що мав очолювати це Бюро, та спеціального радника президента в справах релігійної свободи в світі, що мав входити до складу Національної ради безпеки. Нарешті, була створена спеціальна Комісія в справах релігійної свободи, членів якої призначає президент та лідери Республіканської й Демократичної партій.

Цим актом також була затверджена структура щорічного звіту про релігійну свободу в світі, в якому Держдепартамент має проаналізувати стан релігійної свободи в кожній країні й визначити країни особливого занепокоєння (у звіті за липень-грудень 2010 р. такими країнами були названі Еритрея, Іран, Китай, М'янма, Північна Корея, Саудівська Аравія, Судан та Узбекистан).⁵² Свій звіт складає і Комісія в справах релігійної свободи; вона, як правило, визначає більше проблемних країн, ніж Держдепартамент, і рекомендує зовнішньополітичному відомству теж розширити свій список. Скажімо, в 2012 р. комісія висловила занепокоєння ситуацією в шістнадцятьох

⁵⁰ Про позиції сторін, зауваги до законопроектів та боротьбу навколо них див. у викладі першого директора Бюро в справах релігійної свободи Державного департаменту США: Thomas F. Farr. *World of Faith and Freedom: Why International Religious Liberty Is Vital to American National Security*. – New York: Oxford University Press, 2008. – P. 111-133.

⁵¹ International Religious Freedom Act of 1998. One Hundred Fifth Congress of the United States of America. H. R. 2431 (текст на сайті: www.state.gov).

⁵² Executive Summary. July-December, 2010 International Religious Freedom Report (текст на сайті: www.state.gov).

країнах (В'єтнам, Еритрея, Єгипет, Іран, Ірак, Китай, М'янма, Нігерія, Пакистан, Північна Корея, Саудівська Аравія, Судан, Таджикистан, Туреччина, Туркменістан, Узбекистан).⁵³ Згідно з Законом 1998 р. президент США повинен застосовувати до країн, де порушується право на свободу релігії, економічні санкції. Станом на 2011 р. такі санкції діяли щодо М'янми, Еритреї (ембарго на постачання зброї), Судану (обмеження на фінансову допомогу), Китаю, Ірану (обмеження на експорт та імпорт), Північної Кореї (комплексні санкції). Щодо Саудівської Аравії та Узбекистану санкції не були запроваджені⁵⁴ – акт допускає таку можливість у випадку, якщо накладення санкцій загрожує національним інтересам США.

Незважаючи на критику як із-за кордону, так і в самих США, Акт про релігійну свободу в світі став серйозним знаряддям американської зовнішньої політики і дієвим важелем впливу в руках деяких конфесій та релігійних організацій. Треба особливо підкреслити, що Акт має на меті не просто недопущення переслідувань за релігійні переконання, а утвердження повноцінної релігійної свободи, тобто права кожної особи не тільки вільно визнавати свою релігію, а й діяти згідно з її приписами або змінювати свої релігійні переконання.

2.3. Церква Англії у світовій політиці

Одним з важливих гравців на арені міжнародних відносин залишається й Церква Англії – і як державна (established) Церква Сполученого Королівства, що зберігає великий вплив на британську еліту й представлена в Палаті лордів британського парламенту 26 єпископами, і як Церква-мати Англійської співдружності, яка об'єднує 80 млн. християн по всьому світі. Вважається, що суттєве ослаблення релігійного ентузіазму англійців у останні десятиліття ХХ ст. тягне за собою й послаблення впливу Англійської Церкви на зовнішню політику Великобританії зокрема й міжнародні відносини взагалі. А проте в часи серйозних внутрішніх та міжнародних криз суспільство воліє чути голос Церкви, її настанови, і явно чекає, поки вона заявить свою позицію щодо найзначущіших політичних питань.

⁵³ Annual Report of the United States Commission on International Religious Freedom (Covering April 1, 2011 – February 29, 2012). – Washington: U.S. Commission on International Religious Freedom, 2012. – P. 2-3.

⁵⁴ Там само. – P. 5-6.

І навпаки – відсутність заяв, роз'яснень, виступів єпископату в періоди випробувань, невизначеності, браку суспільного консенсусу щодо тих чи інших актуальних проблем сприймається хворобливо й викликає гостру критику (як це було, наприклад, під час війни у Перській затоці в 1990-1991 рр.).

У 1980-2000-х рр. Церква Англії тричі дуже виразно висловлювалася щодо питань британської зовнішньої політики, і щоразу її позиція – хоча й дещо по-різному – мала вплив як на громадську думку, так і на уряд. Першою такою декларацією власної позиції стало врочисте богослужіння 26 липня 1982 р. з нагоди закінчення англо-аргентинської війни за Фолклендські (Мальдівські) острови (2 квітня – 14 червня 1982 р.), яке британський політичний істеблішмент розглядав однозначно як «подяку Богові» за швидку перемогу над ворогом. А проте тодішній примас Церкви Англії, архієпископ кентерберійський Роберт Рансі (1921-2000) справді склав подяку Богові, – але не за перемогу, а за закінчення ворожнечі й насильства. Він прямо засудив війну як «жахливу річ» і «знак людського гріхопадіння» і відзначив, що вона принесла горе обом сторонам (британські збройні сили втратили 255 чоловік убитими, аргентинські – 649). Архієпископ Рансі відзначив самопожертву й хоробрість британських вояків, але був далекий від того, щоб сурмити у переможні фанфари. Це викликало серйозне роздратування у багатьох британських політиків-консерваторів і сильне невдоволення прем'єр-міністра Маргарет Тетчер. Невдовзі Рансі, що під час Другої світової війни був командиром танка, ще більше поглибив це невдоволення, виступивши на захист демонстрантів, які протестували проти ядерних озброєнь.⁵⁵

Другим випадком, коли Церква Англії публічно висловилася з приводу питань міжнародної політики, стала кампанія за списання боргу бідним країнам напередодні «Великого ювілею» 2000 року. Кампанія ця, з погляду Церкви, мала глибоке біблійне коріння й велике моральне значення. Традиція «ювілейних років» виводиться із старозавітної Книги Левит, де описано, як у давньому Ізраїлі що п'ятдесят років невільників відпускали на волю, борги скасовували, а продану чи заставлену за борги землю повертали власникам. Проблема боргів Третього світу має, зрозуміло, величезне світове значення. Колосальна заборгованість бідних країн перед багатими призводить до загострення глобальної нерівності й поглиблює прірву між глобальною Північчю і глобальним Півднем. На обслуговування боргів у бідних

⁵⁵ Church of England Irks Establishment // *Episcopal News Service*. – 1983. – № 83011. – January 13.

країнах спрямовується значно більше коштів, ніж на соціальні потреби. Наприклад, у 1986 р. Камерун витрачав на обслуговування своїх зовнішніх боргів 510 млн. долларів США, а на освіту тільки 249 млн.; Ефіопія – 348 млн. і 260 млн. відповідно; Кенія – 840 млн. і 640 млн.⁵⁶ Ювілейна кампанія 2000 р. за списання боргів найбідніших країн об'єднала цілу низку західних Церков, а провідну роль у ній відіграли Католицька Церква й Церква Англії, центри яких знаходяться на багатій Півночі, а більшість вірних – на бідному Півдні. Не в останню чергу саме їхніми зусиллями ця проблема була винесена на порядок денний глобальної політики. В 1996 р. Міжнародний валютний фонд та Всесвітній банк виступили з «Ініціативою для бідних країн з великою заборгованістю»; ця ініціатива мала дати змогу цим країнам зменшити свою непомірну заборгованість перед кредиторами, а водночас – підштовхнути ці країни до реформ і розумної політики, спрямованої на економічне зростання, розвиток людського потенціалу і зменшення масштабів бідності. До 40% коштів, які вивільнялися завдяки зменшенню виплат на обслуговування боргу, мали бути спрямовані на освіту, а ще 25% – на охорону здоров'я.⁵⁷ Роль Великобританії в реалізації цієї ініціативи була надзвичайно вагома.⁵⁸

Третім випадком стало засудження Церквою Англії Іракської війни 2003-2011 рр., у якій брали участь також британські війська, і її позиція щодо глобальної війни з терором. Більшість єпископату, включно з прима-сом Церкви, висловлювалися проти участі Британії у війні. Свою позицію Церква задекларувала в документі робочої групи Палати єпископів Генерального Синоду⁵⁹ «Протидія тероризму: влада, насильство і демократія після 11 вересня 2001 року» (вересень 2005 р.). У документі, витриманому в виразно антиамериканській тональності (він містить окремий розділ під

⁵⁶ Timothy Jones. *Waiting for Jubilee: The Campaign for Debt Cancellation // British Foreign Policy and the Anglican Church: Christian Engagement with the Contemporary World* / Ed. Timothy Blewett, Adrian Hyde-Price & Wyn Rees. – Burlington: Ashgate, 2008. – P. 121.

⁵⁷ Див.: Доклад о развитии человека за 2003 год. **Цели в области развития, сформулированные в Декларации тысячелетия: межгосударственная договоренность об избавлении человечества от нищеты.** Издано по заказу Программы развития Организации Объединенных Наций (ПРООН). – Минск: «Юнипак», 2003. – С. 152.

⁵⁸ Див. про це: Т. Jones. *Waiting for Jubilee: The Campaign for Debt Cancellation.* – P. 129-133.

⁵⁹ Генеральний синод – законодавчий орган Церкви Англії, має три палати: єпископів, духовенства і мирян.

назвою «Світовий порядок і двозначна роль американської потуги»),⁶⁰ викладено й обґрунтовано церковне бачення питання боротьби з тероризмом, справедливого устрою для Іраку, іранської та близькосхідної проблеми. Правда, критики цього документу відзначали, що попри свій антиамериканізм англіканські єпископи говорять про Іракську війну в категоріях, продиктованих Сполученими Штатами; їм бракує власне британського бачення і розуміння тих відмінностей, які існували в поглядах на війну з тероризмом між президентом Джорджем Бушем-молодшим і прем'єр-міністром Тоні Блером. Та в кожному разі, дискусії навколо війни продемонстрували, що релігія в Сполученому Королівстві виходить далеко за рамки суто приватної й суто церковної сфери. При цьому релігія впливає на британську зовнішню політику так само й опосередкованим чином – наприклад, через особисті релігійні переконання тих, хто цю політику реально формує. Це стосується і таких політиків, як колишні прем'єри Марґарет Тетчер і Тоні Блер, яких свого часу ніхто не запідозрив би в особливій релігійності. Як пригадує довірена особа Блера Джон Бартон, коли той був прем'єр-міністром, то зовсім нічого не говорив на теми релігії, і його радники навіть вважали, що це може справити кепське враження на виборців. «Але християнська віра Тоні – невід'ємна частина його особистості [...] Як можна судити про його погляди на ту чи іншу проблему, якщо не розумієш суті його віри? Він твердо вірив, хоча свого часу волів про це не говорити, що інтервенція у Косово, Сьєрра-Леоне та й у Іраку теж – це частини тої самої християнської битви, в якій добро мало взяти гору над злом, а життя мало змінитися на краще, не конче завдяки релігії як такій, але завдяки універсальним цінностям, що можуть правити за дороговказ у неспокійному світі, що переживає непрості часи».⁶¹

2.4. Московська патріархія як геополітичний гравець

Православна Церква історично розглядалася Російською державою як важливий інструмент зовнішньої політики. Митрополит Іларіон (Алфєєв), який з 2009 р. очолює Відділ зовнішніх церковних відносин Московської

⁶⁰ Див: Countering Terrorism: Power, Violence and Democracy Post 9/11. A Report by A Working Group of the Church of England's House of Bishops. – London, 2005. – P. 33-52.

⁶¹ John Burton. *We Don't Do God: Blair's Religious Belief and Its Consequences*. – New York: Continuum, 2009. – P. XV.

патріархії, підкреслює, що в минулому в умовах відсутності міждержавних дипломатичних відносин Церква часто представляла інтереси Російської імперії (як-от у випадку Російської духовної місії в Пекіні) чи СРСР (у випадку Російської духовної місії в Єрусалимі в період відсутності дипломатичних відносин між СРСР і Ізраїлем).⁶² У радянський період, а передовсім після Другої світової війни, керівництво СРСР намітило для РПЦ низку важливих завдань: посісти провідне становище серед інших православних Церков; протидіяти впливам інших світових релігійних центрів, а насамперед Ватикану, на міжнародну політику; формувати сприятливу для Радянського Союзу громадську думку щодо різних актуальних питань; нейтралізувати гостру критику порушень прав людини в СРСР та радянської агресії проти інших країн; а також допомагати полагоджувати інші конкретні справи включно із збором розвідувальних даних.⁶³

Дослідники вказують, що визначення Руської Православної Церкви як «недержавного гравця» у пострадянський період таке саме сумнівне, як і в період радянський. По-перше, коли мова йде про Росію важко напевно сказати, що саме є справа держави і де кінчаються повноваження державної влади. По-друге, дорадянська і навіть до певної міри пізньорадянська традиція не дають змоги говорити про РПЦ як про цілковито недержавну інституцію. Назагал, РПЦ розглядає себе як значущу міжнародну дійову особу, яка захищає власні еклезіальні інтереси і сприяє посиленню впливу Росії у світі.⁶⁴ Як підкреслював патріарх Алексій II (1929-2008) у 2003 р., «традиції російської зовнішньої політики позначені багатовіковим впливом Святого Православ'я», тож головні напрямки діяльності російської дипломатії «суголосні надіям Руської Православної Церкви».⁶⁵

З середини 1990-х релігійний чинник відіграє дедалі більшу роль у зовнішній політиці Російської держави; при цьому головним інструментом тут стає Московський патріархат, – його позиція на зовнішній арені завжди

⁶² Андрей Мельников, Антон Курилович. Миссия движет дипломатией. Глава ОВЦС МП о византийских традициях и международной повестке дня // *НГ-религии*. – 2011. – 3 августа.

⁶³ Докладніше на цю тему див.: В. Є. Єленський. Церкви України і зовнішня політика: уроки недавнього минулого // *Церква і національне відродження*. – Київ: Інститут національних відносин і політології НАН України, 1993. – С. 37-48.

⁶⁴ Andrew Evans. Forced Miracles: The Russian Orthodox Church and Postsoviet International Relations // *Religion, State & Society*. – 2002. – Vol. 30. – № 1. – P. 34, 42.

⁶⁵ Святейший Патриарх поздравил российских дипломатов // *Информационный бюллетень Отдела внешних церковных сношений*. – 2003. – № 2. – С. 13-14.

практично тотожна позиції російської влади, яка, з свого боку, не раз виносила питання міжцерковних відносин на міждержавний рівень. Своєрідним винятком, який, утім, тільки увиразнює загальне правило, стала розбіжність позицій Москви і РПЦ щодо Абхазії і Південної Осетії. Росія ще в 2008 р. визнала обидва регіони незалежними державами, однак Московський патріархат і далі вважає їх за канонічну територію Грузинської Православної Церкви і не поспішає визнавати автокефалію місцевих православних Церков (хоча де-факто й опікується ними). Очевидно, що прийняття цих Абхазької та Південно-Осетинської Церков під юрисдикції Московського патріархату або визнання за ними певної автономії створило б дуже небажаний для РПЦ прецедент.

Водночас, надзвичайно непоступлива позиція Московського патріархату з приводу юрисдикційного статусу Естонської Православної Церкви, яка призвела до майже тримісячного розриву молитовного спілкування між Москвою й Константинополем (лютий-травень 1996 р.), була по суті продовженням російсько-естонських міждержавних відносин. З жодною країною колишнього СРСР Росія не мала на той час таких напружених відносин, як з Естонією. Естонія відіграла для Росії приблизно ту саму роль, що й Куба для США на початку 1960-х рр.; згідно з опитуваннями громадської думки, російські респонденти в 1995 р. ставили Естонію на перше місце серед ворогів Росії.

Міжправославна криза навколо Естонії засвідчила готовність Росії використовувати широкий арсенал засобів державного тиску для збереження позицій Московської патріархії; російський уряд застосовував їх і пізніше, наприклад, для недопущення візиту Івана Павла II в Україну (2001 р.) та відкриття католицьких епархій у Росії (2002 р.)

Особливих зусиль доклала російська дипломатія для того, щоб зірвати намічений керівництвом України сценарій святкування 1020-річчя Хрещення Русі влітку 2008 р. У бесіді з журналістом тижневика «Коммерсантъ-Власть» неназваний російський дипломат стверджував, що перешкоджання об'єднанню українських православних Церков з подальшим їх визнанням з боку Константинопольського патріархату було одним з найскладніших завдань російської зовнішньої політики на «українському напрямку» і заради цього довелося реалізувати цілу спецоперацію.⁶⁶

⁶⁶ Владимир Соловьев. Конфета по-киевски // *Коммерсантъ-Власть*. – 2010. – №7 (861). – 22 февраля.

Керівництво РПЦ послідовно й гостро критикувало план розширення НАТО на Схід, а також дії ООН та Європейського союзу під час загострення Югославської кризи в 1993 р., сприяло пожвавленню дипломатичних контактів з Китаєм та Іраном, твердо підтримувало позицію Москви в питанні про становище росіян у країнах колишнього СРСР, налагоджувало відносини з «новими союзниками» Росії в Латинській Америці, тобто насамперед венесуельським та кубинським режимами. Реакція Московського патріархату на військову операцію країн-членів НАТО в Югославії (1999 р.) була навіть гостріша, ніж заяви політичного керівництва Російської Федерації. «У зв'язку з загрозою бомбардування Сербії з території Італії» був скасований візит представників Московської патріархії до Риму для переговорів з Римо-Католицькою Церквою. Патріарх Алексій II попередив народи Заходу «про майбутній суд історії» і констатував, що Югославська операція НАТО завдала колосальний удар по тому міжнародному порядку, який склався більш як 50 років тому і весь цей час уберегав Європу від великої війни. Він також наголосив: «не все те, що добре для Заходу, добре для світу».⁶⁷

З початку 2000-х рр. політика проводу РПЦ на пострадянському просторі ставала дедалі активніша. В березні 2004 р. Московська патріархія вперше за післярадянський період спробувала інституціоналізувати своє релігійно-політичне лідерство на цьому обшарі. Для цього в Москві була створена Міжрелігійна рада СНД, діяльність якої з самого початку неприховано підпорядковувалася державній політиці Російської Федерації та специфічним цілям самої Московської патріархії. З 22 членів президії Міжрелігійної ради семеро представляли РПЦ; римо-католиків, греко-католиків, старообрядців, представників жодної з протестантських Церков до участі в Раді не запросили. Це виглядало справжнім викликом на тлі задекларованого Радою курсу на зміцнення міжетнічних відносин, досягнення злагоди в суспільстві, протидіяння спробам виключити релігію з громадського життя.⁶⁸ Не менш викличною стала й констатація в Підсумковому документі Міжрелігійного миротворчого форуму «оптимальності» міжрелігійних відносин у більшості країн СНД й твердження про те, що за останні роки тут відбулося «чимало позитивних зрушень у державно-церковних відносинах». Така констатація,

⁶⁷ Реакция религиозных деятелей на события в Югославии // *Русская мысль*. – 1999. – № 4263.

⁶⁸ Див. звіт про брифінг голови Відділу зовнішніх церковних відносин Московської патріархії у: *Вечерние вести*. – 2004. – 10 марта.

цілком очевидно, мала на меті легітимізацію й закріплення твердої монополії панівних, підтримуваних державою конфесій і більш або менш послідовної дискримінації релігійних меншин, а в сфері державно-церковних відносин – встановлення дедалі суворішого контролю за діяльністю релігійних організацій та законодавче обмеження релігійної свободи.

Російські еліти дедалі частіше розглядають православ'я як важливий чинник реінтеграції колишнього радянського простору та знаряддя міжнародної політики. Роль православ'я в російсько-українських відносинах визначається тим, що – як казав російський президент Володимир Путін, – «це одна з тих небагатьох речей, які залишилися абсолютно єдиними, і ми повинні зберегти цю єдність для наступних поколінь».⁶⁹

Православ'я стає, як підкреслював міністр закордонних справ РФ Ігор Іванов, «невід'ємною частиною заходів до утвердження самобутньої ролі Росії на світовій арені»; воно активно використовується для мобілізації російських діаспор і «згуртування співвітчизників», а також допомагають Росії «повернутись до своєї історичної ролі покровительки та захисниці Православних Церков у країнах, де православні віруючі становлять меншість».⁷⁰

Митрополит Кирило (Гундяєв), майбутній патріарх, наголошував, що в сучасних міжнародних реаліях Росія має виконувати свою місію оборонниці православ'я і в Європі, і на Близькому Сході, і, можливо, на інших континентах.⁷¹ У зв'язку з очевидним похваленням у 2000-х рр. зовнішнього напрямку в діяльності Московської патріархії і явною підтримкою цього напрямку Кремлем оглядачі зауважували, що нарощення присутності Церкви в політиці не відповідає завданням економічних і соціальних реформ другого терміну президента Путіна, а проте він має «унікальну можливість активізувати міжнародну роль РПЦ. І як свідчать події останніх двох років [тобто 2002-2003], він готовий це зробити».⁷²

⁶⁹ *Киевский телеграф*. – 2004. – 30 января-5 февраля.

⁷⁰ Выступление министра иностранных дел Российской Федерации И. С. Иванова на VIII Всемирном Русском Народном Соборе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 3 февраля 2004 года (текст на сайті: www.mospat.ru).

⁷¹ Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, на VIII Всемирном Русском Народном Соборе «Россия и православный мир». Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 3 февраля 2004 года (текст на сайті: www.mospat.ru).

⁷² Александр Морозов. Искушение православием // *Время новостей*. – 2004. – № 37. – 4 марта.

Треба також відзначити, що Російська держава і особисто президент відіграли ключову роль у процесі об'єднання РПЦ і Російської Православної Церкви Закордоном. І якщо будь-які кроки українського політичного керівництва посприяти об'єднанню православних Церков України і Московська патріархія, і Кремль називають не інакше, як «тиском» і «втручанням у внутрішні церковні справи», то в цьому випадку участь Російської держави в об'єднанні двох частин Російської Церкви не тільки не стала предметом критики, а й беззастережно віталася. Закордонні оглядачі звертали увагу на те, що сам предстоятель РПЦ визнавав, що в об'єднанні вирішальну роль зіграв особисто президент Путін, в якому представники Зарубіжної Церкви побачили «справжнього православного».⁷³

Після серйозного успіху на виборах до Думи в 2003 р. так званих «політичних православних»⁷⁴ усі ті сили, що виступають за активне використання православного чинника для реінтеграції пострадянського простору й, зокрема, повернення України на московську орбіту, видаються впливовішими й потужнішими, ніж будь-коли раніше. Ідеологи «політичного православ'я» прагнуть закріпити «православне питання» на порядку денному російсько-українських відносин і узалежнити підтримку Росією тих чи інших українських політиків від того, якою мірою вони прислухаються до побажань Московської патріархії. Саме з кола «політичних православних» звучать безкомпромісні інвективи на адресу української державності. Власне, саме «політичні православні», які гостро критикують тезу Збігнева Бжезінського про те, що без України Росія ніколи не зможе повернути собі імперський статус, на практиці цілком погоджуються з *раціо* цього твердження. Як підкреслювала дуже близька до Московської патріархії особа, депутат державної Думи (2003-2007) й історик Наталія Нарочницька, «будучи самостійною, Україна неминуче стає суперником, а не однозначно братньою та дружньою [щодо Росії] державою».⁷⁵

Московська патріархія прагне стати активним політичним гравцем і в об'єднаній Європі. В 2002 р. було створене представництво Руської Право-

⁷³ Yuri Zarakhovich. Putin's Reunited Russian Church // *Time*. – 2007. – May 17.

⁷⁴ Про термін і явище «політичного православ'я» див.: Александр Верховский. *Политическое православие: русские православные националисты и фундаменталисты, 1995-2001 гг.* – Москва: Центр «Сова», 2003.

⁷⁵ Н. А. Нарочницкая. *Россия и европейские члены СНГ. Историко-философская ретроспектива и геополитическая перспектива* (текст на сайті: www.narochnitskaia.ru).

славної Церкви при європейських міжнародних організаціях, що покликане налагоджувати прямий діалог між керівництвом Церкви і європейськими установами; репрезентувати РПЦ в дискусіях над проблемами євроінтеграції, додержання прав віруючих, безпеки, біоетики тощо; підтримувати контакти з представництвами інших Церков й поширювати інформацію про РПЦ.⁷⁶ У 2009 р. виконувач обов'язків представника РПЦ при європейських міжнародних організаціях протоєрей Антоній Ільїн вбачав свої завдання у тому, щоб створити в Європейському парламенті «православну інтергрупу» з числа болгарських, кіпрських, румунських, а також російськомовних латвійських депутатів; налагодити діалог з найвпливовішою у Європарламенті Європейською народною партією (поки що вона орієнтується на діалог із Царгородським патріархатом, а це аж ніяк не влаштовує РПЦ); поглиблювати тристоронній діалог між ЄНП, РПЦ і правлячою партією «Єдина Росія»; добиватися включення російської мови в число офіційних мов Європейського Союзу, а також «вчитися у брюссельських чиновників просувати свої інтереси шляхом проголошення цих інтересів – цінностями, утвердження яких вимагають мало що не закони природи».⁷⁷

За патріарха Кирила РПЦ прагне утвердити свою першість у православному світі, демонструючи в цьому напрямку не тільки наполегливість, але й готовність досить вільно трактувати ті норми канонічного права, які раніше сама ж РПЦ проголошувала непорушними (наприклад, щодо рівності всіх автокефальних Церков). Вона також намагається посилити свою присутність на Близькому Сході, у Західній Європі й, особливо, в країнах колишнього СРСР. Останнім часом Московська патріархія пробує виробити для пострадянського простору власний порядок денний (сюди належить і доктрина «русского мира», про яку ще буде мова далі), який коли й не розходиться, то принаймні не цілком збігається з політичною лінією Кремля,⁷⁸

⁷⁶ Представительство Русской Православной Церкви при европейских международных организациях (текст на сайті: orthodoxru.eu).

⁷⁷ Павел Круг. Православие и оплот секуляризма. Роль восточного христианства в единой Европе будет возрастать, уверен протоиерей Антоний Ильин // *НГ-религии*. – 2009. – 6 марта.

⁷⁸ Під цим оглядом цікаво порівняти патріаршу доктрину «русского мира» й путінську концепцію «держави-цивілізації», див.: Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира (текст на сайті: www.patriarchia.ru) – та: Владимир Путин. Россия: национальный вопрос // *Независимая газета*. – 2012. – 23 января.

і активно діяти там, де можливості офіційної російської дипломатії досить обмежені (наприклад, у відносинах з Україною в 2008-2009 рр. та з Грузією після російсько-грузинської війни 2008 р.).

Під цим оглядом цікаво поглянути на висновки деяких російських дослідників, що цілковито підтримують поглиблення й розширення такої взаємодії між РПЦ і Російською державою. Скажімо, Ольга Церпицька, яка вивчає міжнародну діяльність РПЦ в її зв'язку з зовнішньополітичним курсом Російської Федерації, цілком одверто зазначає: «Російська держава може скористатися дипломатичними засобами Церкви (хоча Церква в Росії й відокремлена від держави) для здійснення тих напрямків зовнішньої політики, де державне втручання може бути розцінене як виклик».⁷⁹ Ще один російський дослідник констатує, що та роль на зовнішній арені, на яку претендує Московський патріархат, «неможлива поза державною підтримкою і тісною взаємодією з державою».⁸⁰

3. Релігія і міжнародні конфлікти

Релігійний розвиток планети не цілком підтверджує відому схему еволюції релігії Роберта Белли, згідно з якою після примітивної, архаїчної, історичної та ранньомодерної епохи має настати доба плюралістичної релігії, коли релігія дедалі більше індивідуалізується, а прийняття тих чи інших релігійних символів та уявлень стає актом вільного вибору. Сьогодні ми бачимо, що цей конструкт «працює» лише для частини світу, і то не найбільшої – головно для Північної Америки та Європи. Епоха вільного вибору релігії не настала ані для більш ніж мільярдної мусульманської умми планети, ані для майже півтора мільярдного Китаю. Взагалі, дедалі більша релігійна різноманітність нашого світу досі виступає, здебільшого, джерелом конфліктів, а не основою для мирного співжиття й плідного діалогу.

⁷⁹ О. Л. Церпицкая. Международная деятельность Русской Православной Церкви в контексте внешней политики Российской Федерации в условиях глобализации. Диссертация... кандидата исторических наук. – Санкт-Петербургский государственный университет, 2003. – С. 178.

⁸⁰ М. Безбородов. *Россия и мир в XXI веке: Материалы II научно-практической конференции молодых ученых Петрозаводского государственного университета (23-25 марта 2009 г.)*. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2009. – С. 59.

3.1. Конфлікти на релігійному ґрунті: мусульмани й не тільки

Семюель Гантінгтон стверджує, що по закінченні Холодної війни найважливішою детермінантою міжнародної політики стала приналежність тих чи інших націй не до однієї з світових політично-економічних систем, а до котроїсь із світових цивілізацій, для кожної з яких одною з визначальних характеристик є релігія. У період Холодної війни наддержавам вдавалося придушувати конфліктогенний потенціал релігій. Глобальне протистояння між Заходом і Сходом поряд із неспівмірним рівнем озброєності різних країн, дуже послаблювали вплив усіляких культурних характеристик у міжнародних відносинах. Та після падіння Берлінського муру ситуація кардинально змінилася. «У сучасному світі релігія є одна з головних, а може й головна сила, що мотивує й мобілізує людей, – пише Гантінгтон. – Було б надто великою зарозумілістю вважати, що після краху радянського комунізму Захід навіки здобув гегемонію в світі й що мусульмани, китайці, індуїсти та інші поспішають засвоїти західний лібералізм як єдину альтернативу. Той поділ людства, що існував за часів Холодної війни, вже в минулому. Але значно глибші поділи за етнічною, релігійною, цивілізаційною ознакою досі існують і породжують нові конфлікти».⁸¹

Із 101 збройного конфлікту в світі за період з 1989 по 1996 рр. тільки шість були війнами між державами. Решта 95 конфліктів – то були зіткнення між групами з різною ідентичністю всередині одної держави. Приблизно дві третини з цих внутрішньодержавних конфліктів були пов'язані з релігією, етнічністю або національною ідентичністю. Етнорелігійні суперечності були рушіями більш як половини з тих численних громадянських воєн, якими супроводжувався розпад британської, французької, голландської, португальської та бельгійської колоніальних імперій у 1945-1960 рр. Частка етнічно або релігійно обумовлених воєн сягнула приблизно 75% у 1960-1990 рр. і ще більше зростає після розпаду Радянського Союзу.⁸²

Звичайно, не кожний конфлікт, у якому супротивні сторони сповідують різні релігії, можна вважати за конфлікт релігійний. Навіть більше – не в

⁸¹ Samuel Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. – New York: Simon & Schuster, 1996. – P. 58.

⁸² Scott R. Appleby. *Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. – Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000. – P. XI-XII, 17.

кожному з таких конфліктів релігія відіграє хоч трохи істотну роль (наприклад, конфесійні відмінності не грали ніякої ролі у Фолклендській війні 1982 р. між протестантською Великобританією і католицькою Аргентиною). Але з іншого боку, вторгнення радянських військ до Афганістану в 1979 р., яке мало під собою суто геостратегічну мотивацію і яке Москва ані не думала розглядати в релігійних категоріях, призвело до небувалої глобалізації ісламського джихадизму. У «священній війні муджахеддинів» у Афганістані взяли участь мусульмани з багатьох країн світу, і після виводу радянських військ з Афганістану вони продовжили джихад уже в себе вдома, а також у Боснії, Косово та Чечні. Дехто з них узяв безпосередню участь у підготовці бійців для нового, так званого глобального джихаду, який оголосив супроти Заходу Усама бен Ладен.

Навіть побіжний погляд на ситуацію в світі кінця ХХ – початку ХХІ ст. показує, що конфлікти, під час яких релігія виступає як важливий чинник мобілізації мас, жевріють або палають у найрізноманітніших куточках планети. Релігія допомагає переконливо виправдовувати насильство супроти визнавців інших релігій або представників інших течій всередині тієї самої релігії. І хоча релігія рідко буває єдиним джерелом конфлікту, конфлікти на релігійному ґрунті стають у ХХІ ст. ще поширенішим явищем, аніж то було в столітті ХХ-му, а релігійні меншини зазнають дискримінації частіше, ніж будь-які інші. У переважній більшості конфліктів на релігійному ґрунті так чи інакше беруть участь мусульмани, і найчастіше їх агресія скеровується проти інших мусульман. У більш як п'ятдесяти конфліктах початку ХХІ ст. присутні виразні або приховані релігійні мотиви.

Якщо звернутися до цифр і фактів, то ситуація виглядатиме так. У 1990-ті рр. серйозні збройні конфлікти точилися в Боснії, Косово, Македонії, Чечні, Азербайджані, Таджикистані, Кашмірі, на Філіппінах, в Індонезії, на Близькому Сході, в Судані, в Нігерії. Кожний з цих конфліктів має свою специфіку, але всіх їх об'єднує принаймні одна риса – це були конфлікти мусульман і немусульман. У середині 1990-х мусульмани брали участь десь у половині всіх етнічних конфліктів, воюючи як з немусульманами, так і з одновірцями. З 16 найкривавіших терористичних актів, що сталися в світі між 1983 та 2000 рр., мусульмани відповідальні за одинадцять, а може й дванадцять. З 32 наймасштабніших збройних конфліктів, які точилися в світі в 2000 р., у 23-х брали участь мусульмани.⁸³

⁸³ Samuel P. Huntington. *America in the World // The Hedgehog Review*. – 2003. – Spring. – P. 13-14.

Якщо підсумувати всі конфлікти, які були у світі між 1965 та 2001 роками, то вийде тисяча десять років кровопролиття. Досліджуючи релігійний складник цих конфліктів, дослідники спробували дати відповідь на два питання: Чи справді мусульмани мають більшу схильність до насильства, ніж визнавці інших релігій? Чи зростатиме конфліктогенний потенціал релігії, а чи навпаки, піде на спад? Виявилось, що справді, ісламські спільноти були причетні до більшості конфліктів, які виникали в світі починаючи з 2002 р., і переважну більшість найжорстокіших конфліктів можна віднести до категорії релігійно обумовлених. Якщо взяти період з 1965 по 2004 рр., то до 1990 р. мусульманські угруповання й організації ніколи не брали участь у більш ніж 82% всіх релігійних конфліктів (за винятком 1980 р., коли вони брали участь у 86% всіх релігійних конфліктів). Починаючи з 1994 р. мусульманські угруповання й організації брали участь не менш як у 88% всіх релігійних конфліктів, а в 2003 та 2004 рр. узагалі всі релігійні конфлікти були з участю мусульман.⁸⁴ Щоправда, більшість конфліктів з участю мусульман відбуваються всередині мусульманського світу. Але в кожному разі, мусульмани виглядають більше схильними до конфліктів на релігійному ґрунті, ніж представники інших релігій, а аналіз динаміки релігійних конфліктів та й самого характеру повернення релігії в публічний простір останньої чверті ХХ – початку ХХІ ст. не дає підстав говорити про зменшення ролі релігії як конфліктогенного чинника.

Дослідник громадянських воєн, конфліктів й насильства на релігійному ґрунті Джонатан Фокс, проаналізувавши статистику конфліктів за останні кількадесят років, доходить висновку, що релігія має значно істотніший вплив на виникнення й перебіг конфліктів, ніж «цивілізація».⁸⁵ Наприклад, конфлікти, в яких супротивними сторонами були Захід і світ ісламу, становили менш як 6% від загальної кількості конфліктів періоду Холодної війни і близько 7% – у період після її закінчення. Конфлікти між двома ісламськими спільнотами становили 12% від загального числа в період Холодної війни і майже 14% – після її закінчення.⁸⁶ Ніяких кардинальних змін у природі

⁸⁴ Jonathan Fox. *The Future of Religion and Domestic Conflict // Religion, International Relations and Development Cooperation / Ed. Berma K. Goldewijk. – Wageningen: Wageningen Academic Publishers, 2007. – P. 142.*

⁸⁵ Jonathan Fox. *Religion, Civilization, and Civil War: 1945 Through the New Millennium. – Lanham, MD: Lexington Books, 2004. – P. 206, 226-238.*

⁸⁶ Jonathan Fox. *Islam and the West: The Influence of Two Civilization on Ethnic Conflict // Journal of Peace Research. – 2001. – Vol. 38. – № 4. – P. 464.*

конфліктів дослідження Фокса не виявило, хоча питома вага релігійного чинника дещо збільшилася.

Марк Юргенмаєр, який починаючи з 1980-х рр. вивчав такі різні теми, як сикхський рух у Пенджабі, секта Аум Сінріке в Японії, ісламський сепаратизм у Кашмірі, буддійські антиурядові протести у Шрі Ланці, революція в Ірані, ісламський джихадизм на Близькому Сході, піднесення політичного індуїзму, рух євреїв-месіаністів у Ізраїлі та протестантський екстремізм у США, вбачає у всіх цих явищах дещо спільне. Кожна з цих груп або рухів є відповіддю на певний локальний набір політичних, економічних, соціальних та культурних чинників, але всіх їх об'єднує переконання, що модерна ідея секулярного націоналізму з морального та соціального погляду незадовільна, а також страх перед утратою власної ідентичності в сучасному світі. Відчуття, що із сучасним світом коїться щось не те, – це не конче релігійна проблема, але саме релігія (або ідеологія, оперта на релігії) має для цієї проблеми готовий розв'язок. Отож у кожному з перерахованих вище випадків релігія постає як ідеологія протесту. Різні релігійні образи і теми зливаються тут у єдиному мотиві опору проти того, що уявляється загрозою для традиційної культури й ідентичності: проти глобального секулярного устрою і національних держав, які цей устрій підтримують. Носіїв такої релігійно забарвленої ідеології обурює те, що вони вважають за утиски з боку секулярної держави; вони сприймають це як особисте приниження. А відповіддю на ображену гордість і загрозу ідентичності стає насильство. Для багатьох чоловіків насильство стає засобом ствердити свою силу, владу, сенс свого життя. Вони шукають вищого виправдання насильству і знаходять його в релігійній традиції, яка вчить про війну Бога і демонів, світла й темряви, в якій вони, звісно ж, б'ються на боці добра проти зла. Інакше кажучи, в дуже багатьох випадках ті, кого ми називаємо терористами, вважають себе за воїнів у вселенській битві добра і зла, знаходячи відповідні символи в сакральних текстах: у Корані, Старому Заповіті чи в священних книгах інших релігій. Терор для таких людей – не тільки політична і (або) військова стратегія, а й інструмент духовного протистояння.⁸⁷

⁸⁷ Mark Juergensmeyer. Religion as a Cause of Terrorism // *The Roots of Terrorism* / Ed. Louise Richardson. – New York: Routledge, 2006. – P. 140-141.

3.2. Терор в ім'я релігії: кінець XX – початок XXI століття

«Релігійний терор» – це і японська секта Аум Сінріке, і юдейські радикали в Ізраїлі, і християнські екстремісти, що влаштовували вибухи в американських клініках, де проводяться аборти. А проте більшість нових терористичних груп, створених починаючи з 1980-х рр., виправдовували свої дії саме ісламом. У XXI ст. терористи, що виступають від імені ісламу, розпочали справжню війну проти цивілізації; як відзначає Марк Юргенсмаєр, це війна без ніяких правил, без лінії фронту й узагалі без чітких меж між територіями, які контролює одна й друга сторона.⁸⁸ Зважмо на кількість жертв навіть самих тільки найкривавіших терактів цієї нової хвилі насильства: напад на посольство США в Бейруті (1983 р.) – 63 загиблих; висадження в повітря казарм американських та французьких миротворців у Бейруті – 299 загиблих; напад на посольства США в Кенії та Танзанії (1998 р.) – 225 загиблих і більш як 400 поранених; авіакатастрофа над Локербі (1988 р.) – 259 загиблих на борту літака і одинадцять на землі; теракти 11 вересня 2001 р. в США – понад три тисячі загиблих; вибух у нічному клубі на індонезійському острові Балі – 202 загиблих, 300 поранених; вибух у Мадридському метро – 191 загиблих, 1460 поранених; теракт у Беслані (2004 р.) – 344 вбитих, а серед них 186 дітей; вибух у Лондонському метро (2005 р.) – 58 убитих і майже 700 поранених; теракти в Делі й Шарм аль-Шейху (2005 р.) – загалом 124 вбитих і понад 180 поранених.

Девід Раппопорт, який доводить, що сучасний світ переживає хвилю саме релігійного тероризму, зауважує, що новочасний тероризм розвивається немовби хвилями. Першою хвилею був анархістський терор 1880-х років; далі була друга, антиколоніальна хвиля тероризму, що почалася в 1920-х і тривала десь 40 років; третя хвиля – лівацька – почалася в 1960-х і остаточно спала ще перед початком 2000 роком. Нарешті, в 1979 р. здійнялася релігійна хвиля і, за Раппопортом, вона триватиме десь до середини 20-х рр. нового століття. Релігійний терор істотно відрізняється від терору «секулярного». «Секуляристи» воліють вбивати високопосадовців і стараються звести число жертв серед мирного населення до мінімуму, а релігійні терористи прагнуть максимальної кількості жертв, – людське життя, включно з життям соратників, для них ніщо. Світські терористи атакують символічні

⁸⁸ Mark Juergensmeyer. Gandhi vs. Terrorism // *Daedalus*. – 2007. – Vol. 136. – № 1. – P. 37.

об'єкти, а для терористів релігійних важлива не лише символіка, а й кількість жертв.⁸⁹

Щоправда, не всі дослідники терору погоджуються з тим, що наша епоха стала свідком появи «нового тероризму», одною з головних характеристик якого є його релігійна підкладка. Зокрема, Александр Спенсер визнає, що чимало терористичних актів останніх років були вчинені на ґрунті релігійного фанатизму, однак зауважує, що терор з боку релігійних фанатиків існував завжди, а саме розрізнення між релігійно і політично вмотивованим тероризмом багато в чому штучне. І якщо теперішні терористи винятково нерозбірливі в застосуванні насильства – то в цьому нема нічого нового, це тільки розвиток давньої терористичної практики. Так само й тенденція до збільшення кількості жертв, що припадають на один теракт, зумовлена прагненням терористів тримати в напрузі мас-медіа, а через них і світову громадськість. «Тероризм – це, як і колись, театр, просто тепер терористам доводиться виступати на багато більшій сцені, де відбувається безліч вистав одночасно, тож дія має бути масштабною і приголомшливою, щоб не дати публіці перемкнути увагу на інші вистави».⁹⁰

Хоча Спенсер пише, що світ і раніше знав терористів-смертників, але треба визнати, що саме «четверта хвиля» тероризму довела цю практику до останньої крайності. Суїцидальний терор аж ніяк не спонтанний. Він добре готується, рішення про підготовку терористів-смертників ухвалює керівництво терористичних мереж. Кількість суїцидальних терактів увесь час зростає: у 1980-х роках їх було менш як 5 на рік, у 90-х – 16, а вже в 2000-2005 – близько 180. Загалом за 2000-2004 рр. терористи-смертники скоїли 472 теракти в 22 країнах, убивши 7 тисяч чоловік і поранивши десятки тисяч. І хоча серед усіх терористичних організацій рекордсменом у застосуванні цієї форми терору була розгромлена в 2009 р. націоналістична організація «Тигри визволення Таміл-Іламу» на Шрі-Ланці, однак абсолютну більшість суїцидальних терактів скоювали терористичні групи, що виступали під ісламськими гаслами.⁹¹

⁸⁹ David C. Rapoport. Modern Terror: The Four Waves // *Attacking Terrorism: Elements of a Grand Strategy* / Ed. Audrey K. Cronin and James M. Ludes. – Washington: Georgetown Univ. Press, 2004. – P. 46-73.

⁹⁰ Alexander Spencer. Questioning the Concept of 'New Terrorism' // *Peace Conflict & Development*. – 2006. – № 8. – January. – P. 24.

⁹¹ Scott Atran. The Moral Logic and Growth of Suicide Terrorism // *The Washington Quarterly*. – 2006. – Vol. 29. – Issue. 2. – P. 127.

Роберт Пейп, який розглянув 462 теракти, скоєні терористами-смертниками між 1980 та 2005 рр., стверджує: жертвою «звичайного» теракту стає в середньому одна людина, а теракту, скоєного самогубцею, – дванадцять. Значна частина ісламознавців схиляється до висновку, що самогубство, яке в Корані однозначно визначається як гріх, лишається таким і в разі, якщо мусульманин скоює акт суїцидального терору. Однак саме такий терор користувався цілковитою підтримкою в арабському світі, – принаймні до 11 вересня 2001 р.⁹²

Насра Хасан, яка досліджувала проблему тероризму на Близькому Сході та в Пакистані, спробувала розкрити анатомію суїцидального терору. Необхідними складовими самогубчого теракту є: гнів і прагнення помсти з боку кандидата в смертники, оточення, підтримка його з боку оточуючих, релігійна риторика й харизматичний лідер терористичної організації, фетва (спеціальне рішення релігійних авторитетів) на здійснення теракту. При цьому фетва, що дозволяє теракт, має значно більший авторитет, ніж та, що забороняє тероризм.⁹³ Дуже важливим елементом підготовки терористів-смертників є конструювання образу ворога, який має бути в їх очах агентом диявольських антиісламських сил, а також формулювання цілей: крім власне смертей, поранень і матеріальної шкоди, поширення паніки та страху, теракт має нести символічне послання – світові, ворожим урядам, ісламській уммі, прихильникам і соратникам. Акт самогубства має підкреслювати силу ідеї та зневагу до ворогів. Один терорист із Гази, в якого взяла інтерв'ю Насра Хасан, визнав, що часом вони посилають на завдання смертника навіть тоді, коли вибуховий пристрій керується на відстані і участь людини-виконавця зовсім непотрібна. Невинні жертви, в тому числі й серед мусульман, виправдовуються воєнним станом. Нарешті, ще одним невід'ємним компонентом терористичного акту є його висвітлення в мас-медіа. Іноді сам теракт планують таким чином, щоб медіа встигли повідомити про нього у вечірньому випуску новин; буває, що терористи самі повідомляють репортерів

⁹² Clinton Bennett. *Muslims and Modernity. An Introduction to the Issues and Debates.* – New York: Continuum, 2005. – P. 227-228.

⁹³ Іноді ісламські богослови, що видають антитерористичні фетви або виступають проти насильства, самі стають жертвами терористів. Зокрема, відомий релігійний авторитет Сарфраз Ахмад Наїмі, безкомпромісний критик руху Талібан, був убитий у 2009 р. терористом-смертником після того, як виступив на пакистанському телебаченні з гострою заявою проти тероризму. – див.: Can a Fatwa Against Terrorism Stop Extremists? // *Time.* – 2010. – March 12.

про обставини теракту, і якщо ця інформація не буде оприлюднена, вдаються до дзвінків з погрозами.

Джихадисти, у яких Насра Хасан змогла узяти інтерв'ю в 1998 р. в Пакистані, наголошували, що їхня головна зброя – це загони смертників, які проходять спеціальне навчання у таборах підготовки «мучеників». Здебільшого це молоді люди від 18 до 30 років, вихідці з середнього класу; серед них і діти багатих батьків, у тому числі й державних чиновників. Десять половина з них одружені, більшість – студенти. Всі вони люди з рішучим характером, і нема ніяких ознак того, що для залучення їх у загони смертників використовувалося насильство, «промивання мізків», експлуатація психологічних проблем або що; приблизно третину можна схарактеризувати як дуже релігійних, решта – помірно практикуючі мусульмани, хоча більшість із них відвідує мечеть нерегулярно. На прагнення досягнути райського блаженства як чинник свого вступу в лави терористів-смертників вказало менше як 20% опитаних; для більшості важливим було саме мучеництво за віру⁹⁴.

Дехто з дослідників прогнозує, що фундаменталістські настрої можуть поступово охопити весь ісламський світ, і вважає, що ісламський фундаменталізм становить значно більшу небезпеку, ніж та, якою був колись комунізм, – адже люди, що з легкістю йдуть на смерть в ім'я своєї віри, набагато небезпечніші за тих, що прагнуть жити заради побудови земної утопії.⁹⁵ Філіп Дженкінс теж вважає, що ті, хто розмахує прапорами воєнничого ісламу або християнства й апелює до апокаліптичних значень, а не до текстів Мао чи Маркса, значно страшніші за ідеологічних фанатиків. Утім, за головну проблему він вважає все-таки не релігійні поділи, а суперечності між багатю Північчю й бідним Півднем.⁹⁶

Насильство й терор під маркою ісламу прикриваються рясним цитуванням Корану, який використовується до безсоромності вибірково. Приміром, дослідження Дона Голлбрука показало, що до одних пасажів ідеологи терору звертаються безперестанку й по кілька разів у тому самому тексті, а інші, передовсім, ті, що закликають до миру й порозуміння з іншівірцями, просто

⁹⁴ Nasra Hassan. *Suicide Terrorism // The Roots of Terrorism* / Ed. Louise Richardson. – New York: Routledge, 2006. – P. 29-42.

⁹⁵ Victor S. Jeffrey. *Forecasting the Future of Religion: The Next 50 Years // The Humanist*. – Vol. 56. – № 3. – May-June 1996. – P. 20.

⁹⁶ Philip Jenkins. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. – New York: Oxford University Press, 2002. – P. 161.

ігнорують або перекручують.⁹⁷ Утім, можна скільки хоч говорити, що ті, хто іменем ісламу зазіхає на життя інших, погані або навіть дуже погані мусульмани, але це не дає відповіді на питання: чому від імені ісламу частіше, ніж від імені будь-якої іншої релігії, скоюються сьогодні акти насильства? Справді, іслам містить поняття джихаду. Але чому в масовій свідомості це поняття асоціюється не з «джихадом серця» (цебто боротьбою з власними вадами), не з «джихадом язика» (похваланням доброго й осудженням лихого) і навіть не з «джихадом руки» (покаранням злочинців та порушників моральних приписів), а трохи не винятково – з «джихадом меча», тобто збройною боротьбою проти невірних? Можна погодитися також і з тим, що іслам – це пасіонарна релігія «прямої дії», релігія більше колективістська, ніж індивідуалістська, релігія, що несе в собі потужний антизахідний і антиколоніальний протестний заряд. Можна взяти до уваги й припущення про те, що войовничість сучасного ісламу пояснюється «столітніми циклами очищення й повернення до першоджерел», які періодично призводять до збурень та потрясінь усередині цієї релігії. Також є певна слушність у твердженні, що іслам – релігія досить молода порівняно з іншими світовими релігіями і тепер він стоїть на порозі якогось тектонічного зсуву на кшталт християнської Реформації. Кожна з перелічених вище гіпотез своєму слухна, але їх перевірка потребує дуже серйозних міждисциплінарних досліджень у глобальному масштабі.

Семюел Гантінгтон у відповіді на питання: «Чому іслам?», формулює кілька можливих пояснень. Не всі з них видаються переконливими, як-от думка про те, що мусульмани в принципі погано уживаються з іншовірцями – адже історія знає епохи й регіони, де мусульмани досить мирно співжили з визнавцями інших релігій. Досить суперечливе й твердження про те, що ісламський світ є джерелом нестабільності, бо не має єдиного державного або релігійного центру, – адже такого центру немає, скажімо, і в буддизмі. З усіх тих чинників, якими Гантінгтон пояснює войовничість сучасного ісламу, найпереконливішими видаються два: релігійно-історичний і демографічний.

З релігійно-історичного погляду, каже Гантінгтон, іслам від самого початку був «релігією меча», він прославляє військову звитягу, чого немає в

⁹⁷ Donald Holbrook. Using the Qur'an to Justify Terrorist Violence: Analysing Selective Application of the Qur'an in English-Language Militant Islamist Discourse // *Perspectives on Terrorism*. – 2010. – Vol. 4. – № 3. – P. 15-28.

інших світових релігіях. Пророка Мухаммеда пам'ятають як загартованого в боях воїна, чого не можна сказати про Христа чи Будду. В Корані говориться про війну проти невірних, але після того, як початковий експансіоністський імпульс ісламу був вичерпаний, серед самих мусульман почалась боротьба між різними угрупованнями. Коран містить поодинокі пасажі, в яких засуджується насильство, але цілісної концепції відмови від насильства в ісламі бракує. Щоправда, можна зауважити, що християнська концепція «справедливої війни» й ісламська концепція джихаду мають, по суті, багато спільного: обидві концепції передбачають право людини на захист свого життя та майна й держави – на захист від агресії, закликають до співмірності при відповіді насильством на насильство й до пошуку мирних шляхів урегулювання конфліктів.⁹⁸ Та все ж треба зазначити, по-перше, що насильство й терор не викликають у сучасних мусульманських релігійних авторитетів такого беззастережного й практично одностайного відторгнення, як, наприклад, вбивство Барухом Гольдштейном двадцяти дев'яти мусульман у Хевроні в 1994 р. – у юдейського духовенства⁹⁹ або дії екстремістів з Ірландської республіканської армії в Ольстері – у Католицької Церкві.¹⁰⁰ А по-друге, виправдання насильства релігією в сучасному ісламі багато в чому нагадує легітимізацію хрестових походів у середньовічному християнстві.¹⁰¹

⁹⁸ Див. про це: *Jihad in Classical and Modern Islam* / Transl. and ed. by Rudolph Peters. – Princeton, NJ: Markus Weiner, 1996 та Yehuda Melzer. *Concepts of Just War*. – Leiden: A. W. Sijthoff, 1975.

⁹⁹ Наприклад, головний ортодоксальний рабин Великобританії Джонатан Сакс у цьому зв'язку заявив: «Насильство – це зло. Насильство, яке чиниться в ім'я Господне, – подвійне зло. Насильство проти тих, хто молиться, – невимовне зло». Злочин Гольдштейна був засуджений і головними рабинами Ізраїля. – Див.: Solomon Norman. *The Ethics of War in Judaism* // *The Ethics of War in Asian Civilizations: A Comparative Perspective* / Ed. Torkel Brekke. – New York: Routledge, 2006. – P. 44. У 1999 р., після того, як ізраїльський кнесет ухвалив закон про заборону будівництва пам'ятників на могилах терористів, гробниця Гольдштейна й облаштована коло неї молитовня були знесені. Див.: Greener Joel. *Israel Destroys Shrine to Mosque Gunman* // *The New York Times*. – 1999. – December 30.

¹⁰⁰ Приміром, у листопаді 1987 р. католицькі єпископи Ірландії оголосили, що навіть симпатії до терористів з Ірландської Республіканської Армії – «гріховні». – Див.: Catholic Bishops Condemn IRA, Sympathizers // *Houston Chronicle*. – 1987. – November 16.

¹⁰¹ Adam L. Silverman. *Just War, Jihad, and Terrorism: Comparison of Western and Islamic Norms for the Use of Political Violence* // *Journal of Church and State*. – 2002. – Vol. 44. – № 1 (Winter). – P. 91-92.

Другий чинник, що його виділяє Гантінгтон, – демографічний. Саме демографічний сплеск у мусульманських країнах і велика питома вага чоловіків від п'ятнадцяти до тридцяти років, часто-густо безробітних, є природним джерелом нестабільності й насильства як усередині ісламського світу, так і в стосунках мусульман із немусульманами. Старіння цього покоління, яке завершиться до третього десятиліття ХХІ ст., а також економічне зростання в мусульманських країнах, якщо воно відбудеться, зменшать демографічну напругу і схильність мусульман до насильства.¹⁰²

Слушні твердження про те, що світові релігії виступають проти вбивства й насильства, не уневажнюють того факту, що терористи, а особливо терористи-самогубці, повинні звідкілясь дістати не лише вибухівку, транспорт, помічників, а й сили, щоб свідомо загинути разом із своїми жертвами. І тільки прагнення помсти та непохитна, навіть абсолютна впевненість у потойбічній винагороді й посмертній славі мученика може стати за джерело такої сили. Релігійна ідея потойбічної винагороди за смерть заради вбивства інших, – тобто вирвана з контексту і спотворена ідея мучеництва, – виступає значно вагомішим чинником тероризму, аніж бідність, неосвіченість і брак демократії.

Ісламський мільярд не найбільшій у цьому світі, і далеко не всі з тих, хто проникав на дискотеки та в ресторани, несучи на собі вибухівку, або захоплював літаки у вересні 2001 р., потерпали від безробіття. Зрештою, злидні не побороти ракетами, і тих коштів, які щороку витрачає на терористичну діяльність самий лише Хамас, вистачило б не на одну школу, лікарню чи фабрику з сотнями робочих місць. Вивчення біографій терористів-смертників також спростовує поширене уявлення про їхню неосвіченість – нерідко вони мають університетську освіту. Нарешті, демократія сама по собі не забезпечує від терору – дуже часто поліцейські режими легше дають собі раду з терористами, аніж демократичні держави.¹⁰³

На Заході, – як зазначав відомий соціолог релігії Массімо Інтровіньє, що досліджував ісламський фундаменталізм і тероризм на Близькому Сході, – ще не звикли сприймати тероризм як релігійний феномен. Західне суспільство досі перебуває в полоні гарного, але хибного поствікторіанського уявлення про релігію як про щось завжди миле й світле, щось, що ніяк не

¹⁰² S. Huntington. *The Clash of Civilizations...* – P. 263-265.

¹⁰³ Див. масштабне дослідження на цю тему: James M. Lutz, Brenda J. Lutz. *Democracy and Terrorism // Perspectives of Terrorism*. – 2010. – Vol. 43. – № 1. – P. 63-74.

асоціюється з битвами, кров'ю та слізьми. Справді, існує, навіть у Палестині, самогубчий тероризм, що має не релігійний, а секулярно-націоналістичний характер. Однак терористи-самогубці з Хамасу, Ісламського джихаду, аль-Каїди або більшості чеченських угруповань розглядають свою діяльність і свою мету саме в релігійних категоріях.

Те, що мережа глобального тероризму – як вважає багато сучасних дослідників – спирається на релігійний фундамент, іще не означає, що цей же тероризм не має й певних економічних та політичних коренів. Та треба чесно визнати: релігія може мати жало ненависті, і самими тільки військовими, фінансовими чи політичними засобами це жало не вирвати.

Поворотним моментом у дискусії про релігію як чинник тероризму стала трагедія 11 вересня 2001 р., коли терористи-смертники, захопивши чотири літаки, спрямували їх на башти-близнюки Всесвітнього торгового центру й на Пентагон, убивши понад три тисячі чоловік. Усі дев'ятнадцять терористів були мусульмани. Осама бен Ладен, ватажок аль-Каїди, що взяла на себе відповідальність за теракт, оголосив: «Ця війна в основі своїй релігійна. Люди Сходу – мусульмани. І їх симпатії – з тими мусульманами, що протистоять людям Заходу, тобто хрестоносцям. І хто пробує приховати цей кришталево прозорий факт, визнаний цілим світом, той дурить ісламський народ і не дає йому збагнути правдиву суть цього конфлікту [...]. Ми ні в якому разі не повинні забувати про ворожнечу, що панує між нами і невірними, бо ж ця ворожнеча ґрунтується на вірі».¹⁰⁴ Так само й у комюніке ісламського руху Хамас наголошувалося, що США стоять на чолі всіх сил зла, що борються проти ісламу, а президент Джордж Буш-молодший не просто «провідник сил зла», а й пропагатор «фальшивих богів». Як бачимо, Америка постає тут не просто як ворог, а як уособлення містичних сатанинських сил¹⁰⁵.

Трагедія 11 вересня 2001 р. викликала в США величезний сплеск релігійних почуттів – американські Церкви давно вже не були так переповнені молільниками і давно в них не молилися так палко. Газета «Крістіан Саенс Монітор» писала, що вперше за останні 50 років переважна більшість американців відзначили посилення впливу релігії на життя країни¹⁰⁶. Фунда-

¹⁰⁴ Цит. за: Christopher Catherwood. *Why the Nations Rage. Killing in the Name of God.* – Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002. – P. 74-75.

¹⁰⁵ Mark Juergensmeyer. *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda.* – Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2008. – P. 22.

¹⁰⁶ *The Christian Science Monitor.* – 2001. – December 7.

менталісти заявляли: те, що трапилося 11 вересня, – кара за відступництво Америки від Божого замислу; феміністки, гомосексуалісти, секуляристи й Американська ліга громадянських прав – ось хто винний у трагедії.¹⁰⁷

Це релігійне піднесення супроводжувалося дуже відчутним посиленням антиісламських настроїв. Франклін Грем, син славетного проповідника Біллі Грема і сам дуже впливовий євангеліст, заявляв, що «Бог ісламу не той самий Бог, що й наш. Іслам є саме зло й аморальна релігія»¹⁰⁸ (пізніше, в серпні 2006 р., говорячи про Хезболлу, президент Буш навіть уживатиме термін «ісламський фашизм»)¹⁰⁹. У той самий час телеканал Сі-Ен-Ен транслював репортаж із сектору Гази: радісні палестинці висипали на вулиці і аплодують терористам. Наступного року серед арабів Гази і Західного берегу річки Йордан найпопулярнішим ім'ям для новонароджених хлопчиків було ім'я Осама.

Тоді ж таки в іншому куточку землі, в нігерійському місті Джос, відбулися криваві сутички між мусульманами і християнами. Групи молодих мусульман або християн перекидали вулиці барикадами, зупиняли машини й вимагали від пасажирів прочитати шахаду («Немає Бога крім Аллаха...») або, відповідно, християни – рядки з Євангелія від Івана 3:16 («Бо так Бог полюбив світ, що дав Сина Свого Єдинородного...»). Тих, хто відмовлявся або не міг впоратися із завданням, – вбивали.

Книгу «Зіткнення цивілізацій і перетворення світового порядку» перекладають усе новими й новими мовами; як пише Стенлі Курц, для Семюеля Гантінгтона настав зоряний час, бо ж той світ культурної і релігійної боротьби, про який він писав у своїй широко обговорюваній (і гостро критикованій книзі) став-таки реальністю.¹¹⁰ Гантінгтон пише статтю «Доба ісламських воєн», у якій провіщає нову еру ісламської агресії. Мусульмани воюють між собою та з немусульманами значно частіше, ніж представники інших цивілізацій, – констатує Гантінгтон, і тепер, після закінчення Холодної війни, саме

¹⁰⁷ Joshua Green. God's Foreign Policy. Why the Biggest Threat to Bush's War Strategy Is Not Coming from Muslims But from Christians // *The Washington Monthly*. – 2001. – November.

¹⁰⁸ Цит. за: Sina Ali Muscati. Reconstructing 'Evil': A Critical Assessment of Post-September 11 Political Discourse // *Journal of Muslim Minority Affairs*. – 2003. – Vol. 23. – № 2. – P. 250.

¹⁰⁹ Mark Levine. What Is Fundamentalism, and How Do We Get Rid of It? // *Journal of Ecumenical Studies*. – 2007. – Vol. 42. – № 1. – P. 15.

¹¹⁰ Stanley Kurtz. The Future of «History»: Francis Fukuyama vs. Samuel P. Huntington // *Policy Review*. – 2002. – June-July. – P. 43.

мусульмани стають головною рушійною силою світових конфліктів, під якими Гантінгтон розуміє і тероризм, і партизанські війни, і громадянські та міждержавні конфлікти. Все це – одне велике цивілізаційне зіткнення між ісламом і Заходом чи то пак між ісламом і рештою світу¹¹¹.

Невдовзі після 11 вересня група американських інтелектуалів опублікувала лист «За що ми б'ємося», в якому обґрунтовувалось право США на удар у відповідь для оборони загрожених цінностей західного світу. Через десятиріччя після закінчення Холодної війни світ поринає в нове глобальне протистояння – в боротьбу з релігійно вмотивованим терором, в якій число цивільних жертв (досі порахованих дуже приблизно) багатократно перевищує кількість загиблих вояків і яка точиться не лише в Іраку та Афганістані, а й у лондонському та мадрридському метро, на вулицях Єрусалиму й Хайфи, у Пакистані та Індії. «Глобальна війна з тероризмом», яку проголосив Джордж Буш-молодший, не зробила світ безпечнішим; навпаки, він став менш передбачуваним й нервовішим. Крім того боротьба з терором часто змушує робити поступки авторитарним режимам, які так чи інакше, більше або менше допомагають (або не перешкоджають) США у боротьбі проти Талібану, аль-Каїди, Хамасу та інших терористичних організацій.

3.3. Релігія і збройні конфлікти на посткомуністичному просторі

3.3.1. Боснійський вузол

Релігія відігравала досить істотну, часом ключову роль у низці збройних конфліктів на посткомуністичному просторі, а передовсім, – у війні, що спалахнула після розпаду Соціалістичної Федеративної Республіки Югославія (СФРЮ) в Боснії та Герцеговині. Ця війна, що тривала з 1992 по 1995 р., забрала життя близько 100 тисяч чоловік, а ще 2,2 мільйона зробила біженцями. То була найжорстокіша війна в Європі з часу Другої світової, дарма що супротивні сторони, як відзначав один коментатор, належали до того самого народу, говорили тою самою мовою і відрізнялися лише релігією, в яку ніхто з них не вірив.¹¹² Останній посол США в СФРЮ Воррен

¹¹¹ Samuel P. Huntington. The Age of Muslim Wars // *Newsweek*. – December 2001 – February 2002. – P. 8-13.

¹¹² Цит. за: Peter Berger. Secularism in Retreat // *National Interest*. –1996-1997. – Vol. 46 (Winter). – P. 11-12.

Ціммерман стверджував, що головні речники агресивного націоналізму в колишніх югославських республіках керувались аж ніяк не релігійними мотивами. Скажімо, хорватський лідер Франьо Туджман (1922-1999) більшу частину свого життя був комуністом і звернувся до католицизму тільки тоді, коли став зображати з себе безкомпромісного націоналіста. Так само й сербський лідер Слободан Мілошевич (1941-2006), як стверджує американський дипломат, ніколи не переступав поріг православного храму окрім тих випадків, коли це було потрібне для політичної діяльності. Ціммерман пригадує, що навіть особистий фотограф не зміг приховати той дискомфорт, який прочитувався на обличчі Мілошевича під час відвідин сербського монастиря на Афоні.¹¹³

А проте з огляду на саму історію Югославії й на ту роль, яку відіграла релігія та релігійні інститути в процесі становлення й розмежування сербської, хорватської, македонської, боснійської, чорногорської, словенської та косоварської ідентичностей було просто неможливо, щоб у період розпаду Югославії релігія не стала важливим чинником цього процесу й тих конфліктів, що його супроводжували. Вже на початку 1980-х Сербська Православна Церква заявила про свою категоричну незгоду з національною політикою Београда і становищем православних сербів у країні. У відозві «Про захист сербського населення та сербських святинь у Косово», яку підписав 21 священнослужитель СПЦ, засуджувались дії албанців-мусульман, що зруйнували крило стародавнього собору у місті Печ, критикувалася нерішуча політика центральної влади, а Косово проголошувалося «сербським Єрусалимом». Церква почала дедалі виразніше презентувати себе як осердя «сербськості». На зламі 1980-90-х рр. ціла низка символічних актів – як-от відновлення будівництва грандіозного собору святого Сави в Београді (почате в 1935 р. й зупинене у 1941 р.) або перепоховання останків царя Лазаря (1329-1389) в Косові, – просигналізували сербам та й усій Європі, що Сербська Православна Церква має власне бачення посткомуністичної Сербії і що ця Сербія немислима без своєї колиски – Косова. В сербському політичному дискурсі щодо Косово робиться дедалі дужчий акцент на «генцидиді» косовських албанців проти сербів. Представники комуністичної номенклатури, які тепер перейшли на позиції сербського націоналізму, вимушені визнати особливу роль Церкви у збереженні національної ідентичності сербів поза межами Сербії і дедалі більше добиватися її підтримки.

¹¹³ Warren Zimmermann. *Origins of a Catastrophe*. – New York: Times Books, 1996. – P. 210.

І хоча Церква не довіряла вчорашнім комуністам і перебувала, явно чи неявно, в опозиції до режиму Мілошевича, той був у її очах «конечним злом», з яким доводилось миритися заради захисту сербів.

Так само й у піднесенні хорватського та словенського націоналізму провідну роль відігравали католицькі єрархи Словенії й, особливо, Хорватії. Католицька Церква беззастережно підтримувала боротьбу хорватів та словенців за незалежність. У серпні 1991 р. секретар для зв'язків з державами Державного секретаріату Апостольської столиці архієпископ Жан-Луї Торан доповів Іванові Павлу II про свої враження від поїздки до Югославії: «Ваша Святосте, „Югославії” більше нема. Коли я був у Загребі, мені здавалося, наче я у Відні, а коли був у Београді, то почувався, наче у Стамбулі». Коли в вересні 1991 р. федеральна югославська армія атакувала хорватських націоналістів у місті Вуковар на сербо-хорватському кордоні, Ватикан розцінив це як агресію. 13 січня 1992 р. Апостольський престол визнав незалежність Словенії та Хорватії, що викликало критику не лише з боку православних, а й, наприклад, з боку президента Франції Франсуа Міттерана, який закидав Іванові Павлу II та німецькому канцлерові Гельмуту Колю укладення про-хорватського альянсу і кілька разів заявляв, що, визнавши незалежність Хорватії та Словенії, Апостольський престол став головним винуватцем розвалу Югославії. Предстоятель СПЦ розіслав православним архиєреям усього світу листа, в якому заявляв, що «причина конфліктів у Югославії, на Балканах загалом та в інших регіонах – це вперте прагнення Римської Церкви трактувати Балкани, населені народами переважно православної релігії, як терен для місії.¹¹⁴ Закордонні оглядачі, які перебували під час війни у Хорватії, розповідали про націоналістичну істерію, масові демонстрації, під час яких політичні промови змінювалися молитвами, та й узагалі про яскраво виражений зв'язок між хорватським націоналізмом і Католицькою Церквою.¹¹⁵

Так само й для мусульман Боснії та Герцеговини релігія стала головним чинником легітимації «своєї справи» перед загрозою з боку значно потужніших у військовому плані Сербії та Хорватії. Мусульмани Боснії стали апелювати до глобальної ісламської солідарності й дістали підтримку – на

¹¹⁴ Джордж Вайгель. Свідок надії. Життєпис Папи Івана-Павла II. – Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2011. – С. 629-630.

¹¹⁵ Ivan Ivekovic. Nationalism and Political Use and Abuse of Religion: Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States // *Social Compass*. – 2002. – Vol. 49. – № 4. – P. 527-528.

Балкани вирушили загонами моджахедів, загартованих на війні проти СРСР в Афганістані. Мусульмани Боснії (а «мусульманами» в тітоїстській Югославії їх називали для того, щоб уникнути назви «босняк», яку можна було розуміти в тому сенсі, що «босняки» – це «титульна» або панівна етноконфесійна група Боснії) опинилися перед потребою набагато чіткіше, ніж то було досі, окреслити свою ідентичність. А що босняки жили переважно в містах і вже довгий час були відірвані від мусульманського світу, релігія була далеко не першорядним елементом їх колективного самоусвідомлення. Опитування, проведене в 1988 р. у Боснії та Герцеговині, показало дуже слабкий зв'язок між релігійною і національною ідентичністю у всіх основних етнічних групах, тобто і в сербів, і в хорватів, і в мусульман, і саме в мусульман усвідомлення цього зв'язку було найнижче. Наприклад, твердження про те, що релігія мала «позитивний» або «здебільшого позитивний» вплив на становлення й розвиток їх нації, поділяло 32% боснійських хорватів, 26% боснійських сербів і 25% боснійців-мусульман. З тезою про те, що між національною і релігійною приналежністю немає присутньої різниці, погодилося, відповідно, 22%, 16% і 17% опитаних.¹¹⁶

Однак війна дуже швидко ісламізувала досі виразно світську спільноту босняків. Їх лідером, а в 1990-1996 рр. – і президентом Боснії та Герцеговини став ісламський інтелектуал Алія Ізетбегович (1925-2003). В Союзній Югославії Ізетбегович зазнав політичних переслідувань і відбув дев'ять років ув'язнення за релігійно-політичну активність; погляди, які він висловив у «Ісламській декларації» та книжці «Іслам між Сходом і Заходом» близькі до поглядів Маудуді й аль-Кутба. На початку 1990-х у Боснії чи не вперше з ХІХ ст. відбулися масові публічні мусульманські моління; жінки починають одягати хустки, які приховують частину обличчя. У елітному боснійському військовому підрозділі «Чорні лебеді» запроваджується шаріат, його бійці щодня приділяють по дві години релігійним заняттям під керівництвом мусульманських капеланів. Мусульманські авторитети пробували заборонити шлюби мусульман з немусульманами, вживання свинини та алкоголю і навіть традиційну сербську музику.¹¹⁷

¹¹⁶ Mitja Velikonja. *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*. – College Station: Texas A & M University Press, 2003. – P. 231.

¹¹⁷ Douglas M. Johnston, Jonathan Eastvold. *History Unrequited. Religion as Provocateur and Peacemaker in the Bosnian Conflict // Religion and Peacebuilding* / Ed. Harold Coward, Gordon S. Smith. – Albany: State University of New York Press, 2004. – P. 228-229.

Під час війни в Боснії відбулась остаточна трансформація проюгославської і прокомуністичної ідентичності в націоналістичну. Як казав лідер боснійських сербів генерал Ратко Младич (2011 р. він був переданий Гаазькому трибуналові, що звинуватив його в злочинах проти людства), «під час війни я перестав бути комуністом та югославом і перетворився на великосерба».¹¹⁸

Треба відзначити, що югославські комуністи хоч і намагались свого часу розірвати зв'язок між націоналізмом і релігією, але своєю політикою вельми посприяли його зміцненню, а крім того раз у раз торпедували діалог між трьома головними релігійними спільнотами країни. Не дивно, що процес дезінтеграції Югославії з самого початку супроводжувався графіті на кшталт «Смерть мусульманам!», публікацією книг та памфлетів про «ватиканську змову», появою шовіністичних матеріалів у церковній пресі й узагалі, очевидним розпалюванням міжрелігійної ворожнечі. Зустріч сербського патріарха Павла і католицького примаса Хорватії кардинала Франьо Кухарича (1919-2002), яка відбулася перед самим початком війни й під час якої обидва єрархи остерігали про трагічні наслідки можливого конфлікту, вже ніяк не могла вплинути на ситуацію. Прикметно, що під час війни усі три сторони навмисне руйнували сакральні об'єкти своїх ворогів – не лише в ході боїв, а й на територіях, що потрапляли під їх контроль. Підрозділи боснійських сербів під проводом психіатра за освітою Радована Караджича (переданий Гаазькому трибуналові в 2008 р.) діяли під цим оглядом чи не найбезоглядніше. В підсумку чимало з тих 100-150 тис. сербів, які ще залишалися в Хорватії після війни, щоб уникнути переслідувань, були змушені хрестити своїх дітей у католицьких церквах.

Ключові політичні концепції набули в цей час сильного релігійного забарвлення: в обіг запущено ідеї «Священної Сербії», «Богохранимої Хорватії» та «священної боротьби» з невірними. Соціальні, політичні, культурні відмінності сакралізувалися й підносилися до метафізичного рівня. У масовій свідомості «свої» поставали як виконавці «Божого плану», а «чужі» – як прислужники диявола. Скажімо, югославських мусульман регулярно звинувачували у «вбивстві Ісуса Христа», щоб цим самим надати сакрального виправдання їх цілеспрямованому винищенню.¹¹⁹ «Це не битва за шматок хорватської чи сербської землі, – писав один хорватський публі-

¹¹⁸ M. Velikonja. *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*. – P. 240.

¹¹⁹ Див.: Michael Sells. *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. – Berkeley: University of California Press, 1996. – P. 31.

цист. – Це війна між Богом і дияволом, між християнством і комунізмом, між демократією і диктатурою, між любов'ю і ненавистю. Це війна за чесний хрест і золоту свободу».¹²⁰ Тим часом православні говорили про глобальну «ватикано-тегеранську вісь» і випоминали хорватам страждання сербів у концтаборі Ясеновац під час Другої світової війни. Ворогуючі сторони намагалися дати нову інтерпретацію комуністичному періодові югославської історії й показати його органічний зв'язок з чужинецькою традицією – наприклад, Радован Караджич стверджував, що комунізм був лише замаскованою ісламізацією сербів.¹²¹ Уся ця риторика була переповнена віктимними емоціями: «У Східній Європі кожна національна група відчуває себе жертвою, – констатує відомий дослідник релігійних змін у регіоні Пол Мойзес. – Християнські народи часто схильні ототожнювати свої страждання із страстями Христовими. Нерідко можна почути, що жодний інший народ на Землі не страждав так, як ми...»¹²²

Як далеко зайшло викривлення понять, підозріливість і взаємне несприйняття, показує репортаж сербського журналіста із Загреба під час візиту туди в 1994 р. папи Івана Павла II. Понтифік нагадав присутнім, що всі вони брати та сестри й повинні ними залишитися, і закликав їх усіх до єдності в Христі. Журналіст же, ухопившись за слова про «братерство» і «єдність», припустив, що ті, хто готував для папи цю промову, послуговувалися, мабуть, 50-томним зібранням творів Йосипа Броза Тіта, а сам Іван Павло II показав себе не вікарієм Христа, а речником «титоїстської формули братерства і єдності».¹²³

Лідери всіх трьох релігійних спільнот колишньої Югославії зробили деякі кроки для того, щоб спонукати сторони до примирення. Але миротворча стратегія наразилася на цілу низку перешкод, яких релігійні провідники не могли подолати. По-перше, їхня роль у розв'язуванні конфлікту була далеко не ключова, а відповідно, вони не мали досить можливостей і ресурсів

¹²⁰ Цит. за: Powers Gehard F. Religion, Conflict and Prospect for Peace in Bosnia, Croatia, and Yugoslavia // *Religion in Eastern Europe*. – 1996. – Vol. XVI. – № 5. – P. 1.

¹²¹ Paul Mojzes. The Religiosity of Radovan Karadzic // *Religion in Eastern Europe*. – 1995. – Vol. XV. – № 4. – P. 17-31.

¹²² Paul Mojzes. Nationalism, Religion, and Peace in Eastern Europe with Special Reference to Yugoslavia: Democratic Evolution or Nationalistic Explosion? // *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. – 1991. – Vol. XI. – № 6 (December). – P. 16.

¹²³ Sabrina P. Ramet. *Nihil Obstat. Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*. – Durham & London: Duke University Press, 1998. – P. 176-177.

для його врегулювання. По-друге, ініціативи ерархії не доходили до рівня місцевих громад і «пересічних віруючих» – почасти тому, що засоби комунікації були під контролем політичних лідерів, а почасти через високий градус ненависті, яка створювала непроникний екран для будь-яких слів про мир, взаємне прощення та примирення. Часто ерархи, які засуджували етнічні чистки та порушення прав людини «своїми» військовиками й закликали по-людськи ставитися до «чужих», зазнавали нищівної критики з боку «яструбів», у тому числі й у церковному середовищі.¹²⁴ По-третє, навіть дуже критичне ставлення до дій «своїх» войовничих шовіністів не могло притлумити відчуття єдності з своїм народом, своєю паствою, що воювала під проводом тих-таки шовіністів. У заяві Священного синоду Сербської Православної Церкви від 5 листопада 1994 р. говорилося: «Ми не ототожнюємо себе з урядами по той чи інший бік Дріни [ріки, що відділяє Сербію від Боснії та Герцеговини – В. Є.], але ми не можемо відокремити себе від нашого народу, хоча й грішного, але все ж Народу Божого у вселенській родині народів. Ми стоїмо з ним коло того хреста, на якому його розпинають».¹²⁵

Великим досягненням релігійних лідерів Боснії та Герцеговини стало підписання «Заяви про спільну моральну відповідальність», якій передували кілька місяців важких переговорів.¹²⁶ Щоправда, цю заяву вдалося підписати тільки в червні 1997 р., тобто через півтора року після укладення Дейтонської угоди, яка поклала край Боснійській війні.

3.3.2. Релігія під час і після російсько-чеченських воєн

Югославський алгоритм залучення релігії до ескалації конфлікту був багато в чому повторений під час двох російсько-чеченських воєн. На початках

¹²⁴ Див. про це зокрема: Church and State in Croatia // *The Christian Century*. – 1995. – Vol. 112. – Issue 32. – № 8. – P. 1038.

¹²⁵ Цит. за: D. M. Johnston, J. Eastvold. History Unrequited. Religion as Provocateur and Peacemaker in the Bosnian Conflict. – P. 230.

¹²⁶ Див.: Норберт Клес. Міжконфесійний і міжетнічний діалог: запобігання конфліктам замість розпалювання ворожнечі // *Релігія і суспільство в Україні: фактори змін*. – Київ, 1998. – С. 88-90. Про спроби релігійних лідерів колишньої Югославії допомогти врегулюванню конфлікту див. також лист Конференції католицьких єпископів Хорватії з нагоди 50-ї річниці закінчення Другої світової війни, Заяву Священного Синоду Сербської Православної Церкви від 19 травня 1995 р.; Віденську декларацію представників церков і релігійних спільнот від 30 березня 1995 р. в: *Religion in Eastern Europe*. – 1995. – Vol. XV. – № 4. – P. 39-43.

збройного конфлікту ані лідери Чечні, ані керівництво Російської Федерації не надавали релігії хоч трохи важливого значення. Після початку першої російсько-чеченської війни (1994-1996 рр.) московський патріарх Алексій II і чеченський муфтії Мухаммад-Хусейн Алсабеков відкинули «саму думку про можливість переростання конфлікту навколо Чечні в християнсько-мусульманське протистояння».¹²⁷ Через 10 днів після початку війни патріарх, «не ставлячи під сумнів життєву необхідність відновлення в Чеченській Республіці законного порядку», закликав державних керівників і всіх, «чії руки стискають меч», негайно зупинити бойові дії.¹²⁸ Однак міністр оборони РФ проінтерпретував позицію РПЦ інакше. У присутності патріарха Алексія II в конференц-залі комплексу «Даниловський» 14 листопада 1995 р. він заявив, що «Церква була першою, хто підтримав армію, коли вона виконувала в Чечні завдання щодо збереження цілісності Росії».¹²⁹ В середині 1995 р. керівництво РПЦ підсумувало свій внесок у припинення російсько-чеченської війни: чотири заяви патріарха з вимогою припинити кровопролиття; відмова від направлення священників на передову й у місця розташування військових частин з метою уникнути розмов про християнсько-мусульманську війну; участь в міжконфесійному фонді допомоги постраждалим у чеченському конфлікті (щодо останнього пункту, то тут головну роль відіграла Всесвітня рада Церков та інші зарубіжні організації, а роль РПЦ звелась до того, щоб «кинути заклик, який був би почутий й підхоплений всім християнським світом»)¹³⁰

Однак, у міжвоєнний період (1996-1999 рр.) релігія як демаркаційний чинник починає відігравати дедалі важливішу роль у політичному дискурсі Чечні. Після загибелі президента Чеченської Республіки Ічкерії Джохара Дудаєва (1944-1996) його наступник Зелімхан Яндарбієв (1952-2004) проголосив іслам державною релігією республіки і запровадив шариатські суди. Це викликало в чеченському керівництві розкол за доктринальною лінією:

¹²⁷ Встреча Святейшего Патриарха Алексия II с лидером мусульман Чечни // *Журнал Московской патриархии*. – 1995. – № 5. – С. 17-18.

¹²⁸ «Заявление в связи с обострением трагических событий в Чечне». Сообщение для органов информации ОВЦС Московского Патриархата от 26.12.1994. – С. 1.

¹²⁹ Цит. за: М. Бобров. Священники-замполиты и офицеры-духовники? // *Русская мысль*. – 1995. – № 4102.

¹³⁰ Позиция Русской Православной Церкви в связи с чеченским конфликтом // *Русская мысль*. – 1995. – № 4089.

Аслан Масхадов (1951-2005), що змінив Яндарбієва в 1997 р. та муфтії Ахмат Кадиров (1951-2004) відстоювали суфізм, тоді як заступник головнокомандувача армії й організатор багатьох терактів Шаміль Басаєв (1965-2006), міністр інформації Мовладі Удугов, Яндарбієв та багато інших були прихильниками ваххабізму.¹³¹

В умовах другої чеченської війни (1999-2000 рр.) іслам у Чечні дуже швидко зрадикалізувався. Цьому неабияк посприяли моджахеди, що прибували до Чечні з ісламських країн для участі у джихаді, та радикальні дагестанські ваххабіти. Мішенню їхньої пропаганди була молодь, яка мала дуже приблизне уявлення про іслам і для якої участь у джихаді ставала професією та способом життя. Героєм в очах цієї молоді був професійний терорист і ідеолог створення на території Чечні ісламської держави Амір ібн аль-Хаттаб (1969-2002). Під його керівництвом у військово-релігійному таборі «Кавказ» біля селища Сержень-Юрт у Чечні пройшли підготовку близько 10 тис. бійців, які щодня по дві години студіювали іслам.¹³² У 1997 р. 60% опитаних чеченців вважали, що «релігія має визначати всі сфери суспільного життя».¹³³ Арабські моджахеди причинилися й до інтернаціоналізації конфлікту – чеченцям почала надходити допомога від численних мусульманських фондів і організацій та й від приватних осіб у мусульманських країнах. Сама Чеченська війна починає сприйматися в ісламському світі як війна насамперед релігійна.¹³⁴

Під час другої російсько-чеченської війни змінюється й риторика керівництва РПЦ. Тепер Церква беззастережно підтримує державну політику щодо Чечні, закликає вести війну до переможного кінця і виправдовує дії російських військовиків. Патріарх Алексій II говорить про цей конфлікт як про міждержавну війну, а не антитерористичну операцію, ворогів тут уже

¹³¹ Galina M. Yemelianova. The Growth of Islamic Radicalism in Eurasia // *Islamic Political Radicalism. A European Perspective* / Ed. Tahir Abbas. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. – P. 91-92.

¹³² В. Лобанов, Ф. Сухов. Черные русские // *Русский репортер*. – 2007. – 17 августа.

¹³³ С. А. Семедов. Ислам в современных этнополитических процессах на Северном Кавказе // *Вопросы религии и религиоведения*. – Вып. 1: Антология отечественного религиоведения. – Часть 4 / Сост. и общ. ред. О. Ю. Васильева и др. – Москва: Изд-во РАГС, 2009. – С. 410-411.

¹³⁴ Abazar Barari. Neo-Islamism in Chechnya and Wahhabism // *Just Peace Diplomacy Journal*. – 2011. – № 5. – P. 49-65.

не розглядають як громадян Росії.¹³⁵ Священики, що побували у Чечні, дуже виразно сприймають її як битву між православ'ям й ісламом. «Коли „духи” йдуть в атаку і кричать „Аллах акбар!”, – казав у одному з інтерв'ю співробітник відділу взаємодії із Збройними силами Московської патріархії священник Михайло Васильєв, – не всі знають, що треба кричати „Христос Воскрес!” Ті, що знають, кричать, це допомагає, „духи” відступають».¹³⁶

Символом православно-мусульманського протистояння в російсько-чеченській війні став рядовий Євген Родіонов, який загинув у чеченському полоні в 1996 р. Ніяких достовірних даних про обставини загибелі 19-річного солдата немає, але за деякими відомостями він був обезголовлений за відмову зректися християнства, зняти з грудей хрестика й повернутися на іслам. У 2003 р. до Синодальної комісії з канонізації Московської патріархії звернулися із пропозицією канонізувати Євгена Родіонова. Спеціальній комісії не вдалося знайти незаперечних свідчень про те, що він загинув як мученик за віру, та й навіть про те, що загиблий був уцерковленою особою.¹³⁷ Та незважаючи на це, в Росії склався справжній культ рядового Родіонова – на його честь складають канони й молитви, пишуть ікони, з'являються відомості про те, що ці ікони мироточать. Молитви, складені Євгену Родіонову, наголошують на його духовному опорі саме мусульманам: «Христове терпіння аж до смерті наслідуючи, агарянського мучительства не убоявся еси».¹³⁸

* * *

Найдраматичніші конфлікти сучасності – це ті, в основі яких лежать релігійні мотиви, хай навіть лідери конфліктуючих сторін це заперечують. У ХХ ст., як і століття перед тим, найтрагічніші епізоди історії супроводжувалися зверненням до релігійних символів й образів, які становлять саме осердя колективної ідентичності. Тому-то Шарль де Голль (1890-1970) уявляв

¹³⁵ Див.: Патриарх Алексий II отслужил панихиду по погибшим в Чечне воинам // Сообщение ИТАР-ТАСС от 14 марта 2000 года.

¹³⁶ Война в Чечне. Интервью с о. Михаилом Васильевым (текст на сайті: um-islam.nm.ru).

¹³⁷ Кто «поспешил» с канонизацией? Синодальная комиссия не нашла оснований для прославления в лике святых солдата Евгения Родионова (интервью секретаря синодальной Комиссии по канонизации священника Максима Максимова) // Церковный вестник. – 2004. – 25 января.

¹³⁸ Максим Чижиков. Рядовой Евгений Родионов – новый святой на Руси? // Комсомольская правда. – 2003. – 19 декабря.

собі Францію у вигляді Мадонни з фресок, покликаної до особливої, величної місії,¹³⁹ Сталін у 1941 р. згадав про «братів й сестер», а британці – про те, що вони обороняють християнську цивілізацію від поган-нацистів.¹⁴⁰ Так само й у ХХІ ст. не тільки ісламські лідери говорять про сенс і мету своєї боротьби з Заходом у цілковито релігійних категоріях і стверджують, що «всередині ісламу немає розділення між релігією і політикою» (шейх Ахмед Яссін),¹⁴¹ а й президент США характеризує свою країну як «знаряддя в руках Божих» і потугу, що покликана встановити в усьому світі демократію та свободу.¹⁴² Наприкінці 1990-х – на початку 2000-х рр. вплив релігії на зовнішню політику США був як мінімум не менший, ніж у часи Холодної війни, коли релігія була важливим інструментом ідеологічної боротьби з СРСР та його союзниками. Яскравим виявом потужного впливу релігії на американську політику стало ухвалення вже згаданого Акту про захист релігійної свободи в світі, який узалежнює відносини США з тою чи іншою країною від дотримання урядом цієї країни міжнародних стандартів релігійної свободи, обґрунтовуючи це тим, що релігійна свобода – стрижень американської системи цінностей.¹⁴³

Так само і в Європі найгостріші дискусії точаться навколо цінностей та ідентичностей, пов'язаних з релігією. Яскраві, але далеко не єдині приклади такого роду – це дебати з приводу французького закону № 2004-228 від 15 березня 2004 р., який заборонив носити в громадських навчальних закладах знаки або предмети одягу, що виявляють релігійну приналежність особи¹⁴⁴, чи про потребу згадати в преамбулі Європейської конституції про християнську спадщину Європи. Можливо, ще показовішим став чітко

¹³⁹ Tomas Kselman. Religion and French Identity. The Origin of the *Union Sacre* // *Many are Chosen. Divine Election and Western Nationalism* / Ed. William R. Hutchinson, Hartmut Lehman. – Minneapolis: Fortress Press, 1994. – P. 78.

¹⁴⁰ Hugh McLeod. Protestantism and British National Identity, 1815-1945 // *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia* / Ed. Peter van der Veer, Hartmut Lehmann. – Princeton: Princeton University Press, 1999. – P. 63.

¹⁴¹ Цит. за: Mark Juergensmeyer. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. – Berkeley: University of California Press, 1993. – P. 6.

¹⁴² Nancy Gibbs. The Faith Factor // *Time*. – 2004. – June 21. – P. 26-37.

¹⁴³ William P. Marshall. The Culture of Belief and the Politics of Religion // *Law and Contemporary Problems*. – 2000. – Vol. 63. – № 1-2. – P. 453.

¹⁴⁴ Згідно з цим законом «у школах, коледжах та громадських ліцеях забороняється носити знаки або предмети одягу, якими учні відкрито виявляють свою релігійну

проартикульований опір Конференції європейських Церков проти прийняття в ЄС Туреччини, умотивований тим, що «ісламська спадщина Туреччини має свої сильні сторони, але під оглядом цінностей вона може істотно відрізнятись від християнської спадщини, що превалує в решті Європи».¹⁴⁵

Надзвичайно гострі дебати навколо національної ідентичності, релігії й світськості розгорнулися на зламі століть у Франції. Президент країни Жак Ширак навіть створив спеціальну комісію, яка мала дослідити, наскільки релевантним для французької реальності початку XXI ст. є принцип *laïcité* (світськості) і як він працює на практиці.

Принцип *laïcité*, який Жак Ширак назвав «наріжним каменем» французької ідентичності, це щось більше, ніж просто секулярність, це принцип громадянськості, де релігія, як і мова, і етнічність лишаються у суто приватній сфері, а головним стає належність до політичної нації з її інтегративними символами. І, таким чином, це імпліцитно означає протидію всьому, що таку інтегральність підриває. Коли підкреслена партикулярність у маніфестації релігійності чи етнічності починає займати занадто багато місця у публічному просторі, це приводить у дію захисні механізми суспільного організму і спричиняється до появи обмежувальних законодавчих та/чи адміністративних заходів. У цьому сенсі принцип *laïcité*, разом із республіканізмом, французькою мовою і французькою нацією, є елементами французької громадянської релігії, яка формувалася у боротьбі з монархізмом та католицизмом, а зараз підозріло дивиться у бік ісламу. Тому французьке відокремлення Церкви і держави так різко відрізняється від американської «великої стіни розділення»: якщо американська модель фокусується на недопущенні втручання держави у справи релігійних спільнот, то французька – на забезпеченні від втручання віросповідних об'єднань у справи держави. Відтак у висновках комісії, створеною президентом Шираком, питання носіння хіджабів поставало не стільки проблемою релігійної свободи чи свободи виразу, а проблемою розуміння французької ідентичності та оцінки можливих для неї загроз.¹⁴⁶

приналежність». – Цит. за: Игорь В. Понкин. *Светскость государства*. – Москва: Учебно-научный центр довузовского образования, 2004. – С. 281-282.

¹⁴⁵ The Relation of the European Union and Turkey from the Viewpoint of the Christian Churches. Discussion Paper. – Brussels: Conference of European Churches Church and Society Commission, February 2004.

¹⁴⁶ Robert O'Brien. Stasi Report: The Report of the Committee of Reflection on the Application of the Principle of Secularity in the Republic. – William S. Hein & Co, 2005 (текст на сайті: <https://www.wshein.com/media/samples/331650.pdf>)

Так само, як і у рекомендаціях Вищої ради з інтеграції Франції, яка у своїй доповіді «Іслам у Франції» (2000 р.) висувала, що низка вимог, обумовлених релігійними переконаннями, не може бути задоволена світською державою. Зокрема, «мають бути жорстко відхилені» будь-які вимоги забезпечення у системі громадського харчування прийому їжі, приготованої згідно з ритуалом (радше, як зазначено, з принципових міркувань, ніж через ускладнення управління закладами харчування); будь-яка систематична зміна навчального розкладу під час Рамадану; будь-яка відмова від мішаного типу навчання і будь-яка поведінка, яка ставить під сумнів рівноправ'я чоловіка і жінки; будь-який компроміс щодо змісту навчальних програм.¹⁴⁷

Чимало дуже цікавих прикладів може дати під цим оглядом і Україна, де ідентифікаційні пошуки і конфлікти теж до великої міри пов'язані з релігією. Це, зрозуміло ж, зайвий раз вказує на потребу масштабних міждисциплінарних досліджень релігії як чинника міжнародної політики. «Кожний, хто в своєму аналізі сучасних відносин ігнорує релігію, – писав з цього приводу Пітер Бергер, – робить це на власний страх і ризик».¹⁴⁸

4. Повернення релігії і релігійна свобода

«Повернення релігії» супроводжується зростанням інтересу до різноманітних релігійних феноменів, до тих проблем, що виникають при зіткненні різних релігійних традицій, а також до питань релігійної свободи. Водночас падіння диктатур у країнах Латинської Америки і Азії та, особливо, трансформації на посткомуністичному просторі уможливили утвердження релігійної свободи як нової реальності для сотень мільйонів людей. А проте дискусії щодо розуміння релігійної свободи, напрямку її дальшого розвитку та її можливих обмежень не вщухають, здається, ані на мить.

Ідея прав людини в її теперішньому вигляді – це, безперечно, продукт післявоєнного секулярного розвитку. Є всі підстави стверджувати, що саме трагедія Другої світової війни, ті жахіття, які пережило людство в 1939-1945 рр., і прагнення уникнути їх повторення в майбутньому, викликали так звану «революцію прав людини».

¹⁴⁷ Игорь В. Понкин. Ислам во Франции. – Москва: Издательство Учебного научного центра довузовского образования, 2005. – С.60-61.

¹⁴⁸ P. Berger. Secularism in Retreat. – P. 12.

4.1. Релігійні права людини¹⁴⁹

Що виникає раніше: права чи обов'язки (і взагалі, чи має це питання сенс)? Чи можуть вони існувати одні без других? Ці й багато інших питань, що стосуються прав людини і становлять, зрозуміло ж, аж ніяк не суто академічний інтерес, досі лишаються предметом дискусії. Один з найавторитетніших фахівців з філософії прав людини Луїс Генкін (1917-2010) формулював деякі з них так: Чи тільки людина має права, а чи також і тварини, рослини, корпорації, суспільство, держава, уряд і навіть Бог? Чи можна мати якісь абстрактні права, а чи це завжди права *супроти* когось або чогось? Чи ми маємо права тільки стосовно інших осіб, а чи також і стосовно держави, влади та її представників, себе самих або навіть Бога? Чи людина, що опинилась на безлюдному острові, теж має права, а якщо так, то супроти кого? На думку Генкіна права людини – це права супроти суспільства, що його репрезентує держава й державні чиновники. Держава повинна боронити індивіда від злочинців, забезпечувати його хлібом та медичною опікою, – але по суті все це права стосовно держави, а не стосовно злочинців, пекарень або шпиталів. У XVIII ст. права людини розумілись як межі того, що влада може робити з індивідом, а тепер ідея прав відображає також і уявлення про те, що суспільство повинно робити для індивіда. Права людини не слід протиставляти свободам: ці права включають, зокрема, і право бути вільним, і то не тільки *від*, а й *для* чогось або когось; вони передбачають не тільки право *робити*, але й право *мати* чи *бути*.¹⁵⁰

Атмосфера конфлікту у відносинах між особою і суспільством виникає тоді, коли індивідуальні права стверджуються коштом суспільного інтересу, спрямовані проти законних представників суспільства. В таких ситуаціях виникає потреба вибору між індивідуальним і громадським інтересом. Проте згідно з ідеологією прав людини в таких випадках індивідуальне право не

¹⁴⁹ Дослідники справедливо вказують на те, що в юридичному сенсі поняття релігійних прав людини є дещо суперечливими: сучасні міжнародні документи у сфері прав людини мають стійку тенденцію до захисту думок і поглядів, які, власне не є релігійними і навіть антирелігійними. Девід Літл пропонує замінити «релігійні права людини» на «право на свободу думки й фундаментальні переконання». – Див.: Little D. Studying «Religious Human Rights»: Methodological Foundations // *Religious Human Rights in Global Perspective. Religions Perspective*. – The Hague, Boston, London: Marthinus Nijhoff, 1996. – P. 49-52.

¹⁵⁰ Див.: Luis Henkin. *The Rights of Man Today*. – New York: Center for the Study of Human Rights, Columbia University, 1988. – P. 1-2.

повинно приноситися в жертву навіть в ім'я більшого добра більшої кількості людей або й загальносуспільного добра.

Ідея прав людини спирається, як каже Леонард Швідлер, на два стовпи західної цивілізації: юдео-християнську традицію та греко-римську культуру.¹⁵¹ Правда, якщо другий «стовп», як правило, не ставиться під сумнів, то щодо значення юдео-християнської традиції думки дослідників часто-густо розходяться. Дехто схильний вважати, що джерела сучасної концепції прав людини – суто секулярні. Скажімо, Луїс Генкін зауважує, що Біблія наголошує на обов'язках, а не на правах і що «суспільство» й «влада» – аж ніяк не ключові поняття в житті народу, яким керує Бог через своїх пророків, суддів та інших обраних, освячених та помазаних осіб. Вищий закон – це закон Божий, який є, по суті, єдиний закон. Людина має свободу вибору, але тільки в тому плані, що вона може або виконувати, або порушувати цей Божий закон. Навіть любов – «люби ближнього свого як самого себе» – є не право, а обов'язок.

Генкіну категорично заперечує Джон Вітте-молодший, який пише, що і теорія, і законодавство про права людини ані не нове, ані не секулярне щодо свого походження. Сучасна західна концепція прав людини – це, на його думку, політичний продукт класичної християнської теології, і саме християнська традиція довгий час відігравала головну роль у їх культивуванні.¹⁵²

«Усі основні цінності сучасної цивілізації як-от: демократія (в її позитивному розумінні), права людини, концепція соціальної держави, верховенство права, громадянське суспільство – всі вони генетично пов'язані з християнством, – доводить Геннадій Друзенко. – Попри конфлікти між конкретно-історичними формами християнських Церков і адептами згаданих вище цінностей, що неодноразово мали місце в історії й іноді набували форми відвертих гонінь і переслідувань як з одного боку, так і з іншого, принципового конфлікту між євангельським вченням і *credo* сучасного світу немає».¹⁵³

З політологами, які вважають відносини між релігією і правами людини «фундаментально антагоністичними», дискутує й Айрін Блум. Вона вважає,

¹⁵¹ Див.: Leonard Swidler. Human Rights. An Historical Overview // *The Ethics of World Religions and Human Rights* / Ed. Hans Küng, Jürgen Moltmann. – London: SCM Press, 1990. – P. 12.

¹⁵² Див.: John Witte, Jr. Law, Religion, and Human Rights // *Columbia Human Rights Law Review*. – Vol. 28. – № 1. – P. 16.

¹⁵³ Г. Друзенко. Інститут свободи совісті: міжнародні стандарти та законодавство України // *Синопсис* (Київ). – 2000. – Ч. 2. – С. 157.

що такі погляди зумовлені насамперед міжрелігійними конфліктами, які в останні десятиліття набули особливо загрозливого масштабу, а не реальним аналізом взаємодії релігії з правами людини.¹⁵⁴

Видається, однак, що сама постановка питання про походження концепції прав людини в «дихотомічній» формі: або релігійне, або секулярне – не зовсім коректна. Первісно ця концепція не могла зродитися інакше, як тільки з релігійного світорозуміння й світосприйняття. Але очевидно також, що поглиблення й розширення цієї концепції відбувалося вже у зв'язку з процесами модернізації, в контексті секулярної культури.

Християнське розуміння прав людини – якщо абстрагуватися тут від відмінностей у поглядах між християнськими конфесіями – ґрунтується на трьох фундаментальних засадах. Насамперед, кожна людська особа незалежно від свого статусу й роду діяльності має трансцендентний вимір. Наділена гідністю від Бога, ця особа має певні священні й непорушні права. По-друге, людина народжена вільною й покликана зреалізувати себе як дитя Боже. По-третє, людина є соціальна одиниця; вона створена для життя в гармонії з іншими особами в любові й справедливості. Ці три фундаментальні цінності: – гідність, свобода та соціальність – лежать в основі християнського розуміння прав людини в земній, історичній площині людського буття.

Американська й Французька революції в XVIII ст. надали «природним правам» людини секулярного, радикального, раціонального, універсального, індивідуального, демократичного характеру. Уявлення про сакральні підвалини цих прав було доповнене ідеєю суспільного договору. Тепер вважається, що людина від народження має певні природні, невідчужувані права, дані їй не *від* держави, а *до* й *поза* всякою державою. Людина від народження є суверенна й автономна, хоча може добровільно поступитися частиною цієї автономії на користь державної влади задля досягнення тих чи інших конкретних цілей. Мало того, деякі права не можуть бути відняті в людини навіть тоді, коли вона сама цього забажає. Звісно, в XVIII ст. концепція прав людини існувала більше в теорії, ніж на практиці (досить згадати про збереження рабства у США).

XIX століття додало до цієї концепції нові етичні й утилітарні аргументи. Джерелом прав людини виступає вже не тільки Бог та народ, а й сама людська особа, її психологія: права людини визначаються людською потребою в

¹⁵⁴ Див.: Irene Bloom. *An Introduction // Religions Diversity and Human Rights* / Ed. Irene Bloom, J. Paul Martin, Wayne L. Proudfoot. – New York, Columbia University Press, 1996. – P. 1-11.

самореалізації й відчутті власної гідності. Правда, одночасно з цим тогочасні мислителі заперечували характерну для попереднього століття ідею природного права і природних прав, підпорядковуючи індивіда – спільноті, а політичну й економічну свободу – загальному добру. Раціоналізм, секуляризм і гуманізм стали заходити в суперечність з ідеєю природного права, що випливає з Божого закону. До цього слід додати й поширення соціалістичних учень, які акцентували не права особи супроти суспільства, а її обов'язки перед ним, і вважали умовою індивідуального щастя й добробуту радикальну перебудову соціального життя.

Отже, у ХХ ст. постала потреба в синтезі концептуального доробку двох попередніх століть. Теорія прав людини ХVІІІ ст. відсувала на задній план ідею рівності (первісно в Конституції США взагалі не говорилося про рівність), роблячи наголос на свободі. У ХІХ ст., навпаки, рівність ставили набагато вище, ніж свободу. ХХ століття стало своєрідним синтезом тези ХVІІІ ст. і антитези ХІХ-го, визнавши принципову рівність і свободу всіх людей, а водночас розширивши й поглибивши розуміння цих понять.

Слід особливо наголосити, що згідно з концепцією природного права, з якої виросла сучасна ідея людських прав, людина має права тільки тому, що вона людина: не батько або мати, не роботодавець або робітник, навіть не громадянин, а просто людина. Свого часу ця ідея була справді революційна. Джерелом природних і невідчужуваних прав людини був проголошений самий тільки Бог, який сотворив людину на свій образ і подобу, а отже, ці права ставали непідсудні ані державі, ані суспільству. Без релігійного духу, без трансцендентного виміру найдосконаліші правові документи можуть легко стати простими папірцями. Це розуміли тисячу років тому, й до цього розуміння приходять і тепер, на початку третього тисячоліття. «Політики можуть тисячі разів повторювати, що новий світовий порядок має ґрунтуватися на пошануванні людських прав, – казав свого часу Вацлав Гавел. – Але це нічого не означатиме доти, доки такий імператив не впливатиме з пошани до таємниці буття, таємниці універсуму та природи, нашої власної таємниці».¹⁵⁵

З перспективи конкретних релігійних традицій, особливо при буквальному тлумаченні їх сакральних текстів, значення ідеї прав людини так й узагалі її обґрунтованість далеко не очевидні. В Біблії, скажімо, слово «право» («права») зустрічається лише 16 разів, у той час як слово «заповідь» («запо-

¹⁵⁵ Цит. за: Vaclav Havel. A Sense of the Transcendent // *Cross Currents*. – 1997. – Vol. 47. – № 3 (Fall) (текст на сайті: www.crosscurrents.org).

віді») – 141 раз. Бог, звертаючись до свого творіння, воліє наказувати, напучувати й карати за непослух, аніж говорити про якісь права сотвореної ним людини. Та водночас важливо мати на увазі, що Святе Письмо прямо говорить про права «покривджених та нужденних» і описує, як Бог карає тих, хто зловживає владою та багатством, щоб порушувати права інших. Якщо політична думка може похвалитися поступовим поглибленням та розширенням концепції прав людини, то релігія, а зокрема юдео-християнська традиція, може поставити собі за заслугу одвічне усвідомлення цих прав. Права людини мають сенс лише тоді, коли вони універсальні. А якщо ці права дані людині від Бога, то їй меж цим правам немає, – вони стають відкритою книгою, їх ніколи не буває забагато.

Протягом чи не всієї відомої нам історії права приписувалися не людині як такій, а носіям тих чи інших соціально-політичних функцій. Царі або князі трактували права як привілеї, що їх вони можуть роздавати в обмін на відданість і підтримку. Існувала розгалужена ерархія прав: у сюзерена їх було більше, ніж у васала, у чоловіка – більше, ніж у жінки, тоді як раби взагалі не мали ніяких прав. Нарешті незаперечним принципом багато століть або й тисячоліть вважався пріоритет права держави над правами людини. Можновладці дуже рідко визнавали права осіб, які не мали влади. І майже завжди ці особи здобували те чи інше право в результаті більш або менш гострої боротьби. Але права – це феномен, який має сталу тенденцію до розширення й поглиблення. Людина, що виборола право просто жити, одразу ж починає боротися за кращі умови життя.

У теорії правознавства виділяють три покоління прав людини. Перше – це загальні громадянські й політичні права, до яких належить право на життя, право на власність, свобода совісті, рівність людей незалежно від раси, статі, мови, віросповідання чи переконань. Права другого покоління – це економічні, соціальні та культурні права: право на працю й гідні умови праці, на гідний рівень життя, на освіту й соціальний захист, на участь у культурному житті. Але ці два покоління прав не можуть охопити весь спектр потреб людини. ХХ ст. породило нові проблеми, відповіддю на які стала боротьба за третє покоління прав людини. Це, зокрема, право людей майбутнього отримати світ у цілісному, неспотвореному вигляді. Це право на мир, на чисту воду й повітря, на розвиток і глобальну справедливість.

Говорячи про релігійну традицію як сенсоутворюючий стрижень людських прав, ми, звичайно ж, пам'ятаємо, що Церкви далеко не завжди були в авангарді боротьби за права людини. Але з іншого боку, саме Реформація

стала одним з найбільших рухів за права людини. Зрештою, великі релігійні реформатори – Мартін Лютер (1483-1546), Жан Кальвін (1509-1564), Менно Сімонс (1496-1561) почали свою публічну діяльність з вимог свободи – свободи індивідуального сумління від церковних канонів і клерикального контролю. Реформація як повстання проти релігійної несвободи й тиранії догм несла в собі й ідею свободи совісті, що розумілася не тільки як природне, а й як політичне право. Релігійна свобода не замикається в собі, а вимагає свободи громадянської, а громадянська свобода з необхідністю ставить на порядок денний питання про свободу совісті. «Дайте мені свободу знати, говорити, обстоювати свої погляди згідно з моїм сумлінням. Це важливіше за всі інші свободи», – заявляв англійський поет, мислитель і політичний діяч Джон Мілтон (1608-1674) у своєму трактаті «Ареопагітика» (1644).

З часом класичне протестантське вчення про рівність усіх людей і їх невід'ємну гідність набуло демократичних соціально-політичних форм. Саме протестантське вчення стало тим ґрунтом, на якому зросли західноєвропейські конституційні концепції. Воно позбавлене як крайнього лібералізму, що приносить спільноту в жертву особі, так і радикального тоталітаризму, що розпинає особу на догоду колективу. Як зазначає один з провідних сучасних дослідників державно-церковних відносин Дж. Вітте-молодший, «у своїх основах [класична] протестантська теологія досягла унікального балансу між свободою і відповідальністю, індивідуальністю й комунітаризмом, політикою і компромісом».¹⁵⁶ Водночас Вітте погоджується з тим, що всеохопної й систематичної протестантської теорії прав людини досі не існує і необхідність «перекласти» засади протестантського богослов'я на мову прав людини буде в найближчому майбутньому чи не найбільшим викликом для протестантських Церков. На його думку, протестантство потребує свого Другого Ватиканського собору, який окреслив би головні засади протестантського вчення про права людини.¹⁵⁷

Та в кожному разі, зв'язок між протестантством і демократією можна вважати за твердо доведений. Ще в 1979 р. Кеннет А. Боллен у своєму дослідженні дев'яноста дев'яти країн дійшов висновку, що «чим більша частка протестантського населення в певній країні, тим вищий тут рівень демократії...»¹⁵⁸

¹⁵⁶ Див.: J. Witte. Law, Religion, and Human Rights. – P. 25.

¹⁵⁷ Там само. – P. 22, 25.

¹⁵⁸ Цит. за: Семюел П. Гантінгтон. Релігія і третя хвиля // *Релігійна свобода і права людини. Правничі аспекти.* – Т. 2. – Львів: «Свічадо», 2001. – С. 18.

Семюель Гантінгтон називає принаймні три причини, які дають підстави сподіватися від протестантських Церков та віруючих більшої активності в плані обстоювання прав людини, а зокрема релігійної свободи. Це а) доктринальні особливості, зокрема, наголос на особистій відповідальності; б) еклезіальна специфіка, яка виражається в принципі загального священства й демократичній конгрегаціональній організації протестантських спільнот; і в) соціально-економічні зв'язки між протестантством з одного боку і правами людини та демократією, з іншого.¹⁵⁹

Щодо Римо-Католицької Церкви, то вона свого часу не просто не сприйняла, а беззастережно відкинула висунуту Просвітництвом концепцію людських прав. У 1832 р. папа Григорій XVI (1831-1836) говорив про свободу совісті як про фальшивий і абсурдний, ба навіть божевільний принцип, «щонайзаразнішу помилку». Вкрай небезпечною і «потворною» свободою вважав він і свободу преси. Григоріїв наступник, папа Пій IX (1846-1878) теж принаймні двічі виступав із критикою самої ідеї прав людини.¹⁶⁰

Апостольський престол гостро критикував лібералізм, модернізм і, природно, всі ті сили, що сприяли поширенню антикатолицьких настроїв. Критики зазнавали й демократичні режими, побудовані на засадах відокремлення Церкви від держави, а особливо Сполучені Штати. Наступник Пія IX Лев XIII категорично відкидав ідею релігійної свободи й толерантності, а в 1899 р. гостро розкритикував «фальшивий ідеал американізму», розуміючи під «американізмом» релігійну толерантність і ліберальні погляди на роль Католицької Церкви в суспільстві.¹⁶¹ У першій половині ХХ ст. ситуація не змінилася. 30 травня 1929 р. в листі до ватиканського держсекретаря кардинала П'єтро Гаспаррі (1852-1934) папа Пій XI недвозначно заявляв: «У католицькій державі не може стояти питання про свободу сумління».¹⁶²

¹⁵⁹ Див.: Samuel P. Huntington. Religion and the Third Wave // *The National Interest*. – 1991. – Summer. – P. 30.

¹⁶⁰ Див.: L. Swidler. Human Rights. An Historical Overview. – P. 21.

¹⁶¹ Аналізуючи енцикліку Льва XIII «*Rerum Novarum*», папа Іван Павло II визнавав, що в ній присутні лише «зародки права на релігійну свободу – принципу, який згодом стане об'єктом багатьох урочистих декларацій й міжнародних конвенцій, рівно як і відомої декларації Другого Ватиканського собору і низки моїх настанов». – Див.: «*Centesimus Annus*» («Сотий рік»). Енцикліка Святого Отця Івана Павла II у Сотий рік оприлюднення Енцикліки «*Rerum Novarum*». – Київ: «Кайрос», 2001.

¹⁶² Цит. за: Andrzej Flis. The Church and Democracy in Modern Europe // *Church-State Relations in Central and Eastern Europe* / Ed. Irena Borowik. – Kraków: Nomos, 1999. – P. 69.

В енцикліці Пія IX «*Quanta Cura*» релігійна свобода була внесена до переліку небезпечних облудних ідей. Католицька Церква як джерело єдино правдивої віри претендувала на особливий статус серед усіх інших релігій, а отже, допускати свободу для інших – значить допускати свободу поширення помилкових поглядів. У «Силлабусі головних помилок нашого часу», що був опублікований папою Пієм IX у 1864 р., до помилок зараховуються, серед іншого, й такі твердження: «кожний вільний обирати й сповідувати ту віру, яку він, керуючися світлом розуму, визнає за правдиву»; «у деяких католицьких країнах законодавець слушно постановив, що особи, які туди переселяються, мають право на публічне відправлення своїх релігійних культів»; «у наш час недоречно, щоб католицька релігія – а окрім неї жодний інший культ – мала статус державної релігії».

Поширення лібералізму і, особливо, комунізму після Другої світової війни змусило Церкву істотно пом'якшити свою позицію щодо релігійної свободи. А проте ще в 1955 р. видатному американському богослову Джону Кортні Мюррею (1904-1967), що його ідеї згодом сформують кістяк Декларації про релігійну свободу Другого Ватиканського собору, церковна влада заборонила писати на цю тему.¹⁶³

На сакмому ж соборі питання про релігійну свободу викликало чи не найбурхливіші дискусії. Тут уже на підготовчому етапі зайшли в конфлікт погляди двох визначних кардиналів: Агостиньо Беа (1881-1968) і Альфредо Оттавіані (1890-1979). Перший – невтомний поборник християнської єдності, прихильник діалогу Церкви із світом і борець проти антисемітизму. Другому приписують слова, сказані під час собору: «Я хочу померти ще до його закінчення. Так я принаймні помру католицьким прелатом, а не служителем протестантської і прокомуністичної Церкви».

Під керівництвом Оттавіані Доктринальна комісія собору підготувала проект Догматичної конституції про Церкву, що включав окремий розділ під назвою «Церковно-державні відносини і релігійна терпимість». Держава, говориться в декларації, не повинна дотримуватися нейтралітету в релігійній сфері. Влада зобов'язана забезпечувати громадянам можливості для вільного сповідання католицької віри і обмежувати публічні вияви інших віросповідань у тому ступені, в якому вони, з погляду Католицької Церкви, становлять загрозу для душ громадян. У той самий час Секретаріат для

¹⁶³ Jay P. Dolan. *In Search of an American Catholicism. A History of Religion and Culture in Tension*. – New York: Oxford University Press, 2002. – P. 161-162.

сприяння християнській єдності під керівництвом Беа підготував проект Декларації про релігійну свободу, яка проголошувала право кожної людини на релігійну свободу і обов'язок держави цю свободу гарантувати.

Боротьба поглядів з приводу релігійної свободи тривала аж до 7 грудня 1965 року. Майбутня соборова декларація пройшла сім редакцій; документ викликав дуже сильну опозицію, і не раз видавалося, що він неминуче буде відхилений. Учасники собору звертали увагу не лише на розпливчастість деяких формулювань, а й на те, що він багато в чому суперечить католицькому вченню. Була думка не розглядати питання про релігійну свободу в окремій декларації, а присвятити йому один з розділів іншого документу. Тут велике значення мала позиція краківського архієпископа Кароля Войтили, який наполягав, що Церква має чітко викласти своє вчення про релігійну свободу не лише в Пастирській конституції про Церкву в сучасному світі «*Gaudium et spes*», а й у спеціальному документі, який мав би велике значення для Церкви по той бік «залізної завіси». Якщо Церква у протистоянні комуністичним режимам домагається свободи для себе самої, вона має бути готова обстоювати таку свободу для всіх без винятку.

Тим часом на одній із сесій більш як 100 єпископів попрохали дати їм можливість розробити документ, який відображав би їхнє розуміння релігійної свободи. Лише 7 грудня 1965 року 2308 голосами проти 70 Декларація про релігійну свободу «*Dignitatis humanae*» була-таки ухвалена. Ця декларація дістала більше голосів *non placet* (не подобається, тобто «проти»), ніж будь-який інший документ, ухвалений Собором.¹⁶⁴ Безкомпромісний противник більшості соборових реформ архієпископ Марсель Лефевр (1905-1991), який у 1988 р. був відлучений від Церкви, відмовився підписати цю декларацію (за іншими даними, Лефевр хоч і голосував проти цього й двох інших документів собору, але підпис під ними все ж поставив). Він не міг змиритися з тим, що собор дає право пропагувати помилки, згубні для людської душі. Припустити, що Рим не є той єдиний камінь, на якому Господь побудував свою Церкву, що істина може існувати поза Католицькою Церквою, і проголосити свободу релігії, тобто будь-якої релігії – це для Лефевра було тотожне апостазії. Він також не сприймав відокремлення Церкви і держави, адже держава зобов'язана оберігати свого громадянина від хибних

¹⁶⁴ Докладніше про це див.: Russell F. Hittinger. The Declaration on Religious Freedom, *Dignitatis Humanae* // *Vatican II: Renewal Within Tradition* / Ed. Matthew L. Lamb, Matthew Levering. – New York: Oxford University Press, 2008. – P. 359-382.

віровчень. Лефевр вважав, що держава має право регулювати публічні ви-яви релігійності, якщо Церква вбачає в них загрозу для душ, і виправдову-вав інквізицію, порівнюючи її діяльність із завданнями служби боротьби з наркотиками.¹⁶⁵

Декларація віддзеркалила тенденцію не так до *aggiornamento*, цебто осу-часнення, як до *ressourcement*, повернення до джерел християнства з його гаслами свободи й гідності людини. Католицька Церква перестала бути «Церквою» в соціологічному, веберівському сенсі слова, тобто монополістич-ною спільнотою, до якої громадяни «католицької» держави мають належати в обов'язковому порядку, та зате утвердилася як «Церква» в євангельському розумінні, тобто як моральна спільнота.¹⁶⁶

Декларація обґрунтовує релігійну свободу «гідністю людської особи, за-кладеною в самій природі людини». Людина не тільки має право дотримувати-ся раз прийнятих релігійних переконань, а й може і навіть повинна шукати правду в питаннях релігії, щоб його сумління могло прийти до правильного й правдивого судження. Цю правду слід шукати так, щоб це відповідало гід-ності людської особи та суспільній природі людини, тобто шляхом «вільного дослідження, з допомогою учительства або напучення, через спілкування та діалог». Головний засіб віднайдення правди – це людське сумління, за допо-могою якого людина здатна чути в собі веління божественного закону, най-вищої норми людського життя. Ніхто не має права перешкодити людині йти за голосом свого сумління в усіх своїх учинках, а особливо в царині релігії, бо ж прихід людини до Бога може бути тільки вільним та свідомим актом.

Собор визнав право на свободу релігії не тільки за людиною, а й за релі-гійними громадами. Як для окремої особи, так і для громад умовою безперешкодного сповідання власної релігії є додержання справедливого громад-

¹⁶⁵ Colin Roberts. Secularisation and the (Re)formulation of French Catholic Identity // *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France* / Ed. Kay Chadwick. – Liverpool: Liverpool University Press, 2000. – P. 273-275. У 1987 р., за рік до екскомунікації Лефевра, Конгрегація віровчення видала спеціальний документ, у якому відповідала на богослов-ські заперечення архієпископа Лефевра проти *Dignitatis humanae*. Що цікаво, в цьому до-кументі стверджувалося, що *Dignitatis humanae* аж ніяк не схвалює поширення помилко-вих учень і взагалі, ця декларація цілком узгоджується з передсобоювими ученням Церкви. Див.: *Liberté religieuse. Réponse aux «dubia» présentés par S.E. Mgr. Lefebvre* (текст на сайті: jesusmarie.free.fr).

¹⁶⁶ Jose Casanova. *Public Religions in the Modern World*. – Chicago, London: University of Chi- cago Press, 1994. – P. 51.

ського порядку як запоруки загального добра. У декларації спеціально застерігається право релігійних громад на місіонерську діяльність, але водночас вказується на неприпустимість поширення віри за допомогою примусу або негідного й нечесного переконування.

Визнання права на релігійну свободу за всіма людьми та громадами тісно пов'язане з вимогою визнати свободу Церкви як «основоположний принцип відносин між Церквою і державною владою», бо ж, зрештою, ця свобода слугує не тільки добру Церкви, а й добру самого суспільства. Отож, «у людському суспільстві перед лицем будь-якої державної влади Церква як духовна влада, установлена Господом Христом і уповноважена проповідувати Євангеліє всякому створінню, вимагає для себе свободи».

Взагалі, за останні п'ятдесят років було створено дуже солідну теологічну базу католицького розуміння прав людини і релігійної свободи. В підмурук цієї бази, окрім Декларації про релігійну свободу, було покладено Душпастирську конституцію про Церкву в сучасному світі «*Gaudium et spes*» (1965), що відкрила новий розділ в історії «революції прав людини». Зосередившись на таких питаннях, як пошанування людської особи, відповідальність людини, право кожного на участь у громадських справах, потреба впорядкування людської діяльності в світі, природна рівність усіх людей та соціальна справедливість, «*Gaudium et spes*», по суті справи, помістила оборону людських прав і свобод у самий центр сакраментального служіння Католицької Церкви.¹⁶⁷ Боротьба за права людини вийшла за межі морального й політичного поля і стала частиною тої праці, яка готує людство до «нової землі та нового неба».

Особливо всебічне й глибоке богословське опрацювання проблема прав людини та релігійної свободи дістала за понтифікату Івана Павла II. Вже в 1979 р., через рік після свого обрання, Іван Павло II у посланні до Генеральної асамблеї ООН закликав переглянути ерархію цінностей світової політики й поставити на її вершині – людську особу. Соціальна етика Івана Павла II, викладена в енцикліках «*Redemptor Hominis*» (1979), «*Sollicitudo Rei Socialis*» (1987), «*Centesimus Annus*» (1991) тощо стає розвитком тої богословської візії людини і історії, яку накреслив був Кароль Войтила як філософ. Центральним елементом цієї етики було не що інше, як права людини.

¹⁶⁷ Див.: Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі // *Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації*. – Львів: «Свічадо», 1996. – С. 499-619.

«Читаючи ці тексти, – зауважує католицький священник і професор Гарвардського університету Брайан Гейр, – почувашся ближче до Рангольда Нібура, ніж до „*Pacem in Terris*»».¹⁶⁸

Після Другого Ватиканського собору на перетині двох процесів – змін у світовій політиці та всередині Католицької Церкви – з'явилися принципово нові форми участі релігійних інституцій у справі оборони й утвердження прав людини. Розвиток богословської думки в тому, що стосується призначення людини, її гідності та її невід'ємних прав, відбувався паралельно з удосконаленням міжнародного законодавства в галузі прав людини й дедалі активнішими заходами американського Конгресу й уряду задля поширення по світу «революції прав». Після того, як адміністрація Картера зробила питання про права людини стрижнем своєї міжнародної політики, в світі склалася нова ситуація, яку не могли цілком проігнорувати ані комуністичні, ані антикомуністичні диктатури. Поза сумнівом, адміністрація США розглядала це питання в політичній перспективі, – критика порушень прав людини слугувала за знаряддя боротьби проти СРСР та його сателітів. Але так чи так, ця політика змушувала радянський режим бодай трохи гнучкіше й обережніше трактувати релігію і дисидентів. Водночас заходи в обороні прав людини змусили Церкву боротися на два фронти: з одного боку, з комуністичними режимами у Східній Європі та СРСР, а з другого, з авторитарними режимами Латинської Америки. Саме на латиноамериканському ґрунті зародилося так зване «богослов'я визволення», сфокусоване насамперед на проблемах соціальної справедливості й людських прав. Католицька Церква стала, по суті, єдиною серйозною протипагою диктатурі в Бразилії 1960-х, Чилі 1970-х, Нікарагуа, Сальвадорі, Гватемалі та Гондурасі 1980-х рр. Так само й у Центрально-Східній Європі – в дуже відмінних умовах – Католицька Церква намагалася протидіяти порушенням прав людини. Вона стала потужним чинником демократизації в Чилі, Бразилії, Південній Кореї, на Філіппінах і, нарешті, в Центрально-Східній Європі. Права людини стали одним з ключових мотивів соціального вчення Церкви й, зокрема, публічних виступів папи Івана Павла II й (значно меншою мірою) Венедикта XVI.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Bryan J. Hehir. Religions Activism for Human Rights: A Christian Case Study // *Religions Human Rights in Global Perspective. Religions Perspective.* – P. 106.

¹⁶⁹ Mary Ann Glendon. Justice and Human Rights: Reflections on the Address of Pope Benedict to the UN // *The European Journal of International Law.* – 2008. – Vol. 19. – № 5. – P. 925-930.

Православні Церкви основиють своє «богослов'я прав людини» більше на реалізації в людських спільнотах «природного права», ніж на акцентуванні гідності людської особи. Православне розуміння прав людини й релігійної свободи ґрунтується на ідеї про природне право, закарбоване Богом у людських серцях. З погляду православних, виконання встановлених від Бога моральних приписів створює те поле, в якому якнайкраще забезпечуються людські права й свободи. Не вбиваючи, ми даємо іншому чи іншим право на життя; не крадучи – забезпечуємо недоторканність власності і так далі.

У богослов'ї Православних Церков біблійна етика знаходить розвиток у трьох рівнях прав та обов'язків, що формують доволі струнку схему. Перший рівень – це євангельська система прав та обов'язків; вона ґрунтується на принципах природного права, що викладені в Святому Письмі й закріплена в церковному праві та догматичному богослов'ї. Другий рівень – це «загальна» система моральних норм, універсальна для всіх часів та народів. Третій рівень – це юридична система прав та обов'язків, закріплена в позитивному праві. Сама Церква виконує роль морального агента соціуму, культивує й підтримує на належному рівні «загальну моральність» і створює систему пастирського та профетичного стримування тих сил, що діють на шкоду правам людини. Наприклад, 25-й з'їзд духовенства й мирян Грецької православної архієпархії Північної та Південної Америки 1980 р. так окреслив своє розуміння людських прав: «Права людини забезпечуються такими умовами життя, що дають змогу якнайповніше розвивати людський потенціал, а зокрема людський розум та сумління з метою задоволення наших духовних, суспільних та політичних потреб, включаючи свободу слова, свободу від страху, насильства та дискримінації, свободу брати участь у громадському управлінні й гарантії рівноправності перед законом».¹⁷⁰

Принагідно зазначимо, що далеко не всі богословські традиції визнають природне право за підоснову прав людини. З погляду деяких богословів, насамперед протестантських, гріхопадіння й зіпсуття людської природи означає, що природний порядок аж ніяк не тотожний первісному порядку творіння, а природне право аж ніяк не справедливе й не може правити за джерело людських прав і свобод. «Природний порядок речей, – говорить, наприклад, у заяві Всесвітнього союзу реформованих Церков, – завжди або майже завжди виправдовує себе, спираючись на ситуацію нерівності, а отже

¹⁷⁰ Цит. за: Stanley S. Harkas. Human Rights: An Eastern Orthodox Perspective // *Journal of Ecumenical Studies*. – 1982. – Vol. 19. – P. 21.

й несправедливості».¹⁷¹ Справді, цілком «природна» ситуація, коли вбогі й визискувані мають менше прав, ніж багаті, а могутні розвинені країни (як-от члени Ради Безпеки ООН) – більше прав та можливостей, ніж бідні й відсталі, не може вважатися за справедливу в світлі християнської ідеї рівності. Отже, згідно з таким поглядом, права людини не можуть бути реалізовані в «цьому світі». Загалом, оцінюючи внесок християнських Церков та спільнот у справу захисту й утвердження прав та свобод людини, Мартін Шупек звертає увагу на два ключові складники християнського розуміння цих прав та свобод. Перший питома християнський елемент, чужий світській концепції прав, – це цілісне сприйняття людини як істоти, в якій нероздільно поєднується матеріальна й духовна природа і яка має незаперечну сакральну цінність. Крім того Церква наголошує на відповідальності особи за належну реалізацію своїх прав та обов'язків – на відміну від світських правозахисних організацій, що наголошують здебільшого на відповідальності держави перед особою. Християнська концепція прав людини не обмежується суто юридичними моментами й торкається важливих питань моралі та духовної природи людини.¹⁷²

Релігійні організації брали досить активну участь у виробленні юридичної бази захисту прав людини. Найвідоміший і найважливіший з цього погляду документ – Всесвітня декларація прав людини 1948 року – був розроблений з участю Комісії у міжнародних справах Всесвітньої ради Церков. Саме вона запропонувала включити до декларації ст. 18, що проголошує право на свободу думки, сумління та релігії. Втім, декларація була, все ж таки, просто декларацією; країни комуністичного блоку, а також Південна Африка й Саудівська Аравія утрималися під час голосування за цей документ. Тому невдовзі почалася робота над двома міжнародними угодами з прав людини, що мали б стати обов'язковими до виконання для всіх країн-членів ООН. Про брак інтересу світових держав до цих угод свідчить хоча б той факт, що їх проект був підготований лише через сім років – у 1954-му. Знадобилося ще 12 років, щоб 16 грудня 1966 р. Міжнародний пакт про економічні, соціальні та культурні права був ухвалений Генеральною асамблеєю ООН. Цей пакт разом із Міжнародним пактом про громадянські й політичні права (до нього

¹⁷¹ Цит. за: Martin Shupack. The Churches and Human Rights: Catholic and Protestant Human Rights Views as Reflected in Church Statements // *Harvard Human Rights Journal*. – 1993. – № 6. – Р. 148.

¹⁷² Див.: Там само. – Р. 156-157.

додаються також два факультативні протоколи) та Всесвітньою декларацією 1948 р. становлять так званий Міжнародний білль про права людини.

Найактивнішу участь у розробленні цих міжнародних документів брали християнські конфесії. Мусульмани, натомість, сприймали саму концепцію прав як частину суто західної правової традиції, що використовувалася колоніальними державами для обґрунтування своєї «цивілізаційної місії» й виправдання імперіалістичної політики в ісламському світі.¹⁷³ Однак уявлення про те, що нехристиянські релігії не брали участі в формуванні корпусу міжнародних документів щодо прав людини, не цілком справедливе. Скажімо, не можна заперечувати впливу конфуціанських ідей на перебіг обговорення й остаточний текст Всесвітньої декларації 1948 року. Ці ідеї, внесені в дискусію одним з членів редакційної комісії китайським дипломатом, філософом і драматургом Чан Пен Чуном (1892-1957), стосувалися чотирьох головних моментів: гідності людини; необхідності діяти в душі вселюдського братерства; «плюралістичної толерантності» в справах релігії та сумління; нарешті, конфуціанської традиції врядування, що знайшла відображення в статті 21: «Кожна людина має право брати участь в управлінні своєю державою безпосередньо або через вільно обраних представників. Кожна людина має право на рівний доступ до державної служби [...]. Державна влада повинна спиратись на волю народу».¹⁷⁴

4.2. Релігійна свобода: формування сучасного розуміння

Питання про те, коли вперше було сформульоване право на релігійну свободу, досі не має остаточної відповіді. Відомий фахівець, професор університету Брігама Янга (США) Кол Дьюрем доводить, що це одне з найдавніших міжнародно визнаних прав людини. Він, зокрема, посилається на умови Вестфальського миру 1648 р., в яких закріплено міжнародні гарантії релігійної свободи.¹⁷⁵ Подібних поглядів притримувався визначний німецький

¹⁷³ Khaled Abou el Fadl. *The Human Rights Commitment in Modern Islam // Human Rights and Responsibilities in the World Religions* / Ed. Joseph Runzo, Nancy M. Martin, Arvind Sharma. – Oxford: Oneworld Publications, 2003. – P. 305.

¹⁷⁴ Sumner B. Twiss. *Confucian Values and Human Rights // Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. – P. 283-300.

¹⁷⁵ Див.: Durham W. Cole. *Perspectives on Religions Liberty: A Comparative Framework // Religious Human Rights in Global Perspective. Legal Perspectives*. – The Hague, Boston, London: Marthinus Nijhoff, 1996. – P. 1.

правознавець Георг Єллінек (1851-1911), коли наприкінці ХІХ ст. відзначав, що право на вільне сповідання своєї релігії є «мати всіх інших прав».¹⁷⁶

З іншого боку, досі поширена думка про те, що релігійна свобода дістала міжнародне визнання лише після Другої світової війни, а остаточно закріплена була ще пізніше – в Декларації ООН про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на ґрунті релігії або переконань (резолюція Генеральної асамблеї 36/55 від 25 листопада 1981 р.).

Правда тут, як завжди, десь посередині, бо ж і сучасне розуміння релігійної свободи, і її гарантії в національному законодавстві, і її міжнародний статус формувалися й удосконалювалися протягом багатьох століть. На те, щоб екстраполювати концепцію релігійної свободи із царини духа в політичну й, особливо, правову сферу та перекласти її з мови релігії та філософії на мову юридичних термінів, знадобилося чимало часу. Приміром, у Швейцарії процес закріплення в національному законодавстві права вільного вибору й сповідання релігії тривав майже три з половиною століття й завершився лише з ухваленням конституції 1874 р. У Франції діяльність некатолицьких конфесій довгий час залежала від одиничних поступок з боку держави, і лише Французька революція 1789 р. створила передумови для реальної релігійної свободи.¹⁷⁷

У Англії процес скасування законодавчих норм, спрямованих на дискримінацію протестантів-«дисидентів», католиків та юдеїв, тривав не одне століття: Акт про терпимість 1689 р. дав певні полегкості протестантам, але тільки 1828 р. було скасовано закони 1661, 1673 та 1678 рр., які забороняли всім, хто не належить до державної Англіканської Церкви, займати будь-які державні посади. Ще через рік парламент ухвалив Акт про емансипацію католиків («*Roman Catholic Relief Act*»), що став кульмінацією боротьби католиків за громадянську рівноправність. А в 1846 р. положення Акту про терпимість були поширені й на юдеїв.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Цит. за: J. Witte. *Law, Religion, and Human Rights*. – P.12.

¹⁷⁷ Див.: Arcot Krishnaswami. *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices // Religion and Human Rights: Basic Documents*. – New York: Center for the Study of Human Rights, 1998. – P. 5.

¹⁷⁸ Докладніше про це див.: *Individual Rights and the Law in Britain* / Ed. C. McCrudden, G. Chambers. – New York: Oxford University Press, 1994.; Peter Cumper. *Religions Liberty in United Kingdom // Religious Human Rights in Global Perspective. Legal Perspectives*. – P. 206-211.

В Америці релігійна свобода утвердилася лише після того, як Сполучені Штати здобули незалежність, а до того майже в усіх британських колоніях існували свої панівні Церкви (в Нью-Йорку та південних колоніях це була Церква Англії, у Новій Англії – різні течії конгрегаціоналізму) і дискримінації тут зазнавали не лише католики та юдеї, а й «інші» протестанти. Прикладом, у 1656 р. генеральний суд Массачусетса заборонив послідовникам протестантської течії квакерів проживати на території колонії, а в 1774 р. вісімнадцять масачусетських баптистів були ув'язнені за те, що відмовлялися сплачувати податок на утримання конгрегаціоналістського священика.¹⁷⁹

Що ж до власне міжнародного визнання релігійної свободи, то тут теж можна виділити кілька етапів. Спершу ця свобода зводилася до своєрідної «персональної автономії» для дипломатів, купців чи особливо цінних фахівців, запрошених із-за кордону, яким гарантувалося право триматися своєї релігії й відправляти свій культ, але в чітко визначених межах, у жодному разі не пропагуючи своє віровчення серед місцевого населення. Наприклад, у середині XIII ст. до Галичини на запрошення князя Данила Галицького прибуло з Криму кількадесят родин караїмів; їм були надані землі та привілеї, серед яких і право зберігати власне віровчення; татаримусульмани, що в XVI ст. були на службі в князя Костянтина Острозького, дістали право збудувати в Острозі свою мечеть і т. д.¹⁸⁰

Наступна стадія – визнання за певною етнічною чи етно-конфесійною спільнотою права на сповідування своєї релігії в рамках тих чи інших міждержавних угод. Приміром, Вестфальський мирний договір 1648 р., яким завершилася Тридцятилітня війна, гарантував католикам у протестантських державах і протестантам – у католицьких певну міру релігійної свободи. Однак ця й інші угоди стосувалися тільки визнаців конкретних конфесій і не передбачали ніяких релігійних прав «узагалі».¹⁸¹

В останній чверті XIX ст. міжнародне право нарешті починає захищати релігійні меншини. Берлінський трактат 1878 р. зобов'язав Османську імперію дотримуватись «принципу релігійної свободи у найширшому розумінні цього слова». Визнаці різних релігій мали бути зрівняні в усіх громадянських

¹⁷⁹ Melvin Urofsky. *Religious Freedom: Rights and Liberties under the Law*. – Santa Barbara, CA: ABC Clío, 2002. – P. 26-27.

¹⁸⁰ Див.: *Історія релігії в Україні*. – Київ: «Знання», 1999. – С. 447, 461.

¹⁸¹ *Religious Liberty: The Legal Framework in Selected OSCE Countries*. – Washington: CSCE, 2000. – P. 40.

правах і дістати можливість вільно відправляти культові обряди. Крім того православна конфесія на території Порти була віддана під покровительство Російської імперії, а католицька – під покровительство Австро-Угорщини.¹⁸²

Берлінський трактат багато в чому правив за взірць для тих угод про захист прав меншин, що були укладені між створеним після Першої світової війни новими державами і Лігою Націй. Польща, Чехословаччина, Югославія та Румунія брали на себе зобов'язання гарантувати рівні права усіх своїх громадян незалежно від їх національності чи релігії. Меншинам, зокрема, гарантувалося право вільно сповідувати свою релігію доти, доки це не суперечить громадському порядку та суспільній моралі. Ці гарантії вже не ґрунтувалися, як раніше, на принципі еквівалентності, коли, скажімо, протестантська й католицька держави домовлялися толерувати на однакових засадах перша – католицьку меншину, а друга – протестантську. А проте суб'єктами прав та свобод виступали тут не окремі особи, а лише певні національні чи релігійні меншини. По суті, угода про захист прав меншин (Малий Версальський трактат), підписана з Польщею 28 червня 1919 р., була спрямована передовсім на захист єврейської меншини і навіть містила спеціальне положення про святкування юдеями суботнього дня. Угоди з іншими країнами теж відображали потреби конкретних національних та релігійних меншин.¹⁸³

Тільки після Другої світової війни суб'єктом релігійної свободи стала особа незалежно від свого громадянства, раси, національності тощо. У 1945 р., коли йшла робота над проектом статуту Організації Об'єднаних Націй, деякі країни, як-от Чилі, Куба, Нова Зеландія, Норвегія чи Панама, пропонували докладніше опрацювати положення про свободу совісті, думки та релігії. Однак у підсумку до статуту було включене лише загальне положення про те, що всі люди мають рівні й невід'ємні права незалежно від раси, мови, релігії тощо.¹⁸⁴

Після Другої світової війни почав формуватися корпус міжнародного права, що закріпив сучасне ліберальне розуміння прав людини, а в тому

¹⁸² Берлинский трактат. Берлин 1/13 июля 1878 г. // *Сборник договоров России с другими государствами. 1856-1917* / Сост. И. В. Козьменко; под ред. Е. А. Адамова. – Москва: Гос. изд-во полит. литературы, 1952. – С. 205.

¹⁸³ Malcolm D. Evans. Historical Analyses of Freedom of Religion or Beliefs as a Technique for Resolving Religious Conflict // *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. – Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004. – P.10-11.

¹⁸⁴ Див.: Arcot Krishnaswami. Study of Discrimination in the Matter of Religions Rights and Practices. – P. 5-12.

числі й релігійної свободи. Відкриває цей корпус Всесвітня декларація прав людини 1948 року, яка попри критику щодо «туманності», «необов'язковості» та «ідеалістичності», стала підмурком для понад шістдесяти міжнародних правових документів, що створюють міжнародну систему захисту прав людини. Серед них Європейська конвенція про захист прав людини й фундаментальних свобод (набула чинності 3 вересня 1953 р.), Американська конвенція про права людини (набула чинності 18 липня 1978 р.), Африканська хартія прав людини та народів (набула чинності 21 жовтня 1986 р.), Міжнародний пакт про громадянські й політичні права (набув чинності 23 березня 1976 р.), Міжнародний пакт про соціальні, економічні та культурні права (набув чинності 3 січня 1976 р.), Гельсінський завершальний акт Наради про безпеку та співпрацю в Європі (1 серпня 1975 р.), Декларація ООН про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на ґрунті релігії чи переконань (25 листопада 1981 р.), Підсумковий документ Віденської зустрічі представників держав-учасниць НБСЄ (19 січня 1986 р.), Паризька хартія нової Європи (21 листопада 1990 р.) та інші.

Крім того існує ціла низка документів роз'яснювального характеру, з-поміж яких треба згадати насамперед про Загальний коментар Комітету з прав людини ООН № 22 (30 липня 1993 р.) до ст. 18 Всесвітньої декларації прав людини,¹⁸⁵ згідно з якою «кожна людина має право на свободу думки, сумління та релігії». Комітет пояснює, що свобода думки та сумління повинна мати той самий ступінь захисту, що й релігійна свобода, бо ж ст. 18 захищає не тільки теїстичні, а й нетеїстичні або атеїстичні переконання. Комітет також висловив занепокоєння тенденціями до дискримінації окремих релігій на тій підставі, що вони «нові» або «нетрадиційні».

Ст. 18 чітко відрізняє свободу думки, сумління та релігії від свободи вияву власної релігії або переконань. Свобода думки, сумління та релігії не підлягає ніяким обмеженням. Що ж до обмеження свободи вияву релігії та переконань, то воно допускається лише на підставі закону і лише в тих випадках, коли воно необхідне для захисту громадської безпеки, здоров'я або моралі, а також фундаментальних прав і свобод. При цьому свобода батьків

¹⁸⁵ Треба відзначити, що при ухваленні Всесвітньої декларації прав людини представники Афганістану, Єгипту, Іраку, Пакистану та Сирії звернули увагу на те, що мусульманським країнам досить проблематично виконати вимоги цієї статті. Див.: J. S. Nielsen. Contemporary Discussion on Religious Minorities in Islam. Unpublished paper of the 8-th Annual International Law and Religion Symposium «Implementing the 1981 U.N. Declaration on Religious Tolerance and Non-Discrimination: Twenty Years of Experience». – Provo, Utah, October 2001.

навчати дітей релігії та моралі відповідно до власних переконань не може бути обмежена в жодному разі.

Комітет зауважує, що вияв релігійних переконань не зводиться до культових звичаїв та обрядів, а включає також дотримання харчових приписів своєї релігії, носіння традиційного одягу, будівництво культових споруд, використання для культових потреб узвичаєної священної мови тощо.¹⁸⁶ Крім того свобода вияву релігійних переконань передбачає право навчати своєї релігії, пропагувати її, вільно обирати або призначати служителів культу, засновувати навчальні заклади, друкувати літературу тощо.

Невід'ємною частиною релігійної свободи є право змінювати свої релігійні переконання і свобода від будь-якого примусу до визнання тої чи іншої релігії. Щодо освітньої сфери коментар роз'яснює, що в загальноосвітніх школах допускається вивчення загальної історії релігій, але викладання конкретної релігії на обов'язкових засадах без права заміни уроками з іншої релігії або альтернативними предметами не відповідає приписам ст. 18. Так само й використання релігії для пропаганди війни, розпалювання національної, расової або релігійної ворожнечі виразно суперечить положенням декларації.

Комітет торкається також проблеми обмеження свободи вияву релігії чи переконань з міркувань захисту громадської моралі й зазначає, що поняття моралі ґрунтується на багатьох соціальних, філософських та релігійних традиціях, а тому недопустимо обмежувати релігійну свободу, керуючись моральною традицією якоїсь одної окремо взятої релігії.¹⁸⁷

Надзвичайно цікава як з філософсько-соціологічного, так і з богословського погляду проблема кореляції між рівнем релігійної активності з одного боку і рівнем релігійних свобод, з іншого. Соціологічні дослідження показують, що існує обернена кореляція між релігійною активністю і державною підтримкою релігійних інституцій, дарма що багато церковних ерархів гадає, ніби підтримка з боку держави зміцнює позиції Церкви. Не лише участь у церковному житті, а й віра в основні релігійні догмати виявляється інтенсивнішою в тих випадках, коли людина має змогу вільно обирати свою

¹⁸⁶ Докладніше див.: Anat Scolnicov. *The Right to Religious Freedom in International Law: Between Group Rights and Individual Rights*. – New York: Routledge, 2011 (особливо с. 9-23).

¹⁸⁷ Див.: United Nations Human Rights Committee, General Comment, No 22 (48), Article 18; див. також: Guidelines for Review of Legislation Pertaining to Religion or Belief. Prepared by the OSCE/ODIHR Advisory Panel of Experts on Freedom of Religion or Belief in Consultation with the European Commission for Democracy through Law (Venice Commission). – 2004. – P. 1-58.

4. Повернення релігії і релігійна свобода

релігію й вільно її дотримуватися. Під цим оглядом дуже показове дослідження Родні Старка, який порівняв релігійну поведінку й віру в загробне життя західних німців і американців німецького походження у першому, другому та третьому поколіннях. Якщо серед західних німців у життя після смерті вірило 50%, то в першому поколінні німецьких емігрантів до США таких було 54%, в другому – 69%, а в третьому – 78%.¹⁸⁸

Приблизно такого самого висновку доходять і голландські вчені, що досліджують секуляризацію як економічний та культурний феномен, спираючись на дані соціологічних опитувань з 16 європейських країн. «Державне регулювання, – стверджують вони, – утруднює конкуренцію між релігіями і негативно відбивається на участі в релігійному житті, бо ж люди втрачають до нього інтерес. Натомість релігійний плюралізм, вільний від впливу будь-яких політичних чинників, стимулює релігійну активність».¹⁸⁹ Цікаві дані були отримані в результаті дослідження релігійності шведів. 92% населення Швеції належить до Лютеранської Церкви, яка до 2000 р. мала статус державної, а ще близько 5% – до 15 так званих «вільних Церков». Але на ці 5% населення припадає половина від загального числа тих, хто регулярно відвідує богослуження.¹⁹⁰

4.3. Релігійна свобода у світі в кінці ХХ – на початку ХХІ ст.

Вважається, що за останні двадцять років міра релігійної свободи в світі значно збільшилася. Це пояснюється кардинальними змінами в більшості посткомуністичних країн, демократизацією багатьох країн Латинської Америки, більшою увагою до проблем релігійної свободи (не в останню чергу після ухвалення Конгресом США Акту про релігійну свободу в світі). З іншого боку, масштабне повернення релігії на публічну арену, в глобальну політику та міжнародні відносини, піднесення войовничого ісламу, сплеск індуїстського, сикхського, юдейського фундаменталізму призводить до посилення

¹⁸⁸ Див.: Rodney Stark. German and German Religiousness: Approximating a Crucial Experiment // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1997. – Vol. 36. – № 2 (June). – P. 182-193.

¹⁸⁹ Johan Verweij, Peter Ester, Rein Nauta. Secularization as an Economic and Cultural Phenomenon: A Cross-National Analysis // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1997. – Vol. 36. – № 2. – P. 311.

¹⁹⁰ Див.: Thorleif Perterson. Religion and Criminality: Structural Relationship between Church Involvement and Crime in Contemporary Sweden // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1991. – Vol. 30. – № 3. – P. 282.

релігійної нетерпимості, а подекуди й систематичних намагань обмежити свободу іншівірців.

Масштабне дослідження *Pew Research Center*, що охопило 198 країн світу, показало, що в 119 країнах обмеження релігійної свободи «незначні» або й зовсім відсутні. Разом з тим у 64 країнах – приблизно в третині всіх країн – ця свобода обмежується «істотно» або «дуже істотно».¹⁹¹ На перший погляд, таке співвідношення – 119:64 – свідчить про те, що свобода все ж бере гору над несвободою й охоплює дедалі більше країн світу. Та проблема в тому, що країни, де релігійні права людини грубо зневажаються, належать до найгустіше населених. Це, насамперед, Китай, а також Індія, Іран, Індонезія, Пакистан. Загалом у 64 країнах, де релігійна свобода обмежена або й геть відсутня, проживає 70% населення планети, а в 119 країнах з «незначними» обмеженнями – всього 26%.

У деяких країнах джерелом дискримінації є національне законодавство або політика влади, в інших – «стихийна» ворожнеча між послідовниками різних конфесій. Скажімо, в Китаї або В'єтнамі існують певні традиції релігійної терпимості, але влада грубо придушує релігійну активність. З іншого боку, в Нігерії або в Бангладеш релігійна політика влади досить поміркована й можна говорити про досить велику міру релігійної свободи, але агресія суспільства щодо релігійних меншин робить цю свободу дуже вразливою. Втім, у багатьох випадках обмеження релігійної свободи виходять з обох джерел. Згідно з даними цілої низки досліджень найсуворіші обмеження релігійної свободи мають місце в Саудівській Аравії, Пакистані та Ірані.

Спробуємо поставити собі наївне, але все-таки цілком закономірне питання: чому сучасний світ зовсім не схожий на «царство свободи», в тому числі й свободи релігійної? Звернімо увагу: народи й влада різних країн здебільшого розуміють, що релігійна свобода – невід'ємне право людини, яке потребує державного захисту. У трьох чвертях країн, охоплених дослідженням *Pew Research Center*, у конституціях або основних законах закріплене право на свободу релігії, а ще в 20% країн законодавство захищає ті чи інші релігійні практики. Але, незважаючи на ці декларативні гарантії, лише 53 країни (27%) забезпечили послідовне додержання власного ж законодавства про свободу релігії.

Отже, що становить найбільшу загрозу для релігійної свободи? Насамперед, мабуть, це закумуляований людством величезний потенціал ворож-

¹⁹¹ Global Restrictions on Religion. – Washington: Pew Research Center, 2009.

нечі супроти «інших» – інших рас, націй, релігій, класів. У своїх дослідженнях *Pew Research Center* застосовує спеціальний індекс соціальної ворожнечі, що відображає наявність і частоту різних форм фізичного й морального насильства, так чи інакше пов'язаних з релігією.¹⁹² Як і слід було припускати, в країнах з високим індексом ворожнечі релігійна свобода дуже обмежена або й узагалі практично відсутня.

Найвищий індекс ворожнечі мають такі країни, як Ірак, Індія, Пакистан, Афганістан, Індонезія, Бангладеш, Сомалі, Ізраїль, Шрі Ланка, Судан та Саудівська Аравія. Глобально ж ситуація виглядає так: у 2006-2008 рр. у 139 країнах світу (тобто в 70%) траплялися випадки образ, насильства, залякування на релігійному ґрунті, і в 35 країнах це призвело до загибелі людей. Зокрема, в 16 країнах до людських жертв призводили напади юрби або окремих релігійних фанатиків на представників інших релігій. У 60 країнах (22%) ситуація ускладнюється діяльністю терористичних груп, що прикриваються релігією. І якщо в 43 країнах ця діяльність зводиться до вербування нових членів та збору коштів, то в 17 вона призводила до людських жертв. Крім того в зазначений період у 24 країнах світу точилися війни та збройні конфлікти, пов'язані з релігією,¹⁹³ або існували великі маси біженців, вигнаних із домівок в результаті давніших релігійно обумовлених конфліктів. Загалом у 2006-2008 рр. у світі було 18 млн. чоловік, що стали біженцями в результаті таких-от пов'язаних з релігією конфліктів, поточних або давніших.

Комуністичні режими (передовсім Північна Корея, а також Китай, Куба) вбачають у релігії загрозу своєму впливові на уми та поведінку людей. Наприклад, у Китаї суворий контроль за будь-якою релігійною діяльністю поєднується з заходами, спрямованими на «патріотичне виховання» віруючих і служителів культу й на те, щоб не допустити перетворення релігій на осередки соціального притяжіння, альтернативної ідеології й трансляції закордонних впливів. Зареєстровані релігійні об'єднання цілковито підконтрольні державі, зокрема й за посередництвом спеціально створених «патріотичних асоціацій». Особливо суворій індоктринації влада піддає тибетських ченців (у Лаосі влада теж, до речі, вимагає від буддистських ченців студіювати класиків марксизму). Китайська влада навіть спробувала взяти

¹⁹² Global Restrictions on Religion. – P. 17-27.

¹⁹³ Згідно з визначенням *Pew Research Center* «конфлікти, пов'язані з релігією», – це конфлікти, в яких застосування сили виправдовується релігійною риторикою або в яких одна чи більше сторін ідентифікує «своїх» чи «ворогів» за релігійною ознакою.

під контроль процес пошуку нових реінкарнацій лам: коли далай-лама у вигнанні оголосив про знаходження нової реінкарнації панчен-лами (другого щодо статусу лами в тибетській ерархії), влада негайно знайшла свого, альтернативного кандидата. Часто трапляються арешти віруючих – приміром, у китайських виправних таборах перебуває близько 100 тисяч послідовників руху Фалуньгун.

Деякі держави обмежують релігійну свободу, намагаючись захистити свою культурну та релігійну ідентичність (як розуміє її влада). Це насамперед країни з мусульманською більшістю, де обмеження релігійної свободи залежить від ступеня інтеграції в державне законодавство норм шариату. В одних країнах ці норми обмежуються до сімейно-шлюбної та релігійно-культурної сфери (як, наприклад, у Малі) або застосовуються тільки до мусульман (Малайзія, деякі штати Нігерії); в інших – чинять сильний вплив на всі інші галузі законодавства навіть попри існування конституції та світських законодавчих органів (Афганістан, Індонезія, Іран, Марокко, Пакистан, Судан та інші); ще в інших – заміняють собою світське право й визначають усі без винятку аспекти життя країни та її жителів (Саудівська Аравія та країни Перської Затоки).

Чинні в деяких ісламських країнах законодавчі норми забороняють шлюби між мусульманами і християнами, публічні богослужіння немусульман, встановлюють суворі, аж до смертної кари, покарання за блюзнірські висловлювання про іслам, пророка Мухаммеда, Коран тощо. Практично в усіх мусульманських країнах заборонений прозелітизм, діяльність закордонних місіонерів і перехід з ісламу в інші релігії; в країнах із шариатським правом, як-от Іран, Судан, Саудівська Аравія, за відступництво від ісламу передбачена смертна кара. У багатьох країнах, де панує суннітський іслам, жорстоко дискримінується шіїтська меншина. У низці країн (Саудівська Аравія, Кувейт, Іран, ОАЕ та ін.), отримати громадянство може тільки мусульманин. У цілій низці країн діє ісламське шлюбне право (Єгипет, Марокко, Саудівська Аравія, Судан, Афганістан, Іран, Пакистан та ін.), при цьому у Пакистані, Малайзії, Індонезії, Ірані чоловік має право одноосібно оголосити про розлучення з дружиною, попри її бажання.¹⁹⁴

Серед країн з мусульманською більшістю лише кілька можна назвати такими, де релігійні меншини не зазнають істотних утисків. Це африканські

¹⁹⁴ *Sharia Incorporated. A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present* / Ed. Jan Michiel Otto. – [Leiden:] Leiden University Press, 2010. – P. 615-653.

держави Буркіна-Фасо, Гамбія та Сенегал і колишні радянські республіки Казахстан і Таджикистан у Середній Азії.¹⁹⁵ І тут треба мати на увазі, що в більшості мусульманських країн при владі аж ніяк не радикальні ісламісти; навпаки, дуже часто влада веде з ісламістами безкомпромісну боротьбу. Що буде з релігійною свободою у випадку перемоги ісламістів, можна бачити на прикладі режиму талібів, що існував у Афганістані в 1996-2001 рр.

Серед держав, що обмежують релігійні свободи, деякі виправдовують це міркуваннями безпеки (Туреччина, Ізраїль), а в деяких влада вважає, що будь-які спроби приборкати насильство на релігійному ґрунті будуть негативно сприйняті його призвідцем, тобто релігійною більшістю, а це підважить позиції влади (деякі штати Індії, Нігерія, Бангладеш).

Звернімо увагу на те, що в 96 країнах конституція або закони, що її заміняють, гарантує свободу лише для певної релігії чи релігій. У 45% країн законодавчо визнається особливий статус однієї або кількох релігій. Зрозуміло, що таке визнання не провадить автоматично до утискання прав людини й свободи релігійних спільнот. Наприклад, Андорра, Мальта або Ліхтенштайн, у яких існує державна релігія – католицизм, ніяким чином не обмежують свободу інших релігій. Між деякими країнами, що мають державну релігію, – наприклад, Англією та Данією з одного боку і Саудівською Аравією та Іраном, з іншого, – існує величезна дистанція. З того факту, що, скажімо, Аргентина має державну релігію, не випливає ніякої серйозної загрози свободам її громадян. А ось наявність державної релігії в Марокко тлумачиться владою як право встановлювати суворий контроль над мечетями, медресе, проповідницькою діяльністю. Інакше кажучи, для деяких західноєвропейських чи латиноамериканських країн державна релігія – це історичний та культурний символ, що не передбачає ані активного втручання держави у внутрішньоцерковні справи, ані дискримінації релігій, що не мають державного статусу.

¹⁹⁵ Треба сказати, що ухвалений у 2009 р. в Таджикистані закон «Про свободу совісті та релігійні об'єднання» проголошує офіційною релігію іслам ханафітського мазхабу, надає владі дуже широкі повноваження щодо контролю за релігійними об'єднаннями, обмежує релігійну активність і можливості для навчання дітей релігії, посилює цензуру релігійної літератури, **створює умови для політичного втручання в діяльність релігійних організацій**. У республіці заборонена ціла низка релігійних течій і груп. – Див.: Мавлон Мухторов, зам. міністра культури Республіки Таджикистан. Реалізація державної політики в Республіке Таджикистан в сфері державно-конфесійних відносин (текст на сайті: www.osce.org).

Тепер у багатьох країнах Західної Європи ті права, які колись мали самі лише державні Церкви, поступово поширюються на дедалі більшу кількість інших релігій, у тому числі й відносно нових для тієї чи іншої країни. Наприклад, у Португалії конкордат між урядом і Апостольським престолом 1940 р. з доповненнями 1971 р. передбачав спеціальні й дуже істотні привілеї для Католицької Церкви, а в 2003 р. Акт про релігійну свободу поширив усі ці привілеї на всі визнані конфесії Португалії. В Люксембурзі до 1998 р. фінансову допомогу від держави отримували католицькі, протестантські та юдейські громади, але з 1998 р. ця підтримка була поширена на Руську та Грецьку православні Церкви, а з 2003 р. – на Англіканську, а також Румунську й Сербську православні Церкви. Так само і в Бельгії зарплати й пенсії духовенству, кошти на зведення й ремонт культових будівель, інші привілеї, що їх мала колись лише Католицька Церква, були поширені на протестантські конфесії, англіканство, православ'я, юдаїзм, іслам, а також на Товариство світських гуманістів та Філософське товариство Бельгії. В Італії ті привілеї, які має Католицька Церква, поширено й на інші релігійні спільноти, які уклали з державою спеціальну угоду, так звану *Intesa*, хоча й відсутність такої угоди з певною конфесією ніяким чином не обмежує прав її послідовників.

Крім того в деяких країнах державні Церкви самі відмовляються від такого статусу. У 2000 р. перестала бути державною Церква Швеції; готується до відокремлення від держави також і Церква Норвегії.¹⁹⁶ Дуже серйозні зміни відбулися в статусі Англіканської Церкви. Ще в 1920 р. вона втратила державний статус у Валлії. Далі, навіть залишаючись державною, Церква поступово втратила багато суттєвих привілеїв: були скасовані податки на користь Церкви, її монополія на реєстрацію актів цивільного стану тощо. Сьогодні Англіканська Церква й далі поступово, але неухильно віддаляється від держави; захист її позицій перестає бути справою державної влади, а це, зрозуміло, дає більше самостійності самій Церкві.

У сучасній Великобританії приналежність до тієї чи іншої конфесії вже не пов'язана з більшим чи меншим обсягом прав та свобод; колишні привілеї Англіканської Церкви дедалі більше поширюються на всі інші конфесії. Це стосується навіть «свята святих» – королівської родини. Колись годі було уявити, щоб спадкоємець британського престолу міг пошлюбити католичку; в такому разі, згідно з ухваленим іще в 1701 р. Актом про насліду-

¹⁹⁶ Jonathan Fox. *A World Survey of Religion and the State*. – New York: Cambridge University Press, 2008. – P. 118-119, 122-124, 128-129.

вання престолу, він автоматично втрачав права на корону. Тепер у зв'язку із шлюбом принца Чарльза з католичкою Каміллою Паркер-Боулз така ситуація перестала бути гіпотетичною, адже інкорпорація Європейської конвенції з прав людини у британське законодавство через Акт про права людини (1998) унеможливило будь-яку дискримінацію на ґрунті релігії й ставить міжнародні норми вище за внутрішньобританські.¹⁹⁷

Тим часом у багатьох країнах державний статус одної конфесії тягне за собою грубу дискримінацію багатьох інших. Дослідження *Pew Research Center* показало, що в 38 країнах світу існують заборонені релігійні спільноти. В 23 країнах світу влада дискримінує певні релігії, оголошуючи їх небезпечними сектами чи культурами (для тих, хто хотів би, посилаючись на «світовий досвід», поширити цю практику й на Україну, варто зазначити, що в 175 країнах такої практики немає). В 42 країнах щодо деяких релігійних груп існує заборона на прозелітизм, тобто навернення іншівірців, а в 33 країнах прозелітизм заборонений узагалі. У 36 країнах світу існують обмеження на перехід з однієї релігії в іншу; в 50 країнах служителі культу, доктрини та священні тексти різних релігій мають неоднаковий правовий статус. У 60 країнах є певні обмеження на поширення християнської літератури або християнські радіо- й телепрограми. Нарешті, у 81 країні так чи інакше обмежується діяльність іноземних місіонерів, а в 11 країнах ця діяльність цілковито заборонена. Сумарно, можна сказати, що майже в третині всіх країн світу (64) державна влада так чи інакше виявляє вороже ставлення до певних релігійних груп. За даними *Pew Research Center*, тільки у 17 країнах існує рівне ставлення до всіх без винятку релігійних організацій; в 12 країнах частина з них має мінімальні преференції, недоступні іншим; ще в 104 країнах деякі конфесії мають суттєві преференції, недоступні іншим.

У 123 країнах світу уряди фінансують релігійну освіту, явно фаворизуючи при цьому певну конфесію або конфесії; у 18 країнах такого фаворизування не спостерігається, а в 57 країнах держава взагалі не фінансує релігійну освіту (відзначимо, що у всіх західних демократіях, крім США, влада фінансує релігійні навчальні заклади). В 72 країнах релігія в обов'язковому порядку викладається в загальноосвітніх школах; у 8 країнах уроки релігії запроваджені на регіональному чи місцевому рівні, але в 118 країнах – тобто в 60% від загального числа – релігійна освіта не обов'язкова.

¹⁹⁷ United Kingdom // *Encyclopedia of Religious Freedom* / Ed. Catharine Cookson. – New York: Routledge, 2003. – P. 493-494.

Цікаво й те, яким чином і за якими критеріями державна влада надає підтримку релігійним організаціям. Тільки в 9 країнах релігійні організації не мають узагалі ніякої підтримки від держави, тобто не тільки фінансування, а й ніякого спеціального статусу. У 25 країнах ця підтримка здійснюється на більш-менш рівних підставах, тоді як у 164 країнах частина релігійних організацій має преференції, недоступні для інших.

Нарешті, державна влада часто прагне посилити свою роль у регулюванні релігійного життя. Тільки в 20 країнах держава не вимагає від релігійних організацій реєстрації, – навіть для отримання певних переваг, таких як податкові пільги. У 61 країні реєстрація релігійних організацій не пов'язана ні з якою дискримінацією; в 38 країнах потреба реєстрації істотно обмежує можливість деяких релігійних організацій вільно розвивати свою діяльність; нарешті, в 79 країнах світу реєстрація має неприховано дискримінаційний характер. У 40% країн не існує спеціальних органів у справах релігій, а в 15 країнах їх функції виконує недержавний дорадчий орган, з яким уряд при потребі консультується. В 63 країнах орган у справах релігій існує, але не займається дискримінацією окремих конфесій і не вдається до репресивних заходів, тоді як у 41 країні він систематично застосовує репресії.¹⁹⁸

Прагнення до суворой регуляції та регламентації релігійного життя дуже помітне в посткомуністичних, а в першу чергу, звичайно, в пострадянських країнах. Тут прагнення влади до інструментального використання релігії дивним чином поєднується з виразним острахом перед її дедалі більшим публічним значенням. Характерно, що в багатьох країнах колишнього СРСР політичні еліти систематично використовують релігію для досягнення або збереження своєї влади, регулярно вдаються до релігійної символіки і лексики, але в той же час майже в усіх пострадянських країнах заборонено створювати партії на релігійній основі, а релігійне життя дуже зарегульоване. В 17 посткомуністичних країнах з 27 так чи інакше обмежується прозелітизм і (або) діяльність закордонних місіонерів, а в 21 з них існують спеціальні державні органи у справах релігій.

Протягом останніх двадцяти років магістральною тенденцією в розвитку законодавства про свободу совісті на пострадянському просторі було не розширення, а звуження свобод, не лібералізація, а посилення державної регламентації та нагляду за діяльністю релігійних організацій. Більшість країн колишнього СРСР (Азербайджан, Білорусь, Вірменія, Казахстан, Кир-

¹⁹⁸ Global Restrictions on Religion. – P. 54-63.

4. Повернення релігії і релігійна свобода

гизстан, Росія, Таджикистан, Туркменістан, Узбекистан) переглянули своє законодавство про свободу совісті, ухвалене невдовзі після краху радянської системи, і доповнили його положеннями, що ставлять релігійні організації під суворіший контроль держави і (або) передбачають преференції для Церкви чи релігії більшості, дискримінуючи релігійні меншини.

Крім того представникам деяких релігійних груп дуже складно на практиці скористатися тими правами, що зафіксовані в законодавстві, бо ж невиконання державною владою своїх же законів – чи не найгостріша проблема пострадянського простору. Цю проблему посилює «місцева законотворчість», беззастережна підтримка місцевою владою релігій більшості і значно брутальніше, ніж навіть вимагає «центр», утискання релігійних меншин. Діяльність релігійних меншин зазнає суттєвих обмежень, офіційних, напівофіційних чи неофіційних, у більшості пострадянських країн, а щонайменше дві пострадянські держави: Туркменістан і Узбекистан – належать до найбрутальніших порушників релігійної свободи в цілому світі.¹⁹⁹

Сьогодні чинники, що погіршують глобальну ситуацію в сфері релігійної свободи, виглядають вагомішими за ті, які сприяють її поліпшенню. Безумовно, стан релігійної свободи у світі багато в чому залежатиме від процесів демократизації. Нові «хвилі демократизації», подібні до тих, що прокотилися свого часу Латинською Америкою або Центрально-Східною Європою, можуть суттєво покращити становище з релігійною свободою. Однак зв'язок між релігійною свободою і демократичною формою правління не завжди прямолінійний. Найяскравіший приклад – Індія, найбільша демократична країна в світі, яка, за класифікацією *Pew Research Center*, має індекс обмеження релігійної свободи 5,1 (найвищий індекс у Саудівській Аравії – 8,4, а найнижчий у Сан-Маріно – 0,1; для порівняння, індекс України – 2,6).²⁰⁰ Крім того повернення релігії в публічну сферу, що супроводжується гострими конфліктами, виразно дисонує з демократичною хвилею останньої чверті ХХ ст. За підрахунками *Freedom House* кількість «вільних» і «частково вільних» країн у період з 1975 по 2005 рік зросла з 93 до 147. За цей самий період удвоє зріс рівень грамотності серед дорослих в багатьох країнах Африки та Азії, значно зменшилася кількість людей у країнах Третього світу, що живуть менш ніж на долар у день. Але в цьому вільнішому,

¹⁹⁹ US Department of State July-December, 2010 International Religious Freedom Report. Executive Summary. September 13, 2011 (текст на сайті: www.state.gov).

²⁰⁰ Global Restrictions on Religion. – P. 51.

освіченішому, трохи менш бідному світі релігія стала нетерпимішою, політизованішою, вибухонебезпечнішою. Це, звісно, не сприяє утвердженню релігійної свободи у світі.

Нове дослідження, проведене *Pew Research Center*, зайвий раз це підтвердило. Число країн, де рівень, де мають місце «істотні» чи «дуже істотні» утиски релігійної свободи, збільшилося з 29% у 2007 р. до 37% у 2010-му, а частка населення світу, що проживає в цих країнах, – з 68% до 75% відповідно. До списку країн із «дуже істотними» обмеженнями релігійної свободи додалася ціла низка нових: Індонезія, Мальдиви, Туніс, Сирія, Алжир, а також пострадянські Азербайджан, Білорусь та Росія.²⁰¹ Суттєво погіршилася й оцінка ситуації в Україні (про це ще буде мова нижче). Індекс обмеження релігійної свободи та індекс релігійної ворожнечі в Україні зросли з 2.6 і 1.9 у середині 2007 р. до 4.0 і 4.0 у середині 2010-го, відповідно.²⁰²

30 липня 2012 р. держсекретар США Гіларі Клінтон прямо заявила, що коли задатися питанням про те, розширюється чи, навпаки, звужується простір релігійної свободи в світі, відповідь буде не надто втішна: «Більш як мільярд людей у світі живе під владою режимів, що систематично утискають релігійну свободу. Новітні технології дають таким режимам додаткові знаряддя для того, щоб придушувати вияви релігійних почуттів. Члени релігійних спільнот, що здавна живуть в умовах утисків, повідомляють, що ці утиски посилюються. Навіть деякі країни, що поступують на шляху утвердження політичних свобод, тупцюють на місці, коли йдеться про свободу релігійну. Отже, якщо говорити про це право людини, про цю ключову ознаку стабільного, безпечного й мирного суспільства, то тут світ відкочується назад».²⁰³

Нарешті, дедалі більшу загрозу для релігійної свободи становить войовничий секуляризм, що став відповіддю на войовничість релігії. Хвиля заброн на релігійні символи й традиційний одяг, що прокотилася Західною Європою, показала, що секуляризм сам хоче бути своєю релігією, яка не терпить конкурентів. Втім, у країнах Європейського Союзу цим претензіям не дають розростися до небезпечних розмірів добре відлагоджена судова система й інститути громадянського суспільства.

²⁰¹ *Rising Tide of Restrictions on Religion*. – Washington: Pew Research Center, 2012. – P. 10-11.

²⁰² Там само. – P. 62

²⁰³ Remarks at the Release of the 2011 International Religious Freedom Report. Remarks of Hillary Rodham Clinton, Secretary of State Carnegie Endowment for International Peace. Washington, DC. July 30, 2012 (текст на сайті: www.state.gov).

Частина четверта

РЕЛІГІЙНЕ ПОВЕРНЕННЯ: ВИПАДОК УКРАЇНИ

1. Відродження напередодні відродження: релігійне піднесення в Україні 1970-80-х років

Коли сучасні оглядачі говорять про «релігійне відродження» в Україні, то здебільшого мають на увазі пострадянське релігійне піднесення, рідше – описане Миколою Зерновим (1898-1980) і справді вражаюче звернення колишніх марксистів до православ'я на початку ХХ ст,¹ іноді також – відновлення релігійного життя на окупованій гітлерівцями території в 1941-1944 рр.²

Релігійне відродження початку минулого століття було, на переконання одного з найяскравіших його речників Миколи Бердяєва (1874-1948), рухом культурної еліти, відірваної не лише від процесів, що відбувалися в народній масі, а й від тих тенденцій, що мали місце в ширших колах інтелігенції. Відродження на окупованих територіях, – то був, навпаки, суто народний рух до віри, поштовхом до якого стали жахіття війни, а передумовою – ліберальна (порівняно із радянською, звісно) релігійна політика окупантів.

А проте в ХХ ст. було ще одне дуже серйозне піднесення інтересу до релігії, практично не помічене й досі не вивчене, піднесення, яке влада цілеспрямовано й наполегливо намагалася придушити. Йдеться про 1970-80-ті

¹ Див.: Николай Зернов. *Русское религиозное возрождение XX века*. – Париж: YMKA Press, 1963. – С. 148-180.

² Карел Беркгоф. Чи було релігійне відродження в Україні під час нацистської окупації // *Український історичний журнал*. – 2005. – № 3. – С. 16-36.

роки, коли провал політики викорінення релігії став очевидний навіть багатьом із тих, хто професійно займався її реалізацією, а зростання «народної» релігійності й інтенсифікацію релігійних шукань серед радянської інтелігенції вже неможливо було не помічати. Духовні, релігійно-містичні прагнення охоплювали в цей час досить широкі верстви інтелігенції, знаходячи вияв у мистецтві та поезії;³ народна релігійність, незважаючи на звіти про її послідовне викорінення, маніфестувала себе з новою силою; продовжувало існувати й навіть міцніло так зване «релігійне підпілля».

Важливо підкреслити, що все це відбувалося на тлі постійної боротьби з релігією, боротьби, що, як і раніше, вважалася безкомпромісною. Після усунення від влади Микити Хрущова радянський режим відмовився від найодіозніших методів хрущовської антирелігійної кампанії й від форсованої ліквідації інституційної релігії, зосередившись на встановленні максимального контролю над Церквами, викоріненні релігійного підпілля та створенні «системи науково-атеїстичного виховання». Церковна політика цього періоду була зумовлена прагненням політичної еліти підтримувати соціальну стабільність, зокрема й шляхом усунення джерел дестабілізації, і ґрунтувалася на певному балансі між вимогами ідеології й інтересами зовнішньої політики СРСР. «Ідеологічний полюс» представляла величезна машина індоктринації, до якої входили відділи агітації та пропаганди ЦК союзних республік, обкомів, крайкомів, райкомів партії, освітні заклади, будинки і кабінети політичної освіти, розгалужена система партійної освіти, яка на початку 1970-х рр. охоплювала понад 15 млн. людей; ЗМІ, які в СРСР офіційно називалися «засобами масової пропаганди» і які виходили колосальними накладками (разовий тираж радянських газет досяг на початку 1970-х 140 млн. примірників, журналів – 150 млн.).⁴ Уособленням цього полюсу був Михайло Суслов (1905-1982) – закостенілий догматик, соратник Сталіна, чільний організатор найганебніших ідеологічних кампаній від кінця 1940-х і аж до початку 1980-х рр. Натомість на «прагматичному полюсі» розташувалися працівники зовнішньополітичних структур – МЗС, міжна-

³ Див. серед іншого: Руслана Р. Галицька. Релігійно-духовний дискурс жіночої поезії 60-х років ХХ ст. (на матеріалі творів Емми Андрієвської, Анни-Марії Голод, Ірини Жиленко, Зореслави Коваль, Ліни Костенко і Марти Мельничук-Оберраух). Автореф. дис... канд. філол. наук. – Івано-Франківськ: Прикарпатський національний ун-т ім. Василя Стефаника, 2008.

⁴ *Партийное строительство. Учебное пособие.* Изд. 2-е, доп. – Москва: Политиздат, 1971. – С. 332.

родних відділів ЦК КПРС, а також співробітники спецслужб, які активно використовували «церковний контингент» для реалізації відомчих завдань. Ці люди усвідомлювали, що марксистсько-атеїстична ортодоксальність у церковній політиці дуже шкодить іміджеві СРСР, позбавляє його союзників як на Заході, так і на Сході і, по суті, суперечить інтересам країни.

«Українська редакція» радянської церковної політики була спрямована на беззастережне розділення релігійних і національних аспірацій, унеможливлення будь-якої інституціоналізації національно-релігійних рухів та використання централізованих релігійних інституцій для асиміляції в них української складової. В самій Україні, де діяло дві третини всіх православних громад на території СРСР, 9 з 16 монастирів РПЦ, приблизно 40% всіх пізно-протестантських громад і майже 40% офіційно зареєстрованих у Радянському Союзі «служителів культу», баланс сил у проведенні церковної політики був дуже зміщений на користь ідеологічного апарату. Той беззастережно зупиняв найменші ліберальні кроки з боку Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР, яка мала б демонструвати бодай якісь елементи «соціалістичної свободи совісті», або з боку Товариства культурних зв'язків з українцями за кордоном, яке мало б привернути на свій бік хоча б частину української діаспори. ЦК КПУ орієнтував місцеві комітети партії на «реальне зменшення кількості віруючих, викорінення релігійного екстремізму й фанатизму, нейтралізацію впливу релігійних громад на сім'ї віруючих, дітей, молодь, пенсіонерів, неухильне скорочення релігійної обрядовості».⁵

На релігійну та національну політику українського керівництва дуже істотний вплив мала, звісно, й зовнішня політика Кремля. Геополітичне значення України та її вага в загальносоюзному економічному комплексі завжди зумовлювали особливий контроль Москви за республіканським керівництвом. Ленін, а згодом і Сталін рішуче реагували навіть на найменші вияви самостійності керівництва Радянської України.⁶ На керівні посади в апараті КПУ призначали функціонерів, готових беззастережно проводити «генеральну лінію» центру.

⁵ Див.: *Актуальные проблемы атеистической контрпропаганды*. – Киев: Политиздат, 1984. – Вып. 2. – С. 6.

⁶ На XI з'їзді РКП(б) (1922 р.) Володимир Ленін заявив: «Україна – незалежна республіка, це дуже добре, але з партійного погляду вона інколи бере – як би це ввічливіше висловитися? – обхід, і нам доведеться якось до них добратися, тому що там сидить народ хитрий і ЦК – не скажу, що нас дуриє але якось трохи відсувається від нас». – В. И. Ленин. *Полное собрание сочинений*. – Москва: Политиздат, 1970. – Т. 45. – С. 105-106.

Брежнєвське двадцятиліття стало, в певному сенсі, періодом орієнтаційної кризи в радянській релігійній політиці. Для центрального партійного й державного апарату ставала дедалі очевиднішою неможливість подальшого тотального придушення релігійної активності. Але з іншого боку, цей апарат був нездатний виробити нову політичну лінію в цій сфері, яка була б хоч трохи прийнятна й, головне, сумісна з пропагованими протягом десятиліть ленінсько-сталінськими постулатами боротьби з релігією. Серед молодшої генерації партійних функціонерів (ідейних попередників сучасної Компартії Російської Федерації) циркулювали проекти інкорпорації Руської Православної Церкви в ідеологічний апарат партії, який мав би, в свою чергу, принципово скорегувати офіційну ідеологію в річищі російського націоналізму й відмовитися від інтернаціоналістської риторики та від будь-яких «реверансів» у бік національних республік. Треба погодитися – принаймні на рівні гіпотези – з тими, хто вважає, що альтернативою ліберальній «перебудові» цілком могла б стати інша модель з відмовою від «пролетарського інтернаціоналізму» і з наголосом на російській самобутності, особливому російському шляхові та православ'ї. Ігумен Інокентій (Павлов) вважає, що керівництво РПЦ не просто сподівалося, а й вірило саме в такий напрямок еволюції радянського режиму. Він пригадує, як митрополит Никодим (Ротов) (1927-1978), найвизначніший єрарх РПЦ 1960-70-х рр., у вузькому колі ближніх осіб казав: «Почекайте, ми ще доживемо до тих часів, коли засідання політбюро починатимуться з „Царю Небесний”».⁷

В Україні склалася сумна «політична традиція» значно непримиреннішого ставлення до національних і релігійних рухів, культурних новацій, вільнодумства серед інтелігенції тощо, аніж того вимагали з центру. За те, за що в Москві стрижуть нігті, – гірко жартували в Україні, – в Києві відтинають пальці. Заборона будь-яких згадок про християнські джерела української культури набирали часом геть маразматичних форм; хрестик, який помітили на грудях української оперної співачки Євгенії Мірошніченко (1931-2009) не в міру пильні представники радянської громадськості під час щорічного концерту до Дня міліції наприкінці 1970-х, коштував примадонні кількамісячного відлучення від телебачення.

Ідеологічний апарат спирався на ленінську доктрину й багаторічну традицію «боротьби з релігією», а також на потужну й розгалужену пропагандистську інфраструктуру. Досить сказати, що в 1984 р. в Радянському Союзі

⁷ Ігумен Иннокентий (Павлов). Уходящая эпоха // *Русская мысль*. – 2000. – № 4313.

прочитано мільйон (!) атеїстичних лекцій порівняно з 760 тис. у 1966 р. (за підрахунками Девіда Пауела).⁸ Майже сакральне ставлення до певних аспектів ідеології провадило до їх беззастережної реалізації навіть тоді, коли це суперечило здоровому глузду або й державним інтересам.

Абсолютно непримиренну позицію в релігійному питанні займав і Володимир Щербицький (1918-1990), який очолював Комуністичну партію України з 1972 по 1989 рр. Валерій Врублевський (1932-2008), який всі ці роки був його помічником, у своїх спогадах стверджує, що Щербицький захищав релігійні почуття українців від «московських бояр»,⁹ але документи свідчать про зовсім протилежне. Керівник української компартії не раз висловлював занепокоєння непропорційно великою питомою вагою релігійних громад України у загальносоюзному масштабі і мав рішучий намір змінити такий стан речей.¹⁰

Щодо конфесій національних меншин: юдаїзму (євреї), католицистства (поляки), Реформатської Церкви (угорці) – політика влади була націлена на відокремлення етнічного компонента від конфесійного, недопущення консолідації національних груп на релігійному ґрунті й нейтралізацію впливу закордонних релігійних центрів. Така політика об'єктивно мала сильний антинаціональний характер, адже більшість етнічних меншин не мала офіційних світських національно-культурних структур, і головним чинником етнічної ідентифікації для них були саме релігійні інституції. При цьому антирелігійна кампанія в Україні була особливо брутальна, якщо порівнювати не лише з іншими комуністичними країнами, а й навіть з іншими республіками СРСР. Режим не залишав ніякого простору для публічного вияву неофіційних суспільно-політичних поглядів, не кажучи вже про опозиційні. Клуби інтелігенції, інституціоналізовані немарксистські громадсько-культурні рухи на взір тих, що відіграли помітну роль у «мобілізації сумління» жителів Польщі чи Східної Німеччини, або мас-медіа, що були б принаймні некомпліментарні щодо режиму, – усе це було тут неможливе вже з визначення.

⁸ David E. Powell. *Antireligious Propaganda in the Soviet Union*. – Cambridge, London: MIT Press, 1975. – P. 105.

⁹ В. Врублевський. *Владимир Щербицький: правда и вымыслы*. – Киев: Довіра, 1993. – С. 174.

¹⁰ Про діяльність Щербицького див.: Yaroslav Bilinsky. *Shcherbytskyi, Ukraine and Kremlin Politic // Problems of Communism*. – 1983. – Vol. 32. – № 4. – P. 1-20; його ж таки: Я. Білинський. Щербицький між Києвом і Москвою // *Віднова* (Мюнхен). – Зима 1984/85 – весна 1985. – С. 79-120.

Так само неможливі тут були й вияви націонал-комунізму, що починаючи з 1970-х рр. були досить характерні для закавказьких республік. В обмін на цілковиту лояльність Москві, придушення антикомуністичних виступів і ритуальні обіцянки викорінювати «залишки буржуазного націоналізму», керівники радянської Грузії та Вірменії, по суті, зміцнювали націоналізм. А Грузинська та Вірменська Церкви, що відіграли дуже велику роль у формуванні грузинської та вірменської ідентичності, мали значно ширші можливості для діяльності, ніж Церкви в інших республіках – дехто навіть називає кінець 1970-х рр. періодом «другого Хрещення Грузії».¹¹

Україні тим часом не дозволялося навіть чогось такого, як сформульована російськими письменниками нова редакція «почвенництва» з його виразним пафосом, спрямованим проти денационалізації російського народу. Аналогічний пафос в обороні власного народу, його історичної, культурної та духовної спадщини означав для українських інтелектуалів вихід не лише за дозволені ідеологічні рамки, а й за рамки Карного Кодексу, як це було, наприклад, з письменниками Євгеном Сверстюком, Іваном Дзюбою та іншими.

Але, незважаючи на всі зусилля влади, в період брежнєвської стагнації саме релігія дедалі більше сприймалася як чи не єдина альтернативна система цінностей, здатна безкомпромісно протистояти офіційній ідеології, неспроможність якої ставала чимраз очевидніша. Партпрацівники і «компетентні органи» з дедалі більшою тривогою повідомляли про зростання популярності «ворожих радіоголосів», захоплення інтелігенції релігійною літературою та обрядовістю, зростання відсотка дорослих серед тих, хто приймав хрещення, та одверте несприйняття населенням атеїстичної пропаганди. Відразу ж після проголошення Горбачовим курсу на «гласність», коли з'явилася змога більш-менш реалістично оцінити якість цієї пропаганди, більшість самих пропагандистів, опитаних Інститутом наукового атеїзму Академії суспільних наук при ЦК КПРС, визнали її неефективною.¹²

¹¹ Великою мірою це стало можливе завдяки діяльності патріарха Іллі I (Гудушаурі-Шіолашвілі), обраного на патріарший престол у 1977 р., – він використовував «мистецтво можливого» для зміцнення своєї Церкви майстерніше, ніж будь-який інший грузинський патріарх у XX столітті. – Див. зокрема: С. I. Peters. *The Georgian Orthodox Church // Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century* / Ed. Pedro Ramet. – Durham, London: Duke University Press, 1988. – P. 307.

¹² В. В. Мельников, Т. О. Цербаев. Опрос общественного мнения об юбилее // *Тысячелетний юбилей введения христианства на Руси*. – Москва: АОН при ЦК КПСС, 1989. – С. 88-89.

Раптом виявилось, що СРСР аж ніяк не може претендувати на статус «країни масового атеїзму». І хоча газетні передовиці й далі про це сурмили, в наукових працях робилися спроби обманути пильність цензорів з Головного управління охорони державних таємниць у пресі. Показово, що в спеціальній колективній монографії «Конкретные исследования современных религиозных верований» (Москва, 1967) автори не лише уникають оцінювати рівень релігійності в усьому СРСР, а й не повідомляють підсумкових результатів тих досліджень, що були проведені в регіонах. Скажімо, з результатів репрезентативного дослідження в Білорусії (опитано 10 тис. осіб у п'яти з шести областей республіки) подана тільки соціально-демографічна структура контингенту, визначеного як «релігійний», але не сказано, якою ж виявилася питома вага віруючих у загальній вибірці. Так само представлено й результати досліджень, проведених Інститутом філософії АН УРСР у Сумській, Тернопільській, Івано-Франківській, Закарпатській, Чернівецькій та інших областях України. А дані з дослідження релігійності народів Північного Кавказу московські соціологи взагалі змушені були сховати в шухляду – так сильно вони дисонували з «правильними» теоретичними схемами.

Західні дослідники досить давно відзначали поважні методологічні хиби радянської емпіричної соціології релігії, які призводили до істотної аберації реальної картини релігійності в СРСР. Вони, зокрема, звертали увагу на обмеженість кола питань, які могли порушувати радянські соціологи релігії з огляду на ідеологічний диктат,¹³ догматизм марксистсько-ленінського розуміння релігії, що позначається на радянських дослідженнях; сумнівна надійність тих даних, які вдається зібрати радянським соціологам;¹⁴ закритість радянського суспільства, а також прагнення багатьох віруючих, особливо освічених і зайнятих на престижних посадах, приховати свою релігійність – при тому, що саме серед цієї категорії населення має місце істотне зростання релігійності;¹⁵ і, нарешті, підпорядкованість соціологічного дослідження релігії політичному курсові на її подолання.¹⁶

¹³ Christel Lane. *Christian Religion in the Soviet Union: A Sociological Study*. – Albany: State University of New York Press, 1978. – P. 15.

¹⁴ Див.: James Thrower. *Marxist-Leninist 'Scientific Atheism' and the Study of Religion and Atheism in the USSR*. – Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1983; особливо розд. 7: «'Scientific Atheism' and the 'Concrete' Sociological Study of Religion and Atheism in the USSR».

¹⁵ Див.: Wassilij Alexeev, Keith Armes. *German Intelligence: Religious Revival in Soviet Territories // Religion in Communist Lands*. – 1977. – Vol. 5. – № 1 (Spring). – P. 27-30.

¹⁶ Див.: D. Powell. *Antireligious Propaganda in the Soviet Union*.

Аналізуючи емпіричний матеріал конкретно-соціологічних досліджень релігійності в СРСР від середини 1960-х до початку 1980-х рр., професор Канзаського університету Вільям Флетчер дійшов висновку, що серед населення СРСР віруючих близько 45%, і «хоча радянські соціологи вважають, нібито релігія – явище минулого і після Жовтневої революції вона слабшає та відмирає, існує чимало протилежних свідчень». Зрештою, цей рівень релігійності в 45%, каже Флетчер, слід вважати за пересічний для цілого СРСР; у регіонах, де абсолютно переважає російське населення, він буде нижчий, а в мусульманських республіках Середньої Азії, Литві, Західній Україні тощо – вищий.

Оцінюючи доступні дані про кількість хрещень у РПЦ, британська дослідниця Крістел Лейн доходить висновку, що ця цифра цілком порівнянна з кількістю хрещень у Церкві Англії. А взявши під увагу той тиск, якого зазнають віруючі в СРСР, Лейн узагалі називає цю цифру «дивовижною».¹⁷

Прикметно, що за даними закритої звітності про релігійну обрядовість у 1985 р. – у перший рік горбачовських реформ, коли в відносинах між державою і Церквою в СРСР ще не відбулося ніяких змін, – в Україні були охрещені 26% новонароджених і близько 40% померлих були поховані за церковним обрядом. Практично такий самий відсоток новонароджених з католицьких родин були охрещені Католицькою Церквою, наприклад, у Нідерландах.¹⁸ Зрештою, в закритому і напівзакритому партійному обігу вкоренилася евфемістична характеристика релігійних процесів, що відбувалися в країні: «зниження рівня релігійності майже зупинилося».¹⁹

Поки в СРСР намагалися знайти суголосьне офіційній ідеології пояснення ситуації з релігією, яка не тільки не зникала, а й почувалася дедалі впевненіше, закордонні спостерігачі, що мали змогу вільно висловлювати свою думку, майже однотайно фіксували в 1970-80-х рр. зростання зацікавленості релігією серед молоді, особливо у великих містах.²⁰ Німецький дослідник

¹⁷ C. Lane. *Christian Religion in the Soviet Union*. – P. 44.

¹⁸ Lilian Voye, Karel Dobbelaere. Roman Catholicism: Universalism at Stake // «Religions Sans Frontières?» *Present and Future Trends of Migration, Culture, and Communication: Atti della Conferenza internazionale promossa dall'università degli Studi di Roma «La Sapienza», 12-16 Luglio 1993* / Ed. Roberto Cipriani. – Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri, 1994. – P. 92.

¹⁹ William C. Fletcher. *Soviet Believers: The Religious Sector of the Population*. – Lawrence: Regents Press of Kansas, 1981. – P. 14-15, 211-213.

²⁰ Paul A. Lucey. The Soviet Press on Religion and Youth // *Religion in Communist Lands*. – 1982. – Vol. 10. – № 2 (Autumn). – P. 206-209.

релігії в СРСР Герхард Сімон, посилаючись на лист дисидента Анатолія Краснова-Левітіна (1915-1991) папі Павлу VI, говорить про справжнє релігійне відродження в деяких колах радянської суспільності й велике поширення інтересу до Церкви серед молоді та інтелігенції.²¹ Більш або менш тривалі спостереження за «публікою в церквах» у тих містах, що були відкриті для іноземців, переконували експертів, що твердження, нібито «переконаними віруючими» є тільки 3% радянської молоді,²² не витримують ніякої критики. Молодий семінарист, який народився в Парижі й читав, що до храмів у СРСР ходять самі бабусі, особисто пересвідчився, що приблизно третина цих «бабусь» молодші за 25 років.²³

Американський політолог Говард Біддалф, який побував у СРСР у 1976 р., провів спостереження за присутніми на богослуженнях у православних храмах Києва, Москви та Тбілісі; задля більшої точності ці спостереження перевіряв ще один його колега. Виявилося, що в середньому 30,3% присутніх у храмі становили молоді люди у віці до 30 років, і в київському храмі, який був обраний для спостереження, відсоток молодих осіб був вищий, ніж у Москві та Тбілісі.²⁴

Цікаве спостереження, яке стосується 1970-х рр., подає визначний російський культуролог Сергій Аверинцев (1937-2004). До його дружини на вулиці підійшла літня жінка і запитала коли в цьому році починається Великий піст: «Ти, доцю, молода, ти напевно знаєш». Вважалося, що нова генерація інтелігенції розуміється в питаннях релігії ліпше, аніж старше покоління.²⁵

Звіти й доповідні записки уповноважених у справах релігій свідчать, що народна релігійність не тільки не була знищена, а й виявлялася в цей час дедалі наочніше. Та оскільки керівні ідеологічні органи вимагали «реального зменшення кількості віруючих і показників релігійної обрядовості», на місцях постійно занижували відповідні цифри. Інколи до Москви і Києва спрямовувалася відверта фальсифікація, в яку не вірили ані ті, хто її про-

²¹ Gerhard Simon. *Church, State and Opposition in the USSR*. – Berkeley: University of California Press, 1974. – P. 107.

²² *Молодой коммунист*. – 1975. – № 8. – С. 193.

²³ Никон, ієромонах. Впечатления очевидца // *Вестник РХД*. – 1980. – № 132. – С. 206-207.

²⁴ Див.: Howard L. Biddulph. Religious Participations of Youth in the USSR // *Soviet Studies*. – 1979. – Vol. 31. – № 3 (July). – P. 417-433.

²⁵ С. С. Аверинцев. Мы и наши иерархи // Сергій Аверинцев. *Софія-Логос. Словник*. – Київ: «Дух і Літера», 1999. – С. 350.

дукував, ані ті, кому вона призначалася. Наприклад, у 1975 р. партійне керівництво Тернопільської області відрепортувало, що за цей рік в області охрещено тільки 36% від загальної кількості новонароджених. Того ж таки 1975 р. в Донецькій області, де кількість храмів була набагато менша, а традиційна релігійність – значно слабша порівняно з Тернопільщиною, цей показник становив 34,8%. А проте в усьому, що стосувалося релігії, Тернопільська область була під значно пильнішою увагою, ніж Донеччина: від Західної України вимагали радикальних заходів на подолання «рецидивів українського буржуазного націоналізму», релігійних пережитків та обрядовості, а ці заходи мали відобразитися в якихось видимих показниках. Тому 1980 р. з Тернополя доповіли, що в області охрещено вже значно менше – 21,2% від загальної кількості новонароджених (в Донецькій області, де не було такого тиску з метою отримати «задовільну» цифру, цей показник був вищий – 21,7%). В 1985 р. цифри взагалі перестали відображати реальність навіть у наближенні – 12,2% охрещених на Тернопільщині і 15,2% – на Донеччині.²⁶

Цифри обрядовості дуже істотно занижувалися не тільки через прагнення місцевих партійних комітетів і органів влади «прикрасити» реальний стан речей і допевнитися, щоб він більше відповідав очікуванням ідеологічного апарату, а й через дуже поширену практику неофіційного (без занесення до церковних книг) уділення релігійних таїнств. Та незважаючи на це, цифри, що відображали релігійність населення, були досить солідні. Статистичний звіт Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР за 1984 р. повідомляв, що протягом року в Україні було здійснено майже 178 тисяч хрещень, з охрещених 1392 були школярами, а в 2525 випадках хрестилися дорослі; число хрещень дорослих постійно зростало навіть за даними офіційної статистики.

Природно, що до статистики не потрапляли ані хрещення, які здійснювалися на приватних квартирах, – а це було надзвичайно поширене у великих містах, – ані ті, що здійснювалися священиками забороненої Греко-Католицької Церкви. Єпископ Михаїл Колтун, який був підпільним священиком УГКЦ, пригадував: «Скількох дітей я охрестив у підпіллі! І в міліціонерів, до речі, і в комуністів – адже вони теж прагли духовного спокою».²⁷

²⁶ Докладніше див.: Віктор Єленський. *Державно-церковні взаємини на Україні*. – Київ: «Знання», 1991.

²⁷ «...Я виріс у Церкві». Інтерв'ю з єпископом-ординарієм Зборівської єпархії Української греко-католицької церкви Михаїлом Колтуном // *Людина і світ*. – 1998. – № 1. – С. 34.

Неможливо було приховати й той факт, що Церква проводить в останню путь переважну більшість померлих. Скажімо, в Івано-Франківській області в 1984 р. було відспівано 69,6% померлих, в Львівській – 65,7%, у Сумській – 64,8%, Тернопільській – 62,9%.²⁸ В інформаційному звіті уповноваженого Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР по УРСР за 1973 р. згадується, між іншим, що в Хмельницькій області в дні найбільших релігійних свят у богослуженнях бере участь до 240 тис. чоловік, тобто понад 20% дорослого населення області.²⁹ Навіть за офіційними даними у великодніх відправах 1978 р. в Україні взяли участь 1,2 млн. чоловік.³⁰

Віруючі регулярно вимагали дозволити богослуження в закритих у попередні роки церквах. клопотання про це сотнями надходили до Києва та Москви (у 1985 р., наприклад, вони надійшли із 173 міст і сіл України). В десятках населених пунктів України віруючі самочинно відмикали офіційно закриті храми й молилися в них. Скажімо, в селищі Брошнів Рожнятівського району Івано-Франківської області у 1977 р., після відмови зареєструвати православну громаду, віруючі зірвали з храму замок, зробили там ремонт і стали проводити колективні моління без священика. Як повідомляв секретар райвиконкому, «доходило до відкритих зіткнень. Людей збирали, б'ючи в дзвони. Через конфлікт колгоспники по кілька днів не виходили на роботу. В цій справі у 1100 селян кругова порука: якщо хтось з місцевих завадить відкриттю храму, можуть вбити. Мені особливо погрожували». У 1979 р. тільки на Тернопільщині богослуження регулярно, роками, проводилися в знятих з реєстрації храмах 65-ти населених пунктів. У селі Бишки Козівського району, наприклад, віруючі молилися в офіційно недіючій церкві більш як 20 років поспіль.³¹ На Волині православні утримували ключі від більшості знятих з реєстрації церков. У деяких селах віруючі налагодили цілодобову

²⁸ Див.: Document 173. Council for Religious Affairs, Moscow, № 134S, 7 May 1985, Copy No.1 // *Religion in the Soviet Union. An Archival Reader* / Ed. Felix Corley. – New York: Macmillan Press, 1996. – P. 299-300, 302.

²⁹ Див.: О. Бажан, Ю. Данилюк. *Випробування вірою. Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих в Україні в другій половині 1950-х – 1980-х рр.* – Київ: Інститут історії України, 2000. – С. 273.

³⁰ Петро Бондарчук. Релігійна поведінка православних віруючих в Україні: особливості і тенденції (середина 1940-х – середина 1980-х рр.) // *Український історичний журнал.* – 2007. – № 3. – С. 143.

³¹ Надежда Белякова. Из истории регистрации религиозных объединений в Украине и в Белоруссии в 1976-1986 годах // *Неприкосновенный запас.* – 2008. – № 3. – С. 120-134.

охорону храмів від властей і негайно мобілізувалися на їх захист, коли надходила звістка про приїзд перевіряючих.

У суспільстві дедалі глибше закорінювалося шанобливе ставлення до цінностей, пов'язаних із Церквою, до релігійних свят і символів. Відмова від роботи в дні дванадесятих свят в Галичині, на Закарпатті, Волині й Поділлі знов стала досить поширеним явищем і дала привід для чергових замовлянь про «необхідність покращення атеїстичного виховання». Але це саме «атеїстичне виховання» стикалося з дедалі більшим несприйняттям, ба навіть ворожістю. Антиклерикалізм і атеїзм ставав у колах інтелігенції тим непристойнішим, чим більшої ерозії зазнавали радянські цінності. Дехто з мистецької еліти – як-от всесвітньовідомий тенор Іван Козловський – демонстрував свою нехоть до атеїзму справді викличним, навіть агресивним способом.

Парадоксальним чином опір проти «казенного атеїзму» поєднувався в суспільній свідомості з іронією щодо православного духовенства, поширеним переконанням про те, що «всі попи – комуністи», та закарбованим у анекдотах уявленням, що священнослужителі посідають особливе місце у соціальній ерархії і мало чим поступаються партійно-радянській номенклатурі.³²

Тривалий експеримент з викорінення інституціоналізованої релігійності – з 1965 по 1974 рік у СРСР щороку закривали по 48 православних церков, а з 1974 по 1987 рр. – по 22 – утруднював відтворення традиційної релігійності. Відтак поширювалося захоплення окультизмом, езотерикою, тим, що умовно зветься позавірсповідною містикією. Але відроджувалася і традиційна релігійність.

Правозахисник і соціолог Ксенія Касьянова,³³ яка приватним порядком провела деякі небезпечні на той час опитування, дійшла дуже цікавого

³² Ось один з таких анекдотів: В купе спального вагону їдуть секретар обкому партії і православний єпископ. Секретар дістає перекуску – дефіцитні продукти: салямі, коньяк, ікру, цукерки. Єпископ неквапно дістає свій харч – ще дефіцитніший і ще дорожчий. Секретар обкому не витримує: «Звідки це у вас? Щодо мене, все ясно, – люди мого рангу отримують продукти в спеціальних розподільниках. А як же вам вдалося все це дістати?» «Пусте, – відказує архиєрей. – Нічого складного тут нема. От ви самі спробуйте від держави відокремитися!»

³³ Ксенія Касьянова – псевдонім російської дослідниці Валентини Федорівни Чеснокової (1934-2010). Уже під своїм прізвищем вона опублікувала працю про релігійність у Росії після падіння комунізму. – Див.: В. Ф. Чеснокова. *Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века.* – Москва: Академический Проект, 2005.

висновку: настав час, коли люди масово дозволяли собі думати інакше, ніж наказували думати «партія, уряд і особисто Леонід Іллєч». «Один мій знайомий, який став недавно священиком, переконував мене, що всі його знайомі, які навернулися до Церкви, навернулися саме у 1975 р., – пише Касьянова. – Всі як один! Бувають такі збіги. Але 1975 р. став з цього погляду, здається, справді якимсь переламним. Інтелігенція і молодь вирушили в релігію [...]. Дух отримав нарешті від нашого розуму дозвіл визволитися від пут дійсності... і піднісся. Йоги, біополісти, екстрасенси, астрологи, „вчителі” й босоногі пророки здобули надзвичайну популярність. Була знята заборона на чудо, надприродне, трансцендентне, і люди побачили поруч із собою масу незвичайних і дивовижних речей. До них стали прислухатися. За ними почали ганятися».³⁴

Середина 1970-х – початок 1980-х рр. стали періодом піднесення таких різних явищ, як російське православне дисидентство, масові хрещення інтелігенції у великих містах або поява нової молодішої генерації у підпільній Українській Греко-Католицькій Церкві. Молоді священики й миряни УГКЦ кидали виклик офіційній забороні своєї Церкви. В 1973 р. український католицький священик з Литви Володимир Прокопів збирає у Львівській області 12 тисяч підписів під петицією про скасування заборони УГКЦ й вирушає з нею до Москви. І хоча влада заарештувала спершу керівника створеної в вересні 1982 р. «Ініціативної групи з захисту прав віруючих та Церкви» Йосифа Терелю, а потім і його наступника Василя Кобриня, роль греко-католицького анклав у релігійному відродженні 1970-1980-х років годі перецінити.³⁵ Саме в Галичині, яка після хрущовської антирелігійної кампанії стала регіоном найвищої у СРСР концентрації православних громад, зберігалися елементи національної ідентичності, формувався спротив радянській церковно-національній політиці і – поряд із консолідацією «невозз'єднаних» священиків, ченців й черниць, – відбувалася «тиха українізація» православ'я.

І хоча офіційна пропаганда стверджувала, що в Галичині поступово йдуть у небуття останні «уламки уніатизму», в документах під грифом «для службового користування» або «таємно» радянські функціонери били на сполох і повідомляли, що ці «уламки» значно активізувалися. Відзначалося,

³⁴ Ксения Касьянова. *Особенности русского национального характера*. – Москва: Институт национальных моделей экономики, 1994. – С. 238.

³⁵ Див.: *Український вісник*. – 1987. – № 8 (вересень).

що підпільна Церква аж ніяк не загниває, а приростає новими молодими священиками; від місцевої влади вимагали пильно стежити за підпільними ченцями та черницями й не допускати, щоб вони брали на квартири молодих людей – бо ж більша частина цих «квартирантів» згодом і собі складає чернечі обіти.

Православне духовенство, а також уповноважені Ради в справах релігії у західних областях України вели курс на знищення всіх греко-католицьких слідів в опорядженні храмів та богослужбовій практиці. Аж до другої половини 1980-х рр. тривало вилучення з галицьких церков служебників, виданих іще за митрополита Андрія Шептицького, та ікон із зображенням Серця Ісусового, проводилася заміна розп'ять, на яких Ісус прибитий до хреста трьома цвяхами, на традиційно православні, з чотирма цвяхами і прямими, а не провислими під тягарем тіла, як у католиків, руками Спасителя. В деяких селах Галичини (наприклад, у Долинському районі Івано-Франківської області) люди відмовлялися ходити до храму, де «не поминають папу». Через тридцять років після Львівського «собору» 1946 р. православний дисидент Анатолій Краснов-Левітін констатував, що «унія в Західній Україні є масовий народний рух. Її переслідування означає не лише релігійне гноблення, а й обмеження національних прав західних українців».³⁶

Цікаво, що в 1970-х рр. майже чверть усіх антирелігійних публікацій у пресі УРСР була присвячена критиці «неіснуючої» унії, а на Львівщині такі матеріали становили половину всіх атеїстичних публікацій.³⁷ Таємні звіти відзначають також і зростання чисельності баптистських, п'ятдесятницьких і адвентистських громад, а також свідків Єгови. В цих громадах зростає питома вага молоді: у великих містах не менше третини віруючих – молодь. Громади свідків Єгови, Ради Церков євангельських християн-баптистів, адвентистів-реформістів та більшість п'ятдесятницьких громад існували нелегально, без реєстрації. Їх об'єднувало неприйняття радянського законодавства про культу, категорична відмова від співпраці з владою, готовність зносити страждання й гоніння за власні переконання. Молитовні збори віруючих цих конфесій розганялися, а на організаторів (а часто й узагалі на всіх присутніх) накладалися штрафи. В результаті велика частина протес-

³⁶ Анатолій Левітін-Краснов. В обороні Української Католицької Церкви // *Сучасність*. – 1975. – № 1. – С. 108.

³⁷ Див.: *Становлення і розвиток масового атеїзму у західних областях Української РСР*. – Київ: Наукова думка, 1981. – С. 183-184.

тантів – членів нелегальних громад (йдеться про десятки тисяч осіб) потрапляла на облік місцевих органів влади та районних (міських) відділень КДБ. Їх «перевихованням» займалися партійні та громадські осередки за місцем роботи, їх засуджували на спеціально зорганізованих сільських сходах, батьківських зборах у школах тощо. Діти віруючих зазнавали насильної атеїзації; протистояння радянської школи і протестантських родин набувало винятково гострого й виснажливого характеру. Майже всі лідери баптистів-дисидентів та п'ятдесятницькі єпископи по кілька разів притягалися до кримінальної відповідальності; щороку по кількадесят свідків Єгови опинялися за ґратами через відмову від військової служби. Шестеро з семи керівників крайового комітету свідків Єгови на території СРСР (до речі, всі вони з походження були українці) відбули більш або менш тривале ув'язнення: Станіслав Буряк (1900-1947) помер у Лук'янівській в'язниці; Микола Циба (1915-1978) перебував у таборі в 1946-1956 та в 1960-1970 рр.; Микола Дубовинський – у 1944-1950 та 1957-1967 рр.;³⁸ Павло Зятек (1905-1975) – у 1945-1955 та 1960-1970 рр.; Іван Пашковський – у 1947-1956 рр.; Михайло Дасевич у 1944-1950 рр.³⁹

З 99-ти акцій протесту радянських громадян на релігійному ґрунті, про які стало відомо на Заході, понад 40% припадало на незареєстрованих баптистів – членів Ради Церков ЄХБ (ще 34,3% – на католиків Литви, 8,1% – на українських греко-католиків).⁴⁰ Протестанти вдавалися до відчайдушних форм спротиву «антиєвангельському законодавству» – це були не тільки демонстрації, непокора владі, самвидав, а й, наприклад, п'ятдесятницький рух за еміграцію «в будь-яку країну», що виявився цілком несподіваним для КДБ.⁴¹

На цей період припадає й значне посилення інтересу радянського єврейства до своєї історичної, культурної та релігійної спадщини. Ізраїльсько-

³⁸ У грудні 2009 р. Микола Дубовинський був присутнім на слуханнях у Верховному Суді Росії справи з ліквідації місцевої організації свідків Єгови у Таганрозі. – Див.: Михайл Жереб'ятьєв. Перемена мест слагаемых не влияет на результат (текст на сайті: www.portal-credo.ru).

³⁹ Див.: Сергей Иваненко. *О людях, никогда не расстающихся с Библией*. – Москва: АРТ-Бизнес-Центр, 1999. – С. 241-248.

⁴⁰ Див.: David Kowalewsky. Religious Belief in the Brezhnev Era: Renaissance, Resistance and Realpolitik // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1980. – Vol. 19 – № 3. – P. 284.

⁴¹ Див. серед іншого: Open Letter to the President of the USA Mr. Jimmy Carter from the Christians of Evangelical faith Pentecostals and Baptists whom Soviet Officials Refuse the Right to Emigrate (текст на сайті: www.memo.ru).

арабська війна 1967 р. різко погіршила становище євреїв у Радянському Союзі,⁴² але, з іншого боку, сприяла піднесенню національної гордості, прагненню віднайти власну ідентичність. Відповіддю на активну антисіоністську пропаганду, зміст якої був образливий для всіх без винятку євреїв, стала масова репатріація до Ізраїлю та еміграція на Захід. Все це призвело до ще більшого посилення контролю над юдейським культом як потенційним «об'єктом сіоністського впливу». До керівництва синагогами допускалися здебільшого особи похилого віку, лояльні до режиму, які перебували під пильним контролем місцевої влади та органів КДБ. Релігійно-громадська активність для таких людей була нагодою для реалізації свого ще досить великого соціального потенціалу й, нерідко, адміністративного або й просто життєвого досвіду. Багато таких активістів мали дуже поверхове уявлення про юдаїзм, і це зауважували як радянські, так і зарубіжні спостерігачі. Наприклад, серед проінтерв'ююваних автором у середині 80-х рр. синагогальних активістів майже третина до виходу на пенсію взагалі не відвідувала синагогу, більш як половина – відвідувала тільки в дні релігійних свят і лише кожен десятий – щосуботи й частіше.⁴³

Найпоширенішим типом відвідувачів синагоги був чоловік похилого віку, який гостро відчував потребу в розширенні соціальних зв'язків, що різко звузилися після виходу на пенсію, а також у спілкуванні з особами свого віку й своєї національності. Євреї видавалися більше зсекуляризованими і відірваними від своєї релігійно-культурної традиції, ніж, можливо, всі інші етнічні групи в СРСР. У 1976 р. група вчених, членів незалежного єврейського руху, провела дослідження радянського єврейства. З 1209 опитаних євреїв віруючими себе назвали тільки 7%; 53% респондентів заявили про свою повагу до релігії, але не мали бажання брати участь у релігійному культі; 32% заявили, що не відчувають ніякого інтересу до релігії, а 3% вважали, що з релігією слід боротися.⁴⁴ 1992 року, невдовзі після розвалу СРСР, опитані в Україні євреї поставили віру в Бога далеко не на перше місце з-поміж того,

⁴² Про загострення радянської політики з єврейського питання після 1967 р. див., зокрема: І. Домальський. *Русские евреи вчера и сегодня*. – Ієрусалим: Библиотека-Алия, 1975. – С. 85-134.

⁴³ Див.: Виктор Еленский. *Иудаизм на Украине. Исторический очерк*. – Киев, 1991. – С. 46-47.

⁴⁴ М. Членов. Баалей-Тешува в независимом еврейском движении в Москве в 1970-1980-х гг. // *Евроазиатский еврейский ежегодник. 2005/2006*. – Киев: Евроазиатский еврейский конгресс, 2006. – С. 147.

що робить особу «справжнім євреєм». 29,4% зазначили, що це означає бути гордим за свою націю; 21,4% – захищати єврейську честь і гідність; 15,5% – пам'ятати Голокост; 6,6% – допомагати іншим євреям; 5,7% – відчувати зв'язок із Ізраїлем; 3,9% – вірити у Бога; 3% – знати єврейську історію; брати шлюб з євреєм (єврейкою); 0,7% – не приховувати свою єврейськість.⁴⁵

Хоча в синагогах не було рабинів і не читалися проповіді, синагога в 1970-1980-х рр. була в Україні інститутом універсальнішим, ніж будь-коли раніше, бо ж ні єврейських театрів, ні клубів, ні шкіл, ні засобів масової інформації абощо євреї України вже не мали. Тому в дні великих юдейських свят синагоги Києва та Одеси й прилеглі до них вулиці з порівняно високим відсотком єврейського населення були заповнені публікою, яка, здебільшого, не мала елементарних релігійних уявлень й керувалася насамперед національною свідомістю. Синагога як єдиний легальний єврейський інститут виконувала найрізноманітніші функції: тут обговорювалися проблеми єврейського життя, намічалися шлюби, зав'язувалися знайомства, відбувався обмін новинами та літературою й таке інше.

Плачевний стан синагог, незадоволення змістом і динамікою релігійного життя стали каталізатором розвитку в юдаїзмі паралельних структур. Причому, у 1970-80-х роках в Україні представниками єврейської інтелігенції, переважно природничо-наукової і технічної, досить активно створювалися гуртки вивчення івриту, єврейського виховання тощо. В цей рух включалися люди з дуже різними поглядами та мотивацією: від тих, хто болісно усвідомлював свою відірваність від національних коренів і прагнув віднайти їх, до глибоко, майже фанатично віруючих; від тих, хто просто хотів спілкуватися мовою предків, до активних учасників правозахисного руху; від послідовних прибічників культурно-національної автономії до непримиренних сіоністів. Спостереження за єврейським правозахисним рухом свідчать про досить різкий поворот від повного релігійного індіферентизму в 1970-х до глибокої релігійності в 1980-х. У Києві та Одесі з'явилися невеликі групи молодих євреїв, які старалися ретельно дотримувати харчових приписів та релігійних свят. Це, звісно ж, розглядалося як виклик і наражало їх на утиски з боку влади. Однак переслідування ще більше згуртовували єврейських активістів і спонукували до боротьби за свої права й переконання, і часто

⁴⁵ Zvi Gitelman. The Meanings of Jewishness in Russia and Ukraine // *Contemporary Jewries. Convergence and Divergence* / Ed. Eliezer Ben-Rafael, Yosef Gorny, Yaacov Ro'i. – Leiden: Brill, 2003. – P. 200.

до правозахисного руху долучалися навіть ті, хто раніше ніколи не думав про критику режиму. Серед цих активістів був дуже високий відсоток так званих *відмовників* («отказники» – неологізм, який ввійшов без перекладу в багато інших мов і відомий усім, хто хоч трохи знайомий з проблемами радянського єврейства). Їх не лякала конфронтація з владними структурами, і політичний елемент у діяльності деяких гуртків, задуманих як суто національно-релігійні, був досить вагомий.

Окремий аспект релігійного пробудження серед радянських євреїв – це звернення частини єврейської інтелігенції до християнства. Ціла низка літераторів, митців, композиторів і вчених – євреїв з походження – усвідомлено приймали хрещення, а деякі – як-от Олександр Мень (1935-1990)⁴⁶ або Георгій Едельштейн – навіть стали православними священиками.⁴⁷

Тим часом у середовищах, які не вписувалися в офіційний ідеологічний дискурс або й протистояли йому, відбувається зміна поколінь. Із сцени сходять шістдесятники, які були, здебільшого – особливо в Росії – індиферентні до релігії й зберігали переконання про перевагу соціалістичного ладу, спотвореного начебто злою волею сталіністів. Ті, хто прийшов після них, уже не вірили в ідеали «комісарів у запорошених шоломах» (Булат Окуджава), а натомість наполегливо вдивлялися у сфери, невідомі їхнім попередникам. Настрої цього покоління дуже точно висловив український правозахисник і літературознавець Валерій Марченко (1947-1984), який загинув у радянській тюрмі: «Царина Духу – це явище, досі нам незнане й загадкове [...]. А для свідомих українців – це щедрий дар, який обов'язково вродить при натхненній самовіддачі».⁴⁸ Українські правозахисники ставили за мету, – як наголошувалося в «Наших завданнях», маніфесті Української гельсінської групи, який підписали Оксана Мешко (1905-1991), Олесь Бердник (1926-2003), Іван Кандиба (1930-2002) та інші, – «знайомити українську та

⁴⁶ Своє ставлення до цієї проблеми о. Олександр Мень висловив у статті: А. Мень, свящ. Евреи и христианство // *Вестник РХД.* – 1976. – № 117. – С. 113-117.

⁴⁷ Див. дуже цікаву розвідку про визначних євреїв, які на вернулися на православ'я: М. Агурский. Евреи-христиане в Русской Православной Церкви // *Вестник РХД.* – 1974. – № 114. – С. 52-72; № 115. – С. 117-138; № 116. – С. 86-108. Пор. аналіз цього феномену в книзі американської славістки Юдіт Корнблат «Двічі обрані. Єврейська ідентичність, радянська інтелігенція і Руська Православна Церква»: Judith Deutsch Kornblatt. *Doubly Chosen. Jewish Identity, the Soviet Intelligentsia, and the Russian Orthodox Church.* – Madison: Wisconsinpress, 2004.

⁴⁸ Валерій Марченко. *Листи матері з неволі.* – Київ: Фундація Ольжича, 1994. – С. 374.

світову громадськість з фактами порушення [...] релігійних прав». У лютому 1977 р. член Української гелсінської групи Левко Лук'яненко видав «Різдвяне звернення до завзятих атеїстів», яке засвідчило, що для українських правозахисників релігія була не лише полем боротьби за права й свободи людини: «Ви ходили коли-небудь до церкви – не з молотками, щоб збивати хрести, не з ключами, щоб замикати від віруючих церкви, не з ненавистю, а з відкритим серцем? О, ви, напевно, не ходили! Бо коли б ви зайшли в святковий день, стали під високим склепінням церкви перед іконостасом і подивилися на Того, Хто замість язичницького морального принципу справедливості «око за око, зуб за зуб» дав людям принцип великодушності, закликаючи не відповідати за зло злом, а прощати його, ви б зрозуміли, як багато християнство спричинилося до пом'якшення людських звичаїв, як далеко воно просунуло людей від початкового варварства до гуманності!»⁴⁹ Практично від самого початку в українському правозахисному рухові чільну роль відігравали особи з виразними релігійними переконаннями: священник Василь Романюк – майбутній предстоятель УПЦ Київського патріархату патріарх Володимир (1925-1995), секретар Ради Церков евангельських християн-баптистів Георгій Вінс (1928-1998), Мирослав Маринович, Зиновій Антонюк та багато інших.

Звернення до релігії 1970-1980-х років віддзеркалило поважні тектонічні зсуви всередині цілого радянського материка. Есхатологічний комуністичний проект з його «Царством Божим на землі» опинився перед загрозою остаточної дискредитації. Леніністська інтерпретація марксизму, що перетворила це вчення на релігійний сурогат, була десакралізована процесами модернізації та раціоналізації, а постульовані від імені цієї квазірелігії істини були дискредитовані. Безвірницький ентузіазм, який тримався на проривах радянської науки, а особливо на радянській космічній програмі, яка мала б довести людству, що «небеса порожні», – згасав. Слухаючи закордонні голоси, що пробивалися крізь шум глушилок, думаючи публіка в СРСР дізнавалася, що це тільки Юрій Гагарін та його товариші нікого в космосі не зустріли, а от їх американські колеги постійно відчували там присутність Бога.⁵⁰

⁴⁹ Левко Лук'яненко. Марксистська теорія неспроможна витиснути віру в Бога // *Свобода/Svoboda. Ukrainian Weekly*. – 1977. – September 20. – P. 8.

⁵⁰ Про «космічний фронт» ідеологічного протистояння у Холодній війні та роль освоєння космосу в радянській атеїстичній пропаганді див.: Victoria Smolkin-Rothrock. Cosmic Enlightenment: Cosmonauts and the Conquest of Space in Soviet Atheist Education // *Into the Cosmos: Space Exploration and Soviet Culture* / Ed. James T. Andrews, Asif A. Siddiqi. – Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2011. – P. 159-194.

Безоглядна боротьба з релігією починає сприйматися дедалі ширшими верствами населення як безглузда й контрпродуктивна справа, що суперечить не тільки природі й гідності людини, а й завданням модернізації країни. Саме утвердження такого розуміння причинилося до швидкого згортання антирелігійної політики в роки перебудови й формування виразного громадського консенсусу в ставленні до релігії, – консенсусу, якого з більшістю інших принципових питань не вдалося досягти аж до самого розпаду СРСР.

Початок горбачовських реформ не приніс, як уже зазначалося, помітних змін у партійно-державній політиці. Нова редакція програми КПРС, ухвалена на XXVII партійному з'їзді 1986 року, як і раніше, містила установку на «подолання релігії».⁵¹ Потужна кампанія була розгорнута у зв'язку з майбутнім ювілеєм Хрещення Русі. В Україні ця кампанія мала на меті: мінімізувати вплив ювілею на населення й не допустити істотного поживлення релігійного життя; заблокувати можливості для національного піднесення й посилення руху за легалізацію і реабілітацію Української Греко-Католицької Церкви; нейтралізувати впливи західних та емігрантських релігійних інституцій і закріпити в громадській свідомості офіційне трактування проблем, так чи інакше пов'язаних із ювілеєм; нарешті, скористатися урочистостями для покращення іміджу СРСР та УРСР у закордонній громадській думці.⁵² Паралельно, щоб ударемнити клопотання релігійних громад напередодні ювілею про повернення їм відібраних у них сакральних об'єктів, ЦК КП України ще в 1981 р. ухвалив таємну постанову, яка вимагала від місцевих властей пристосувати закриті церкви та інші культові споруди під різноманітні суспільні потреби, а аварійні – зруйнувати. До кінця 1986 р. так було вчинено із 893 будівлями.⁵³

Однак починаючи із 1987 р., у міру поступу горбачовських реформ і розширення гласності характер радянської церковної політики стає мішенню обережної критики в ліберальній московській пресі.⁵⁴ На цьому етапі мова йшла лише про «окремі» конкретні випадки порушення законних прав віруючих. Перші виступи на захист релігійної свободи відбувалися під

⁵¹ *Матеріали XXVII з'їзду КПРС.* – Київ, 1986. – С. 74.

⁵² Див.: *Актуальные проблемы атеистической контрпропаганды.* – Вып. 3. – Киев: «Знання», 1985. – С. 5-32; Вып. 4. – Киев: «Знання», 1987. – С. 5-28.

⁵³ Там само. – Вып. 4. – С. 7.

⁵⁴ Див.: В. Шевелев. Два пишут – три в уме // *Московские новости.* – 1987. – 25 января; С. Власов. Если рассудить по-людски // *Огонёк.* – 1987. – № 13. – С. 30-31.

гаслом «повернення до ленінських засад свободи совісті». Автор однієї з перших об'єктивних аналітичних розвідок на тему радянської церковної політики, опублікованих в СРСР, зокрема зазначав: «Державно-церковні відносини мають прямувати шляхом послідовного й висхідного розвитку [...]. За орієнтир нам повинні слугувати ті принципи церковної політики, які здійснювалися в період соціалістичного будівництва під безпосереднім керівництвом В. І. Леніна й відступ від яких так дорого коштував нашій країні».⁵⁵ Таке твердження, звісно ж, несе на собі відбиток ритуальності, притаманної всякому підцензурному текстові, та ідеологічної інерції, яка окреслює коло сакральних символів і недоторканих імен, а також, очевидно, й широкого переконання в можливості реформувати радянську систему, «в принципі» цілком життєздатну, сутнісно й історично виправдану, але zdeформовану сталінізмом та епохою «застою». У цей період спроби нового обміркування радянської релігійної політики все ще супроводжувалися традиційною риторикою про шкідливість релігії.⁵⁶

Руська Православна Церква теж стояла на позиціях беззастережної лояльності владі й у перші два з половиною роки «перебудови» навіть не намагалася публічно опротестувати накинуту їй офіційну концепцію відносин між Церквою і радянською державою. «Десятиліттями (щоб не сказати, на жаль, століттями!) ми звикали до покірності російській Церкві перед владою (яка б вона не була), – писав у паризькому «Віснику російського християнського руху» його редактор Микита Струве з приводу послання патріарха Пимена до 70-ліття Жовтневої революції 1917 р. – Але такого без потреби брехливого й запопадливого виразу вірнопідданських почуттів читати ще не доводилось».⁵⁷ Один з, мабуть, найкolorитніших клириків РПЦ, вже згадуваний священник Георгій Едельштейн так описував тоді динаміку зміни поглядів партійної та церковної еліт: «Політбюро рухається майже семимильними кроками, а Синод поспішає слідом черепашою ходою, постійно озираючись, аби чого не сталося, якщо, не дай Бог, реформаторів

⁵⁵ М. І. Одинцов. *Путь длиною в семь десятилетий: от конфронтации к сотрудничеству (государственно-церковные отношения в истории советского общества)* // *На пути к свободе совести*. – Москва: Прогресс, 1989. – С. 70.

⁵⁶ Див.: Виступлення секретаря ЦК КПСС А. Н. Яковлева на VI Пленумі ЦК Компарти Таджикистана // *Коммунист Таджикистана* (Душанбе). – 1987. – № 5. – С. 17-18.

⁵⁷ Цит. за: Никита Струве. *Православие и культура*. – Москва: Христианское издательство, 1992. – С. 111.

усунуть з політичної арени [...]. Боюся, що темпами визнання й покаяння за свої вчинки КПРС випереджає Синод років на п'ять, не менше: церковні функціонери відстають від своїх побратимів за всіма параметрами „перебудови” [...]. Про М. Горбачова вже можна, про Ювеналія [Пояркова, митрополита Коломенського і Крутицького з 1977 р. – В. Є.] або Питирима [Нечаєва (1926-2003), митрополита Волоколамського і Юр'ївського, керівника Видавничого відділу Московської патріархії в 1963-1994 рр. – В. Є.] – ані-ні, про них дозволено тільки з благоговінням, тому що в нас „перебудова у відносинах між Церквою й державою” та „релігійне відродження”, які набули форми людини в рясі, в клобуці (бажано – сліпучо білому) та з панагією. Хіба можуть наші такі фотогенічні депутати бути крадіями, користолюбцями, виказувачами, неправдивими свідками? На жаль, я вимушений засвідчити: можуть». ⁵⁸

Преса, яка тоді ще цілковито залишалася в руках КПРС, дозволяла собі бути незрівнянно сміливішою за церковних єрархів. Журналісти викривали глибину духовної кризи, в якій опинилося радянське суспільство, ставили під сумнів необхідність боротьби з релігією, а лідери тогочасної громадської думки: письменники, вчені, журналісти – закликали до реабілітації релігії. На тлі дедалі гострішої критики сталінізму та брежнєвської стагнації, з огляду на проголошену політику «демократизації всіх сторін життя радянського суспільства» визнання нецивілізованості дотогочасної моделі державно-церковних відносин було неминуче. Під час візиту Михайла Горбачова до Польщі в 1988 р. польські інтелектуали прямо ставили радянському лідеру гострі питання про становище релігії та Церкви в радянській державі. Зустрічаючись із традиційно чутливою до релігійної проблематики публікою, Горбачов не міг без ризику для свого іміджу використовувати в Європі ідеологічні матриці ортодоксально-комуністичної частини партійного керівництва. Тут він чи не вперше визнав, що в царині державно-церковних взаємин «ми наламали чимало дров». ⁵⁹

Серйозним кроком до перегляду радянської церковної політики стала зустріч Горбачова з патріархом Пименом (1910-1990) і членами Священного синоду РПЦ напередодні 1000-річного ювілею Хрещення Русі. Контекст цієї зустрічі реально відображав досягнутий суспільством рівень запровадження

⁵⁸ Георгій Едльштейн, священник. Из записок сельского священника // *Религия и демократия*. – Москва: Прогресс, 1993. – С. 296, 298.

⁵⁹ М. С. Горбачев. *Интеллигенция перед лицом новых проблем социализма*. – Москва: Издательство политической литературы, 1988. – С. 68.

реформ, а також боротьбу прихильників і противників змін у горбачовському політбюро. Під час зустрічі підкреслювалося суспільно-політичне значення ювілею, і це стало перемогою над ідеологічним апаратом, який у своїй пропаганді до кінця наполягав на його вузькоцерковному характері. Запросивши Церкву взяти участь у праці над піднесенням суспільної моралі, Горбачов завдав ще одного удару по ортодоксах і, по суті, відкрив шлях для повернення Церкви до статусу повноправного соціального інституту. Він також продемонстрував готовність до подальших позитивних змін у державно-церковних взаєминах. Натомість згадки про «ленінські принципи» й особливо про «глибину наших світоглядних відмінностей» мали до певної міри заспокоїти консервативну частину комуністів.

Церковні єрархи звернулися до влади з низкою прохань, які зводилися до визнання юридичного статусу Церкви, повернення найважливіших церковних реліквій та розширення релігійних свобод; патріарх також висловив підтримку Горбачову як «архітекторові перебудови й провісникові нового мислення».⁶⁰

У промові на прийнятті для учасників засідання центрального комітету Всесвітньої Ради Церков (21 липня 1989 р.) голова уряду СРСР Микола Рижков сформулював «центристську» лінію кремлівської політики щодо релігійних інституцій у контексті політико-економічних реформ. Сконстатувавши не лише світоглядні, а й ідеологічні відмінності, він, однак, визнав їх несуттєвими перед визначальним орієнтиром загальнолюдських цінностей. Він закликав Церкви до активної участі в оновленні суспільства, добродійної, природо- й пам'яткоохоронної та миротворчої діяльності, а також до праці задля піднесення суспільної моралі. Водночас Рижков висловив побажання, щоб Церква долучилася до боротьби проти націоналістичних проявів.⁶¹ Отже, заходи Горбачова та його однодумців змусили центральний ідеологічний апарат скорегувати курс щодо релігії та Церкви. Це дуже добре видно на прикладі позиції голови Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР Костянтина Харчева щодо відзначення 1000-ліття Хрещення Русі. Ще наприкінці 1987 р. він підкреслював, що «дату цю я б не став зараховувати до загальнонародних святкувань. Це свято низки християнських

⁶⁰ Встреча Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева с Патриархом Московским и всея Руси Пименом и членами Синода Русской Православной Церкви // *Журнал Московской патриархии*. – 1988. – № 7. – С. 2.

⁶¹ Прием в Кремле. Речь Н. И. Рыжкова // *Правда*. – 1989. – 22 июля.

конфесій, що існують у нашій країні, Руської Православної Церкви». ⁶² Напередодні ювілею він уже займав принципово іншу позицію, а в 1988 р. гостро критикував апарат ЦК КПРС, який наполягав на тому, щоб «1000-ліття мало характер вузькоцерковної події». ⁶³ У кінцевому підсумку керівництво країни, бачачи дедалі більшу ерозію традиційно-комуністичних цінностей та потенційне значення РПЦ, особливо на тлі інтенсифікації національних рухів, вирішило використати ювілей у політичних цілях, змінивши не лише тональність, але й напрям своєї пропаганди. Отож, урочистості до 1000-ліття Хрещення Русі відбулися під знаком російського націоналізму, апології російського православ'я і встановлення «особливих відносин» між Кремлем і РПЦ. Масштаби святкувань виявилися несподіваними і для церковних ерархів: вони не чекали таких великих поступок з боку влади. «Спочатку ми ставили скромні цілі, – визнавав київський митрополит Філарет, – гадали, це буде церковне свято з невеликою кількістю гостей. Але тепер ми стали свідками й учасниками грандіозного святкування, до якого долучилася не лише радянська громадськість, а й закордонні гості, не лише християни, а й представники інших релігій». ⁶⁴

У цей період сформувалися дві виразно відмінні течії в суспільних настроях щодо релігії та Церкви. Для першої течії лібералізація церковної політики та розширення релігійних свобод були одним з аспектів дальшого демонтажу тоталітарного режиму, тоді як друга течія вбачала в новому курсі щодо релігії та Церкви продовження процесу, який розпочався під час Другої світової війни й полягав у деінтернаціоналізації партійної ідеології, насиченні її патріотичними символами, звеличенні «сильних постатей» вітчизняної історії, а також і в зверненні до Церкви. Ідеологи цієї течії говорили про месіанське призначення російського «народу-богоносця» та про Церкву як «єдину силу, здатну повернути Росії лик Святої Русі». ⁶⁵

Оформлюється також і новий, цинічно-інструментальний вимір радянської церковної політики. Його контури досить відверто окреслив у 1988 р.

⁶² Див.: К. М. Харчев, И. Ачильдиев. Гарантии свободы // *Наука и религия*. – 1987. – № 11. – С. 23.

⁶³ Див.: К. М. Харчев, А. Нежный. Совесть свободна // *Огонёк*. – 1988. – № 21. – С. 26-28.

⁶⁴ Цит. за: *1000-летие Крещения Руси. К итогам юбилея: факты и размышления*. – Москва: АОН при ЦК КПСС, 1989. – С. 4.

⁶⁵ А. Киселев, протоиерей. Крещение Руси – духовный стержень нашей истории // *Посев*. – 1988. – № 7.

Костянтин Харчев у виступі перед викладачами Вищої партійної школи – а перед цим контингентом функціонерам дозволялося бути розкутішими. Харчев сконстатував високий рівень релігійності в країні, визнав, що навіть дуже обмежливе радянське законодавство про культу органами влади часто-густо порушується, і запропонував програму залучення Церкви не тільки до обстоювання зовнішньополітичних інтересів СРСР, як це було дотепер, а й до поладження внутрішньополітичних проблем. «Перед нами постає завдання: виховання нового типу священика. Добір і розстанівка священиків – справа партії! – заявляв Харчев. – Погляньмо на справу тверезо: з нашої волі чи попри неї, але релігія входить у соціалізм, і навіть не входить, а в'їжджає, немовби поїзд на рейках. І оскільки вся влада належить нам, то, я гадаю, в наших силах повернути ці рейки в той чи інший бік залежно від наших інтересів».⁶⁶

Так чи так, а 1000-літній ювілей Хрещення Русі ознаменував, безперечно, радикальні зміни в становищі релігії та релігійних організацій в СРСР. Помісний собор РПЦ, який реформував систему управління Церквою, накреслив програму її діяльності в нових, відносно сприятливих умовах, богословські конференції в Києві, Москві та Ленінграді, лавиноподібне відкриття храмів, дедалі глибше усвідомлення громадськістю соціальної ролі релігії тощо – все це принципово змінило культурну атмосферу в країні. Звернення до релігії набуло масового характеру. Як свідчить о. Анатолій Затівський, настоятель одного з восьми православних храмів, що залишилися діяти в Києві після хрущовської антирелігійної кампанії, в дні ювілейних урочистостей він хрестив до тридцяти дорослих щодня.⁶⁷

Після ювілею голосно заявив про себе рух «Церква й перебудова», що задекларував своєю головною метою сприяти справжньому відродженню та очищенню Церкви. В своїх програмових документах та відозвах цей рух висуває радикальні вимоги до керівництва РПЦ: визнати Декларацію митрополита Сергія (1927 р.) помилковою, канонізувати новомучеників ХХ сторіччя, засудити підтримку Московською патріархією культу особи Сталіна, засудити співпрацю священиків та єрархів з КДБ, відновити принцип

⁶⁶ *Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью.* – Москва: Пропилей, 1995. – Кн. 2. – С. 217-218.

⁶⁷ «Якщо молитимешся істинно». Інтерв'ю з о. Анатолієм Затівським // *Людина і світ.* – 1999. – № 10. – С. 4.

соборноправності й не виконувати незаконних вимог влади. Учасники руху особливо підкреслювали, що «на Руській Православній Церкві лежить відповідальність за співучасть у сталінській насильній ліквідації Української Греко-Католицької Церкви. Моральний обов'язок Руської Православної Церкви – виправити помилки минулого, сприяти якомога скорішій легалізації Української Греко-Католицької Церкви й налагодити з нею братерські стосунки».⁶⁸

Що ж до України, яка лишалася під цілковитим контролем старої номенклатури, то протягом 1985-1987 рр. тут не сталося ніяких змін щодо релігійних організацій взагалі. Тільки наприкінці 1987 р. в Україні було вперше з кінця 1940-х рр. зареєстровано дві нові православні громади – у Дніпро-дзержинську Дніпропетровської області та в Армянську, що в Криму. Партиїний апарат УРСР намагався блокувати більшість кремлівських новацій, витриманих у душі горбачовського «нового мислення», і поступався лише прямим вказівкам вищих ешелонів союзної влади.

Водночас в Україні зміцнювався рух за права людини, національну та релігійну свободу. Протягом 1986-1987 рр. на волю вийшла велика кількість політв'язнів та в'язнів сумління. В 1988 р. громадська комісія з гуманітарних питань, очолювана політологом та громадським діячем Федором Бурлацьким, звернулася до Верховної Ради СРСР з проханням амністувати всіх політв'язнів, які ще лишалися в місцях позбавлення волі.⁶⁹

Звільнені дисиденти й чільні представники національно-демократичної інтелігенції спробували очолити боротьбу за реформи в Україні. Тиск реформаторських сил, дедалі потужніший національний рух і лібералізація, що тривала в Москві, – все це ставило українське партійне керівництво перед необхідністю зайняти гнучкішу позицію і щодо релігійного питання, а зокрема надати Церкві більше свободи й можливостей для інституційного розвитку, катехитичної та місіонерської праці, а також відмовитися від характерних для минулих років форм і методів боротьби з Церквою. В листопаді 1990 р. пленум ЦК Компартії України ухвалив резолюцію «Про ставлення ЦК Компартії України до релігії, Церкви, віруючих, до використання міжцерковних конфліктів у політичних цілях». У ній керівництво ЦК КПУ спробувало переглянути найодіозніші елементи своєї політики щодо релігії

⁶⁸ Цит. за: *Християнские партии и самостоятельные объединения. Сборник материалов и документов.* – Москва: АОН при ЦК КПСС, 1990. – С. 156.

⁶⁹ Див.: *Обращение комиссии // Известия.* – 1989. – 10 августа.

та Церкви й навіть засудило «тоталітаристську практику адміністративного втручання у внутрішні справи релігійних організацій, обмеження прав віруючих та переслідування за релігійні переконання» – все це оголошувалося свавільним перекрученням комуністичної ідеї. Водночас ця резолюція була спрямована проти політичних суперників КПУ, – передовсім Руху та УРП, – на яких покладалася відповідальність за розпалювання ворожнечі на релігійному ґрунті, а також проти пов'язування релігії з антикомунізмом та націоналізмом.⁷⁰

За допомогою «нової» політичної лінії керівництво КПУ сподівалося відсепарувати релігію від національного руху, нейтралізувати опонентів Комуністичної партії в релігійному середовищі та не допустити відродження «національних» українських Церков. Напередодні розвалу СРСР найгарячіші дебати навколо релігійного питання (зокрема і всередині Компартії – між охоронницькою й реформаторською течіями) стосувалися: а) ступеня лібералізації законодавства про культу та б) легалізації УГКЦ.

Оцінюючи релігійно-суспільні зміни в період між початком «перебудови» і здобуттям Україною незалежності, треба визнати, що головним їх змістом стало утвердження досить широких релігійних свобод і кардинальна лібералізація державної політики щодо релігії, Церкви та віруючих. Свобода совісті (разом із свободою слова) стала одним з найвагоміших і найочевидніших досягнень «перебудови». З цього погляду масштаб змін перевершив найсміливіші сподівання.

2. Націєтворення, релігія, політика, держава і суспільство в Україні

Релігійне піднесення кінця 1980-90-х рр. було невіддільне від піднесення національного й від перших кроків українського державотворення. А це – далеко не вперше в українській історії – поставило питання про роль релігії і релігійних інститутів у процесі формування української нації. Предтечі українського націоналізму не розглядали релігію як істотний чинник формування української нації, хоча прямо вказували на її демаркаційну роль у

⁷⁰ Див.: «Про ставлення ЦК Компартії України до релігії, церкви, віруючих, до використання міжцерковних конфліктів у політичних цілях». Резолюція Пленуму ЦК Компартії України // *Радянська Україна*. – 1990. – 29 листопада.

процесі етнічної ідентифікації. «Хто був католик, – писав, наприклад Микола Костомаров (1817-1885), – той був уже поляк; хто вважався і звався русином, той був православний, і приналежність до православної віри була очевидною ознакою приналежності до української народності». Навіть Пантелеймон Куліш (1819-1897), один з перших перекладачів Біблії українською мовою, який був переконаний, що без Божої руки неможливе українське пробудження, писав про «церковну болгарщину, що туманила український народ» та сердито писав про нав'язаний українцям російський тип сакральної архітектури, де храми «мов швайкою небо колють».⁷¹

Михайло Драгоманов (1841-1895) у «Чудацьких думках про українську національну справу» дуже чітко писав: «Очевидно, що теперішні релігії, як продукт культурно-історичного процесу інтернаціонального, ніяк не можуть входити в ряд ознак національних. Обертаючись спеціально до нас, русинів-українців, важко навіть сказати, яка, власне, віра в нас може вважатися за фактично національну? Одні з наших народовців вважають за нашу народну віру православіє, другі – унію, треті – навіть римський католицизм... Тим часом, коли наші націоналісти кланяються як національним святощам то православію, то унії, залишені ними без уваги штундисти на Україні московляться, русини римського обряду в Царстві Польськiм і Галичині полячаться, а русини-протестанти на Угорській Русі становляться словаками».

Для Миколи Міхновського (1873-1924), на працях якого зросли цілі покоління українських націоналістів, з релігії ще тільки треба буде зробити будівельний матеріал для формування нації, а поки «не тільки панує над Україною цар-іноземець, але й самий Бог став іноземцем і не знає української мови». Інший ідеолог українського націоналізму, голова ідеологічної комісії I Конгресу українських націоналістів Юліян Вассиян (1894-1953) писав у своїй статті «До головних засад українського націоналізму» (1928): «Націоналізм не зв'язує себе ні з якою окремою формою духовного життя як головним моментом визначення його цілісного образу, а тому релігійна ділянка не являється внутрішнім предметом його програми, але тільки одним із організованих виявів у житті нації, щодо нього займає він своє відношення поряд з іншими головними ділянками національного життя» [...].⁷²

⁷¹ Пантелеймон Куліш. Про злодія в Гаківниці // П. Куліш. Твори: В 2-х тт. – Київ: Наукова думка, 1994. – Т. 1. – С. 183.

⁷² Юліян Вассиян. До головних засад націоналізму // *Націоналізм. Антологія* / Упорядн. О. Проценко, В. Лісовий. – Київ: Смолоскип, 2000. – С. 153.

Соціалістичні переконання, надзвичайно сильні серед українських діячів кінця XIX – початку XX ст., зумовлювали їх досить прохолодне ставлення до релігії. В очах українських, як, утім, і інших європейських радикалів того часу релігія несла на собі відбиток затхлості, глибокої провінційності і приреченості. Українська еліта, як і еліти інших недержавних народів, прагнула «розбудити», «струснути» масу, і набагато охочіше говорила про свободу та визволення, про натиск і силу, ніж про покаяння або смирення. Байдуже або й вороже ставлення чільних українських діячів до Церкви знайшло вияв і в політиці соціалістичної Центральної Ради 1917-1918 рр. У листопаді 1917 р. Володимир Винниченко (1880-1951) на прохання Всеукраїнської православної церковної ради про її офіційне визнання відповів, що він соціаліст і принципово не визнає Церкви; голова Центральної Ради Михайло Грушевський (1866-1934) на пропозицію створити спеціальний Секретаріат церковних справ кинув знамените: «Обійдемося без попів!»⁷³

Природно також, що православ'я, принаймні з середини XIX ст., сприймалося українськими діячами – незалежно від їх особистих релігійних переконань – як чинник, що нівелює національну самосвідомість українців. Добре відомі, наприклад, їдкі слова Тараса Шевченка з приводу «суздальських ідолів» і «візантійства» загалом.

Але ще істотнішим чинником для цих діячів була конфесійна розірваність України. Як доводив Роман Шпорлюк, національну свідомість українців формували ті, хто не бажав бути ані поляком, ані росіянином, тоді як росіяни і поляки, формуючи власні модерні нації, протиставляли себе Заходові. «Український проект» постав з усвідомлення вихідцями з Малоросії того факту, що російська модернізація їм не підходить. Історична пам'ять давала їм змогу уявити власний шлях до Європи і сформулювати свій «український проект». У цьому проекті було зарезервовано місце й для Галичини, яка після довгих роздумів вирішила до нього приєднатися, здобувши цим самим додаткові культурні ресурси, яких бракувало збіднілим і соціально упослідженим русинам, а також перспективу стати членами більшої нації, аніж польська.⁷⁴ Ще раз підкреслимо, що «український проект» був сформульований незасимільованою українською культурною елітою Великої України, де зберігалася пам'ять про козаччину й автономне буття Малоросії

⁷³ Василь Уляновський. *Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. (Доба Української Центральної Ради)*. – Київ: «Либідь», 1997. – С. 43-44 та ін.

⁷⁴ Роман Шпорлюк. *Імперія та нації*. – Київ: «Дух і Літера», 2000. – С. 240, 245-255.

в часи Гетьманщини. Тож абсолютно не виправдано розглядати цей проект як «австрійську (польську) інтригу» й приписувати Галичині вирішальну роль у його творенні.⁷⁵

Український націоналізм виник, серед іншого, і як реакція на спроби модернізації панівних щодо України націй. Ця модернізація посилювала процеси асиміляції та руйнувала аграрний культурний тип, цінності якого були доміантними для багатьох українських інтелектуалів. Отож новонароджений український націоналізм мав би звертатися до релігії як до надзвичайно важливого елемента будь-якої традиційної культури. А проте два головні релігійні складники національної концепції: *православ'я* як символ козацьких повстань, визвольної боротьби та боротьби з унією і *унія* як демаркаційний феномен, що східним обрядом захистив галицьких русинів від спольщення, а конфесійним вододілом – від русифікації, явно суперечили один одному. Це вимагало від українських інтелектуалів абстрагуватися від релігійних відмінностей між «двома Українами».

Саме тому для Івана Франка релігія в контексті створення української нації – це аж ніяк не будівельний матеріал, а насамперед серйозна проблема. У процесі національного будівництва галицькі українці мусили подолати опір «наших клерикалів», тобто уніатського духовенства, для якого «Збруч є далеко глибшим кордонним ровом, ніж Сян або Вислок» (стаття «Українські партії в Галичині»), а також перебороти конфесійні забобони, якими була отруєна система освіти («Одвертий лист до галицької молодіж»). Те, що греко-католицьке духовенство в своєму «клерикальному українізмі» не могло піднятися над православно-католицькими розбіжностями, робило цей українізм, з погляду Франка, «політичним індіферентизмом». Десь у цей самий час Михайло Грушевський попереджав галичан і великоукраїнців, що за 20-30 років в Україні може виникнути дві національності на тій самій етнографічній основі, подібно до того, як дві частини одного сербського

⁷⁵ Уявлення про суто галицький характер українських незалежницьких прагнень надзвичайно живуче. Відомий російський політолог Олександр Ципко пише: «Включення Західної України до складу СРСР було міною уповільненої дії, що повинна була привести спочатку до галицизації української еліти, а потім до проголошення незалежної України. Не випадково духовним лідером нової незалежної української держави був галичанин Чорновіл». – Ципко Олександр. Исходные противоречия формирования новой российской национальной идентификации (текст на сайті: www.niurr.gov.ua). Тим часом В'ячеслав Чорновіл, як і дуже багато діячів останнього, національно-культурного етапу формування української нації, народився саме в Центральній Україні – в Черкаській області.

племені дали релігійним та іншим обставинам розвести себе до повного відчуження.⁷⁶

Якою мірою релігія могла дати новій «уявлюваній спільноті» матеріал для самолегітимації? Безперечно, Греко-Католицька Церква відіграла істотну роль у кристалізації ідентичності галичан. До кінця XIX ст. серед галицьких українських діячів переважали греко-католицькі священники. В 1890 р. у Галичині, пише український історик Ярослав Грицак, не було жодного українського інтелігента, що не був би вихідцем із священничого стану.⁷⁷ Зрештою саме Церква виокремила русинів-уніатів під оглядом віровизнання – з православного моря, а під оглядом обряду – з моря католицького, відкинувши, хоча й не без вагань та назадних кроків, три альтернативні моделі національного розвитку: москвофільський, польський та австро-русинський – і підтримавши народовство, тобто власне український рух.⁷⁸ Греко-Католицька Церква довго й неохоче розставалася із своїм монопольним впливом на селянство; певний час вона боролася і проти народної мови, і проти новоформованої світської української еліти. Зрештою, самі народовці не відразу відмовилися від радикальних антиклерикальних заяв й пішли на компроміс із духовенством, усвідомивши, що без його допомоги не зможуть надихнути своїми ідеями селянські маси.

Складніше з православ'ям. Твердження, нібито воно не могло відіграти хоч трохи істотної ролі в національному проекті, бо не протиставляло українську націю найзначущішій референтній спільноті, тобто православним росіянам, не до кінця слушне, адже тут із поля зору випадає ще один дуже важливий чинник східноєвропейської історії – польський. Значення цього чинника для України XIX-го й навіть початку XX ст. аж ніяк не було скасоване поділами Польщі та знищенням польської державності. На Правобережній Україні більша частина XIX ст., навіть після придушення польського повстання 1863 р., пройшла під знаком гострого антагонізму польської шляхти і українського селянства. І, природно, цей антагонізм не міг не мати конфесійного забарвлення. Прикметно, що так звані «хлопомани», тобто

⁷⁶ Михайло Грушевський. Галичина і Україна (З біжучої хвилі) // *Літературно-науковий вісник*. – 1906. – Т. XXXVI. – Річн. 9. – Кн. 12. – С. 494.

⁷⁷ Ярослав Й. Грицак. *Нариси історії України: формування модерної української нації XIX–XX ст.* – Київ: «Генеза», 2000. – С. 78.

⁷⁸ Іван-Павло Химка. Греко-Католицька Церква і національне відродження в Галичині 1772-1918 // *Ковчег*. Ч. I. – Львів: Інститут історії Церкви, 1993. – С. 77, 80-81.

вихідці з полонізованих поміщицьких сімей, що вважали за необхідне повернутися до «своєї національності», переходили з латинського католициста у православ'я, – як-от історик Володимир Антонович (1834-1908), громадський і культурний діяч, син польського шляхтича й російської дворянки Тадей Рильський (1841-1902), мовознавець і етнограф Костянтин Михальчук (1840-1914).

Політика російської влади незмінно спрямовувалася на ослаблення польського (а також єврейського) впливу на Правобережній Україні, стримування Католицької Церкви й зміцнення тут православ'я та «російського елемента». Православні священики Правобережжя аж до останньої чверті ХІХ ст. перебували в величезній залежності від польського дворянства. Їхні діти нерідко переходили в католицизм або після семінарії шукали місця на державній службі, а тому священиками ставали аж ніяк не найталановитіші семінаристи. Навіть після поразки польського повстання 1863 р., коли все майно Римо-Католицької Церкви на Правобережжі було skonфісковане, тутешні православні священики стали одержувати підвищену платню й була розгорнута широко закроена православна місія, позиції католициста в краї залишалися дуже сильними. Це стало особливо очевидно після 1905 р., коли був виданий указ про віротерпимість і переходи православних у католицизм перестали бути кримінальним злочином. Скажімо, в 1906 р. волинський архієпископ повідомляв Синод, що загальна кількість православних, «спокушених» ксьондзами, у 12 разів перевищувала число переходів з католициста у православ'я. У наступному, 1907 р. цей розрив зменшився до чотирикратного.⁷⁹

Що ж до зміцнення російського, або, якщо говорити в поняттях того часу, великоруського елемента, то в Південно-Західному краї росіян тоді практично не було. Український, або малоруський елемент переважав абсолютно. Навіть у 1897 р., вже після того, як ужито певних заходів до «обрусіння» краю, частка російськомовного населення становила в Волинській губернії лише 3,5%, в Подільській – 3,3%, в Київській – 5,9%.⁸⁰ Протягом першого десятиріччя ХХ ст. на думку багатьох істориків, і то не лише українських,⁸¹

⁷⁹ Див.: Геннадій М. Надтока. Православна церква в Україні 1900-1917 років: соціально-релігійний аспект. – Київ: «Знання», 1998. – С. 84.

⁸⁰ Первая Всеобщая Перепись населения Российской империи.– Санкт-Петербург, 1897. – Т. 8. – С. VIII.

⁸¹ Kimitoka Matsuzato. Polish Factors in Right-Bank Ukraine from the Nineteenth to the Early Twentieth Century (текст на сайті: src-home.slav.hokudai.ac.jp).

православне духовенство стало на Правобережній Україні промотором великоросійської ідеології. Безперечно, православ'я розглядалося як надзвичайно важливий інтегратор в процесі творення загальнооруської ідентичності, якій – і це дуже рано зрозуміли противники українофільства⁸² – навпрост загрожував «український проект».

Але з поглядом етнічної демаркації православ'я й далі лишалося для українських селян насамперед антипольським і антиєврейським, а не проросійським ідентифікаційним маркером. Великорос був для волинського або подільського селянина абстрактним начальником, з яким він рідко коли стикався, а православ'я – насамперед «мужицькою вірою». Взагалі, наявність потужної польської альтернативи російському впливу об'єктивно послаблювала русифікаторський потенціал імперської політики в Південно-Західному краї.

Розглядаючи православ'я як чинник у процесі формування української нації, варто пригадати, що Малоросія зробила визначний внесок у перетворення московського православ'я на православ'я російське. Малоруський церковний вплив досить добре задокументований і досліджений – насамперед Костянтином Харламповичем (1870-1932), який здобув вчений ступінь доктора богослов'я за працю про «Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь» (1914). Значно менше досліджений зворотний вплив – вплив Російської Церкви, що дістала щеплення київського барокко, на українське селянство в XIX ст. З одного боку, досить докладно описана історія церковної уніфікації, ліквідації того специфічного укладу, що існував у Київській митрополії до її інкорпорації в Московський патріархат, нівеляції культових особливостей тощо. З іншого, мало що відомо про вплив цих заходів на духовне життя й самосвідомість українського селянства. Михайло Грушевський оцінював цей вплив, і то не тільки в перспективі формування нації, цілком негативно. Він стверджував, що починаючи з середини XIX ст. в українське село замість клиру, що тримався старих традицій, приходять вихованці нових шкіл; влада скеровує цей новий «московський елемент» на найбагатші міські парафії, а далі й на кращі з-поміж сільських. Істотним чинником, писав Грушевський, було скасування виборності духовенства, вигнання народної мови з проповіді, відрив духовенства від селянської маси й викоринювання в Церкві всього, що не відповідало «московським зразкам».

⁸² Alexei Miller. *The Ukrainian Question: The Russian Empire and Nationalism in the Nineteenth Century*. – Budapest, New York: Central European University Press, 2003. – P. 249 та ін.

Селянство, стверджував він, дедалі більше вбачало в духовному стані «елемент чужий і ворожий, одну з категорій визискувачів селянського поту»; саме таке незадоволення панівною Церквою спричинилося до поширення на півдні України євангельських протестантських рухів.⁸³ Про наявність прямого зв'язку між священиками, які відірвалися від народу й засвоїли «панський шик», і поширенням «штунди» соковито писав Іван Нечуй-Левицький (1838-1918) – наприклад у оповіданні «Афонський пройдисвіт».

Однак це, здається, ще не вся картина. Колишній директор Канадського інституту українських студій Зенон Когут, наприклад, звертає увагу на таке парадоксальне явище. З одного боку, на Гетьманщині здебільшого не були запроваджені російські адміністративні практики, закони, система податків та військова повинність. Єдиною важливою українською інституцією, яка принаймні частково інтегрувалася в імперську структуру, була Православна Церква. Але з іншого боку, ця ж таки Церква на Гетьманщині зберігала свої місцеві мовні й богослужбові особливості, а також користувалася цілим комплексом майнових та звичаєвих прав, закорінених в українській правовій та соціальній системі.⁸⁴ Спогади випускників Київської духовної академії Івана Власовського (1883-1969) та Олександра Лотоцького (1870-1939), а також Василя Зеньківського (1881-1962) та ін. свідчать про живучість «української стихії» серед духовенства України, що успадковувало свої парафії від дідів, батьків, тестів тощо і зберігало тут «старі звичаї». Лотоцький, який учився в Подільській духовній семінарії у другій половині 1880-х рр., пригадував, що ніякі обрусительські заходи не витиснули з вжитку української мови, яка була єдиною мовою спілкування між семінаристами.⁸⁵ Власовський навіть говорив про семінарії як про «справжні розсадники українства».

Зрозуміло, що Православна Церква не могла стати будителем національної свідомості малоросійських селян й розсадником українського руху. А проте, переставши бути цілком «своєю», ця Церква так і не стала ефективним знаряддям русифікації. Тут не досить сконстатувати глибоку прірву між єпископатом і парафіяльним духовенством, відносну близькість части-

⁸³ Михайло Грушевський. *З історії релігійної думки на Україні*. – Київ: «Освіта», 1992. – С. 153-157.

⁸⁴ Див. про це: Зенон Когут. *Російський централізм і українська автономія: Ліквідація Гетьманщини, 1760-1830*. – Київ: «Основи», 1996.

⁸⁵ Олександр Лотоцький. *Сторінки минулого*. – **Варшава: Праці Українського науково-го інституту, 1932**. – Ч. 1. – С. 35.

ни нижчого духовенства до селян, наявність серед цього духовенства народно-культурницької течії та й навіть речників досить радикальних поглядів, а також несистемність русифікаторських заходів державної та церковної адміністрації.⁸⁶ Слід гадати, що саме в релігійній сфері, де трансльовані з покоління в покоління символи та традиції набувають сакрального значення, антитеза іншим спільнотам формулюється особливо категорично й безкомпромисно. Саме в цій сфері суперечка про те, скількома пальцями треба хреститися, підноситься на онтологічний рівень, а суто ритуальні відмінності стають абсолютно принциповими. В усякому разі, в 1917 р. прагнення величезної селянської маси мати «свою» Церкву було надзвичайно потужне, незважаючи на, здавалося б, не до кінця сформовану ідентичність цієї маси. Міністр віросповідань в уряді гетьмана Павла Скоропадського (1918 р.), філософ і церковно-суспільний діяч протоєрей Василь Зеньковський пригадував, як вразила його тоді «вируюча українська церковна стихія»: «Я побачив, що церковне українство сильне по селах, що у ньому дуже напружене прагнення виразити в церковному житті своє національне обличчя».⁸⁷

Наприкінці 1980-х – на початку 1990-х цієї «стихії» вже давно не було, її розтрошили жорна варварської сталінської модернізації з її Голодомором, розселенням і розцерковленням. Новий етап формування української нації визначали чинники, в яких церковна складова була, по суті, цілком відсутня: об'єднання практично всіх етнічних українських земель у складі УРСР (про значення цього фактора для церковного життя буде мова трохи нижче), а також подвійна інституціоналізація української ідентичності – в рамках УРСР як квазідержавного утворення і в силу фіксації в паспорті «національності» кожного громадянина. Український етнос позбувався своєї неповноти: у нього з'являється управлінська, культурна, наукова еліта, він починає становити більшість у містах України. Дедалі дужча централізація управління всіма сферами громадського життя й послідовна «радянська», яка в 1970-1980-х рр. мала вже досить виразне «російське обличчя», придушення будь-яких проявів українського націоналізму, стимулювання

⁸⁶ Про цю несистемність пише, зокрема, російський історик Олексій Міллер, який порівнює русифікаторську політику в Україні з політикою Франції щодо «офранцузування» Провансу; він, правда, не торкається церковної сфери. Див.: А. Миллер. Россия и Украина в XIX – начале XX столетия: непредопределенная история // *Украина и Россия: общества и государства*. – Москва: «Права человека», 1997. – С. 71-87.

⁸⁷ Василий Зеньковский. *Пять месяцев у власти. Воспоминания*. – Москва: Крутицкое патриаршее подворье, 1995. – С. 39.

всесоюзної мобільності українців, активне залучення їх до партійно-державного, промислового, наукового й культурного будівництва в інших республіках СРСР – все це, ясна річ, розмивало українську ідентичність на користь «нової історичної спільноти – радянського народу», але не змогло цілковито її зруйнувати.⁸⁸

На цьому етапі Церква із зрозумілих причин не могла брати істотної участі в процесі творення української ідентичності. Розгром інституціалізованої релігії в 1930-х рр., знищення УАПЦ й УГКЦ, масові арешти духовенства, придушення народної релігійності та будь-яких виявів національного начала в сфері релігії, витравлювання самої навіть згадки про які-небудь релігійні джерела української культури – все це провадило до маргіналізації Церкви й нищило те церковне середовище, в якому зберігалися елементи етнічної ідентичності й формувалася ідентичність національна.

Опір проти радянської антирелігійної політики в Україні, значення якого не обмежувалось обороною самих лише релігійних цінностей та інституцій, виходив з кількох головних джерел: народна релігійність, серйозно підкопана, але не викорінена; політичне дисидентство; пізньопротестантські громади, які створили свою систему протидії «світові»; інтерес до релігії серед інтелігенції; нарешті, народно-релігійний анклав, тобто «невозз'єднані» греко-католики – священики, ченці й черниці, миряни, які діяли підпільно, а також «криптоуніати» – приєднані до РПЦ, але не абсорбовані нею греко-католицькі парафії. В інтересах боротьби із зовсім не гіпотетичною «уніатською загрозою» галицьким парафіям дозволялося зберігати традиційні українські риси; тут зберігалася традиційна українська вимова в читанні церковнослов'янських текстів поряд з українською мовою в проповідях та обрядах.⁸⁹

Спеціально для «викорінювання уніатства» був створений журнал «Православний вісник». Незрівнянно менше зачеплені радянською модернізацією Галичина, Волинь, Закарпаття та Буковина зберігали чимало елементів традиційної аграрної культури з яскравою етнічною конотацією, в якій особливе місце належало храму та священику. Хрущовська антирелігійна

⁸⁸ Володимир Кулик. *Український націоналізм у незалежній Україні*. – Київ: Центр досліджень національної безпеки при Національному університеті «Києво-Могилянська академія», 1999. – С. 7-8.

⁸⁹ Bohdan R. Bociurkiv. Religion and Nationalism in the Contemporary Ukraine // *Religion and Nationalism in the USSR and Eastern Europe in the Era of Brezhnev and Kosygin* / Ed. George W. Simmonds. – Detroit: University of Detroit Press, 1977. – P. 82-83.

кампанія наразилася тут на опір, часом досить сильний. В підсумку владі не вдалося виконати «план» закриття храмів: усього в Україні закрито майже половину всіх православних церков, але в Закарпатській області, наприклад, вдалося закрити лише 17%, у Тернопільській – 36%, у Чернівецькій – 27%, тоді як у Криму – 70%, у Полтавській області – 76%, у Дніпропетровській – 85%, у Запорізькій – 91%.⁹⁰

Питома вага вихідців із Західної України серед слухачів духовних семінарій та академій РПЦ надзвичайно висока.⁹¹ Священики із західних областей дедалі інтенсивніше обсядають парафії у Центральній, Східній і Південній Україні та й за межами УРСР. Єпископи-українці стають найчисленнішою «земляцькою» групою в РПЦ;⁹² на Помісному соборі 1990 р. двоє з них – митрополити Філарет (Денисенко) і Володимир (Сабодан) балотувалися на Московський патріарший престол.

Можна було б сподіватися, що після здобуття Україною державності завдяки наявності досвідченої церковної еліти, представники якої походять здебільшого з Західної України, незалежна Православна Церква зможе уконституюватися порівняно безболісно. Але ситуація виявилася набагато складнішою, передовсім через те, що українське православне відродження збіглося в часі з відродженням Української Греко-Католицької Церкви і зайшло з ним у конфлікт.

2.1. Православно-католицький конфлікт

З погляду національно зорієнтованих сил відновлення справедливості щодо УГКЦ було надзвичайно важливим кроком у процесі формування

⁹⁰ Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 433. – Арк. 1 (таблиця).

⁹¹ Наприклад, у середині 80-х рр. вони становили понад 50% слухачів Ленінградської духовної семінарії, див.: **Сергей Н. Павлов. О современном состоянии Русской православной церкви // Социологические исследования.** – 1987. – №4. – С. 42. В іншому місці Сергій Павлов (ігумен Інокентій) зауважує, що численні студенти-галичани походили виключно із сільської місцевості й пояснює відсутність городян тим, що їх релігійність, а передовсім релігійність інтелігенції, була пов'язана з Греко-Католицькою Церквою. – Інокентий Павлов. Присутствие Московской патриархии в Галиции: история и итоги // Украинская Греко-Католическая Церковь: преодоление мифа. – Москва: Институт изучения религии в странах СНГ и Балтии, 2002. – С. 69.

⁹² Н. Митрохин, С. Тимофеева. *Епископы и епархии Русской православной Церкви.* – Москва: Панорама, 1997. – С. 15-19.

(або «відродження») української нації та її розриву з радянським минулим. На третій день роботи З'їзду народних депутатів СРСР 1989 р. представники України Ростислав Братунь (1927-1995), Роман Федорів (1930-2001), Юрій Сорочик та Іван Вакарчук звернулися до президії з вимогою створити спеціальну комісію, яка б вивчила «уніатське питання» і виробила пропозиції для його розв'язання. На московському Арбаті коло магазину «Українська книга» віруючі – греко-католики влаштували постійний пікет з транспарантами, якими закликали до відновлення історичної справедливості – реабілітації УГКЦ, подання в мас-медіа правдивої інформації про історію Церкви та обставини її «самоліквідації» в 1946 р., а також надання УГКЦ права на легальну діяльність: «Стоять молоді й літні, в чернечому одязі й модних костюмах. Обличчя втомлені, в очах і добро, і скорбота, і жаль...»⁹³ У Львові проходять найчисленніші за весь радянських період демонстрації на підтримку УГКЦ: 17 вересня 1989 р., в 50-ту річницю «золотого вересня», – 150 тисяч чоловік, а 26 листопада цього ж року – 200 тисяч.

Питання легалізації найбільшої серед східних католицьких Церков, зрозуміло ж, було предметом найпильнішої уваги Апостольської столиці. 29 вересня 1989 р. Іван Павло II, звертаючись до греко-католицьких єпископів діаспори, висловив надію, що їхні брати й сестри по вірі в Україні невдовзі відчують радість цілковитої свободи. Одночасно інтенсифікуються контакти ватиканських і радянських дипломатів та діалог між Апостольським престолом і РПЦ.⁹⁴ Втім, Московська патріархія пропонувала завідомо нереалістичні моделі розв'язання «уніатського питання» навіть тоді, коли стало цілком ясно, що процес легалізації Греко-Католицької Церкви вже не вдасться спинити. Зокрема, 16 серпня 1989 р. у листі до папи Івана Павла II патріарх Пимен пропонував, фактично, «розділити» католиків східного обряду в Україні: ті з них, хто вважав за осердя своєї релігійної ідентичності східний обряд, мали б залишитися в Православній Церкві, а тих, для кого найціннішою була їх «католицькість», мала поглинути Римо-Католицька Церква.⁹⁵

⁹³ Див.: Г. Рожнов. Это мы, Господи! // *Огонёк*. – 1989. – №38. – С. 6.

⁹⁴ Див.: Вим Роод. *Рим и Москва. Отношения между Святым Престолом и Россией (Советским Союзом) в период от Октябрьской революции 1917 г. до 1 декабря 1989 г.* – Львів: «Свічадо», 1995. – С. 237.

⁹⁵ Див.: Bohdan R. Bociurkiw. The Ukrainian Catholic Church in the USSR Under Gorbachev // *Problems of Communism*. – 1990. – Vol. 39. – № 6 (November/December). – P. 12.

Рішуче й безкомпромісно виступивши проти легалізації Української Греко-Католицької Церкви, керівництво компартії України теж зайняло за-відомо нереалістичну позицію і остаточно поступилось політичною ініціативою своїм опонентам у трьох галицьких областях. Тут розгорнувся могутній рух за легалізацію УГКЦ, що дістав підтримку з боку прихильників реформ не лише в Україні, а й за її межами. Гасло легалізації УГКЦ зінтегрувало в єдиний потік досить різномірні сили, а боротьба за його втілення в життя вкрай зрадикалізувала населення Галичини. Однак центральна влада, незважаючи на кришталеву ясність проблеми, чинне законодавство і міжнародні угоди, далі торпедувала справедливе полагодження справи. Це було зумовлене цілою низкою причин.

Протягом майже 45 років ідеологічний апарат Комуністичної партії докладав величезних зусиль для дискредитації церковної унії та формування в масовій свідомості максимально негативного стереотипу Греко-Католицької Церкви. Відмова від цієї риторики тягла за собою суттєві політичні й ідеологічні втрати й вимагала глибокої ревізії всієї дотогочасної доктрини. Це по-перше. По-друге, перший секретар ЦК Компартії України Володимир Щербицький, який зберігав контроль над ситуацією в Україні аж до своєї відставки у вересні 1989 р., був рішучим противником будь-яких змін у національній політиці і справедливого розв'язання проблеми греко-католиків.⁹⁶ Тільки після зміни керівництва республіки влада спромоглася на запізнілі – й малоефективні в плані підтримання громадського спокою – кроки в напрямі легалізації УГКЦ. По-третє, вихід греко-католиків з підпілля становив серйозну небезпеку для російського православ'я, бо ж на початку горбачовських реформ до 20% всіх парафій РПЦ знаходилися в Галичині. Патріарший екзарх України, митрополит Київський і Галицький Філарет (Денисенко) у той період неодноразово висловлював негативне ставлення не лише до унії як такої, а й до самої можливості відродження Греко-Католицької Церкви.⁹⁷ Московська патріархія, яка наприкінці 80-х рр. набрала реальної політичної ваги, мала неабиякий вплив на позицію керівництва СРСР та УРСР в «уніатському питанні».

Отож, антиуніатська пропагандистська кампанія тривала аж до кінця 1989 р. Партійний апарат наповнював її як традиційною, так і новітньою,

⁹⁶ Див.: В. Литвин. Солодка ноша чи гіркий хрест? // *Віче*. – 1993. – № 9. – С. 145.

⁹⁷ Див.: Благословляючи єднання народів. Розмова з митрополитом Київським і Галицьким Філаретом // *Православний вісник*. – 1989. – № 8; *Вісті з України*. – 1989. – № 23.

виробленою вже в нових умовах аргументацією щодо неможливості визнання за УГКЦ ніякого офіційного статусу.⁹⁸ Водночас відбувалася форсована передача тільки-но створеним у Західній Україні православним громадам недіючих храмів з тим, щоб не допустити їх переходу в руки греко-католиків.⁹⁹ Вихід УГКЦ з катакомб був «легітимізований» пост-фактум, коли ця Церква вже розпочала активну відбудову своїх структур (тільки наприкінці листопада 1989 р. ЗМІ західноукраїнських областей оприлюднюють «Заяву Ради у справах релігій при Раді Міністрів Української РСР», в якій фактично було визнане право українських греко-католиків на вільне існування). Та ще раніше розпочався процес перебирання греко-католиками храмів, що досі належали РПЦ: 9 жовтня 1989 р. греко-католики перебрали Преображенську церкву у Львові, а в січні наступного року УГКЦ мала вже 370 храмів.¹⁰⁰

Зустріч Михайла Горбачова з Іваном Павлом II у Ватикані (1 грудня 1989 р.) відбувалася вже на тлі гострого православно-греко-католицького конфлікту. Під час зустрічі понтифік наголосив, що католики візантійського обряду перебувають у фокусі особливої уваги Апостольського престолу, бо ж уже понад чотири десятки років минуло відтоді, як їх поставлено поза законом. Горбачов сказав, що розуміє занепокоєння папи долею греко-католиків, але звернув увагу на проблеми, що виникли в міжконфесійних відносинах (натякаючи на православно-греко-католицький конфлікт) і висловив сподівання, що Апостольський престол не допустить їх ескалації. По суті, Горбачов визнав, по-перше, що ситуація з греко-католиками вийшла з-під контролю партійно-державних органів, а по-друге, що позиція Кремля у цьому питанні не може не залежати від позиції Московської патріархії. «Ми також, – сказав Горбачов, – просили б Вас простежити, щоб структура Католицької Церкви в нашій країні співвідносилася з державними кордонами. Я не схильний давати тут поради і покладаюся на Ваш досвід та мудрість. Вся країна чула, коли Ви казали, що в серйозних справах політизації слід уникати. Хочу сказати в цьому зв'язку, що в деяких місцевостях добре відомі події поставили органи влади в складну ситуацію. У Львові ситуація така гостра, що влада не знає, що робити для її нормалізації. Ми

⁹⁸ Див. про це: Bohdan R. Bociurkiv. The Ukrainian Catholic Church in the USSR under Gorbachev. – P. 8-10.

⁹⁹ Див.: *Религия в современном мире. Информационный бюллетень*. – Москва: Российская академия управления. – 1991. – № 4-5. – С. 12.

¹⁰⁰ Див.: *Непростые проблемы церкви // Аргументы и факты*. – 1990. – № 7.

звернулися до українського керівництва з проханням мирно взяти ситуацію під контроль. Коли закон [про свободу совісті] буде ухвалений, ми матимемо змогу розв'язати цю проблему правовим способом. Але мушу сказати одверто, що, на мій погляд, багато практичних питань можуть розв'язати самі ж релігійні провідники. Це не значить, що ми [...] умиваємо руки. Скажу так: ми сприймемо будь-яку угоду, якої ви досягнете з Православною Церквою».¹⁰¹ Горбачов також запросив понтифіка відвідати СРСР, хоча оглядачі попереджали, що Іван Павло II не скоро зможе скористатися з цього запрошення: «Відносини між Римом і Московським патріархатом, – пояснювали вони, – перебувають у дразливій фазі, передовсім через українське питання».¹⁰²

Вихід греко-католиків з підпілля, перехід до УГКЦ більшості галицьких православних парафій і радикалізація національного руху на Західній Україні стали серйозним викликом для тієї частини населення регіону, для якої православна ідентичність була не менш важлива, ніж ідентичність національна. Єдиною адекватною відповіддю на подвійний виклик «українського П'ємонту» стало для православних Галичини гасло: «Москва нам не мати, а Рим – не батько» і створення Української Автокефальної Православної Церкви, що презентувала себе як справді українська Церква, незалежна ні від яких закордонних центрів. Першим актом становлення УАПЦ стало «Звернення ініціативного комітету відновлення Української Православної Церкви» (15 лютого 1989 р.), яке підписали о. Богдан Михайлечко, Тарас Антонюк, Анатолій Битниченко, Микола Будник та Лариса Лохвицька. Другим – оголошення про приналежність до УАПЦ парафії церкви Петра і Павла у Львові (19 серпня 1989 р.). Настоятелем цієї парафії був о. Володимир Ярема, майбутній патріарх Димитрій (1915-2000). Третім актом стало приєднання до УАПЦ єпископа Йоана (Бондарчука) (1929-1994). Нарешті, 5-6 червня 1990 р. Собор УАПЦ в Києві довершив розбудову Церкви й обрав патріархом митрополита УАПЦ в США Мстислава (Скрипника) (1898-1993).

На відміну від 1917-1921 рр., коли базою УАПЦ була Наддніпрянська Україна, відродження УАПЦ на зламі 1980-1990-х рр. відбувалося головню в Галичині та в Києві. Через півроку після «відбудовчого» Всеукраїнського

¹⁰¹ Inside the John Paul II-Gorbachev meeting (текст на сайті: cnsblog.wordpress.com).

¹⁰² Ulrich Ruh. Etappenziel. Michail Gorbatschow bei Johannes Paul II // *Herder Korrespondenz*. – 1990. – № 1. – S. 5.

собору УАПЦ в Україні діяло вже 939 громад цієї Церкви, але 96% з них – у трьох галицьких областях.¹⁰³

Православні сприйняли вихід з підпілля та подальший динамічний розвиток Греко-Католицької Церкви дуже хворобливо, а подекуди й агресивно. Конфлікт із греко-католиками за храми, майно та віруючих дуже швидко набув своєї власної інерції і став певною константою релігійного життя України. Обидві сторони стали шукати легітимації своєї позиції в історії – в царині, яка набирає особливого значення для націй, що перебувають у фазі пробудження й творення власних державних інституцій. Надзвичайно актуальними враз стали історичні розвідки, присвячені добі Козаччини й ролі православ'я в національно-визвольних змаганнях XVII ст., оцінці Берестейської унії 1596 р. тощо. Складні та суперечливі періоди й постаті української історії стали перетворюватись на героїв нової міфології. Відмінності в православному й греко-католицькому прочитанні історії почали поглиблюватися.¹⁰⁴

Вихід українських греко-католиків з катакомб був, звичайно ж, позначений певним тріумфалізмом, а подекуди й прагненням реваншу за більш ніж сорокарічні випробування. Відомо також, що греко-католицькі єрархи вдавалися до «пересвячення» священників, які переходили з РПЦ, дарма що Католицька Церква, як відомо, визнає чинність православних таїнств.¹⁰⁵ В інтерв'ю італійському журналові «30Giorni» глава УГКЦ у 1984-2000 рр. кардинал Мирослав Іван Любачівський (1914-2000) визнавав, що під час легалізації УГКЦ траплялися випадки неповаги до таїнств Православної Церкви, а зокрема й перевисвяти священників.¹⁰⁶

Водночас, православні не могли змиритися з тривкістю греко-католицьких традицій в Галичині й на Закарпатті, яскравим виявом якої став, наприклад, суто католицький богородичний культ, що склався навколо «Гру-

¹⁰³ *Історія християнської церкви на Україні (Релігієзнавчий довідковий нарис)*. – Київ: Наукова думка, 1991. – С. 86.

¹⁰⁴ Пор., наприклад: *Віра батьків. Видання Української Греко-Католицької Церкви*. – 1990. – Число 1 (січень), і *Успенська Вежа. Видання Львівського крайового братства св. Андрія Первозванного УАПЦеркви*. – 1991. – № 5 (грудень); див. також: С. Ярема. Відверто про наболіле // *Горнило*. – 1991. – № 4 (жовтень).

¹⁰⁵ Див.: S. Keleher, Archimandrite. The Freising, Ariccia and Balamand Statements: An Analysis // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*. – 1993. – Vol. 34. – № 3-4. – Р. 431.

¹⁰⁶ Див.: *Спокій над Львовом // Мета*. – 1995. – 13 лютого.

шівського чуда» в квітні 1986 р.¹⁰⁷ Судячи з деяких заяв, православна єрархія розглядала відродження УГКЦ як цілковито випадковий і в основному політично обумовлений виверт новітньої історії.¹⁰⁸ Тим часом в офіційних заявах Московської патріархії й навіть у підручниках для духовних шкіл відтворювалася усталена в радянські часи історіографічна парадигма: насильно покатоличене населення Галичини завжди мріяло повернутися в лоно православної «Церкви-матері».¹⁰⁹

Ескалація конфліктів на релігійному ґрунті відбувалась паралельно із серйозним загостренням політичної боротьби, в якій сторони прагнули не тільки заручитися підтримкою тої чи іншої конфесії, а й покласти на суперників відповідальність за міжконфесійні зіткнення. На Других всеукраїнських зборах Руху в 1990 р. Іван Драч звинуватив Компартію в тому, що «саме вона роздовбує конфесійні тріщини, аби закласти туди свою вибухівку і потрошити на друзки українську національну єдність».¹¹⁰ Практично одночасно Компартія України звинуватила Рух у намаганні «використати міжцерковні конфлікти для ще більшої дестабілізації обстановки, перекласти на комуністів відповідальність за розпалювання ворожнечі між віруючими різних сповідань».¹¹¹

Конфлікт забарвлюється в кольори конфесійного і навіть політичного реваншу, стає частиною дедалі гострішої політичної боротьби. Перші кроки в напрямку врегулювання конфлікту (діяльність Чотиристоронньої комісії з представниками РПЦ, Апостольської столиці, УПЦ та УГКЦ, депутатських комісій місцевих рад), незважаючи на певні зрушення, не дали результатів. Ще 13 березня 1990 р. сторони підписали спільну заяву за підсумками першої

¹⁰⁷ 26 квітня 1987 р., у першу річницю Чорнобильської катастрофи, 12-річна Марія Кізін побачила на балконі закритого в часи хрущовської антирелігійної кампанії храму села Грушева на Львівщині образ Божої Матері. Упродовж наступних днів і всього травня в селі побували сотні тисяч прочан; власті, попри всі намагання, не зуміли зупинити масовий приплив людей.

¹⁰⁸ Див. хоча б: Е. В. Комаров. *Патриарх*. – Москва: Елліс Лак, 1994. – С. 54.

¹⁰⁹ Див. зокрема: В. Цыпин, протоіерей. *История Русской Православной Церкви. 1917-1990. Учебник для православных духовных семинарий*. – Москва: Издательский дом «Хроника», 1994. – С. 143-145.

¹¹⁰ Іван Драч. Політична ситуація на Україні і завдання Руху // *Літературна Україна*. – 1990. – 1 листопада.

¹¹¹ Про ставлення ЦК Компартії України до релігії, церкви, віруючих, до використання міжцерковних конфліктів у політичних цілях. Резолюція Пленуму ЦК Компартії України // *Радянська Україна*. – 1990. – 29 листопада.

зустрічі Чотиристоронньої комісії, в якій комісія зверталася до всіх позацерковних організацій із закликом не втручатися в церковні справи і не рекомендувала спільне використання храмів православними і греко-католиками – претендентам на церкву пропонувалося вносити пропозиції своєму правлячому єпископові й терпляче чекати, поки він полагодить справу. Але вже 17 березня 1990 р. єпископат УГКЦ виступив із заявою про те, що Греко-Католицька Церква відмовляється від участі в роботі комісії; УГКЦ мотивувала це відмовою Московського патріархату визнати незаконність Львівського псевдособору 1946 р. й трактувати УГКЦ як Церкву, а не як сукупність громад. Умовою продовження переговорів греко-католики називали повну реабілітацію УГКЦ з боку держави й повернення майна, що належало їй Церкві до 1946 р.¹¹²

У відповідь Московський патріархат заявив, що греко-католики «дали втягнути себе в діяльність певних політичних сил на Західній Україні», а тому несамостійні в своїх рішеннях. Одночасно РПЦ заявила, що з огляду на ситуацію, що склалася в зв'язку з діяльністю УГКЦ, продовження православно-католицького богословського діалогу опинилося під питанням.¹¹³

Тим часом уже за кілька років склад учасників конфлікту встиг сильно змінитися — УГКЦ протистояла вже не РПЦ та її автономна частина УПЦ (наприкінці 1990-х – на початку 2000 рр. до УПЦ належало лише близько 14% православних громад Галичини), а УАПЦ і, з 1992 р., УПЦ Київського патріархату. Скажімо, наприкінці 1990-х рр. в Івано-Франківській єпархії УПЦ було всього 22 парафії, і тільки в трьох з них та ще в одному невеличкому монастирі в екстенях відкрито поминали патріарха московського. В більшості парафій навіть правлячий архієрей не поминав свого первоєрарха прилюдно.¹¹⁴

Московська патріархія звинувачувала й звинувачує греко-католиків «у розгромі трьох православних єпархій – Львівської, Івано-Франківської та

¹¹² Див: Заява Української Греко-Католицької Церкви в Україні в справі переговорів Чотиристоронньої комісії про відносини між православними і греко-католиками. – Львів, 17 березня 1990 р. – С. 1.

¹¹³ Див.: Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи со складывающейся ситуацией в отношениях с Католической Церковью // *Журнал Московской патриархии*. – 1991. – № 1. – С. 6-7.

¹¹⁴ Див.: «Я был первым из архиереев, вернувшихся в УПЦ...» *Интервью Николая Митрохина с епископом Ивано-Франковским и Коломыйским Николаем (Грохом)* // *Русская мысль*. – 1998. – № 4230.

Тернопільської», а Ватикан – у потуранні цьому. Одночасно, Московська патріархія не виявляла ніякого інтересу до врегулювання конфлікту, до переговорів з греко-католиками і – ширше, – до поліпшення становища своїх вірних у Галичині, а послідовно заперечувала реальність того вибору, який зробила переважна більшість населення краю, яка на зламі 1980-1990-х рр. перейшла з юрисдикції РПЦ до УГКЦ та незалежних православних Церков.

Опитування 1100 віруючих з усіх регіонів країни, проведене інститутами філософії та політології НАН України в 1993 р., показало, що 23,2% респондентів вважали міжконфесійні відносини у своїх місцевостях «скорше ненормальними, ніж нормальними», а ще 15% – попросту «ненормальними». Серед греко-католиків та прихильників УПЦ-КП, що їх інтереси власне й зіткнулися в Галичині, частка тих, хто вказував на ненормальність цих стосунків, становила, відповідно 32,6% і 57,4%. 55,2% опитаних вважали за головну причину протистояння боротьбу за майно, 43,2% – загальний кризовий стан країни та повсюдне беззаконня, 40,9% – некомпетентні дії місцевих органів влади, 35,9% – втручання політичних партій та громадських організацій.¹¹⁵

У 2000 р. на майнові проблеми як на головну причину міжконфесійних конфліктів вказували вже тільки 23% опитаних Центром Разумкова (правда, в 2010 р. таких було вже 34%).¹¹⁶ На перше місце респонденти поставили жадобу влади серед церковних ерархів (39%); 20% опитаних назвали ці конфлікти «суто політичними»; 11% вважали, що «суть конфліктів у національному питанні»; ще 9% стверджували, що в ході конфлікту «правдива Церква має довести свою перевагу над іншими»; нарешті, 21% опитаних не мали визначеної думки з цього приводу.¹¹⁷

Прикметно, що «пересічні» віруючі добре усвідомлювали той факт, до констатації якого конфліктологи приходять у результаті масштабних досліджень: на певному етапі розвитку конфлікту його рядові учасники втрачають можливість хоч трохи істотно впливати на його перебіг, а вирішальну

¹¹⁵ Див.: *Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози.* – Київ: Інститут філософії, 1994. – С. 132.

¹¹⁶ Церковно-релігійна ситуація та державно-церковні відносини в Україні: підсумки десятиліття, тенденції і проблеми // *Національна безпека і оборона.* – 2011. – № 1-2 (119-120). – С. 60.

¹¹⁷ Див.: Н. Дудар, Л. Шангіна. Релігія і віра в житті українців // *Національна безпека і оборона.* – 2000. – № 10. – С. 98.

роль починають відігравати лідери конфліктних груп. 47,4% опитаних у 1993 р. оцінювали роль вищої церковної ерархії в конфлікті негативно; 36% вважали, що саме взаємні претензії ерархів стали вирішальним чинником затягування конфлікту; 32% відзначали також непримиренну позицію священників. Найефективнішим засобом врегулювання конфлікту більшість опитаних у 1993 р. віруючих – 37,3% – вважали переговори між керівниками конфліктуючих Церков.¹¹⁸

Спільним рефреном у православних і греко-католицьких оцінках головних причин конфлікту були звинувачення на адресу зовнішніх сил, зацікавлених у роздмухуванні міжконфесійної ворожнечі. Така оцінка містилася навіть у документі Комітету в справах ліквідації расової дискримінації ООН (2 березня 1993 р.), на засіданні якого слухався звіт України: «Міжконфесійний конфлікт є наслідок потужного втручання колишніх тоталітарних чинників у релігійні та церковні справи, а також намагань різних політичних сил зміцнити власні позиції завдяки підтримці віруючих».¹¹⁹

На різних етапах розвитку православно-греко-католицького конфлікту органи місцевої влади дуже часто ставали на бік більшості. Досить, наприклад, проаналізувати як розподіляються культові споруди у трьох галицьких областях, щоб пересвідчитися, до кого місцева влада ставиться упереджено, а кого, навпаки, фаворизує. Скажімо, у Львівській області греко-католикам у 1990-х рр. передали у власність 79% храмів, у яких вони здійснювали богослужіння, а православним – 73%; тим часом у Тернопільській області це співвідношення було вже 85% проти 27% на користь греко-католиків, а в Івано-Франківській – 93% проти 8,4%. У кількох селах Івано-Франківської області православні не могли отримати у власність навіть ті храми, які вони самі тільки-но збудували для своїх потреб.¹²⁰

З кінця 1990-х рр. напруга православно-греко-католицького конфлікту поступово спадає. Зменшується кількість міст і сіл, де триває відкрите протистояння між вірними різних конфесій і церковних юрисдикцій. На початку 1990-х таких місцевостей було понад 1,5 тис. (сюди входять і населені пункти, де мало місце міжправославне протистояння, але здебільшого йдеться саме про православно-греко-католицький конфлікт). Тільки у Львівській

¹¹⁸ Див. докладніше: В. Еленский. Украина: Церковь и политика в посттоталитарном обществе // *Логос. Диалог Восток-Запад*. – Брюссель, Мюнхен, Москва, 1995. – С. 160.

¹¹⁹ United Nations. Press Release RD/357. – March 2, 1993 (Morning). – P. 3.

¹²⁰ Див.: В. Назарчук. Блаженні миротворці // *Робітничка газета*. – 1998. – 26 лютого.

області в 1991 р. було близько 900 так званих «гарячих точок»;¹²¹ у Тернопільській області в 1990 р. – 297.¹²² Потім їхня кількість зменшується до 800. У 1994-1995 р. президент Леонід Кучма говорив про 600 таких гарячих точок.¹²³ 1996 р. голова Державного комітету в справах релігій Анатолій Коваль повідомляв, що міжконфесійними конфліктами охоплені близько 300 населених пунктів. Ці конфлікти супроводжувалися зіткненнями, часом – побоїщами, на попередження й недопущення яких влада вимушена була виділяти серйозні сили.¹²⁴ Як визнавав голова Івано-Франківської обласної ради Микола Яковина, в багатьох випадках влада, щоб не втратити контроль над ситуацією, «просто закривала храми». До таких заходів – безперечно, протизаконних, але в деяких випадках єдино дієвих для контролю над ситуацією – влада вдавалася і в другій половині 1990-х рр.¹²⁵

Уже в 1997 р. і на початку 1998 р. в Львівській області міліція мусила 55 разів розбороняти сутички між віруючими різних конфесій; загалом до цих заходів були залучені три тисячі правоохоронців.¹²⁶ Судові рішення про передання храму тій чи іншій громаді дуже часто виконати було неможливо – громада більшості чинила опір судовиконанню, і навіть якщо при підтримці загонів міліції рішення виконувалося, супротивна сторона, особливо якщо вона мала більшість у даній місцевості, через деякий час знову захоплювала храм. Наприклад, на засіданні колегії при голові Львівської

¹²¹ Див.: *Конфесійна карта Львівщини. Інформаційно-статистичний довідник.* – Львів, 1997. – С. 13.

¹²² Див.: «В міжконфесійних конфліктах не буває переможців...» // *Людина і світ.* – 1997. – № 8. – С. 27.

¹²³ Промова Президента Л. Кучми на зустрічі з представниками релігійних організацій 29 липня 1994 р. // *Патріархат.* – 1994. – Листопад. – С. 26; Звернення Президента України Л. Кучми до Верховної Ради України 4 квітня 1995 р. // *Голос України.* – 1995. – 6 квітня.

¹²⁴ Наприклад, щоб не допустити зіткнення між православними і греко-католиками в с. Підпечери Івано-Франківської області, обласне УМВС блокувало цей населений пункт загonom міліції чисельністю в 630 осіб; цілодобове чергування загону коштувало бюджету 100 млн. крб. в цінах 1994 р. – Див.: Г. Шиманский. Миротворчество обошлось милиции в 100 миллионов... // *Киевские ведомости.* – 1994. – 8 декабрия.

¹²⁵ Див.: Таловина // *Літературна Україна.* – 1990. – 6 вересня.; *Жити по-Божому – дотримуватися закону* // *Високий замок.* – 1998. – 11 лютого.

¹²⁶ Див.: Межконфессиональные конфликты в Украине. Интервью с начальником отдела по надзору за исполнением законов о межнациональных, межконфессиональных отношениях и миграции // *Независимость.* – 1998. – 12 августа.

облдержадміністрації (лютий 1998 р.) відзначалося, що після виконання судових рішень у 18 населених пунктах області у 17 з них храми були повторно захоплені тими громадами, які програли були судовий спір.¹²⁷ Загалом у 1999 р. 70% судових рішень щодо користування храмами так і не були виконані.¹²⁸

У 1997 р. в зв'язку із зміною керівництва Держкомрелігій починається ретельніша ревізія «гарячих точок». Ситуація в 446 населених пунктах була схарактеризована як «гостра», а в 158 місцевостях тривало відкрите протистояння між церковними громадами. У 85% гостроконфліктних місцевостей суперечка точилася саме між православними й греко-католиками. На Закарпатті таких місцевостей було 23 поселення, і в 17 з них ситуація була визначена як «дуже гостра»; на Тернопільщині – 79 (дуже гостра – в 11); на Івано-Франківщині – 157 (23), на Львівщині – 125 (73). У більшості населених пунктів православні – переважно вірні УПЦ-КП та УАПЦ – утримували храми і не допускали туди греко-католиків; лише в 21 селі Івано-Франківської, 4 – Тернопільської та 2 – Львівської області церковними спорудами безроздільно користувалися греко-католики. У 75 з майже 80 населених пунктів Тернопільської області, де існувала напрута на релігійному ґрунті, численніші православні громади не допускали греко-католиків у храми. Нерідко траплялися й випадки, коли православні, давши згоду на почергові богослужіння та впустивши до церкви греко-католиків, втрачали можливість користуватися храмом. У грудні 1992 р. у Львівській області така ситуація була зафіксована в 72 населених пунктах.¹²⁹

У 1997-1998 рр. число «гарячих точок» дещо зменшилося. 10 лютого 1999 р. Леонід Кучма під час зустрічі з церковними ерархами та керівниками релігійних організацій говорив про складну ситуацію в 350 населених пунктах,¹³⁰ а 20 лютого 2004 р. голова УГКЦ кардинал Любомир Гузар констатував конфлікти між греко-католиками і православними у більш ніж

¹²⁷ Див.: Жити по-Божому – дотримуватися закону // *Високий замок*. – 1998. – 11 лютого.

¹²⁸ Див.: Інформаційний звіт Державного комітету у справах релігій за 1999 рік «Про стан та тенденції розвитку релігійної ситуації, державно-церковних відносин в Україні» (виклад) // *Людина і світ*. – 2000. – № 3. – С. 29.

¹²⁹ Див.: В. Васьковський. «Гарячі точки»: стан справ і шляхи врегулювання // *Людина і світ*. – 1997. – № 10. – С. 31-32; див. також: І. Паляниця. «В міжконфесійних конфліктах не буває переможців...» // *Людина і світ*. – 1997. – № 8. – С. 27-28.

¹³⁰ Див.: Зустріч Президента України Леоніда Кучми з членами Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій // *Людина і світ*. – 1999. – № 3-4. – С. 25-26.

300 місцевостях Західної України, і в 25 з них цей конфлікт мав досить гостру форму.¹³¹

Про поступове згасання конфліктів на релігійному ґрунті свідчило і зменшення кількості порушень законодавства про свободу совісті (звичайно, лише *зафіксованих* порушень, тому що перевантажені справами правоохоронні органи воліли не помічати або не реагували на «дрібні» «церковні справи»). Але так чи так, кількість порушень зменшується: в 1992 та 1993 рр. їх було щороку понад 500; у 1994 р. порушень зафіксовано вже вдвоє менше; в 1996-му – трохи більше як 200; в 1998-му – 127; у 1999-му – 109; у 2000-му – 129. Наприкінці 1980-х – на початку 1990-х рр. лівова частка всіх порушень припадає на ті місцевості, де тривало протистояння між греко-католиками й православними, і саме представники цих конфесій були їх основними винуватцями. В другій половині 1990-х рр. частка православних та греко-католиків зменшується до 80% – серед порушників з'являються іноземні місіонери, представники новітніх релігійних рухів і свідки Єгови, що, як і раніше, відмовлялися від будь-якої військової служби, навіть альтернативної. У 1998 р. питома вага порушень, вчинених православними й греко-католиками, впала до 44%. У 2000 р. серед регіонів, де було зафіксовано найбільше правопорушень на релігійному ґрунті, вже не було жодної галицької області; понад третина всіх порушень були скоєні іноземцями, яких запросили в Україну харизматичні й римо-католицькі громади.¹³²

Тим часом єрархи – передовсім греко-католицькі – усвідомлювали необхідність нормалізації міжконфесійних стосунків. Наприкінці 1996 р.

¹³¹ Antoine Arjakovsky. *Conversation with Lubomyr Cardinal Husar. Towards a Post-Confessional Christianity*. – Lviv: Ukrainian Catholic University Press, 2007. – P. 48.

¹³² Див. докладніше: В. Климів. Правопорушення на релігійному ґрунті: 1986-1996 роки // *Людина і світ*. – 1997. – № 8. – С. 30-32; Інформаційний звіт Державного комітету у справах релігій за 1998 рік «Про стан та тенденції розвитку релігійної ситуації, державно-церковних відносин в Україні» // *Людина і світ*. – 1999. – № 2. – С. 29-30; Інформаційний звіт Державного комітету у справах релігій за 1999 рік «Про стан та тенденції розвитку релігійної ситуації, державно-церковних відносин в Україні» (виклад) // *Людина і світ*. – 2000. – № 3. – С. 29; Інформаційний звіт Державного комітету у справах релігій за 1998 рік «Про стан та тенденції розвитку релігійної ситуації, державно-церковних відносин в Україні» // *Людина і світ*. – 1999. – № 2. – С. 29-30; Інформаційний звіт Державного комітету у справах релігій за 2000 рік «Про стан та тенденції розвитку релігійної ситуації, державно-церковних відносин в Україні» (виклад) // *Людина і світ*. – 2001. – № 2-3. – С. 39.

новопризначений єпископ-помічник голови УГКЦ з делегованими правами голови Церкви Любомир Гузар визнав, що досі його Церква, по суті, не мала виробленої програми налагодження відносин з православними. Єпископ наголосив, що греко-католики мусять «із свого боку зробити все, щоб переконати православних, що ми їм не вороги й не хочемо [...] зростати їхнім коштом». А поки що він мусив сконстатувати, що відносини між греко-католиками й православними «погані» і «між нами немає справжньої любові».¹³³

У 2000 р. в «Концепції екуменічної позиції Української Греко-Католицької Церкви» УГКЦ проголосила курс на визнання історичних кривд і помилок, яке б дозволило «полишити історію Богові», щире каяття та взаємопрощення, уникання недружніх дій та висловів, розбудову взаємної довіри та співпраці. УГКЦ також заявила про намір підтримувати ділові контакти й провадити діалог з усіма православними юрисдикціями в Україні, – за кожною з них визнавалося право на спадщину Київської Церкви. «Концепція» орієнтується на «тактику малих кроків» у взаєминах із православними, засуджує будь-яке насильство і висловлює готовність шукати нові форми розв'язання всіх наявних конфліктних ситуацій.¹³⁴

На початку другого десятиліття ХХІ ст. православно-греко-католицький конфлікт все ще залишається серйозною перепоною для консолідації суспільства та встановлення громадянського спокою в країні. У лютому 2013 р. в доповіді предстоятеля УПЦ (МП) митрополита Володимира на Архиєрейському соборі РПЦ в Москві були сформульовані головні претензії до греко-католиків: визнання в УГКЦ чинності тих хрещень, які здійснюються «розкольниками», тобто священнослужителями УПЦ-КП; «спроби [...] створювати й розвивати свої структури в регіонах з переважно православним населенням». Водночас, митрополит Володимир визнав у цій же доповіді дві важливі речі: що Україна – багатоконфесійна країна¹³⁵ і що тепер, на від-

¹³³ Єпископ Любомир Гузар: «Поділ Церкви – це результат людського гріха» // *Україна. Європа. Світ*. [Газета]. – 1998. – 17-23 січня.

¹³⁴ Див.: Концепція екуменічної позиції Української греко-католицької церкви // *Людина і світ*. – 2000. – № 7. – С. 41-42.

¹³⁵ Свого часу патріарх (тоді ще – митрополит) Кирило заявляв, що «ми повинні взагалі забути це узвичаєне уявлення: багатоконфесійна країна. Росія – це православна країна з національними і релігійними меншинами». – Див.: *Россія – православная, а не многоконфессиональная страна*. Інтерв'ю митрополита Смоленського і Калининградського Кирилла // *Православная газета* (Екатеринбург). – 2006. – № 13 (382).

міну від кінця 1980-х – початку 90-х рр. взаємини між православними і греко-католиками в Україні загалом не надто напружені.¹³⁶

Насправді, проблема православно-греко-католицьких стосунків, по-перше, неспівмірна з дуже багатьма іншими, які стоять сьогодні перед українським суспільством та державою, а по-друге, вона не загострюється, а дедалі більше втрачає гостроту. Серед причин саме такої, а не значно песимістичнішої ситуації назвемо кілька.

Дуже активне будівництво храмів істотно пом'якшило майнову проблему, яка дуже часто (принаймні – напозір) була головною причиною конфлікту в тому чи іншому населеному пункті. Вже в 1990-х рр. у регіонах найгострішого міжконфесійного протистояння (Закарпаття, Галичина, Волинь, Рівненщина) було зведено понад 800 православних і греко-католицьких храмів і ще кілька сотень будувалося. І хоча в окремих місцевостях боротьба за храми тривала й на початку 2010-х рр., – і в деяких випадках одна з супротивних сторін відмовлялася від допомоги іншої сторони в будівництві нової церкви, бо ж віруючі вважали, що їм має належати стара, побудована їхніми прадідами – питання про право власності на храми втратило гостроту ще наприкінці 1990-х. Таке «розведення» конфлікуючих сторін, звичайно ж, зовсім не тотожне встановленню толерантних відносин, але до певної міри забезпечує від застосування сили.

Поступово в країні сформувався простір для спілкування єрархів різних Церков. Зокрема, засновано Всеукраїнську Раду Церков і релігійних організацій (1996 р.), яка стала майданчиком для бодай мінімальної співпраці релігійних організацій задля розв'язання найгостріших спільних проблем у відносинах з державою (повернення церковного майна, присутність у школі, армії, добродійна праця, оподаткування, отримання гуманітарних вантажів із-за кордону тощо). Підписано Меморандум про відмову від силових дій у міжконфесійних відносинах (1997 р.),¹³⁷ який, попри свій протокольний-ритуальний характер, все ж мав певне значення для запобігання ескалації конфліктів. Проведено велику кількість конференцій, круглих столів,

¹³⁶ Доклад митрополита Киевского и всея Украины Владимира на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (Доклад Блаженнейшего митрополита Владимира о жизни Украинской Православной Церкви со времени Собора 2011 года огласил управляющий делами Украинской Православной Церкви митрополит Бориспольский Антоний) (текст на сайті patriarchia.ru).

¹³⁷ Текст меморандуму див. у: *Людина і світ*. – 1997. – №. 8 – С. 25-26.

зустрічей тощо. Всі ці заходи, звісно, не могли «зняти» існуючі конфлікти, бо ж ніяким чином не торкалися глибинних коренів міжконфесійної ворожнечі. А проте вони, все-таки, дещо «гуманізували» міжконфесійне протистояння, розрядили психологічну атмосферу і блокували найнебезпечніші сценарії розвитку подій.

Та головна причина поступового згасання конфліктів була в тому, що їх учасники об'єктивно не могли виробити власний політичний порядок денний, перевести протистояння в площину політичних програм, різних візій облаштування «земного» життя. «Українськість», яка була й залишається потужним стрижнем ідентичності кожної з утягнутих у ці конфлікти Церков, була для них за спільний знаменник і в періоди найгостріших суспільно-політичних криз спонукувала їх підноситися понад конфесійними суперечностями.

2.2. Релігія і політика в Україні: міжправославні відносини

2.2.1. Розкол православ'я в Україні

Створена в 1989-1990 рр. УАПЦ не була, звичайно, визнана іншими помісними православними Церквами і зазнала дуже різкої критики з боку Українського екзархату й особливо з боку патріаршого екзарха митрополита Філарета (Денисенка), що посідав Київську кафедру з 1966 р. Однак швидкі політичні зміни змусили Філарета поставити перед Московським патріархатом питання про зміну статусу Українського екзархату (а відтак, ясна річ, і самого екзарха) в напрямі отримання більшої самостійності. Згідно з рішенням Архиерейського собору РПЦ від 30-31 січня 1990 р. Український екзархат став Українською Православною Церквою (УПЦ), відбулося певне розмежування компетенції керівництва РПЦ й УПЦ. У жовтні того ж року УПЦ отримала самостійність в управлінні, тобто фактичну автономію в рамках РПЦ.¹³⁸ Вручення відповідної грамоти патріархом Московським і всієї Русі Алексієм II предстоятелю УПЦ митрополиту Філарету в соборі Софії Київської супроводжувалося сутичкою з делегатами IV з'їзду Руху (26 жовтня 1990 р.).¹³⁹ Було цілком очевидно, що стара

¹³⁸ Грамота Алексія Другого, Божою милістю Патріарха Московського і всієї Русі, митрополиту Київському і всієї України Філарету // *Православний вісник*. – 1991. – № 1. – С. 5.

¹³⁹ Див. докладно: *Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози*. – Ч. 1. – С. 162-175.

еліта, яка досі трималася при владі, і нова, що сподівалася здобути владу на хвилі національного піднесення, у політичній боротьбі одна з одною робили ставку, відповідно, на УПЦ та УАПЦ.

Політична орієнтація УАПЦ та УПЦ була цілком чітка й зрозуміла. На березневому референдумі 1991 р. єрархія УАПЦ беззастережно закликала вірних висловитися проти «оновленого Союзу». Єрархія УПЦ так само одностанно закликала сказати Союзові «так» і демонструвала готовність підтримати владу. Митрополит Агафангел (Саввін), єдиний священнослужитель у Верховній Раді України XII скликання, виступив з парламентської трибуни із закликом обрати головою Ради першого секретаря ЦК КПУ Володимира Івашка (1932-1994). В свою чергу, сам факт належності до УАПЦ виключав будь-яке співчуття до комуністичної влади; активісти УАПЦ були в перших рядах антикомуністичних демонстрацій.

Зміни в настроях старої еліти щодо політичного статусу України відбивалися, і то дуже безпосередньо, на позиції керівництва УПЦ. Її представитель після поразки на виборах патріарха московського в червні 1990 р. остаточно пов'язав свою кар'єру та майбутнє з політичним керівництвом УРСР.

Коли Україна стала самостійною, залежність УПЦ від Московського патріархату не тільки робила її дуже вразливою перед критикою з боку УАПЦ, а й перестала відповідати інтересам керівництва держави. Собор УПЦ, що відбувся 1-3 листопада 1991 р., тобто ще до референдуму про незалежність України, констатував, що «релігійна ситуація, яка склалася в Україні в умовах незалежності Української держави, вимагає від УПЦ нового статусу. Собор вважає, що таким статусом повинна стати повна незалежність і самостійність, тобто автокефалія...»¹⁴⁰ Собор одразу ж звернувся з відповідним «смирним» проханням до Московського патріархату, і це звернення дістало всебічну й послідовну підтримку з боку державного керівництва. Однак стан російсько-українських відносин як у політико-економічній, так і в соціально-психологічній площині аж ніяк не сприяв відмові Московської патріархії від контролю на Українською Православною Церквою.

У такій ситуації з'являється ще одне звернення єпископату УПЦ до патріарха Алексія II, Священного синоду та всіх архиєреїв РПЦ (22 січня 1992 р.), яке своєю тональністю віддзеркалювало гостроту конфлікту між російським і українським політичним керівництвом та між провідниками РПЦ і УПЦ. Це звернення поклато край латентній фазі конфлікту й виразно

¹⁴⁰ Собор Української Православної Церкви. 1-3 листопада 1991 р. – Київ, 1997. – С. 62.

окреслило позиції сторін: УПЦ не може залишатися у складі РПЦ і спирається в своєму прагненні до незалежності на повну підтримку держави (лист з проханням посприяти отриманню автокефалії надіслав Алексію II також і президент Леонід Кравчук); РПЦ, з свого боку, не хоче надавати УПЦ автокефалію і прагне відновити дієвий контроль над ситуацією в Україні.

Відчувши спротив Московського патріархату, єпископат УПЦ, який звик до думки, що все вже вирішено «нагорі», не підтримав свого предстоятеля на Архиєрейському соборі РПЦ 31 березня – 4 квітня 1992 р. Протистояння митрополита Філарета і Московського патріархату завершилося звинуваченням митрополита в порушенні монаших обітниць (зокрема, безшлюбності), позбавленням його всіх ступенів священства і усуненням з престолу, на який він був колись призначений пожиттєво.

27-28 травня 1992 р. з ініціативи Москви українські єпископи, не поставивши до відома – як це завжди робилося раніше – світську владу, провели в Харкові собор, на якому офіційно змістили митрополита Філарета¹⁴¹ і обрали головою УПЦ митрополита Ростовського і Новочеркаського Володимира (Сабодана) – етнічного українця, що тривалий час посідав ключові посади в Московській патріархії і лише 23 голосами поступився митрополиту Алексію (Рідігеру) на виборах московського патріарха в червні 1990 р.¹⁴² Його обрання митрополитом київським було визнане помісними православними Церквами, але викликало гостро негативну реакцію української влади й особисто Леоніда Кравчука.¹⁴³ Президія Верховної Ради України навіть видала сумнівну з юридичного погляду заяву про нечинність Харківського собору.¹⁴⁴

Митрополит Філарет, який опинився в критичній ситуації, повинен був або піти у безвість, або встигнути зробити кардинальні кроки, доки конт-

¹⁴¹ За свідченням митрополита Никодима (Руснака) (1921-2011), що йому як старшому за хіротонією доручили скликати Собор, президентська адміністрація наполягала на збереженні митрополита Філарета. – Див.: Митрополит Харьковский и Богодуховский Никодим: «Бог поругаем не бывает» // *Независимость*. – 1997. – 27 августа.

¹⁴² Див.: Е. В. Комаров. *Патриарх*. – С. 19-20.

¹⁴³ Про роль Президента Леоніда Кравчука в подіях, пов'язаних із створенням та першим етапом функціонування УПЦ-КП, див.: Н. Михальченко, В. Андрущенко. *Беловежье. Л. Кравчук. Украина. 1991-1995*. – Київ: Український центр духовної культури, 1996. – С. 263-280. Реакцію митрополита Філарета див. у його відкритому листі: *Голос України*. – 1992. – 29 травня.

¹⁴⁴ Див.: *Голос України*. – 1992. – 17 червня.

роль над фінансами і майном УПЦ іще не перейшов цілковито до рук нового предстоятеля. Не менше, звичайно, була зацікавлена в цих фінансах та майні і УАПЦ. Так народився проект об'єднання УПЦ і УАПЦ, зреалізований у гранично стислі терміни.

Об'єднавчий Собор відбувся 25-26 червня 1992 р. під патронатом президента Кравчука і з безпосередньою участю низки депутатів парламенту, дехто з яких увійшов до керівних органів новоствореної Української Православної Церкви – Київського патріархату. Але переважна більшість єпископів УПЦ не пішла за митрополитом Філаретом, а згодом з'ясувалося, що обраний патріархом об'єднаної УПЦ-КП Мстислав (Скрипник) не визнає цього об'єднання.¹⁴⁵

Отже, «великий український компроміс» старої номенклатури й національно зорієнтованих політиків нової хвилі, що уможливив реальне утвердження української незалежності після референдуму 1 грудня 1991 р., у церковній сфері не вдався із самого початку. В підсумку православної Церкви в Україні так і не вдалося утвердитися в автокефальному статусі, що був би визнаний православним світом. Здобуття Україною державності стало можливе далеко не в останню чергу завдяки ослабленню союзного центру, до якого активно докладала рук і російська еліта. Тим часом церковний центр – Московська патріархія – не тільки не був ослаблений, а й навпаки, посилювався, і це його посилення підтримувала і союзна влада, і ще більше – керівництво Російської Федерації. Цей центр зберігав дієві й легітимні з погляду канонічного права важелі впливу на ситуацію в Україні. Крім того відсутність у церковному праві механізму надання автокефалії чи автономії, як і брак консенсусу щодо цього питання між помісними православними Церквами, робило дану проблему практично нерозв'язною в хоч трохи осяжній перспективі.

Та головне було те, що в православному середовищі України з самого початку не було одностайності щодо необхідності усамостійнення української Церкви. Сама українська церковна ієрархія не була зацікавлена в розриві з центром тою мірою, якою цього прагнули світські еліти, що відтепер не мусили зважати на волю Москви. Церковна незалежність не обіцяла ієрархам таких можливостей, які відкривала перед світськими урядниками незалежність країни. Мало того, частина архиєреїв побоювалася обмеження

¹⁴⁵ Аналіз ситуації, що склалася внаслідок червневих подій див. у: Православ'я в Україні: розкол замість автокефалії // *Людина і світ*. – 1992. – № 9-10. – С. 2-6.

своєї влади в єпархіях на користь всевладного київського митрополита. Тиску з боку віруючих, що спонукував би їх до розриву із РПЦ, вони зазнавали тільки в західноукраїнських єпархіях. Тиск з боку Московського патріархату, канонічні міркування, роками зацеплювана ідіосинкразія до «самосвятів-автокефалістів» та «непохитна» позиція чернецтва виявилися вагомішими чинниками.

2.2.2. Єдина Помісна Православна Церква: українська сага

Проблема помісної православної Церкви, тобто Церкви самоврядної (автокефальної), пов'язаної з іншими православними Церквами догматами, сопричастям, спільним літургійним життям, але не відносинами «васалітету», протягом усього періоду української незалежності лишалася головною проблемою церковно-суспільного життя, а в своїх наслідках далеко виходила за суто церковні рамки. Звісно, тут нема сенсу докладно розбирати питання церковної історії та церковного права, пов'язані з отриманням (або втратою) окремими церковними областями статусу помісної (автокефальної) Церкви – передовсім, тому, що організація адміністративного управління в православ'ї здебільшого похідна від державно-політичного устрою. Зрештою, як писав безумовний авторитет у сфері церковної історії, останній обер-прокурор Синоду й міністр віровизнань Тимчасового уряду Антон Карташов (1875-1960), «беззаперечним принципом організації церковного управління може вважатися лише положення про те, щоб Церква не була без єпископа». Де єпископ, там і повнота релігійного життя, бо видима Церква є не що інше, як «збірна маса евхаристійних громад, рівних щодо кількості числу наявних єпископів». Відповідно, стародавні східні патріархати, що склалися на основі римського територіально-адміністративного поділу, Карташов вважав «історично випадковими».¹⁴⁶

По-друге, саме питання автокефалії – це питання, в якому політика, у тому числі й міжнародна, беззастережно домінує не тільки над богослов'ям, а й над церковним правом. Під автокефальною не завжди розуміли таку Церкву, яка адміністративно цілком незалежна від інших. У візантійських канонічних текстах можна натрапити на прикметник «автокефальна» в прикладенні до деяких архієпископій, що не залежали від місцевих митро-

¹⁴⁶ Див.: А. В. Карташев. *Очерки по истории Русской Церкви*. – Париж: YMCA-Press, 1959. – Т. 1. – С. 157-158.

политів та їхніх синодів, а підлягали безпосередньо патріарху та імператору. Якщо ми спробуємо визначити суть автокефалії за так званою Книгою правил – збіркою канонів Православної Церкви, до якої входять правила святих апостолів, постанови вселенських соборів та повчання деяких Отців Церкви, – то взагалі не знайдемо там такого терміну, як автокефалія. Що ж до давніх патріархатів, то вони й тепер дуже рідко послуговуються словом «автокефалія» для визначення свого еклезіального статусу. Натомість вони чітко розрізняють статус чотирьох стародавніх східних патріархатів: Константинопольського, Александрійського, Антіохійського, та Єрусалимського, – окреслений у постановах вселенських соборів, і всіх інших «автокефалій».¹⁴⁷ Останні хоч і самоврядні, але не тотожні під оглядом своїх повноважень так званій «пентархії», «владі п'ятьох» – чотирьом східним патріархатам плюс папа-патріарх Риму, який після подолання розколу мав би посісти перше місце серед православних Церков. А якщо до всього сказаного додати, що «православ'я [...] менше за все виражається в поняттях» (Микола Бердяєв), то стане ясно, що ситуація надзвичайно складна. До того ж у православ'ї триває дискусія не тільки про те, як саме має надаватися автокефалія, а й про те, хто саме й кому саме може її надати. Московська патріархія вважає, що це може зробити будь-яка Церква відносно своєї частини – так, як РПЦ зробила це щодо Чехословацької та Американської православних Церков. Натомість Вселенська патріархія наполягає на своїх особливих прерогативах у цьому питанні: як Мати всіх православних Церков, Другий Рим – Константинополь повинен мати вирішальне слово при наданні автокефалії. Як наголошував царгородський патріарх Варфоломій I у 2008 р.: «Рішеннями вселенських соборів [...] і з огляду на багатовікову церковну практику Вселенському патріархату як першому престолу в Православній Церкві надана виняткова відповідальність і невідхильна місія дбати про охорону віри [...] і дотримання канонічного порядку».¹⁴⁸ Втім, Московська патріархія відкидає будь-які претензії Константинопольської Церкви на реальне першенство в православному світі – поряд із суто формальним «першенством честі» – інтерпретуючи їх як «східний папізм».

¹⁴⁷ Приміром, на офіційному сайті Вселенського (Константинопольського) патріархату www.patriarchate.org помісні православні Церкви поділяються на дві категорії: 4 стародавні патріархати і «автокефальні Церкви».

¹⁴⁸ Звернення Його Всесвятості Патріарха Константинопольського Варфоломія I до української нації (26 липня, 2008) (текст на сайті: www.ec-patr.org).

Зрозуміло, однак, що всі ці юрисдикційні питання не мають під собою ніяких догматичних підстав. Крім того на практиці визначальне значення при здобутті тою чи іншою Церквою автокефального статусу завжди мали не богословські, а політичні й адміністративні міркування. 38-ме правило Трулльського собору каже, що упорядкування церковних справ повинно відповідати світському розпорядкові в державі.¹⁴⁹ Під цим оглядом стародавні патріархати – похідні від римського адміністративно-територіального поділу. І знамените 28-ме правило Халкидонського собору, яке узаконило першість Константинополя й надало йому ті самі права, які мав Рим, було зумовлене лише тим фактом, що Константинополь став столицею імперії, осідком імператора й синкліту.

Автокефалія тої чи іншої Церкви завжди була в прямій залежності від політичної ситуації та зміни державних кордонів. Наприклад, автокефалія Грузинської Православної Церкви не ставилась під сумнів аж до XIX ст., коли Грузинське царство було приєднане до Російської імперії – після цього Грузинська Церква була підпорядкована російському Найсвятішому Синодові.

Болгарська Церква тричі отримувала самоврядність (і, відповідно, двічі її втрачала). Сербська Церква ставала автокефальною двічі (в 1218 і 1879 рр.). Після Першої світової війни та проголошення Королівства сербів, хорватів і словенців Сербська, Карловацька і Чорногорська автокефальні Церкви, а також автономна Боснійсько-Герцеговинська Церква й частина Константинопольської та Буковинсько-Далматинської Церков об'єдналися в єдину Сербську Церкву (1919-1920 рр.). Після незалежнення країни, в якій більшість населення становлять православні, неминуче поставало питання про незалежність місцевої православної Церкви. Новостворена незалежна держава потребувала автокефальної Церкви і майже в усіх випадках, хоч і не без труду, добивалася її надання. Саме так: автокефалії вимагала держава, а не Церква. Приміром, після відродження Греції і визнання її політичної незалежності в 1830 р. була створена спеціальна комісія для влаштування церковних справ. Ця комісія подала урядові проект церковного устрою, і спираючись на нього уряд сам у 1833 р. проголосив Елладську Церкву автокефальною. Лише через 17 років, у 1850-му ця автокефалія була визнана Константинопольським патріархатом. Автокефалія Румунської Православної Церкви була проголошена в 1865 р. з волі князя Олександра Кузи. Вселен-

¹⁴⁹ Див.: В. А. Цыпин. *Церковное право. Учебное пособие.* – Москва: Круглый стол по религиозному образованию в Русской православной церкви, 1996. – С. 201.

ський патріархат визнав її аж через двадцять років. Подібно було і в Сербії. В 1879 р. константинопольський патріарх Йоаким III (1834-1912) так обґрунтував своє рішення надати автокефалію Сербській Православній Церкві: «Зважаючи на те, що благочестива і богохранима Сербія здобула політичну самостійність і що [...] князь її господар Мілан Обренович IV та архієпископ београдський [...] звернулись до нас з клопотаннями [...], хай православна Церква Сербського князівства [...] буде канонічно самостійна».¹⁵⁰

У 2008 р. у Києві царгородський патріарх Варфоломій I нагадав, що з душпастирських міркувань Церква ухвалила, що «церковні порядки можуть змінюватися разом із змінами в політичному житті». Він також підкреслив, що «Церква-Мати погоджувалася з вимогою урядів новостворених держав із православним населенням на Балканському півострові щодо надання автокефалії Церквам, які виходили з її канонічної юрисдикції, а саме Грецькій (1850), Сербській (1831), Болгарській (1945) та Албанській (1937) [...], дарма що це спричинило різке звуження церковної юрисдикції Константинопольського патріархату».¹⁵¹

Що ж до України, то вона, поза сумнівом, увійде до підручників церковного права як найскладніший випадок «автокефальних змагань», а до підручників історії – як винятково бурхлива епопея між- і внутрішньоцерковної, міждержавної та внутрішньополітичної боротьби спершу навколо автокефалії Української Православної Церкви, після 1992-го, коли православних Церков в Україні стало вже три, – навколо створення *єдиної* української помісної (автокефальної) православної Церкви. Головними дійовими особами цієї епопеї стали українські православні Церкви, Константинопольський і Московський патріархати, держава Україна і, зрозуміло ж, українське суспільство.

¹⁵⁰ Про фактологічний аспект проблеми див.: Орест Лотоцький. *Автокефалія*. У 2-х томах. Репринт. Т. 1: Засади автокефалії. Том 2: Нарис історії автокефальних церков – Київ: Українська Православна Церква Київського Патріархату, 1999; Е. К. Скурат. *Історія Поместних Православних Церквей*. В 2-х томах. – Москва: Русские огни, 1994. Богословсько-філософський аналіз проблеми див., зокрема, у: Олександр Шмеман. Плідна буря (до проблеми «автокефалії» Православної Церкви в Америці) // *Дух і Літера*. – 1997. – № 1-2. – С. 153-183.

¹⁵¹ Звернення Його Всесвятості Патріарха Константинопольського Варфоломія I до української нації (26 липня, 2008) (текст на сайті: www.ec-patr.org).

2.2.2.1. Автокефалія для Православної Церкви в Україні: позиції сторін

А. Київський патріархат

Найчіткішою і найменш змінною в цій епопеї була й лишається позиція Української Православної Церкви – Київського патріархату. Ця позиція полягає в тому, що помісна, тобто автокефальна церква в Україні існує, і це саме УПЦ – Київський патріархат. Щоправда, ця Церква не визнана іншими православними Церквами, але це, як вважають в УПЦ-КП, справа тимчасова. Адже, як любить наголошувати предстоятель цієї Церкви патріарх Філарет, «в історії виникнення православних Церков це звичайне явище, коли їх не визнають не тільки роками, а й десятиліттями». Ключовий аспект такого визнання – позиція держави. Якби ця позиція була рішуча й послідовна, якби УПЦ в єдності з Московським патріархатом не мала підтримки з боку влади, то таке визнання було б давно отримане.¹⁵² Після здобуття такого визнання цілі єпархії та парафії УПЦ (МП) почнуть переходити до помісної Української Церкви.¹⁵³ Це саме стосується й УАПЦ, яка має без останку влитися в УПЦ-КП.

Влітку 2008 р. УПЦ-КП і УАПЦ дістали шанс розв'язати проблему свого канонічного статусу й отримати визнання бодай від частини православних Церков. Під час візиту в Україну патріарха Варфоломія I в керівництва УПЦ-КП були сподівання, – і ці сподівання майбутній патріарх Кирило згодом назве небезпідставними, – що Константинопольський патріархат візьме під свій омофор дві українські православні Церкви, що оголосили себе незалежними від Москви: УПЦ-КП і УАПЦ. [...] Дві канонічні юрисдикції на території однієї країни – це не бездоганно ані з погляду церковного права, ані з погляду консолідації українського суспільства. Але в ситуації, коли Московська патріархія і Російська Федерація вже більш як півтора десятиліття демонстрували брак інтересу до розв'язання української проблеми, це міг би бути вихід і для мільйонів православних, і взагалі для православ'я в Україні. І церковна, і державна Москва згодом визнаватимуть, що доклали всіх можливих зусиль, щоб не допустити такого розвитку подій. Зрештою,

¹⁵² «Якби позиція держави була чіткою, Константинополь визнав би автокефалію Української Церкви». Інтерв'ю Тараса Гринчишина з Патріархом Київським і всієї Русі-України Філаретом, *Предстоятелем Української Православної Церкви Київського Патріархату // Церква і життя*. – 2002. – 19 серпня-1 вересня.

¹⁵³ Патріарх Філарет не наполягає на об'єднанні православних (текст на сайті: old.risu.org.ua).

сам патріарх Філарет не погодився з запропонованими йому умовами входу в юрисдикцію Константинопольського патріархату. Ці умови, як розповідатиме сам патріарх, включали: зречення Філаретом патріаршества; перетворення УПЦ-КП на митрополію Константинопольського патріархату; обрання українськими єпископами трьох кандидатів на Київський престол, з-поміж яких царгородський патріарх мав би обрати київського митрополита. Надання автокефалії Київській митрополії відсувалося б на невизначений час «У нас і у вселенського патріарха була різна мета. Наша – увійти на короткий термін до Константинопольського патріархату і вийти звідти автокефальною Церквою. Його – зробити Київський патріархат частиною Константинопольської Церкви й таким чином зміцнити її. А автокефалію нам дати в майбутньому, коли – невідомо. Та нам немає різниці – бути в Московському патріархаті чи в Константинопольському. Тобто вийшли з одного ярма, потрапили – в інше. Попередні домовленості були такі, що Українська Церква від Константинопольського патріархату отримує томос [...] про автокефалію Української Церкви. Не від Московського патріархату, а від Константинопольського. А нам сказали: Ви входьте, а потім ми вам дамо томос [...]. Ми питаємо, коли? Відповідають, – може, за рік, може, за п'ять, а може, за десять. Тоді постає питання, а може, через сто років?»¹⁵⁴

Провал планів щодо врегулювання канонічного статусу УПЦ-КП та УАПЦ з допомогою Константинопольського патріархату у Москві був сприйнятий як перемога, а в Україні викликав критику на адресу Філарета, особливо в середовищі Української Автокефальної Православної Церкви.

Б. Українська Автокефальна Православна Церква

Українська Автокефальна Православна Церква через свою відносну нечисленність і роз'єднаність має значно менший вплив, ніж інші суб'єкти боротьби за чи проти єдиної помісної православної Церкви в Україні. По суті, УАПЦ є всього лише конфедерація єпархій, з відчутними відцентровими тенденціями, які неодноразово призводили до розколів; підпорядкованість окремих церковних одиниць єдиному центру в УАПЦ подекуди суто номінальна. Природно, що в таких умовах УАПЦ не може розглядати себе як центр об'єднання православних віруючих України і наполягає на особливій

¹⁵⁴ Київська поправка. Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет про православ'я в сучасному світі та роль у ньому України // *Український тиждень*. – 2009. – №10 (71).

ролі Константинопольського патріархату в об'єднанні українського православ'я. Причини розколу православної Церкви в Україні УАПЦ, – як це не раз підкреслювалося в її документах кінця «нульових» років, – вбачає не в політичних факторах і не зовнішніх впливах, а в кризі церковної свідомості православних України. Відтак єпископат УАПЦ вважає, що досягнення єдності між православними має стати результатом оздоровлення церковної свідомості та життя, звільнення їх від зовнішнього тиску. УАПЦ також відкидає можливість об'єднання на платформі «російської православної цивілізації» або інших секулярних цінностей. Єпископи закликають Константинопольський патріархат розробити та втілити в життя цілісну богословсько-церковну програму, метою якої було б утвердження в Україні кафеолічної церковної свідомості. Така програма має включати залучення провідних богословів Царгородського патріархату до розв'язання української церковної проблеми; співпрацю цих богословів із провідними гуманітарними та богословськими школами України; реалізацію видавничої програми, яка б ознайомила українських православних із здобутками богословської думки Константинопольської Церкви; відкриття в Києві подвір'я або інформаційно-культурного центру Вселенської патріархії тощо.

Природно, що єрархія УАПЦ дуже хворобливо сприйняла провал заходів патріарха Варфоломія I щодо прийняття УПЦ-КП та УАПЦ під юрисдикцію Константинопольського патріархату в липні 2008 р. Усю провину за цей провал предстоятель УАПЦ митрополит Мефодій (Кудряков) складає на патріарха Філарета. Причиною втрати унікального шансу митрополит називає не незгоду предстоятеля УПЦ-КП з тим, що його Церква буде позбавлена теперішнього (хоч і невизнаного) автокефального статусу, а те, що в разі надання царгородському патріархові права обирати митрополита київського з трьох кандидатур, запропонованих українським єпископатом, владику Філарет міг би втратити своє предстоятельство. Митрополит Мефодій також стверджує, що під час переговорів з Вселенською патріархією був чітко визначений критерій, за яким у майбутньому оцінюватиметься готовність Української Церкви в складі Царгородського патріархату до цілковитої канонічної самостійності (автокефалії), – цим критерієм мала б стати наявність у неї більш як 5 тисяч парафій в Україні.¹⁵⁵ Зрештою на початку

¹⁵⁵ Митрополит Мефодій: «Українська Церква не має права на помилку». Відкритий лист Предстоятеля УАПЦ Митрополита Мефодія Патріарху УПЦ – Київського Патріархату Філарету (текст на сайті: www.religion.in.ua).

2012 р. УАПЦ оголосила про припинення будь-яких переговорів з УПЦ-КП доти, доки цю Церкву очолює патріарх Філарет.¹⁵⁶

Сам єпископат УАПЦ готовий поступитися автокефальним статусом заради визнання своєї Церкви православним світом і унормування свого канонічного статусу шляхом входження у юрисдикцію Константинопольського патріархату: «Заради виходу із штучної канонічної ізоляції та відновлення сопричастя з вселенським православ'ям, наша Церква готова та прагне увійти до складу Вселенського патріархату на правах автономії. Хоча здобуття автокефалії було й залишається стратегічною метою українського автокефального руху, для подолання розколу ми також готові йти на значні поступки, жертвуючи своїми власними інтересами заради загального блага Церкви».¹⁵⁷

Навесні 2011 р. єпископат УАПЦ звернувся до царгородського, александрійського, антиохійського та єрусалимського патріархів, а також предстоятеля Кіпрської Церкви, що з ініціативи Константинополя мали зібратися на спеціальну нараду, з проханням звернути увагу на українську церковну проблему й «соборно окреслити канонічну модель та конкретні механізми відновлення євхаристійної єдності».¹⁵⁸ УАПЦ також звернулася до Постійної конференції українських православних єпископів за межами України з закликом, щоб ці архиереї, що мають канонічний статус і визнання з боку Константинопольського патріархату, посприяти розгляді українського питання на нараді патріархів. У цих зверненнях єрархи УАПЦ підкреслювали, що двадцять років боротьби за автокефалію не обійшлися без помилок і УАПЦ готова переглянути свої позиції. Відкидаючи звинувачення в тому, що вихід з-під юрисдикції Московського патріархату був умотивований «гріховним владолюбством та секулярною ідеологією», УАПЦ прямо засудила етнофілетизм, тобто тенденцію підпорядковувати церковні інтереси – національним.¹⁵⁹ Того ж таки року предстоятель УАПЦ став поминати в ектеніях царгородського патріарха.

¹⁵⁶ Артем Скоропадский. В церквях согласия нет. УАПЦ решила прекратить всякое общение с представителями УПЦ-КП // *Коммерсантъ-Украина*. – 2012. – 10 февраля.

¹⁵⁷ Звернення єпископату УАПЦ до Патріарха Варфоломія від 28 серпня 2009 року (текст на сайті: www.religion.in.ua).

¹⁵⁸ Заява Патріархії Української Автокефальної Православної Церкви (текст на сайті: www.religion.in.ua).

¹⁵⁹ Звернення Предстоятеля Української Автокефальної Православної Церкви до Постійної Конференції Українських Православних Єпископів поза межами України (текст на сайті: www.religion.in.ua).

Одночасно, ще з 1995 р. УАПЦ веде переговори з УПЦ (МП). Метою цих переговорів, як заявив у 2011 р. архієпископ уманський УАПЦ Йоан (Модзалевський), є «не покращення міжконфесійних стосунків в Україні, а відновлення церковної єдності». Архієпископ також зазначив, що головною перешкодою на шляху до об'єднання є питання про статус Української Церкви. Хоча теперішній статус УПЦ (МП) передбачає для неї досить широкі канонічні права в рамках Московського патріархату і в багатьох аспектах тотожний статусові помісної Церкви, УАПЦ непокоїть той факт, що частина єрархів УПЦ (МП) демонструє виразне прагнення добитися згортання цих канонічних прав і зведення УПЦ (МП) до рівня звичайного екзархату РПЦ.¹⁶⁰

В. Московська патріархія

Ставлення Московської патріархії до української автокефалії протягом 1990-2000-х рр. залишалося практично незмінним. Офіційно представники патріархії довгий час заявляли, що автокефалія УПЦ можлива, але її слід отримати строго канонічним способом, на Помісному соборі РПЦ. Патріарх Алексій II не раз повторював, що коли «єрархи, священнослужителі, чернецтво та миряни Української Православної Церкви захочуть мати автокефалію і будуть одностайні в цьому бажанні, Руська Православна Церква піде назустріч волі народу Божого і його пастирів. А поки що зміни в теперішньому статусі Української Православної Церкви можуть призвести до нових поділів, що принесуть ще більше страждань і Церкві, і цілому народу України».¹⁶¹ Але у заявах неофіційного характеру керівництво РПЦ, не кажучи вже про російських православних публіцистів та близьких до патріархії мирян, беззастережно відкидало саму можливість усамостійнення Української Православної Церкви і наполягало на особливому значенні її перебування в підпорядкуванні Московській патріархії (або, як прийнято говорити в цих колах, «у єдності» з нею).

Нарешті, в 2009 р. про принципову неможливість автокефалії для Православної Церкви в Україні заявив патріарх Кирило. Сформульована (або

¹⁶⁰ Архієпископ Уманський УАПЦ Іоанн (Модзалевський): перемовини з УПЦ (МП) тривають вже доволі довго і загалом конструктивно (текст на сайті: www.religion.in.ua).

¹⁶¹ Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II: «Киев является важным духовным центром Вселенского Православия». Беседовал Андрей Окара (текст на сайті: www.orthodox.org.ua).

реанімована) ним доктрина «русского мира» стала і запереченням української автокефалії, і викликом ідейним засадам українського націєтворення. Ця доктрина, найголовніші моменти якої були оприлюднені в листопаді 2009 р., націлена на відродження Москви як світового центру сили на нових ідеологічних засадах: «Вірю, – заявив патріарх, – що тільки згуртований „русский мир” може стати сильним суб’єктом глобальної світової політики, сильнішим за всі політичні альянси».¹⁶² (Власне, діяльність патріарха щодо «найближчих сусідів» Росії прем’єр-міністр Володимир Путін назвав на початку 2012 р. «одним з дуже важливих елементів нашої зовнішньої політики»)¹⁶³

Ключові засади цієї доктрини включають православ’я як цивілізаційний і ціннісний стрижень «русского мира», російську мову як його сполучний елемент, усвідомлення спільності минулого і, найважливіше, спільності майбутнього й, нарешті, перетворення «русского мира» на своєрідну «цивілізацію», що успішно конкурувала б у глобалізованому світі з іншими цивілізаціями.¹⁶⁴

Україна для патріарха Кирила постає в цьому контексті і головною проблемою, і випробувальним полігоном. Тут проходять «обкатку» ключові стратегіями його патріаршества, яке почалося в 2009 р. Перша – перетворення Московської патріархії на один з найважливіших центрів формування російської політики, – не перший, бо ж є ще Кремль, але й не другий, якщо вжити вислову одного українського політика. Візит патріарха Кирила в Україну в 2009 р., який Московська патріархія називала не інакше як «тріумфальним», та його українська політика мали продемонструвати Кремлю й усій російській еліті, що патріарх та його церковний ресурс здатні розв’язувати серйозні геополітичні проблеми ефективніше, ніж російська дипломатія. А отже, Московська патріархія не культурний релікт і навіть не «духовне відомство», якому належить своє місце в структурі влади, а рівноправний партнер цієї влади, інтереси якого треба поважати й максимально враховувати.

¹⁶² Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира (текст на сайті: www.patriarchia.ru).

¹⁶³ Стенограмма начала встречи Святейшего Патриарха Кирилла с председателем Правительства РФ В. В. Путиным 1 февраля 2012 года (текст на сайті: www.patriarchia.ru).

¹⁶⁴ Див. наприклад: Соборное слово XV Всемирного русского народного собора (текст на сайті: www.patriarchia.ru).

Друга стратегема, яку патріарх Кирило випробував 2009 р. в Україні – це, власне, сама доктрина «русского мира». Головне її положення, тобто необхідність і можливість створення єдиного наддержавного проекту, що включав би три східнослов'янські народи, було оприлюднене в Україні ще до резонансного виступу патріарха на відкритті III «Ассамблеї Русского мира» 3 листопада 2009 р. І треба сказати, що тези, виголошені патріархом під час його першого візиту в Україну влітку 2009 р., були сприйняті політичною елітою Росії саме як політичні гасла і в цій якості – беззастережно схвалені.¹⁶⁵

28 липня 2009 р., виступаючи на телеканалі «Інтер», патріарх звернувся до українців з такими міркуваннями: Українці зробили дуже великий внесок у будівництво спільної держави, і тепер вони не повинні відмовлятися від плодів своєї праці. Українцям треба замислитися над тим, чи варто їм розвиватися самостійно і чи має цей розвиток бути спрямовний у бік Заходу. Захід, казав патріарх, – нежиттєздатна цивілізація, вона пропонує людині лише задоволення для «шлунку». Навряд чи Захід буде готовий сприйняти цінності історичної Русі. Патріарх нічого не каже про суть цих цінностей, з його слів випливає, що це щось прямо протилежне споживацьким цінностям Заходу. Нічого не говорить патріарх і про такі цінності західної цивілізації, як гідність і автономія людської особи, права та свободи людини, демократичний устрій, відповідальність влади перед громадянами тощо. На його переконання, Україні треба не «йти в Європу», а надихатися ідеалами «Святої Русі» і разом з усіма народами, що вийшли з «общерусской колыбели», будувати власний простір, «великої сили цивілізаційний проект», що протистоятиме Заходові. Тоді-то ці народи перетворяться з коня на вершника, з тих, кого ведуть, на тих, хто сам веде інших.¹⁶⁶

Це був пряий заклик до українців переглянути той вибір, який вони зробили в 1991 р. Адже сам цей вибір, зрештою, зродився з прагнення – в різних колах по-різному проартикульованого й умотивованого – брати самостійну участь в історії, а не бути постачальником ресурсів для інших країн та націй, хай навіть на дуже почесних умовах. Патріарх закликав

¹⁶⁵ «Задача России – не допустить раскола славянского мира». Российские парламентарии прокомментировали заявления Патриарха Кирилла на Украине (текст на сайті: rusk.ru).

¹⁶⁶ Выступление Патриарха Кирилла на телеканале «Интер» (відеозапис на сайті: www.youtube.com).

українців зняти амбітні проекти європейської інтеграції й плисти за течією «цивілізаційного детермінізму» в кільватері сучасної Росії, яка не може похвалитися передовими досягненнями в сфері економіки, науки, якості життя та людського розвитку. Це був, зрештою, заклик, який прямо суперечив «цивілізаційному нейтралітетові» Церкви, що його проголосив роком раніше предстоятель УПЦ (МП) митрополит Володимир: «Ми також не беремо на себе відповідальності визначати цивілізаційний вибір України».¹⁶⁷

Хоча реакція на ідеї патріарха Кирила в Україні включала й відверто саркастичні відгуки, більшість експертів поставилися до них цілком серйозно. Принаймні, в рейтингу іноземних політиків, що справили найбільший – чи то позитивний, чи то негативний – вплив на розвиток України та її європейські перспективи (рейтинг був укладений Інститутом української політики в 2011 р. на підставі опитування 58 експертів), вплив патріарха Кирила був визнаний найнегативнішим. Під цим оглядом патріарх залишив позаду і Володимира Жириновського, і Володимира Путіна.¹⁶⁸

Саме реакція на доктрину «руського мира» в Україні змусила самого патріарха та його офіційних інтерпретаторів дещо змодифікувати свою риторику. З'являються роз'яснення про те, що доктрина патріарха не політична, а духовна, і не має на меті підкопати суверенітет народів «руського мира» та знищити їх культурні особливості.¹⁶⁹

Третя стратегема, яку патріарх випробовував на Україні, – це намір переглянути місце РПЦ у вселенському православ'ї. Під час українського візиту патріарх озвучив кілька тез, сенс яких полягав у тому, що не всі помісні православні Церкви рівні своєю гідністю й що, на відміну від «національних» патріархатів, Московський патріархат – наднаціональний. Кирило говорив про пентархію так, нібито цей давній принцип управління Церквою має безпосередній стосунок до Москви.¹⁷⁰ «Патріарх, – казав Кирило, – це ж не голова Церкви у межах конкретної держави. Всі п'ять патріархів, вся так

¹⁶⁷ Українське Православ'я на рубежі епох. Виклики сучасності, тенденції розвитку. Доповідь Блаженнішого Митрополита Київського та всієї України Володимира на Архієрейському соборі Руської Православної Церкви (Москва, червень 2008 року) (текст на сайті: orthodox.org.ua).

¹⁶⁸ Експертне опитування «Вороги і друзі України» (текст на сайті: uapolicy.org).

¹⁶⁹ Визит Патриарха на Украину – не зарубежный визит (текст на сайті: echo.msk.ru).

¹⁷⁰ У навчальному посібнику протоєрея Владислава Ципіна, що витримав не одне перевидання, стверджується, що «всі автокефальні Церкви рівноправні. Православ'я відкидає не лише римську доктрину про намісника Христа і непомилність римського єпископа,

звана пентархія, всі п'ять історичних патріархатів – це набагато ширші утворення, до складу яких входили й дотепер входять багато незалежних держав».¹⁷¹

У Києві патріарх заявив, нібито Московський патріархат після свого створення став одним з членів пентархії, – твердження більш ніж дискусійне і ніяким чином не обґрунтоване. Провідний каноніст Московського патріархату Владислав Ципін у спеціальній довідці на тему пентархії робить висновок, що «пентархія – це всього лише факт церковної історії, [...] подібно до того, як у міжнародних відносинах після Віденського конгресу існувала „пентархія” великих європейських держав: Росії, Австрії, Великобританії, Прусії та Франції. [...] Згодом теорія „пентархії”, позбавлена і канонічних, і історичних підстав, постачала уявні доводи для обстоювання гегемонії грекомовних Церков над негрецькими православними Церквами».¹⁷² Показово, однак, що спроби уневажнити принцип пентархії почалося після того, як у середині 2011 р. царгородський патріарх Варфоломій I оголосив про скликання наради голів п'яти давніх православних Церков Сходу: Константинопольського, Александрійського, Антіохійського та Єрусалимського патріархатів, а також Кіпрської Церкви. Хоча офіційною причиною скликання наради була названа потреба обговорити ситуацію на Близькому Сході, деякі коментатори побачили в цьому спробу відродити принцип пентархії, скликати «малий Вселенський собор» або навіть створити візантійську альтернативу «русському миру». Голова Відділу зовнішніх церковних відносин Московської патріархії митрополит Іларіон виступив у цьому зв'язку із заявою, що була, по суті, прямо протилежна тому, про що говорив два роки перед тим предстоятель РПЦ: «Ми не можемо погодитися, щоб та чи інша група Церков сприймалася як „стрижень” світового православ'я на тій підставі, що їх автокефалія давніша, ніж автокефалія інших Церков», бо в такому разі виникає небезпека поділу православ'я на «Церкви першого і другого ґатунку».¹⁷³

а й претензії константинопольських патріархів на особливі права у Вселенській Церкві». – Див.: В. А. Цыпин. *Церковное право*. – С. 147.

¹⁷¹ Эксклюзивное интервью патриарха Кирилла «Вестям». 2 августа 2009 г. (відеозапис на сайті: rutube.ru).

¹⁷² Протоиерей Владислав Цыпин. Пентархия (текст на сайті: www.pravoslavie.ru).

¹⁷³ Митрополит Иларион (Алфеев) не согласен с теорией стержня в «мировом православии» и пересмотром диптихов (текст на сайті: www.portal-credo.ru).

Тим часом в Україні патріарх Кирило прямо протиставляв «наднаціональний» Московський патріархат національним патріархатам, які «прив'язані до певних держав [...]: Румунія, Болгарія, Сербія. Але ми знаємо, – казав патріарх, – що поява цих національних Церков у рамках національних держав привела до того, що в Константинополі зібрався собор, який засудив етнофілетизм».¹⁷⁴ Тут, знов-таки, предстоятель РПЦ керується політичною кон'юнктурою, а не прагненням лишатися на твердому ґрунті церковного права. Ще в 1989 р. Московська патріархія заявляла про невизнання рішень згаданого собору. «Засудження церковної організації за національною ознакою, – підкреслювалося в «Журнале Московской патриархии», – винесене на Константинопольському соборі 1872 р., має місцеве значення – для Константинополя. Православна Повнота не сприйняла рішень цього Собору. Єрусалимський патріарх Кирило II рішуче відмовився визнати постанови цього собору справедливими. Єпископи Антіохійської Церкви (арабської національності) оголосили підпис свого патріарха під актами Собору „виразом його особистої думки, а не думки всієї Антіохійської Церкви”».¹⁷⁵

Засади своєї «української політики» патріарх Кирило сформулював уже в перший рік свого патріаршества, виходячи насамперед не з церковного права, а з міркувань геополітики й історіософії. Перша засада – це кінець геть усяким автокефалістським тенденціям, хай навіть вони цілком виправдані з погляду канонічного права. Під час візиту до України патріарх пояснив це так: «Іноді нам ставлять за приклад інші країни: в Чехії і Словаччині автокефальна Церква, в Албанії – автокефальна Церква. Але Чехія і Словаччина ні для кого не були Єрусалимом і Константинополем! І Тирана ні для кого не була духовним центром всієї Церкви! А Київ – це наш Єрусалим і наш Константинополь, це серцевина нашого життя!»¹⁷⁶ Отож, патріарх аж ніяк не вважав за можливе «відпускати» Київ і пропонував керуватися логікою, яка виразно суперечила тому, що досі викладалося в курсах церковного права духовних шкіл РПЦ.

¹⁷⁴ Святейший Патриарх Кирилл: «Украинская Православная Церковь обладает духовной силой и способностью объединять весь народ, и то, что я вижу здесь, общаясь с людьми, меня в этом убеждает» (текст на сайті: www.patriarchia.ru).

¹⁷⁵ К. Скурат. Константинопольский Патриархат и проблемы диаспоры // *Журнал Московской патриархии*. – 1989. – № 10. – С. 47-48.

¹⁷⁶ Патриарх Кирилл: призывы к автокефалии основаны исключительно на политических аргументах (текст на сайті: gusk.ru).

Далі, це «кінець церковної безпризорності»¹⁷⁷ для УПЦ (МП), як про це сповістив усіх зацікавлених протодиякон Андрій Кураєв. Напрута між Московською патріархією і Київською митрополією стає цілком очевидною, адже доктрина «русского мира» загрожує відштовхнути від Москви велику частину священників і архиєреїв УПЦ (МП) і, по суті, підриває здатність УПЦ (МП) інтегрувати в єдиному церковному організмі різні ідентичності та суспільно-політичні преференції. Піднесення геополітичної доктрини, не пов'язаної з Євангелієм та церковним переданням, до рангу церковного вчення стало серйозною проблемою для тих мирян і священнослужителів, які не в змозі прийняти цю доктрину.

Нарешті, третій важливий складник української політики патріарха Кирила – це непримиренність до «розкольників» і відкидання будь-яких компромісів у відносинах із ними. Московська риторика в цьому питанні принципово відрізняється від тієї, якою послуговується митрополит Володимир. Патріархія практично відкрито заявила, що вона не зацікавлена в тих українцях, які перебувають поза її «спасенною огорожею», тобто – слід розуміти – в принципі не зацікавлена в єдності українського православ'я.

Прагнення відновити єдність двох Росій – матірної і колись вигнаної – стало поштовхом до об'єднання РПЦ і Російської Православної Церкви Закордоном після майже дев'яти десятиліть взаємних звинувачень і навіть проклять. І прикметно, що Московська патріархія вітала активну участь у цьому процесі російської держави, керівництво якої просто зобов'язане, на думку провідних каноністів РПЦ, сприяти церковній єдності. Як пише з цього приводу протоєрей Владислав Ципін: «Турбота голови держави [Володимира Путіна] про Росію (а церковні справи – це істотна частина російського життя в цілому) бачиться цілком природною з його боку, це-бо пряме виконання його обов'язків».¹⁷⁸ Так само і в російських мас-медіа багато говорилося про те, що саме президент РФ «запустив» процес об'єднання РПЦ і РПЦЗ під час своєї двогодинної бесіди з першоєрархом Закор-

¹⁷⁷ Конец церковной беспризорности для Украины? (текст на сайті: diak-kuraev.livejournal.com).

¹⁷⁸ «Воссоединение – необходимое условие для нормального существования РПЦЗ». Беседа с доктором богословия, заведующим кафедрой церковно-практических дисциплин МДАиС, протоиереем Владиславом Цыпиным // *Политический журнал*. – 2007. – № 15-16 (158-159).

донної Церкви митрополитом Лавром (Шкурлою) (1928-2008).¹⁷⁹ У той час, коли для РПЦЗ знайшлися і потрібні слова, і належні канонічні підстави, УПЦ-КП Москва змогла запропонувати тільки сумнозвісний проект документу «Про прийняття до лона Церкви тих, хто навертається з розколів»,¹⁸⁰ який пропонує завідомо нереалістичну модель, що в принципі унеможливає возз'єднання українського православ'я.

Московська патріархія виявилася незацікавленою в об'єднанні українського православ'я ні на яких умовах. Навіть приєднання УПЦ-КП та УАПЦ до УПЦ (МП) на умовах, які б дозволяли єрархії та вірних двох «неканонічних» Церков бодай мінімально «зберегти обличчя», не влаштовує Москву, бо ж це різко збільшить питому вагу «проукраїнського» елемента в об'єднаній Церкві і підважить позиції Московської патріархії в Україні. Відповідно, Москва послідовно блокує будь-які спроби досягти примирення трьох гілок українського православ'я і (або) врегулювати їх канонічний статус інакшим способом, аніж це визначила Москва. Для цього використовуються не лише засоби церковної дипломатії, а й ті важелі впливу на ситуацію в Україні, які має керівництво Російської Федерації.

Г. Українська Православна Церква в єдності з Московським патріархатом

Особливе місце в питанні про «єдину помісну Церкву» від моменту свого створення в 1990 р. займала УПЦ в єдності з Московським патріархатом. Спроба її предстоятеля митрополита Філарета отримати автокефалію канонічним способом, з рук РПЦ, закінчилася цілковитою невдачею, позбавленням його всіх ступенів священства й анафемою. Після того, як Україна здобула незалежність і за явної підтримки держави була створена УПЦ-КП, підпорядкування УПЦ Московському патріархатові і небажання її керівництва обривати зв'язок із Москвою почало ставити під сумнів лояльність цієї Церкви до української державності [...]. УПЦ змушена була доводити,

¹⁷⁹ Див.: Александр Солдатов. Веронетерпимость. Владимир Путин попытался объединить православные церкви. Помешало соперничество митрополита Кирилла и о.Тихона Шевкунова // *Московские новости*. – 2005. – 25 февраля; Олег Недумов, Наталья Меликова. Путин объединяет православных. Путин встретился с главами двух Русских Церквей и сообщил им, что Церковь едина // *Независимая газета*. – 2004. – 28 мая.

¹⁸⁰ Проект документа Межсоборного Присутствия «О принятии в лоно Церкви обращающихся из расколов» (текст на сайті: www.bogoslov.ru).

що канонічне підпорядкування Московському патріархатові не применшує її патріотизму й не робить її автоматично провідником ворожої кремлівської політики в Україні.

У 1993 р. патріарх Московський та всієї Русі Алексій II направив – мабуть, на прохання Київської митрополії – листа міністрові юстиції України Василю Онопенку. В листі стверджувалося, що «Українська Православна Церква від жовтня 1990 р. канонічно незалежна і цілком самостійна в своєму управлінні. Ніякої адміністративно-фінансової підзвітності Московській патріархії з її боку немає [...]. Українська Православна Церква [...] з канонічного погляду має право на все рухоме й нерухоме майно, створене і надбане протягом 1000-річного існування православ'я на землі України [...]. Московська патріархія не має ніяких претензій ні на яке рухоме чи нерухоме церковне майно Української Православної Церкви».¹⁸¹ Пізніше патріарх також заявив, що Московська патріархія не отримує з України ні копійки, а навпаки, безкоштовно утримує в своїх школах майбутніх українських пастирів.¹⁸²

Новообраний предстоятель УПЦ (МП) митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан) у той час не відкидав можливості ані здобуття своєю Церквою «строго канонічної» автокефалії, ані переговорів задля подолання розколу. Передумовою початку переговорів мало б стати припинення насильницьких дій щодо духовенства й майна УПЦ; невтручання політиків і влади у внутрішньоцерковні процеси; повернення захоплених храмів і майна УПЦ; неучасть у переговорах «колишнього митрополита Філарета».

Тим часом в УПЦ відбулася консолідація промосковської фракції, яка дістала підтримку властей на півдні й сході країни, а надто впевнено почала почуватися після перемоги на президентських виборах 1994 р. Леоніда Кучми. Від середини 90-х років мвнуло століття, особливо в 1996-1997 рр., і московському патріархові вдалося здобути більший контроль над УПЦ і нейтралізувати «сепаратистські» настрої частини архиєрейського корпусу. Очевидним наслідком дедалі дужчих впливів Московського патріархату на УПЦ стало рішення Архиєрейського собору УПЦ від 15 грудня 1996 р. про те, що «найближчим часом» порушувати питання про цілковиту автокефалію – недоцільно. Це рішення аргументувалося браком єдності в церковному

¹⁸¹ Див.: *Православна газета*. – 1994. – № 1.

¹⁸² Див.: Святейший патріарх Московский и всея Руси: «Християнин обязан быть оптимистом» // *Независимость*. – 1997. – 8 октября.

народі та загрозою нового розколу у випадку отримання автокефалії.¹⁸³ Поступово в УПЦ посилюються кола, які виступають не лише проти автокефалії, а й проти будь-якого послаблення зв'язків з Московським патріархатом. Представники духовенства, що трималися протилежної думки, втрачали можливість висловлювати свою позицію. А тим часом з боку деяких церковних братств та окремих єпископів почали лунати заклики до цілковитого згортання автономії УПЦ.

Відповідно змінювалися й акценти в питанні про можливість здобуття автокефалії. У 1992-1993 рр. говорилося насамперед про необхідність отримати автокефалію цілковито канонічним способом, з рук Церкви-матері, та про Помісний собор РПЦ, який неодмінно розгляне українську проблему. В наступні роки акценти стали зміщуватися в бік констатації труднощів, пов'язаних з отриманням автокефалії та негативного ставлення до цієї можливої автокефалії православних сходу й півдня країни. На якийсь час з інтерв'ю та виступів митрополита Володимира зникають будь-які згадки про автокефалію.¹⁸⁴

А що Помісний собор РПЦ мав бути скликаний тільки для вибору нового патріарха, то єпископат УПЦ (МП) сподівався отримати остаточний висновок про статус своєї Церкви від ювілейного Архиєрейського собору РПЦ 2000 р. Напередодні цього собору, 28 липня 2000 р., Архиєрейський собор УПЦ обговорив «питання, пов'язані з ускладненням релігійної ситуації в Україні, яке зумовлене деструктивною діяльністю розкольницьких угруповань», та спробував досягти більшої визначеності щодо статусу УПЦ (МП). Собор ухвалив чотири документи (заяву і три звернення: до царгородського патріарха Варфоломія I, до патріарха Московського і всієї Русі Алексія II та до президента Леоніда Кучми), головні положення яких можна підсумувати так: УПЦ відчуває постійний тиск, мета якого – спонукати її до

¹⁸³ Див.: Звернення Архиєрейського Собору УПЦ до українського православного народу // *Православна газета*. – 1997. – Січень. – № 1.

¹⁸⁴ Зміну акцентів можна простежити за інтерв'ю митрополита Володимира газетам «Независимость» (11 липня 1992 року); «Робітничка газета» (7 квітня 1994 р.); «Молодь України» (13 січня 1994 р.); «Православна газета» (17 жовтня 1993 р.); «Киевские ведомости» (10 березня 1995 р.); «Урядовий кур'єр» (27 травня 1995 р.); «Независимость» (19 юлія 1996 р.); «Киевские ведомости» (23 квітня 1996 р.); «День» (13 листопада 1996 р.), «Регион» (8 лютого 1999 р.); «Хрещатик» (23, 24 листопада 2000 р.); його відповідями на анкету «Столичних новостей» (25 январа – 1 февраля 2000 г.) та його доповіддю на Всецерковній нараді 29 грудня 1993 р. (*Православна газета*. – 1994. – № 11 (12)).

об'єднання з неканонічними православними спільнотами України. Однак УПЦ не сприймає ніяких політичних моделей об'єднання і ще раз наголошує на неможливості переговорів з анафемованим предстоятелем УПЦ Київського патріархату. УПЦ також не вважає за можливе прямо пов'язувати питання про подолання розколу із здобуттям автокефалії: спочатку треба загоїти розкол, а потім обговорювати проблему канонічного статусу УПЦ. Поки що починати дискусію про автокефалію недоречно, бо ж проти автокефалії налаштована більшість вірних, особливо на півдні та сході країни. Найліпше, що політики можуть зробити для Церкви, – це залишити її в спокої.¹⁸⁵

Не втручатися у конфлікт в українському православ'ї єпископи УПЦ (МП) вимагали й від константинопольського патріарха: оскільки більшість «діячів розколу» вийшли саме з УПЦ, то стосунки з ними – проблема суто внутрішньоцерковна. Втручання царгородського патріарха суттєво загострить ситуацію, підкопає авторитет Константинополя і викличе розкол у православному світі, «який своїми наслідками може нагадати церковну трагедію 1054 року».¹⁸⁶

У зверненні до московського патріарха єпископи УПЦ відзначали загострення ситуації в Україні, висловлювали занепокоєння духовним становищем і спасінням душ «розкольників», а відтак прохали патріарха винести на обговорення ювілейного Собору в Москві «питання про уточнення того канонічного статусу Української Православної Церкви, який був визначений для неї [...] патріархом Тихоном на історичному Помісному соборі 1918 р.»¹⁸⁷

Статус, про який дуже обережно згадували єпископи, – це номінальна автономія, яку восени 1918 р. надав православним єпархіям України патріарх Тихон (Белавін) (1865-1925). Незважаючи на цю автономію, постанови Всеросійського собору та московського патріарха й далі були обов'язкові для цих єпархій, а патріарх затверджував не тільки митрополита київського, а й єпархіальних архиєреїв. Крім того ота автономія не поширювалася на загальноцерковні справи, а лише на адміністративні, просвітницькі, місіонерські, монастирські, господарчі, судові та шлюбні питання. Особливо

¹⁸⁵ Див.: Заява Архієрейського Собору Української Православної Церкви Президенту України Кучмі Леоніду Даниловичу // *Православна газета*. – 2000. – Серпень.

¹⁸⁶ Його Святості, Святішому Патріарху Константинопольському // *Православна газета*. – 2000. – Серпень.

¹⁸⁷ Его Святейшеству, Святейшему Алексию II, Патриарху Московскому и Всея Руси, Архиепископскому Собору Русской Православной Церкви // *Православна газета*. – 2000. – Серпень.

підкреслювалося, що православні єпархії України – невід’ємна частина Російської Церкви.¹⁸⁸

Напередодні Ювілейного собору президент України Леонід Кучма надіслав патріархові Алексію II листа з проханням надати УПЦ автономію, але собор відмовився розглядати це питання, а натомість ще раз підтвердив томос 1990 р. Очевидно, що ті права, які реально отримала в 1990 р. УПЦ (МП), набагато ширші за «місцеву автономію православних єпархій в Україні» з 1918 р. (патріарх не вживав терміну «Українська Православна Церква»). УПЦ має право самостійно створювати нові єпархії та висвячувати єпископів, має свої нагороди й таке інше. Де-факто вона автономна, але де-юре, з погляду церковного права, – залишається тим самим конгломератом православних єпархій України на чолі з митрополитом київським.

Довгий час інтенсивність звернення керівників УПЦ (МП) до проблеми створення єдиної помісної Церкви залежала майже винятково від тиску на них з боку влади й менше – від громадської думки та суспільних настроїв. Що ж до настроїв усередині Церкви то вони найчастіше спонукували не торкатися цієї теми. У цілій низці офіційних документів УПЦ звучать прямі або завуальовані заклики до влади та суспільства не нав’язувати Церкві дискусію на цю тему. Скажімо, 22 листопада 2006 р. Священий синод УПЦ ухвалив розлогий документ, видати який єпископів спонукали, як вони самі стверджували, «систематичні та настійливі потуги президента України, спрямовані на „створення” єдиної помісної Української Православної Церкви. Заяви про таку необхідність звучать дедалі частіше та стають предметом церковно-політичних спекуляцій». Далі в документі доводилося існування в Україні лише однієї православної Церкви – УПЦ (МП) поряд із кількома відламами від неї, що не є Церквами, та звучала безпрецедентна критика влади, зокрема президента Віктора Ющенка, що закликає УПЦ до об’єднання з «розкольниками» (це, звичайно, було значно безпечніше, ніж критикувати попередників Ющенка чи його наступника). Нарешті, в документі була сформульована єдино прийнятна для УПЦ модель «об’єднання», яку вона обстоювала з 1992 р.: «Переборовши власний егоїзм та гординю, а інколи й просто звичайне невідання, поверніться у лоно Матері Церкви».¹⁸⁹

¹⁸⁸ Див.: В. Ульяновський. *Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. (Доба Гетьманату Павла Скоропадського)*. – Київ: «Либідь», 1997. – С. 95-96.

¹⁸⁹ Звернення Священного Синоду Української Православної Церкви до Президента України Віктора Ющенка, Голови Верховної Ради України Олександра Мороза та народних

Однак уже наступного, 2007 року грудневий Архиєрейський собор УПЦ (МП) не тільки засудив так зване «політичне православ'я», зокрема й у виконанні Союзу православних громадян України, вся активність якого зводилася до нестяжного україножерства, а й закликав вірних виявляти братерську любов до «відокремлених братів і сестер». «Ми закликаємо віруючих Української Православної Церкви з християнською любов'ю та без ворожості ставитись до тих наших братів та сестер, які, віримо, тимчасово перебувають поза спасительною огорожею Церкви. Ми повинні пам'ятати слова святителя Григорія Богослова: „Ми прагнемо не перемоги, а повернення братів, розлука з якими нас непокоїть”. В основі нашого відношення до тих наших братів і сестер, які перебувають у розколі, повинна бути любов. На жаль, інколи серед вірних нашої Церкви християнська любов поступається нетерпимості на політичному ґрунті».¹⁹⁰ На соборі митрополит Володимир наголосив, що подолання розколу належить до найважливіших завдань його Церкви, і зауважив, що «ми також усвідомлюємо, що ці кроки повинна робити не одна лише сторона. Тому нам разом слід шукати шляхи до подолання розколу. Це передбачає спільне осмислення того, що відбувалось з нашими Церквами і нашим суспільством упродовж останніх десятиліть – осмислення в рамках зустрічей, діалогу та конкретних справ, які наближали б нас один до одного».¹⁹¹ На цьому ж соборі була ухвалена нова редакція Статуту про управління УПЦ, яким закріплювалася автономія цієї Церкви від Московської патріархії у межах, які за оцінками московських каноністів виходили за рамки томосу 1990 р. Особливо різку реакцію в Москві викликало те, що нова редакція статуту не передбачала його затвердження Священним синодом РПЦ і патріархом московським.¹⁹² На єпархіальних зборах

депутатів України, Прем'єр-міністра України Віктора Януковича та Уряду України, до вірних Української Православної Церкви та до тих, хто перебуває поза спасительною огорожею Православної Церкви в Україні, до всіх громадян України, кому не байдужа доля Українського Православ'я – невід'ємної складової нашої самобутності та основного історичного фактора державотворення України. **Київ, 22 листопада 2006 року (текст на сайті: orthodox.org.ua).**

¹⁹⁰ Звернення Собору єпископів Української Православної Церкви до її вірних чад (текст на сайті: orthodox.org.ua).

¹⁹¹ Виступ Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Володимира (текст на сайті: orthodox.org.ua).

¹⁹² Игорь Гаслов. Украинский статут и Устав Московского Патриархата // *Церковный вестник*. – № 1-2 (374-375). – 2008. – Январь.

духовенства Київської єпархії, які відбулися після закінчення собору, митрополит Володимир чи не вперше згадав про можливість застосування *ікономії* (тобто пом'якшення канонічних вимог) задля подолання розколу.¹⁹³

Наступного року в риториці митрополита Володимира звучать нові акценти, з'являються нові для УПЦ (МП) поняття. Виступаючи на Архиєрейському соборі в Москві, митрополит цитував слова Семюеля Гантінгтона про те, що «Україна – це розколота країна з двома різними культурами», і визнавав слушність цього твердження. «Сьогодні, – казав митрополит Володимир, – ми змушені говорити про два полюси української культури, дві різні цивілізаційні орбіти – „східну” та „західну”. Східноукраїнський світ, зосереджений переважно на лівобережжі Дніпра, сформувався в результаті творчої взаємодії української та російської культур. Західноукраїнська соціокультурна спільнота, розташована головно на правобережжі Дніпра, навпаки, складалася в результаті взаємодії з польською, австрійською, румунською, литовською та іншими європейськими культурами. Саме тому для Правобережної України характерна ціннісна орієнтація на Захід [...]. Місія України аж ніяк не вичерпується функцією буферної зони між Сходом і Заходом. Україна – це самодостатній соціокультурний простір, перед яким стоїть завдання віднайти власну внутрішню цілісність шляхом синтезу спадщини Сходу й Заходу».¹⁹⁴ Митрополит також підкреслював, що Церква не бере на себе відповідальності визначати цивілізаційний вибір України і що причиною розколу православ'я в Україні є не тільки політики та підступні «розколовчителі», а й соціокультурний поділ країни.¹⁹⁵ Того ж року в одному з своїх інтерв'ю митрополит Володимир ще раз наголосив на тому, що «розкол викликаний не лише бажанням частини духовенства бачити Українську Церкву автокефальною, а й цілою низкою причин, серед яких необхідно звернути увагу і на проблему цивілізаційного розколу в українському суспільстві».¹⁹⁶

¹⁹³ На єпархіальних зборах Митрополит Володимир озвучив актуальні проблеми Церкви й відповів на питання духовенства (текст на сайті: arhiv.orthodoxy.org.ua).

¹⁹⁴ Українське Православ'я на рубежі епох. Виклики сучасності, тенденції розвитку. Доповідь Блаженнішого Митрополита Київського та всієї України Володимира на Архиєрейському Соборі Руської Православної Церкви (Москва, червень 2008 року) (текст на сайті: orthodox.org.ua).

¹⁹⁵ Там само.

¹⁹⁶ «Наша Церковь – неотъемлемая часть мирового Православия». Интервью Сергея Иваненко с митрополитом Киевским и всея Украины Владимиром // *Столичные новости*. – 2008. – 23-30 сентября.

Наприкінці першого – на початку другого десятиліття ХХІ ст. в УПЦ (МП) відбуваються досить складні процеси, що своєрідним чином віддзеркалюють набагато ширший суспільно-політичний і культурний контекст. З одного боку триває агресивна консолідація вже не просто проросійського, а й виразно антиукраїнського елемента, найяскравішим представником якого виступає митрополит Одеський і Ізмаїльський Агафангел (Саввін). Він обстоює екзотичні ідеї виходу православних країн зі світової глобальної системи, автаркію, тобто максимально можливу самодостатність та самоізоляцію від зовнішніх впливів, реінтеграцію радянського простору із залученням Греції та балканських країн під егідою Росії і духовним проводом РПЦ.¹⁹⁷ У внутрішній політиці митрополит – член фракції Партії регіонів у Одеській обласній раді – виступає проти свободи совісті та політичного плюралізму й за перетворення православ'я на політичну ідеологію. Багато заяв та дій митрополита Агафангела явно спрямовані на розкол країни та збурення громадянського спокою.¹⁹⁸

З іншого боку, в публічному просторі стало досить помітне інше середовище в УПЦ (МП), яке розробляє історіософську схему особливого шляху українського православ'я, закоріненого в іншу богословську, культурну й, навіть, цивілізаційну традицію.¹⁹⁹ Оточення митрополита Володимира і сам предстоятель підкреслюють особливу історичну роль київських митрополитів у Руській Церкві і особливий статус УПЦ у складі РПЦ, наголошуючи на її *єдності* з Московським патріархатом, а не адміністративному *підпорядкуванню* Москві: «Наша Церква перебуває лише в „євхаристійному підпорядкуванні” Московській патріархії. З адміністративного, в тому числі й фінансового погляду ми абсолютно незалежні».²⁰⁰ Сам митрополит наполягає

¹⁹⁷ Россия – Дом Пресвятой Богородицы. Выступление Высокопреосвященнейшего Агафангела, Митрополита Одесского и Измаильского, на VIII Всемирном Русском Народном Соборе (текст на сайті: www.voskres.ru).

¹⁹⁸ Див. хоча б: Одесский митрополит Агафангел: Львов – это наша Чечня (текст на сайті: www.newsland.ru).

¹⁹⁹ Див., наприклад: Єпископ Переяслав-Хмельницький Александр (Драбинко). Киев – Новый Иерусалим. К очеркам о киевской градософии. (Доклад на IX Международных Успенских чтений «Память и надежда: горизонты осмысления и пути осознания», Киево-Печерская Лавра, 27.09.2009); Митрополит Київський і всієї України, Предстоятель Української Православної Церкви Володимир. Пам'ять про Новий Єрусалим і київська традиція (Слово про Київ на відкритті IX Міжнародних Успенських Читань «Пам'ять і надія: горизонти та шляхи усвідомлення») (тексти доступні на сайті: orthodox.org.ua).

²⁰⁰ Блаженнейший Митрополит Владимир: «В отношении автокефалии должна вестись очень мудрая и взвешенная политика» (текст на сайті: orthodox.org.ua).

на тому, що саме УПЦ є спадкоємиця Володимирового Хрещення і давньої Київської Церкви, тож надавши УПЦ автономію в управлінні, Московська патріархія не внесла нічого нового, а лише «відновила споконвічну традицію канонічного буття Київсько-Руської Церкви».²⁰¹

Це оточення проводить лінію на здобуття максимально можливої автономії і закріплення цього «максимуму» в соборних документах РПЦ. Воно наполягає, що теперішній статус «оптимальний» для УПЦ, а форсований курс на автокефалію може викликати новий розкол. Це крило УПЦ нарочито звеличує постать митрополита Володимира: його 70- й 75-річний ювілей та 45-річчя єпископської хіротонії відзначалися на загальноцерковному рівні. Крім того представники цієї партії в УПЦ наголошують, що постанови Архиєрейських соборів РПЦ мають для УПЦ лише рекомендаційний характер і можуть застосовуватися в Україні лише в тих межах, які не суперечать Статуту про управління УПЦ або визначені ухвалами самої УПЦ.²⁰²

Мабуть, саме це середовище ініціювало в 2008 р. звернення митрополита Володимира до предстоятелів помісних православних Церков. Одною з очевидних цілей цього звернення було не допустити створення Царгородським патріархатом паралельної канонічної юрисдикції в Україні. А проте це звернення адресувалося православним Церквам світу безпосередньо, а не через Московську патріархію, і виводило проблему українського православ'я на загальноправославний рівень, що суперечило позиції Москви про суто внутрішній характер українського питання. «На наше глибоке переконання, – говорилося у зверненні, – цю проблему можна розв'язати лише соборним розумом усіх помісних православних Церков. Із свого боку, ми свідчимо про свою готовність брати участь у загальноцерковному обговоренні питання про церковне розділення в Україні».²⁰³

«Самостійницьке» крило УПЦ (МП) не має змоги добитися автокефалії, але категорично не зацікавлене ні в якому контролі над УПЦ з боку Москви, як і в тій політиці, що здійснює в Україні патріарх Кирило. Найбільше неза-

²⁰¹ «Украинская Православная Церковь сегодня». Доклад Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины Владимира на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (текст на сайті: www.mospat.ru).

²⁰² Архиерейский собор РПЦ и статус независимости и самостоятельности Украинской Православной Церкви. Интервью с архимандритом Виктором (Бедем) (текст на сайті: www.baznica.info).

²⁰³ Звернення Митрополита Володимира до Предстоятелів Помісних Православних Церков (2008 рік) (текст на сайті: orthodox.org.ua).

доволення цього крила в УПЦ викликають такі елементи Кирилової політики, як пропаганда доктрини «русского мира», що ставить під сумнів особливий статус УПЦ в РПЦ (сам митрополит Володимир у своїх публічних виступах і документах ніколи не посилався на цю доктрину); регулярні візити патріарха Кирила в Україну, його намагання встановити особливі відносини з керівництвом України й вести діалог з владою, політикумом, церковною, науковою, культурною та діловою елітою України через голову київського митрополита; пошук церковно-юридичних важелів для згортання автономії УПЦ;²⁰⁴ курс на обмеження контактів УПЦ з невизнаними православними Церквами і нав'язування українським православним розуміння єдності як єдності виключно з російськими та білоруськими братами, але не з українцями, якщо ті перебувають поза рамками УПЦ; використання відданих патріархії меценатів як засобу тиску на Київську митрополію;²⁰⁵ спроби захитати позиції митрополита Володимира або й усунути його з престолу, щоб висунути на його місце цілковито лояльну Москві особу.²⁰⁶

Починаючи з кінця 2011 р. у зв'язку з хворобою митрополита Володимира серед єрархії УПЦ (МП) почалася боротьба за владу. На початку 2012 р. митрополити Агафангел (Саввін), Павло (Лебідь) та Іларіон (Шукало) зробили спробу отримати повний контроль над Київською єпархією та Синодом УПЦ й обмежити роль предстоятеля як головного осередка ухвалення рішень та модератора, що забезпечує рівновагу між різними угрупованнями в єпископаті. Однак митрополиту Володимиру вдалося відновити контроль над Церквою. Він оголосив, що сам керуватиме Київською єпархією, домігся її поділу на вікаріати та призначення першим вікарієм Київської єпархії та керуючим справами УПЦ бориспільського архієпископа Антонія (Паканича), провів цілу низку кадрових перестанов та призначень. Митрополит також заявив, що очолювана ним Церква не відмовиться від своєї автономії і, по суті, заблокував роботу комісії, що мала переглянути Статут

²⁰⁴ Гліб Коваленко. Журнал № 65: Новий механізм московського тиску на Українську Церкву (текст на сайті: www.religion.in.ua).

²⁰⁵ Гліб Коваленко. Трохи світла у туман «духовного блоку» Віктора Нусенкіса (текст на сайті: www.religion.in.ua).

²⁰⁶ Повідомлення анонімного джерела з Київської митрополії УПЦ про спроби зміщення митрополита Володимира у липні 2011 р. і просування на його місце митрополита Донецького і Маріупольського Іларіона (Шукала), див.: Сергей Высоцкий. Период полураспада (текст на сайті: focus.ua).

УПЦ й, фактично, обмежити автономію Церкви.²⁰⁷ У доповіді з нагоди двадцятої річниці Харківського собору митрополит Володимир наголосив, що «вказана комісія як така не може змінювати діючий статут, а тим більше вона не уповноважена змінювати канонічний статус Української Православної Церкви. Комісія має лише розглянути ті пропозиції щодо статуту, які надійшли на адресу Київської митрополії, та запропонувати Священному синоду свої зауваження на основі отриманих звернень».²⁰⁸

Влітку 2012 р. УПЦ з підкресленим розмахом відзначила 20-ліття предстоятельства митрополита Володимира; урочистості мали продемонструвати незмінність статусу УПЦ, а також беззастережний авторитет її предстоятеля і непохитність його позицій. Участь в урочистостях патріарха Кирила не змінила їх загального настрою. До того ж іміджеві проблеми, з якими зіткнувся патріарх (критика за безоглядну підтримку Володимира Путіна на президентських виборах 2012 р.; звинувачення в надмірному потязі до розкоші; історія з коштовним годинником, що його спробувала заретушувати на фото патріарша прес-служба; скандал навколо фешенебельної квартири патріарха у знаменитому Домі на Набережній; справа *Pussy Riot*²⁰⁹ тощо) істотно позначилися на його авторитеті й дещо зменшили активність предстоятеля РПЦ на українському напрямку. Згідно з дослідженнями Центру ім. Разумкова у березні 2013 р. патріарху Кирилу довіряли 38% опитаних українців, проти 44% наприкінці 2010 р., причому питома вага тих, хто повністю довіряв, зменшилася з 21% до 13%.

²⁰⁷ Митрополит Владимир: УПЦ МП никогда не откажется от самостоятельности // *Факты и комментарии*. – 2012. – 20 июля.

²⁰⁸ Митрополит Владимир. Українська Православна Церква на межі тисячоліть: здобутки та виклики. (До 20-ї річниці Харківського Собору Єпископів Української Православної Церкви) (текст на сайті: orthodox.org.ua).

²⁰⁹ Світова реакція на судовий вирок учасникам російської феміністської рок-панк-групи *Pussy Riot*, які 21 лютого 2012 р. влаштували «панк-молебень» «Богородице, Путіна прожени!» у московському храмі Христа Спасителя, виявилася безпрецедентною. – Див. наприклад: Simon Shuster. *Pussy Riot Trial Unleashes Putin's Secret Weapon: The Orthodox Faithful* // *Time*. – 2012. – August 23; Carole Cadwalladr. *Pussy Riot: Will Vladimir Putin Regret Taking on Russia's Cool Women Punks?* // *The Observer*. – 2012. – July 29; *Putin Goes from the Repressive to the Absurd* // *The Guardian Observer*. – 2012. – July 28; Carol J. Williams. *Russian Punk Band's Plight Galvanizes Artists, Rights Groups, Leaders* // *Los Angeles Times*. – 2012. – August 17.

Г. Константинопольський патріархат

Занепад «Другого Риму» після захоплення Константинополя турками дуже похитнув роль вселенського патріарха у східному християнстві, хоча ця роль від початку ґрунтувалася на «честі», а не на реальній адміністративній владі.²¹⁰ Відтоді царгородські патріархи дуже суттєво залежали від Москви й бачили в ній противагу мусульманському домінуванню, але разом з тим мріяли про відновлення колишньої могутності й позбавлення від московської залежності. Сучасне становище Константинопольського патріархату дуже залежить від турецької влади, яка скорше терпить його, аніж створює гідні умови для функціонування, і вперто відмовляється визнавати за ним статус «Вселенського», іменуючи його не інакше, як «Грецький патріархат». Правда, Царгородський патріархат підтримує грецька громада в США та уряд Греції. Це забезпечує йому підтримку американської адміністрації, а також підносить його проблеми на рівень міждержавних грецько-турецьких відносин. Але це, водночас, робить його дуже вразливим на будь-які кризи в відносинах Туреччини із США, Грецією, а також Росією, яка на початку ХХІ ст. вже використовувала дипломатичні канали, щоб вплинути на позицію Царгородської патріархії у вигідному для РПЦ напрямі, зокрема і в українському питанні.

Це питання у ХХ ст. не раз викликало загострення в відносинах між Москвою і Константинополем. Йдеться насамперед про події навколо надання Константинополем у 1924 р. автокефалії Польській Православній Церкві, три чверті вірних якої становили етнічні українці; протест Москви проти привітання царгородського патріарха учасникам Сьомого собору Української Православної Церкви у США на чолі з митрополитом Мстиславом (Скрипником) у 1971 р.; протести у зв'язку з прийняттям у юрисдикцію Константинополя УПЦ в Канаді (1990 р.) і УПЦ в США та діаспорі (1995 р.). Зокрема, прийняття в юрисдикцію Царгородського патріархату УПЦ в Канаді (280 парафій), УПЦ в США (понад 100 парафій), а також УПЦ в Західній Європі (26 парафій у Великобританії, Німеччині, Франції та Бельгії) викликало надзвичайно гостру реакцію Москви.

У колізіях, пов'язаних із невизнанням Царгородським патріархатом автокефалії Православної Церкви в Америці, теж присутній український ком-

²¹⁰ Див. про це: М. Э. Поснов. *История христианской церкви (до разделения церквей – 1054 г.)* [Репринт]. – Киев: Жизнь с Богом, 1991. – Глава III.

понент: Константинополь вбачав тут загрозу своїй юрисдикції над православними українцями (як, утім, і над іншими «етнічними» парафіями та єпархіями Америки). В 1971 р. новообраний патріарх Московський і всієї Русі Пимен заявив про потребу прилучення православних українців діаспори до РПЦ, і на Заході це було розцінене як спроба зруйнувати українське православ'я за кордоном.

Після відновлення відносин між Москвою і Константинополем, розірваних 23 лютого 1996 р. через суперечку навколо естонського питання, Московська патріархія вимагала від царгородського патріарха підтвердити свою позицію у справі православної Церкви в Україні. Цю свою позицію вселенський патріарх був уже задекларував у 1993 р., і складалася вона з кількох пунктів: патріарх визнавав в Україні тільки православну єрархію на чолі з митрополитом Київським і всієї України Володимиром (Сабоданом); УПЦ-КП і УАПЦ він розглядав як такі, що перебувають у розколі; передумовами повної автокефалії української Церкви патріарх вважав об'єднання всіх гілок українського православ'я, покаяння з боку «розкольників» і доброї волі Московського патріархату. Коли ці умови будуть виконані, Константинополь посприє тому, щоб автокефалія української Церкви була визнана всіма східними патріархатами.²¹¹

Про те, що Царгородський престол визнає на території України лише митрополита київського Володимира, який перебуває в юрисдикції Московського патріархату, патріарх Варфоломій I іще раз заявив під час свого перебування в Одесі у вересні 1997 р. Його позиція була дуже хворобливо сприйнята національно-демократичними силами в Україні, невизнаними УПЦ-КП та УАПЦ, а також українськими православними Церквами за межами України.

А проте погляди царгородського патріарха на «українське питання» завжди істотно відрізнялися від позиції Московського патріархату. По-перше, у Константинополі пам'ятають про сумнівні обставини підпорядкування Київської митрополії Москві в 1686 р. і беззастережно визнають за канонічну територію Московського патріархату лише ті області, що належали до нього станом на 1593 р. По-друге, Константинопольський патріархат визнає саме існування проблеми українського православ'я, тоді як Московський

²¹¹ Див.: Лист віце-прем'єр-міністра України М. Жулинського до Президента України Л. Кравчука про результати зустрічі з Вселенським патріархом Варфоломієм I // *Незалежність*. – 1995. – 31 мая.

патріархат доводить, що ніякої проблеми нема. Про те, що проблема справді існує, патріарх Варфоломій I заявив, зокрема, учасникам делегації УПЦ в США, яка в жовтні 1997 р. відвідала Фанар, щоб з'ясувати позицію патріарха щодо «українського питання». Відтоді єпископат УПЦ в США наголошує, що для долі православ'я в Україні пріоритетне значення мають ті процеси, які відбуваються безпосередньо в Україні, а не те, що діється поза її межами. У 1997 р. у зверненні до духовенства й вірних з нагоди свята Покрови єпископи української православної діаспори навіть заявили, що не бажають більше «бути „козлами відпущення” і покутувати за те, що наші брати в Україні не здібні прийти до якого-небудь порозуміння й співпраці один з одним, щоб оминути жахливу трагедію поділу Церкви Христової».²¹²

Що Україна залишається в полі його пильної уваги, патріарх Варфоломій I виразно підкреслив під час свого візиту до Північної Америки в 1998 р. На бенкеті у Вінніпезі він казав: «Український народ прийняв світло християнства від Вселенської патріархії понад тисячу років тому. Ці узи нерозривні всупереч різним політичним змінам у регіоні. Український народ посідає особливе місце в серці Церкви-Матері, можна навіть сказати, центральне місце в материнському серці. Ми по-батьківськи молимося, щоб сьогоднішні проблеми на вашій славній батьківщині були подолані якнайшвидше і щоб з ласки Божої в Україні постала єдина православна Церква. Вселенська патріархія молить Господа Бога за своїх духовних дітей і зробить усе можливе, щоб об'єднана Православна Церква в Україні якнайскорше стала реальністю».²¹³

Нарешті, в 2000 р. відбулося відразу кілька подій, які дали декому підставу говорити про кардинальні зміни в ставленні царгородського патріарха до проблеми українського православ'я. На початку року патріархія УАПЦ оприлюднила заповіт покійного патріарха Дмитрія (Яреми), в якому той закликав не обирати нового предстоятеля, а визнати першоєрархом УАПЦ митрополита УПЦ в США та діаспорі Костянтина (Багана). Митрополит погодився на таку модель хоча її канонічні наслідки лишалися не цілком зрозумілими. У квітні 2000 р. митрополит Костянтин і архієпископ Всеволод (Коломийців-Майданський; 1927-2007) обговорили ситуацію в українському православ'ї з царгородським патріархом у його резиденції в стамбульському районі Фанар; у травні єрархи УПЦ у США відвідали Україну,

²¹² Заява Собору Єпископів Української православної Церкви США. Consistory of the Ukrainian Orthodox Church of the U.S.A. – 14 жовтня 1997 р. Б. – С. 3-4.

²¹³ *Вісник / The Herald* (Winnipeg, Manitoba, Canada). – 1998. – 30 червня.

де зустрілися з предстоятелями УПЦ (МП), УПЦ-КП та місцєблюстителем патріаршого престолу УАПЦ. На Помісному соборі УАПЦ у вересні 2000 р. митрополит Костянтин заявив, що місія української православної діаспори, яка перебуває в єдності з Константинопольським престолом, полягає в тому, щоб бути нейтральним посередником у досягненні головної мети – створення в Україні помісної православної Церкви.²¹⁴

31 травня 2000 р. прем'єр-міністр України Віктор Ющенко надіслав патріарху Варфоломію I листа, в якому заявляв, що «українське суспільство готове до того, щоб негайно розпочати відпрацювання прийнятної для повноти православ'я в Україні моделі визнання помісності Української Православної Церкви й подолання розколу в Українському православ'ї», і просив допомоги в цій справі.²¹⁵

Того року константинопольського патріарха відвідало рекордне число українських офіційних осіб та політиків: віце-прем'єр-міністр Микола Жулинський, голова Держкомрелігій Віктор Бондаренко, делегація Верховної Ради України і, нарешті, сам президент Кучма. У Стамбулі також побували делегації УАПЦ, УПЦ-КП і змішана делегація обох Церков, члени якої 8 листопада підписали на Фанарі спільні «Домовленості»,²¹⁶ що, втім, так і не були виконані.²¹⁷

Помітне пожвавлення українсько-константинопольських відносин відбулося після перемоги на президентських виборах Віктора Ющенка – зрештою, патріарх Варфоломій I завжди підкреслював, що позиція державної влади і її добра воля має винятково важливе значення для здобуття автокефалії. Патріарх передав новообраному президентові своє благословення, пообіцяв молитися за його здоров'я та нагадав про свою готовність взяти дієву участь в подоланні розколу Церкви в Україні. Потім до Вселенської патріархії вирушив державний секретар Олександр Зінченко (1957-2010), а в Україну для

²¹⁴ Див.: *Діяння Помісного Собору Української Автокефальної Православної Церкви*. – Київ, 2000. – С. 25.

²¹⁵ *Відомості митрополії УАПЦ у діаспорі й єпархії у Великій Британії*. – 2001. – Січень. – С. 40.

²¹⁶ Процес об'єднання Українського православ'я під егідою Вселенської Константинопольської патріархії розпочався. Повідомлення прес-служби Київської патріархії УПЦ-КП. – Київ, 2000. – С. 1-3.

²¹⁷ Удар по «Домовленостях» 8 листопада // *Офіційна хроніка УАПЦ*. – 2001. – №5 (64). – 19 березня; див. також: *Об'єднавчий процес: всередині і навколо* // *Людина і світ*. – 2001. – № 7. – С. 39-41.

вивчення ситуації прибув архієпископ УПЦ в США Всеволод (Майданський), який виступив із заявою про те, що царгородський патріарх не визнає Київську митрополію канонічною територією Московського патріархату.²¹⁸

Кульмінаційною точкою в інтенсифікації відносин між офіційним Києвом і Константинополем став візит патріарха Варфоломія I до Києва у липні 2008 р. на святкування 1020-ої річниці Хрещення Русі. Патріарха зустрічали майже як главу держави, з безпрецедентними для предстоятеля Константинопольської Церкви почестями. Московська патріархія спробувала зірвати цей візит; патріарх Алексій II звернувся до предстоятелів православних Церков, теж запрошених до Києва, утриматися від поїздки; до цих заходів активно долучилася й дипломатія Російської Федерації. Зрештою, патріарх Алексій II навіть сам прибув до Києва, щоб не допустити прийняття УПЦ-КП та УАПЦ до юрисдикції Константинополя.

У своїх промовах у Києві патріарх Варфоломій розставив кілька важливих наголосів: Константинопольська Церква є мати і для Київської митрополії, і для всієї Руської Православної Церкви; церковні юрисдикції мають територіальний характер, і держава має право голосу у визначенні їх меж; Вселенська патріархія має особливе місце і особливі права у православному світі; порядок церковного життя може змінюватися разом із змінами в суспільно-політичному житті; свого часу Царгородська патріархія «відступила» Київську митрополію Москві тому, що тоді так склалися політичні умови. Нарешті, «громадянський, політичний, церковний і, в цілому, інтелектуальний провід українського народу має спільний обов'язок якнайширше, хоч і в допустимих межах, використати даний Богом дар хрещення не лише для невідкладного направлення різного роду плутанини й загоєння ран історичного минулого, а й для відновлення тої об'єднавчої ролі, яку відіграла Православна Церква у свідомості христолубивого українського народу [...]. Існуючий небезпечний поділ церковного тіла [...] руйнує [...] громадянську єдність українського народу і несе в собі очевидні проблемні наслідки для майбутнього України. Церква-Мати має не тільки право, а й обов'язок підтримувати в межах усталеної православної традиції будь-які конструктивні й перспективні пропозиції, здатні якнайшвидше усунути небезпечні поділи в церковному тілі, „щоб зло не збільшилося”».²¹⁹

²¹⁸ Клара Гудзик. Церковна єдність: напередодні? // *День*. – 2005. – 30 березня.

²¹⁹ Звернення Його Всесвятості Патріарха Константинопольського Варфоломія I до української нації (26 липня, 2008) (текст на сайті: www.ec-patr.org).

Хоча російській державній і церковній дипломатії вдалося дещо зменшити масштаби святкування (на урочистості прибули предстоятелі тільки трьох православних Церков, інші вислали своїх представників; в турецькій пресі були зорганізовані публікації, де стверджувалося, що українська політика константинопольського патріарха створює проблеми для Туреччини²²⁰ тощо), відзначення 1020-річчя Хрещення Русі стало ударом по позиціях не лише Московської патріархії в Україні, а й Російської Федерації, МЗС якої реагувало на ці, здавалося б, суто церковні події вкрай нервово.²²¹ Однак, як відзначалося вище, можлива кульмінація святкування – реалізація проекту встановлення юрисдикції Константинопольського патріархату над невизнаними українськими православними Церквами виявилася зірваною, і зірваною «зсередини», а не зовнішніми силами.

Водночас Царгородський патріархат, для якого Україна вже довгий час була важливим інструментом у боротьбі з Московським патріархатом за першість у православному світі, на якийсь час зміцнив свої позиції у цьому змаганні. Відтепер Москва змушена оглядатися на Вселенську патріархію. Риторика Москви щодо Царгорода змінюється: з офіційної риторики РПЦ зникають зневажливі оцінки чисельності пастви вселенського патріарха; натомість з'являються запевнення про одвічну вдячність РПЦ Константинопольському престолові, від якого «ми перейняли православну віру і християнське світло». Перед візитом в Україну в липні 2009 р. патріарх Кирило несподівано вилетів до Стамбула. Напередодні вильоту він завів мову про нову сторінку у відносинах між патріархатами й про те, що Московська патріархія може допомогти Константинопольському патріархату полагодити його власні проблеми – зрозуміло, в обмін на полагодження тих проблем, які хвилюють Москву.

У грудні того ж таки року в Православному центрі Константинопольського патріархату в Шамбезі зібралася Міжправославна підготовча комісія, яка мала виробити пропозиції для Всеправославної підготовчої наради, зокрема й щодо питання про автокефалію та автономію. Підготовча комісія підготувала попередній документ, в якому запропонувала механізм проголошення автокефалії, що, на думку патріарха Філарета, взагалі унеможливило

²²⁰ «Турецьке керівництво дало понять Варфоломею I, що його можливе втручання в українські справи суперечить інтересам Турції» (текст на сайті: newsru.com).

²²¹ Росія знов втручається у внутрішні справи України. Допоки? // *Інформаційний бюлетень. Всеукраїнський громадсько-політичний тижневик*. – 2008. – № 30 (779). – С.1.

появу нових автокефальних Церков. Справді, процедура, передбачена цим документом, виглядає малореалістичною. Частина Церкви, яка прагне автокефалії, звертається з відповідним проханням до Церкви-Матері (яка, нагадаємо, ніколи в історії не зустрічала таких звернень із захватом). Далі, якщо Церква-Мати на своєму Помісному соборі (який в РПЦ за останні 20 років збирався двічі) ухвалить позитивне рішення, справа передається у Вселенську патріархію. Та інформує всі помісні Церкви і з'ясовує, чи не мають вони заперечень. Якщо, уявімо, Церква-Мати розчулюється і відпускає свою доньку, а жодна з Помісних церков не має претензій до новопосталої автокефалії, якщо, – знов-таки, уявімо, – у процес якимось дивом не втрутаються політичні чинники, тоді царгородський патріарх видає Томос, який підтверджують своїми підписами предстоятелі всіх Помісних Церков. Уявити, що таким способом автокефалію може отримати, приміром українська або македонська Церква, доволі важко.

Щоправда, варто звернути увагу, по-перше, на попередній характер документу. По-друге, цей документ не виключає, що при певних умовах Константинопольський патріархат може знову повернутися до питання про прийняття у свою юрисдикцію деяких невизнаних православних Церков. І, по-третє, в лютому 2011 р. Міжправославна комісія з підготовки Всеправославного Собору знову змушена була констатувати відсутність всеправославного консенсусу в питанні про надання автокефалії і залишила це питання для подальшого вивчення.

Д. Українська держава

Українська держава, зацікавлена в незалежній православній Церкві, намагалася допомогти спочатку Українському екзархатові, а потім УПЦ-КП і митрополитові Філарету добитися канонічної автокефалії, особливо в 1992-1994 рр., коли ці намагання були дуже наполегливі. Керівництво держави виходило з того, що коли духовний вплив на мільйони громадян країни здійснює релігійний центр, який щонайменше не співчуває українській справі, – це серйозна загроза незалежності України. До того ж в умовах краху монолітної ідеології й ерозії старих цінностей, коли на поверхню суспільного життя вийшли і зіткнулися між собою досі «заморожені» устремління окремих соціальних, професійних, етнічних, регіональних та інших груп, у політиків виникала особлива спокуса скористатись допомогою Церкви з її розгалуженою структурою та відпрацьованими механізмами зацеплення в

масовій свідомості різного роду ідей та уявлень. Інтереси старої пізньоконуністичної еліти, яка великою мірою зберегла свої позиції, і тих сил, які змагалися за владу під гаслами демонтажу радянської системи, тут певний час збігалися. До того ж стара еліта готова була віддати ініціативу в такого роду питаннях національно зорієнтованим силам в обмін на їх підтримку й невтручання в найцікавішу для цієї еліти сферу перерозподілу власності.

Отже, влада добре усвідомлювала потребу підтримки з боку Церкви як українського інституту, що має виразно нерадянський характер, втішається довірою населення і здатний консолідувати різні ідентичності. Однак спроби держави допевнитись такої підтримки не були ані ефективні, ані доречні з погляду збереження громадянського миру й формування нової національної ідентичності, ані коректні з правового погляду. Зрештою, адміністрація Леоніда Кравчука, що в церковній сфері ставила перед собою цілі, дуже близькі до тих, які стояли в ХІХ ст. перед урядами незалежної Греції, Сербії чи Румунії, всебічно підтримувала УПЦ – Київський патріархат, не виявляла ніяких симпатій до УПЦ (МП), однак не могла, звичайно, діяти методами грецького короля Фрідріха Оттона (1815-1867), сербського короля Милана Обреновича (1854-1901) чи румунського князя Олександра Кузи (1820-1873).

Леонід Кучма під час своєї президентської кампанії 1994 р. називав УПЦ-КП «апаратною Церквою»,²²² заявляв про підтримку «канонічної Церкви», а після перемоги на виборах одним із перших своїх указів зліквідував Раду в справах релігій при Кабінеті міністрів України, керівництво якої всіляко сприяло українській автокефалії. В інавгураційній промові Кучма говорив про «національну ідею, яка не спрацювала», обіцяв «євразійську» зовнішньополітичну орієнтацію та офіційний статус російській мові. Але реальні зміни, що їх приніс новий президент, були набагато помірніші: припинилося таврування УПЦ (МП) як «яничарів» та «манкуртів»; перестала акцентуватися теза про історичну ворожість Росії до України; радянську добу стали трактувати не як «пропачий час» і не як заперечення незалежницької ідеї, а як її своєрідне втілення; замість «повернення до Європи» доби Кравчука стали говорити про «український міст» між Європою і євразійським простором.²²³ Реальна політика Леоніда Кучми виявилася значно

²²² Див.: *Киевские ведомости*. – 1994. – 24 июня.

²²³ Див.: Володимир Кулик. *Український націоналізм у незалежній Україні*. – Київ: Центр досліджень національної безпеки при Національному університеті «Кієво-Могилянська академія», 1999. – С. 51-53.

менш проросійською, ніж його гасла та ідеологічні акценти, розраховані насамперед на завоювання сходу й півдня країни.

Часто повторюване президентом Кучмою прислів'я про «место сидения, определяющее угол зрения», може придатися й для розуміння його церковної політики. Дуже тісні відносини з УПЦ (МП), що були зумовлені розміром і впливом цієї Церкви, співпрацею з її керівництвом під час виборчої кампанії, прагненням створити ідейну противагу лівим силам у «червоних» регіонах країни, відходять на задній план перед необхідністю підтримувати баланс між осередками релігійної сили. На другому етапі формування церковної політики Кучми – а перехід цього етапу дуже загальмували події 18 липня 1995 р. навколо поховання патріарха УПЦ-КП Володимира (Романюка) – стала очевидна об'єктивна «союзність» УПЦ-КП українському проекту, а отже й президентові, що мав би уособлювати його. Зрештою, у влади неминуче виник дискомфорт від самого факту, що найбільша релігійна інституція країни залежить від суспільно-політичної ситуації в Москві. В жовтні 1996 р. Кучма вперше приймає патріарха Філарета, згодом він почне бувати на ініційованих патріархом заходах і нагородить його орденом Ярослава Мудрого. Якщо говорити про інтенсивність зустрічей та інших виявів уваги з боку Кучми, то лідером тут і далі лишався предстоятель УПЦ (МП) митрополит Володимир (Сабодан), але ця симпатія не виливалася в дискримінацію конкурентів УПЦ (МП) – принаймні, такої дискримінації не було в загальноукраїнському масштабі (регіональні преференції були залишені на розсуд місцевої еліти). Пріоритетним напрямком церковної політики президента Кучми стало, зрештою, збереження стабільності, забезпечення лояльності до себе й підтримки своєї політики з боку релігійного середовища, а також залучення Церкви до ідеологічного обґрунтування того процесу, який його попередник, а згодом і він сам називали «розбудовою держави». Існування в Україні кількох ворогуючих православних юрисдикцій аж ніяк не сприяло успішності цієї розбудови. Крім того під час Всеправославного саміту в Єрусалимі з нагоди 2000-ліття Різдва Христового Леонід Кучма дуже наочно переконався, що означає автокефалія Церкви для країни, де більшість населення – православні. В компанії російського, грузинського, румунського, болгарського та інших президентів, яких супроводили «свої» предстоятелі автокефальних Церков, Кучма не міг почуватися рівнею. Після повернення до Києва він виступив з промовою про те, що Україні необхідна єдина помісна православна Церква, і гостро розкритикував ті сили, які заважають її постанню. Ця ідея дуже захопила Кучму,

який у середині 1990-х наголошував на своєму космічному минулому й необізнаності в духовних справах. На відміну від попередника, Леонід Кучма намагався створити єдину Церкву на базі УПЦ (МП) і з допомогою Московської патріархії. Він писав листи з проханнями підтримки до російських президентів Бориса Єльцина (1931-2007) та Володимира Путіна, звертався до Ювілейного архиєрейського собору РПЦ, зустрічався з патріархами Алексієм II і Варфоломієм I і не раз заявляв, що єдина помісна Церква – його заповітна мрія.²²⁴ Однак не тільки в Києві, а й у Москві добре розуміли, що створення такої Церкви – крок до позбавлення від російської залежності й утвердження українського суверенітету. Таке саме значення, треба сказати, мав і візит в Україну Івана Павла II, який відбувся попри сильний опір не лише церковної, а й державної Росії. Уявити, що при такій протидії з боку Росії папський візит в Україну міг би відбутися в 2010-2012 рр., просто неможливо.

Президент Віктор Ющенко, як і Леонід Кучма, почав реалізацію своєї церковної політики з ліквідації Державного комітету у справах релігій.²²⁵ Однак питанню єдиної помісної Церкви третій президент надавав винятково великого значення і вважав за необхідне активізувати заходи в цьому напрямку. У своєму першому зверненні до Верховної Ради Віктор Ющенко наголошував: «Не могу оминутьи найчутливішу для суспільства проблему релігійної сфери – неприродне роз'єднання православних Церков України. Незаперечною є необхідність подолання існуючих між найбільшими православними юрисдикціями протиріч та утвердження єдиної помісної соборної первоапостольної православної Церкви. Безумовно, її становлення розглядається в загальному контексті розвитку та утвердження національної ідентичності українців. Зважаючи на стратегічне значення цього питання, держава вправі його активно порушувати та, не втручаючись у внутрішні

²²⁴ Л. Кучма. Нас об'єднує любов до України // *Урядовий кур'єр*. – 1997. – 23 серпня.

²²⁵ Зауважимо, що і Вікторові Ющенку не вдалося повністю ліквідувати цей орган. Взагалі, за два десятиліття української незалежності державний орган у справах релігій, передбачений законом «Про свободу совісті та релігійні організації», реорганізовували декілька разів: Рада у справах релігій (до 1994 р.); Міністерство у справах національностей, міграцій і культів (1994-1995); Державний комітет у справах релігій (1995-2005); департамент у складі Міністерства юстиції (2005-2006); Державний комітет у справах національностей та релігій (2006- 2011); департамент у складі Міністерства культури (з 2011 р.). За цей час у кріслі керівника державного органу в справах релігій побувало вісім осіб.

церковні справи, сприяти його розв'язанню».²²⁶ Віктор Ющенко також намагався включити положення про створення єдиної помісної Церкви до «Універсалу національної єдності», підписання якого мало стати умовою затвердження Віктора Януковича на посаді прем'єр-міністра України в 2006 р. В кінцевому підсумку текст «Універсалу» містив набагато обережніше формулювання: «Дотримання свободи віросповідання. Поважне ставлення до об'єднавчих прагнень віруючих усіх православних Церков без втручання держави та політичних сил у цей процес». Показово, що «поважне ставлення до об'єднавчих зусиль православних» передувало в «плані дій задля досягнення національної єдності» таким завданням, як боротьба з бідністю, формування середнього класу, сприяння розвитку підприємництва чи підвищення якості й доступності освіти.²²⁷

Особисто президент Ющенко і багато хто в його оточенні вважали, що не склеювання розколотої країни допровадить з часом до об'єднання православних, а навпаки, об'єднання Церков стане локомотивом загальноукраїнської консолідації. «Збирання Церков» видавалося справою простішою і привабливішою за щоденну рутинну політичну, економічну, правову й адміністративну працю задля «збирання України». Чи не найяскравіше це виявилось 12 січня 2007 року – того дня, поки Віктор Ющенко обговорював з вищим духовенством Київського патріархату можливість створення спільної богословської комісії з УПЦ (МП),²²⁸ фракції Блоку Юлії Тимошенко і Партії регіонів у парламенті подолали його вето на Закон про Кабінет міністрів,²²⁹ який перетворював президента на англійську королеву.

Але навіть те, що намагався зробити Віктор Ющенко у церковній сфері, стало об'єктом демонізації в Україні, і за її межами. З одного боку, на тлі повальної корупції, нездатності виконати абсолютну більшість обіцянок, даних українцям на Майдані, та нескінченної війни з прем'єр-міністром Юлією Тимошенко одержимість президента єдиною помісною Церквою та питаннями історичної пам'яті викликали в суспільстві роздратування та

²²⁶ В. А. Ющенко. Про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2005 році. Щорічне послання Президента України до українського Парламенту, виголошене 9 лютого 2005 р. (текст на сайті: www.president.gov.ua).

²²⁷ Універсал національної єдності (текст на сайті: www.president.gov.ua).

²²⁸ Президент України готовий сприяти створенню богословської комісії, яка займеться питанням єдиної помісної Церкви (текст на сайті: risu.org.ua).

²²⁹ Наталя Яременко. Вето подолали. Уряду руки розв'язані // *Голос України*. – 2007. – 13 січня.

відторгнення. З іншого боку, в тій інформаційній війні, яку особливо запекло вела Росія проти «помаранчевої України», релігійний фронт був одним з ударних. У Москві різко критикували Віктора Ющенка «за втручання у внутрішньоцерковні справи і прагнення об'єднати канонічну Церкву з розкольниками»²³⁰, хоча той-таки Путін брав більш ніж активну участь у процесі об'єднання РПЦ з РПЦЗ.²³¹ Відповідно, Кремль застосовував всі засоби для того, щоб не допустити врегулювання канонічного статусу невизнаних українських православними церквами.

Оцінки церковної політики президента Ющенка можна поділити на три категорії. Дехто гостро критикував його за «об'єднавчий» курс і «втручання у внутрішньоцерковні справи», воліючи, як правило, не помічати такого самого втручання з боку Росії. Дехто висловлював жаль з приводу недостатності тих зусиль, що їх докладав Ющенко задля створення єдиної Церкви, та й узагалі закидав Ющенку брак рішучості. А ще інші висловлювали переконання, що президент міг би спрямувати зусилля, витрачені на справу єдиної помісної Церкви, на важливіші й корисніші для країни справи.

²³⁰ Президент РФ Дмитрий Медведев обратил внимание своего украинского коллеги Виктора Ющенко на «пагубную практику вмешательства государственной власти Украины в дела Православной церкви». Информационное агентство «Лента» 13 августа 2009 г. (текст на сайті: www.tiras.ru).

²³¹ Російський політолог Дмитро Ульянов писав з цього приводу, що «будь яка перемога РПЦ МП буде розглядатися як перемога Росії, а звідси й підтримка об'єднання політичним і адміністративним ресурсом, яку інспірував особисто Путін». – Див.: Дмитрий Ульянов. 80-процентное «слава Богу» (текст на сайті: www.russ.ru). А ось як оцінювали роль Володимира Путіна прихильники об'єднання РПЦ і РПЦЗ: «Коли президент нашої держави як благочестивий мирянин і як відповідальний політик передав митрополиту Лавру патріарше послання з запрошенням відвідати Росію – він справді заслужив і вдячність, і щирі симпатії православної Русі. Так і повинна діяти влада й її представники для того, щоб служити Росії не на словах, а на ділі. Росія не може не бути православною, а влада в Росії не може не бути російською, не може не усвідомлювати інтересів релігійної більшості. Подолання трагічного поділу Церкви є справа не тільки церковного, а й загальноросійського значення, бо сильна Церква, самостійна, вільна Церква – це сильна, самостійна, вільна Росія» – Див.: Воссоединение: Кто против? (текст на сайті: www.pravoslavie.ru). Див. також: В. Е. Данилова. Итоги объединения РПЦ МП и РПЦЗ: проблемы и перспективы // *Мартьяновские краеведческие чтения*. Вып. 5: 300 лет в составе России. Сборник материалов международной практической конференции, посвященной 300-летию вхождения территории Юга Сибири в состав России. Минусинск, 11-14 декабря 2007 г. – Красноярск: КГПУ, 2008. – С. 213-218. Пор. також критику Закордонної церкви за поступливість «чекісту Путіну»: Михаил Назаров. Перезахоронение РПЦЗ(Л) – акт легитимации Великой криминальной революции (текст на сайті: www.rusidea.org).

Архієпископ уманський УАПЦ Йоан (Модзалевський) вбачає в церковній політиці президента Ющенка три головні помилки: а) занадто тісну самоідентифікацію з ідеєю єдиної помісної Церкви; б) брак чіткого розуміння канонічних аспектів життя Церкви; в) спробу створити помісну Церкву на базі Київського патріархату при ігноруванні значення й інтересів УАПЦ та УПЦ (МП).²³²

Але навряд чи президентові Ющенку можна закинути неувагу до УПЦ та її предстоятеля, бо ж його зустрічі з митрополитом Володимиром були досить регулярними; важко також навести приклади тиску, а тим більше насильства щодо УПЦ (МП) або УАПЦ з боку президентської адміністрації. Фактично, не президент намагався створити єдину помісну Церкву на базі УПЦ-КП, а УПЦ-КП з найбільшим ентузіазмом відгукнулася на президентські прагнення й стала його найвідданішим союзником – принаймні в тому, що стосувалося «єдино-помісної» риторики, якої справді було забагато, а в кожному разі, явно більше, ніж реальної праці в цьому напрямі.

Головне в цій історії те, що коли президентові й забракло «чіткого розуміння» чогось, то це, передовсім, чіткого розуміння своєї відповідальності перед країною – країною, яку відразу після інавгурації треба було невідкладно починати «склеювати», а склеюючи – так само невідкладно модернізувати. Створенню в Україні єдиної помісної православної Церкви перешкоджають не інтриги церковної чи державної дипломатії, а роз'єднаність самого українського суспільства, яка поглиблюється з кожними новими виборами. Церковний розкол – не причина, а наслідок цієї роз'єднаності. Православних України ділять не якісь неподоланні догматичні розходження, а незгода в питанні про устрій видимої Церкви на території їхньої країни, а ця незгода, знов, спричинена різними поглядами на майбутнє України як такої. А отже не мають рації ті, хто стверджує, нібито світська влада, а зокрема голова держави не повинен та й не здатний нічого зробити для досягнення церковної єдності. Якраз зусилля президента в українській ситуації можуть виявитися дуже вагомими – зусилля, спрямовані на злиття локальних ідентичностей у загальноукраїнську, піднесення економіки та культури, створення ефективної політичної системи та справедливого судочинства, зміцнення позицій країни на міжнародній арені, словом, зусилля, необхідні для якнайвідповідальнішого та якнайсумліннішого здійснення тридцяти одного пункту повноважень, якими наділяє президента конституція України. Зреш-

²³² Іоанн Модзалевський. Епоха згаяних можливостей: три головні помилки президента, який іде з посади, у церковній сфері // *Дзеркало тижня*. – 2010. – № 5. – 13 лютого.

тою, президент, маючи право пріоритетної законодавчої ініціативи, міг би істотно поліпшити правовий простір, в якому діють релігійні організації, покінчити з практикою обміну майнових, податкових або тарифних преференцій на електоральну підтримку з боку релігійних організацій. Нічого такого в 2005-2009 рр. не було зроблено, і це й визначило політичну долю Віктора Ющенка, який дістав у першому турі президентських виборів 2009 р. безпрецедентно низьку як для чинного президента підтримку і, фактично, привів до влади Віктора Януковича.

Як виявилось, четвертий усенародно обраний президент України Віктор Янукович теж мав своє бачення єдиної православної Церкви в Україні. Це бачення, судячи з усього, формувалося під різними, але односпрямованими впливами. Свою роль тут зіграв, зокрема, духовник майбутнього президента схиархимандрит Зосима (Сокур) (1944-2002), рядки із заповіту якого про те, що «в випадку відходу України від Москви, хай яка це буде автокефалія, чи то незаконна, чи то „законна”, автоматично має обірватися зв'язок з митрополитом київським», – один з найулюбленіших пасажів противників української церковної незалежності. Очевидно також, що Віктор Янукович добре засвоїв і не раз озвучену єрархами й речниками Московського патріархату тезу про те, що Київський патріархат тримається виключно на політичних підпорках і впаде, тільки-но їх у нього заберуть. Важко собі уявити, щоб Янукович, який у перший рік свого президентства тричі зустрічався з патріархом московським, ніколи не говорив із патріархом про проблему українського розколу. І ще важче уявити, щоб патріарх запропонував президентові якусь дружню щодо «розкольників» модель розв'язання проблеми. В кожному разі, тиск на священників та релігійні громади Київського патріархату, яким наполегливо пропонують переходити до патріархату Московського, став яскравою ознакою «нової церковної політики», як і гаряча дружба властей з однією лише Церквою – УПЦ в єдності з Московським патріархатом. В деяких колах цієї Церкви це викликало справжній захват, в інших – сум'яття, в суспільстві загалом – підозри. Наприкінці 2010 р. вже менш як 30% опитаних Центром Разумкова вважали, що «влада ставиться однаково до всіх релігійних організацій в Україні». Натомість майже чверть зауважила, що «є Церкви, до яких влада ставиться краще, ніж до інших», а ще 11% – що «влада вивищує одну Церкву на протигагу іншим».²³³

²³³ Церковно-релігійна ситуація та державно-церковні відносини в Україні: підсумки десятиліття, тенденції і проблеми // *Національна безпека і оборона*. – 2011. – № 1-2 (119-

І це не «перегини на місцях», бо після скасування конституційної реформи 2004 р. Янукович отримав усю повноту влади в країні, і без імпульсу згори таке явище не стало б тенденцією. Треба розуміти, що після 2010 р. «єдина православна Церква в Україні» – це, в розумінні влади, монополія УПЦ (МП), яка має поглинути бодай центральноукраїнську частину УПЦ-КП, а разом – і УАПЦ. Під «єдністю» тут розуміється вже не консолідація православних українців, а єдність з Москвою.

Е. Українське суспільство

Питання про єдину помісну православну Церкву не переставало хвилювати громадську думку України протягом усього періоду української незалежності. Воно, звісно, займало далеко не перше місце серед проблем, які непокоїли українців, але соціологічні дослідження не раз фіксували той факт, що прихильників створення такої Церкви в країні все-таки більше, ніж її противників.²³⁴ Медіа охоче цитували навіть дуже загальникові заяви православних єрархів про готовність до діалогу один з одним. Небайдужий до єдності православ'я сегмент українського суспільства весь час чекав якихось змін на краще. Із справжнім ентузіазмом сприймалися переговори між Константинопольським і Московським патріархатом щодо ситуації в Україні, підписання на Фанарі дуже скоро уневажнених домовленостей між УПЦ-КП та УАПЦ (так звані «Симфонітики» 2001 р.), нові переговори між цими Церквами, знов зірвані в грудні 2011 р.,²³⁵ численні делегації в Москву й до

120). – С. 71. Кола ця книга вже готувалася до друку, соціологічна служба Центру ім. Разумкова люб'язно дозволила авторові ознайомитися з результатами дослідження, здійсненого Центром з 28 лютого до 6 березня 2013 р. у всіх регіонах України. Порівняно з 2010 р. відчуття несправедливості у ставленні влади до різних Церков серед опитаних поглибилося. Про те, що влада ставиться до Церков однаково заявили вже тільки 22,8%, що «є Церкви, до яких влада ставиться краще, ніж до інших» – 35,2%, що «влада вивищує одну Церкву на противагу іншим» – 13,3%.

²³⁴ Про суспільну зацікавленість проблемою свідчить ще й і такий факт: у голосуванні користувачів Інтернет, яким на порталі [Liga.net](http://liga.net) було запропоновано обрати лідера православної України, – патріарха Філарета або митрополита Володимира, – взяло участь сорок тисяч чоловік, учетверо більше ніж в опитуванні про мову і вдесятеро більше ніж в опитуванні про ставлення до Степана Бандери. Рахунок голосів – 19796 проти 19285 на користь патріарха Філарета. – Див.: Глеб Коваленко. «Дуэль» патріарха Філарета і митрополита Володимира: уроки для будущего (текст на сайті: www.religion.in.ua).

²³⁵ Звернення Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату до архієреїв, духовенства і віруючих УАПЦ щодо об'єднання. Ухвалено на засіданні Священного Синоду 13 грудня 2011 р. (текст на сайті: cerkva.info).

Стамбула, листи та звернення українських державних діячів, у тому числі й найвищого рангу, заяви українських ерархів діаспори в юрисдикції Константинопольського патріархату та й самого патріарха царгородського.

Однак специфіка проблеми православ'я в Україні відображає значно ширші проблеми: слабкість новопосталої держави, рівень національної свідомості, духовного та морального здоров'я нації, розвиток політичної культури суспільства та й культури взагалі, стан національної еліти тощо. На масовому рівні міжправославне протиріччя досить швидко стало конфліктом ідентичностей. І це не тільки конфлікт між українською і неукраїнською ідентичностями, а й, скажімо, між виразною українською ідентичністю і ідентичністю невиразною, яка намагається ототожнитися з православною культурною спільністю, стати «просто православною» й тим самим щасливо уникнути відповіді на хворобливе питання про «остаточну колективну ідентичність», про приналежність до певного етносу.

Соціологічні дослідження, що проводилися в Україні, незмінно фіксували парадоксальну, на перший погляд, річ: при тому, що УПЦ (МП) має в 2,3 рази більше громад, аніж обидві українські Церкви, що проголосили себе автокефальними, приналежність до УПЦ-КП декларує набагато більше опитаних, ніж приналежність до УПЦ в єдності з Московським патріархатом. Це підтверджується дослідженнями, що проводяться ось уже кілька років різними соціологічними службами: від 25% до 32% опитаних повідомляють про свою належність до УПЦ-КП, від 7% до 12% – до УПЦ (МП), від 0,5% до 2% – до УАПЦ. Інтерпретація цих результатів для тих, хто знайомий з реаліями релігійного життя України, може бути тільки одна. Декларуючи приналежність до Київського, а не Московського патріархату, особа декларує свою українську ідентичність. Певно, в переважній більшості випадків ми маємо тут справу з номінальними християнами, «непрактикуючими», а часом і «невіруючими православними», як то було, очевидно, і в дослідженні центру «Демократичні ініціативи», під час якого 12,2% опитаних жителів Донецька і 35,3% – Сімферополя заявили про свою приналежність до *Російської Православної Церкви*.²³⁶ І це попри те, що в Донецьку взагалі не існують – принаймні офіційно – громади «Російської Церкви», а в усьому Криму є лише кілька громад Російської Істинно-Православної Церкви та Російської Православної Церкви Закордоном, що не воз'єдналися з РПЦ,

²³⁶ Див.: *Права людини в Україні. Інформаційно-аналітичний бюлетень*. – Вип. 13. – Київ, Харків, 1995. – С. 14.

проти більш як п'ятиста громад УПЦ (МП). Під час дослідження, проведеного Київським міжнародним інститутом соціології (наприкінці 1997 р. – на початку 1998 р. опитано 2182 особи), про свою належність до «Російської Православної Церкви» заявили 10,8% опитаних, тоді як вірними УПЦ Московського патріархату себе назвали тільки 6%.²³⁷ Якщо ж анкета передбачала варіант відповіді на зразок того, який пропонувала в своєму опитуванні служба СОЦІС-Геллап-Україна (1997 р.): «православний, який не визначився з конфесією» – то в деяких регіонах України цю відповідь обирало до 40% опитаних.

Ситуація почала змінюватися в 2008 році – принаймні, тоді одне з соціологічних досліджень виявило практично ідентичний відсоток тих, хто оголосив про свою належність до Московського (23,2% з-поміж тих, хто вважав себе православним) та Київського патріархатів (23,5%). Ще 52,9% становили так звані «нецерковні», «просто» православні.²³⁸ Дослідження Центру Разумкова в листопаді 2010 р. зафіксувало вже серйозну перевагу УПЦ (МП) над УПЦ-КП – 23,6% проти 15,1% (УАПЦ – 0,9%).²³⁹ (Хоча дослідження 28 лютого – 6 березня 2013 р. виявили різницю меншу за статистичну похибку: 19,6% УПЦ (МП) і 18,3% УПЦ-КП та 0,8% УАПЦ).

Чому тих, хто відносить себе до УПЦ (МП), стало принаймні не менше ніж тих, хто належить до автокефальних православних Церков України? По-перше, православ'я в Україні приростає Сходом і Півднем набагато більше, ніж Центром і, тим паче, Заходом, де церковна мережа насичена вже майже до межі. Нові православні громади, що створюються на Півдні й Сході належать, здебільшого, до УПЦ (МП). По-друге, «вискочивши з-під Москви», незалежні українські Церкви почали відтворювати не найкращі риси російського православ'я; бурхливі дискусії про необхідність відродження соборноправності, рішучих проривів у богослов'ї та катехизації, місії та книговидавництві, соціальній праці та вихованні духовенства, здатного відкрити сучасній людині глибини православ'я, здебільшого так і залишилися словами на папері та хвилями в ефірі. Зроблене ще в 1923 р. припущення

²³⁷ Див.: *Вечірній Київ*. – 1998. – 15 квітня.

²³⁸ Максим Паращевін. *Релігія і релігійність в Україні* / за ред. С. Макеєва. – Київ: Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009. – С. 26 (таблиця 6).

²³⁹ Церковно-релігійна ситуація та державно-церковні відносини в Україні: підсумки десятиліття, тенденції і проблеми // *Національна безпека і оборона*. – 2011. – № 1-2 (119-120). – С. 41.

В'ячеслава Липинського про те, що «доля української Церкви православної зв'язана не зі скерованням всієї її енергії на зверхню, дуже матеріалістичну по своїм тенденціям, українізацію, а з великим внутрішнім духовим релігійним підйомом»,²⁴⁰ видається дуже слухним у прикладенні до ситуації кінця ХХ – початку ХХІ ст. Унезалеженні Церкви не змогли стати в очах «нових православних» універсальною православною Церквою, що притягувала б до себе віруючих рівнем свого релігійного життя, богослов'я, пастирської праці, а не лише національною ідеєю. До того ж, з певного моменту УПЦ в єдності з Московським патріархатом стала сприйматися як «своя Церква» також і православними з виразною українською ідентичністю, а не лише тими, хто таку ідентичність відкидає. Перші розглядають цю Церкву як канонічну еклезіальну одиницю, що прямує до гідного місця у вселенському православ'ї й шукає національних форм вираження християнської істини. Другі вбачають у ній передовсім частину російської Церкви і вірять, що та штучна перегородка, яка виникла між Києвом і Москвою із створенням УПЦ (МП), кінець кінцем буде знесена. До проголошення доктрини «русского мира» (точніше, до того, як вона стала офіційною доктриною РПЦ) обидві ідентичності й обидві позиції знаходили собі місце в тому просторі, який був об'єднаний й легітимізований під маркою УПЦ (МП).

Тепер же ідентичність православних поступово поляризується, і цей процес відображає поляризацію ідентичностей в українському суспільстві. «Просто православні», що, здебільшого, прагнуть уникнути категоричної відповіді щодо своєї ідентичності, і досі становлять відносну більшість, але їх питома вага зменшується. Події в країні дедалі наполегливіше ставлять їх перед необхідністю такої відповіді. Питання в тому, котру з ідентичностей вони оберуть. Поки що дані соціологічних опитувань не дають підстав стверджувати, що російська ідентичність починає домінувати над українською. Щоб перевірити це, в ході одного з опитувань, проведених Центром Разумкова в листопаді 2010 р., в анкету була спеціально включено можливість віднести себе до «Російської Церкви». Але тих, хто вибрав цей варіант відповіді, виявилось лише 0,8% від усіх опитаних.²⁴¹

²⁴⁰ В'ячеслав Липинський. *Релігія і Церква в історії України*. – Київ: ПБП Фотовідеосервіс, 1993. – С. 94.

²⁴¹ Церковно-релігійна ситуація та державно-церковні відносини в Україні: підсумки десятиліття, тенденції і проблеми // *Національна безпека і оборона*. – 2011. – № 1-2 (119-120). – С. 41.

Зрозуміло, що труднощі з визначенням своєї приналежності до певної Церкви або конфесії, – це лише один з аспектів ширших проблем з ідентичністю. Очевидно, що принаймні в трьох пострадянських республіках – Білорусі, Росії та Україні – є більш або менш численний прошарок осіб, яким справді важко визначити свою ідентичність.²⁴² Опитування громадської думки, проведене в Україні в 2000 р. Центром Соціс, показало, що 39% опитаних ідентифікують себе насамперед з місцем проживання (область, місто, село), 35% – з Україною, 10% – вважають себе «радянськими людьми» і тільки 2% мають відчуття своєї приналежності до Європи.²⁴³

Подібні проблеми відчував якийсь час, принаймні до війни, і певний (хоча й незрівнянно менший, ніж в Україні) прошарок міської інтелігенції колишньої СФРЮ: вони не вважали себе ані сербами, ані хорватами, радше – «югославами». Розглядаючи ситуацію у Великобританії, британський дослідник зазначає, що «Сполучене Королівство – це держава, в якій багато людей мають реальне почуття подвійної національності. Більшість жителів Шотландії, Валлії та Північної Ірландії (а серед них 20% католиків) вважають себе шотландцями, валлійцями, ірландцями – і британцями водночас».²⁴⁴

Соціологи та конфліктологи з різною мірою драматизації вказують на кризу національної самоідентифікації населення України, слабкість колективного «Я», сегментованість соціуму, які знаходять своє відображення у відмінностях «культурних кодів», різних версіях віртуального минулого, різному баченні майбутніх перспектив.²⁴⁵

Аналізуючи культурну, соціально-психологічну й національно-етнічну структуру пострадянського Донбасу, кореспондент англійської газети «Файненшіал Таймс» Анатоль Лівен констатував: «Це національно невизначене суспільство не можна назвати ані російським, ані українським: теоретично

²⁴² Аналіз проблеми мішаної і подвійної ідентичності в Україні див.: Paul S. Pirie. National Identity and Politics in Southern and Eastern Ukraine // *Europe-Asia Studies*. – 1996. – Vol. 48. – № 7. – Р. 1079-1104.

²⁴³ *День*. – 2000. – 9 лютого.

²⁴⁴ Б. Крик. Национальные идентичности в многонациональных и многоэтнических государствах: необычный пример Соединенного Королевства // *Роль государства в развитии общества: Россия и международный опыт*. – Москва: РНИСП, 1997. – С. 91.

²⁴⁵ Див.: Л. Нагорна. Криза національної самоідентифікації як чинник конфліктогенності // *Етнополітичні конфлікти у посттоталітарному просторі*. – Київ: УФІМБ, 1999. – С. 67-68.

воно може стати як одним, так і другим, хоча правильніше було б припустити, що воно розвинеться у щось нове й неповторне».²⁴⁶

Відразу після здобуття Україною незалежності й постанови Української Православної Церкви, яка «вискочила з-під Москви», зреалізувати в рамках цієї Церкви стратегію «подвійної лояльності» – лояльності, з одного боку, Україні, з іншого, Московській патріархії, – виявилось справою надзвичайно складною. І саме це багато в чому зумовило інституційний розкол православ'я в Україні, що відбувся на тлі різного роду подій, які цьому розколові так чи інакше сприяли. Міжправославний конфлікт у своїй глибинній суті залишається конфліктом ідентичностей, які перебувають у доволі динамічній фазі своєї кристалізації. Очевидно, що майбутнє православ'я в Україні залежатиме насамперед не від звивів церковної дипломатії, а від того, чи призведе ця кристалізація до формування певної загальноукраїнської ідентичності, як скоро це відбудеться і яким успішним виявиться зрештою «український проект».

2.3. Еклезіологія, політика і геополітика: проблема патріархату для Української Греко-Католицької Церкви

Значно менш дражливим, ніж проблема автокефалії для православної Церкви в Україні, але, безсумнівно, важливим з огляду на ідентифікаційні пошуки сучасних українців, стало питання про патріарший статус для українських греко-католиків. Боротьба за патріархат відіграла серйозну роль у консолідації української греко-католицької діаспори після Другої світової війни й у поглибленні її національної та релігійної свідомості. Пропозицію піднести УГКЦ (в діаспорі її здебільшого називали Українською Католицькою Церквою) до статусу патріархату митрополит Йосиф Сліпий (1892-1984) висунув на другій сесії II Ватиканського собору 11 жовтня 1963 р. Саме того дня розпочалася складна церковно-політична інтрига, в якій Апостольська столиця вела тонку позиційну боротьбу з першоєрархом УГКЦ, намагаючись максимально обмежити самостійницькі прагнення Церкви при мінімальному вияві неповаги до багаторічного в'язня радянського режиму. Ідея патріархату наразилася не лише на добре зорганізований спротив

²⁴⁶ А. Ливен. Русскоязычные регионы Украины: троянский конь? // *Украина и Россия: общество и государства*. – Москва: Права человека, 1997. – С. 245.

Конгрегації в справах східних Церков, а й на несприйняття з боку деяких греко-католицьких єпископів і чернечих чинів. Так чи так, а 1975 р. кардинал Сліпий підписав своє Великодне послання як «патріарх Української Католицької Церкви», а в липні під час літургії його вперше пом'янули як «патріарха Києво-Галицького і всієї Русі». Апостольська столиця не визнавала самопроголошеного патріаршого статусу УГКЦ, але демонструвала коректність та терплячість.²⁴⁷ Ватикан, зокрема, вказував на відсутність території як на перепону для створення патріархату (а деякі греко-католицькі богослови висували контраргумент про наявність «території душ»).

Після незалежнення України і переїзду голови УГКЦ з Риму до Львова перешкода, на яку вказувала Апостольська столиця, перестала існувати. Тому перший після довгої перерви синод єпископів у Львові (16-31 травня 1992 р.) надіслав Івану Павлу II петицію з проханням про остаточне визнання Українського патріархату. УГКЦ могла претендувати на такий статус згідно з декретом «Про східні католицькі Церкви» II Ватиканського собору, який підтверджував право цих Церков на патріархальний устрій.²⁴⁸

Каноністи УГКЦ вийшли на новий етап в опрацюванні засад існування помісної Церкви як Церкви *sui juris* («свого права») і часом доходять досить сміливих висновків. «Східна концепція примату, – пише о. Ігор Гарасим, – не передбачає юридичного підпорядкування папі, а дозволяє бути в церковному сопричасті з іншими Матірніми Церквами [...]. Залежність верховного архієпископа [УГКЦ] від Римського престолу не узгоджується зі східною концепцією помісності Церков».²⁴⁹

Статус патріархату мають шість східних католицьких Церков: Вірменська, Коптська, Сирійська, Мелкітська, Маронітська та Халдейська. Ще чотири східні католицькі Церкви – Українська Греко-Католицька, Сиро-Малабарська, Сиро-Маланкарська та Румунська Греко-Католицька Церкви – мають статус верховних архієпископств. Природно, що УГКЦ – найчисленніша з-поміж східних католицьких Церков – наполегливо прагне визнання свого

²⁴⁷ Про це докладно див.: Vasyl Markus. The Role of the Patriarchal Movement in the Ukrainian Catholic Church // *The Ukrainian Religious Experience* / Ed. David J. Goa. – Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1989. – P. 157-170.

²⁴⁸ Див.: *Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації.* – Львів: «Свічадо», 1996. – С. 175-177.

²⁴⁹ о. Ігор Гарасим, ЧСВВ. Помісність УГКЦ і її місце у Вселенській Церкві // *Арка.* – 2001. – Січень. – Ч. 2.

патріаршого статусу. Однак улітку 1993 р. Апостольський престол затвердив лише ті рішення першого після легалізації синоду УГКЦ в Україні (травень 1992 р.), які стосувалися, зокрема, створення чотирьох нових єпархій та окремої курії верховного архієпископа.²⁵⁰ Прохання до Івана Павла II, «щоб він здійснив постанову Ватиканського II Собору і створив Київсько-Галицький патріархат для Української Греко-Католицької Церкви», зависло в повітрі. Подальші кроки Апостольського престолу в справі канонічного устрою УГКЦ, її юрисдикції та кордонів дають підстави говорити, що Ватикан не вважає за можливе беззастережно і цілковито «випустити» УГКЦ з Галичини, і це зумовлене, безперечно, прагненням не загострювати стосунки з Московським патріархатом та іншими православними Церквами. На Великій Україні створено Києво-Вишгородський (1996 р.), Донецько-Харківський (2002), Одесько-Кримський (2003) і Луцький (2008) екзархати, а не повноцінні єпархії. У листопаді 2011 р. оголошено про створення трьох нових митрополій: Львівської, Івано-Франківської та Тернопільсько-Зборівської – знов-таки, в межах Галичини. Проте, переломною подією в новітній історії УГКЦ стало відновлення в грудні 2004 р. повноцінної Київської архієпархії, що включає Київську, Чернігівську, Черкаську, Вінницьку та Житомирську області, а наступного року – перенесення осідку голови УГКЦ до Києва.

Треба, втім, зауважити, що греко-католицька єрархія в Україні ніколи не зациклювалась на питанні про патріархат УГКЦ, а натомість зосереджувала зусилля на гострих проблемах внутрішнього розвитку Церкви. Більша частина духовенства та мирян розглядала таку стратегію церковного проводу як виправдану й далекоглядну, але досить численна група греко-католицької інтелігенції, навпаки, критикувала її як короткозору й згубну для майбутнього Церкви. Ця група вбачала в Церкві насамперед потужний чинник етно-політичної мобілізації та формування нації, інструмент інтеграції різних елементів українського соціуму й подолання кризи його ідентичності, зрештою, своєрідного культуртрегера для Великої України. Отож, ця група різко критикувала єрархію начебто за брак довгострокової перспективи, будучи нездатною визнати ту реальність, що її, як видається, дуже швидко усвідомив провід УГКЦ: Греко-Католицька Церква більше не є «компендіум українства», а справи Церкви, – казав владика Володимир

²⁵⁰ Див.: Нові єпархії та ординарії призначено для Української Греко-Католицької Церкви. – Львів: Прес-бюро УГКЦ, 12 липня 1993 р.

Стернюк (1907-1997), який майже двадцять років очолював підпільну УГКЦ, – не тотожні справам українства.²⁵¹

У 1990-х рр. галицька інтелігенція гостро критикувала греко-католицьку єрархію за відсутність стратегії просування за Збруч,²⁵² прибічники православного Київського патріархату – за прагнення «захопити національно-демократичне поле», запропонувавши православному Сходові і Центру «католицьку патріархальну приманку».²⁵³ Перші також критикували свій єпископат за недостатню активність задля прилучення до УГКЦ греко-католиків Польщі, Закарпаття, Словаччини і колишньої Югославії. Приміром, іще в резолюціях I-го Світового конгресу мирян помісної УГКЦ в Україні та діаспорі (25-26 серпня 1992 р.) містився прямий випад на адресу «наших владик», які «промовчали про Пряшівщину [...], не висловились точно і наполегливо на адресу УКЦ на Закарпатті [...], залишається контроверсійною справа у Польщі».²⁵⁴

Закиди галицької інтелігенції на адресу греко-католицької єрархії з приводу надмірної поступливості перед Апостольською столицею, браку стратегічного бачення розвитку Церкви, неуваги до справ українства тощо звучали особливо гучно напередодні елекційного Синоду єпископів УГКЦ в січні 2001 р. Однак обраний на синоді новий верховний архієпископ Любомир Гузар відразу ж після отримання в Римі кардинальських відзнак підкреслив у інтерв'ю «Нью-Йорк Таймс», що визнання за УГКЦ патріаршого статусу лишається для його Церкви і для нього особисто дуже важливим завданням. Він відзначив, що титул патріарха дозволить йому вести діалог з православними на рівних умовах і що УГКЦ пробує переконати Апостольську столицю, що всі аргументи проти патріархату УГКЦ не мають під собою ґрунту.²⁵⁵ Зрештою, ще й до свого обрання Гузар зазначав, що «в церковній політиці Апостольська столиця не має якогось дару

²⁵¹ Див.: «Щоб ніхто не віддав нікому злом на зло...» // *Людина і світ*. – 1991. – №4. – С. 14.

²⁵² Див.: Іван Гель. До храму – манівцями? УГКЦ: засилля діаспорного духовенства // *Україна молода*. – 18 січня 2001 р.; І. Пукіш. Віруючі не байдужі до рішень єпископського синоду // *Високий замок*. – 2001. – 24 січня.

²⁵³ Ю. Дорошенко. Ігри уніатів // *Україна молода*. – 1998. – 21 жовтня.

²⁵⁴ Резолюції I спільного Світового Конгресу мирян України і діаспори помісної УГК Церкви // *Патріярхат*. – 1992. – Жовтень. – С. 18.

²⁵⁵ Див.: Alessandra Stanley. New Cardinal in a Clash of Creeds // *The New York Times*. – 2001. – February 23.

непомилності»²⁵⁶ і підкреслював, що УГКЦ прагне до більшої автономії в питаннях свого внутрішнього розвитку: «Приміром, у Римі вимагають, щоб ми з ними консультувалися в усьому. Ми вважаємо, що можемо собі давати раду самі. Рим має своє бачення, як жити з православними. А ми – своє. І хочемо робити по-своєму. Діє система, яку нам треба було б змінити».²⁵⁷

У Апостольській столиці зазвичай посилаються на те, що визнанню патріархату УГКЦ повинна передувати дуже складна з погляду еклезіології та канонічного права підготовча праця, а також вказують на проблеми, які може викликати таке рішення. Ще в 1994 р., виступаючи на Синоді єпископів УГКЦ, апостольський нунцій в Україні у 1992-1999 рр. архієпископ Антоніо Франко прямо запитував у єрархів: «Одначе в сучасному положенні, чи можна відповідно обґрунтувати прохання про відзискання Київської митрополії? Окрім історичних реалій, які причини канонічного, душпас-тирського і екуменічного порядку могли б виправдати такі заходи?»²⁵⁸

Звичайно, у Ватикані серйозно побоюються агресивного націоналізму, і це часом заважає реально оцінити постколоніальну ситуацію в деяких країнах колишнього СРСР, яка не може не бути позначена спалахами націоналістичних почуттів.²⁵⁹ Крім того Апостольська столиця довгий час – принаймні протягом понтифікату Івана Павла II – оглядалися на позицію польського єпископату. Зрештою, свою роль зіграло й недосить поважне, на думку деяких оглядачів, ставлення до східних католицьких Церков.

Та головним мотивом було, все-таки, прагнення не допустити зриву діалогу з православними Церквами, а передовсім з РПЦ, яка категорично відкидає будь-які моделі порозуміння з греко-католиками. Постійно наголошуючи на тому, що «греко-католики розгромили три православні єпархії: Львівську, Івано-Франківську й Тернопільську»,²⁶⁰ Московська патріархія

²⁵⁶ Див.: Владика Любомир Гузар: «Христос створив одну Церкву, а ми її поділили» // *Високий замок*. – 1998. – 8 вересня.

²⁵⁷ «Церква не займається основним – примиренням людини з Богом» // *Молода Галичина*. – 1998. – 16 травня.

²⁵⁸ Див.: Слово Апостольського Нунція Архієпископа Антоніо Франко. Синод Владик Української Греко-Католицької Церкви, Львів, 1994 р. // *Патріархат*. – 1994. – Червень. – С. 23.

²⁵⁹ Див.: Andrew Sorokowski. Vatican Diplomacy and Ukrainian Greco-Catholic Church // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*. – 1995. – Vol. 36. – № 1-4. – Р. 55.

²⁶⁰ Твердження про «розгром греко-католиками трьох православних єпархій» стало нормативним у пропагандистському дискурсі Московської патріархії і навіть увійшло у

ніколи не намагалася сісти за стіл переговорів з УГКЦ щодо міжконфесійної ситуації в Галичині і досить ясно дала зрозуміти, що не зацікавлена в її нормалізації. Наприкінці 2003 р., коли Апостольська столиця звернулася до православних Церков світу з запитом щодо можливості створення патріархату для УГКЦ, реакція була передбачувано негативною. Царгородський патріарх Варфоломій I оцінив саму можливість створення патріархату для УГКЦ як украй ворожий крок супроти всього православ'я;²⁶¹ патріарх московський Алексій II заявив, що це на десятки років поставить хрест на православно-католицьких відносинах; більш або менш різко ідею патріархату УГКЦ засудили предстоятелі всіх православних Церков. У лютому 2004 р. тодішній голова Папської ради в справах християнської єдності кардинал Вальтер Каспер під час візиту до Москви запевнив керівництво РПЦ, що Апостольський престол поки не збирається створювати патріархат для УГКЦ. Черговий тур переговорів Москви і Ватикану стосовно УГКЦ, який відбувався, як завжди, без участі представників самої УГКЦ й супроводився викличним ігноруванням її інтересів, викликав бурхливу реакцію в Україні.²⁶² Синод єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ опублікував спеціальне «Звернення до духовенства, монашества і вірних Української Греко-Католицької Церкви з приводу візиту до Москви кардинала Вальтера Каспера»; більш як 150 депутатів Верховної Ради України підписалися під листом до папи Івана Павла II з проханням визнати патріархат УГКЦ.²⁶³

При цьому треба взяти до уваги, що ідею патріархату, судячи з усього, підтримує абсолютна більшість вірних УГКЦ. За результатами опитування

книги, які претендують на систематичний виклад «історії, канонічного устрою, вівччення, морального і соціального вчення, богослужіння і духовного життя Православної Церкви». – Див.: Митрополит Иларион (Алфеев). *Православие*. В 2-х томах. – Т. 1. – Москва: Издание Сретенского монастыря, 2009 (текст на сайті hwww.pravoslavie.by).

²⁶¹ Див.: Кардинал Гузар кваліфікував на прес-конференції вимогу Вселенського патріарха як «шантажування понтифіка» // *Молода Галичина*. – 2004. – 12-18 лютого.

²⁶² Див. реакцію на цю подію: Марія Остерська. Ватикан плюс Москва... мінус Київ? // *Україна молода*. – 2004. – 25 лютого; Юлія Присяжна. УГКЦ викреслюють з релігійної карти світу? // *За вільну Україну*. – 2004. – 26 лютого; Александр Кажурин. Ватикан і Москва снова решают за Киев. Закрепятся ли греко-католики в украинской столице? // *Сегодня*. – 2004. – 25 февраля; Ілько Лемко. Патріархат почекає // *Поступ*. – 2004. – 25 лютого; Катерина Щоткіна. Москва, Ватикан і непередбачувана погода в Україні // *Дзеркало тижня*. – 2004. – 28 лютого; Патріархату УГКЦ потребує уся Україна // *Молода Галичина*. – 2004. – 4 березня.

²⁶³ День. – 2004. – 6 березня.

греко-католиків, проведеного влітку 2004 р. Центром інформаційних проблем територій НАН України, понад 90% опитаних сказали патріархатові «так». При цьому 70% респондентів були переконані, що в питанні про патріархат не слід зважати на позицію інших Церков.²⁶⁴ Половина опитаних були згодні з думкою відомого літургіста й знавця канонічного права о. Роберта Тафта про те, що голові УГКЦ слід відсилати назад, не розпечатуючи, будь-які листи з Риму, адресовані не «патріархові», а «верховному архієпископу Львівському».

Коментуючи результати візиту кардинала Каспера до Москви, кардинал Гузар заявив буквально таке: «Я не сумніваюся, що Іван Павло II хотів би проголосити патріархат, але він також хоче продовжувати діалог з православними [...]. Ватикан повинен, однак, визначитися, чи обіцяє діалог з РПЦ так багато, що для цього потрібно відкласти в задню шухляду бажання греко-католиків... Буде дуже важко пояснити нашим віруючим затримку справи з наданням патріархату. У людей може з'явитися відчуття, що їх зрадили».²⁶⁵ Під час авдієнції єпископів УГКЦ у папи Івана Павла II той, як розповідав згодом єпископ Гліб Лончина, сказав, що поділяє їхнє прагнення завершити розбудову УГКЦ утвердженням її патріархального статусу й хотів би, щоб це сталося ще за його понтифікату і щоб осідок патріарха був у Києві.²⁶⁶

Проблема визнання патріархату УГКЦ пов'язана з питанням про ідентичність Української Греко-Католицької Церкви, відповідь на яке далеко не очевидна. Чому в Україні має існувати католицька Церква східного обряду? Яка її місія як частини Вселенської Церкви тепер, коли і католики, і православні визнали, що «уніатизм... більше не може бути прийнятним ані як метод, який можна було використовувати, ані як взірць того об'єднання, до якого прагнуть наші Церкви»?²⁶⁷ «Нині у нас виникла величезна проблема – шукання своєї ідентичності – „ким ми, власне, є”, – визнавав у середині 2001 р. владака Любомир кардинал Гузар [...]. Ми уніати, так звані католики східного

²⁶⁴ Оксана Керик. Чи отримає Українська греко-католицька церква статус патріархату? // *Молода Галичина*. – 2004. – 6 серпня.

²⁶⁵ *День*. – 2004. – 3 березня.

²⁶⁶ Три думки Святішого Отця про Патріархат. Враженнями від зустрічі з Папою Іваном Павлом II ділиться владака Гліб Лончина // *Патріархат*. – 2004. – № 5 (384).

²⁶⁷ Uniatism, Method of Union of the Past, and the Present Search for Full Communion // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*. – 1993. – Vol. 34. – № 3-4. – P. 669.

обряду, чи хто ми є? Може справді було б краще, якби ми розплилися цілковито в православному чи латинському, як нам радять?»²⁶⁸

Звідси дуже напружені пошуки своєї самості, прагнення допевнитись її визнання та ствердження як у самій Церкві, так і поза нею. Хоча греко-католицькі діячі не раз підкреслювали, що патріархат для УГКЦ – це не акт вивищення і не плата за страждання в роки підпілля, а суто еклезіальний інструмент, ці мотиви не можуть не існувати в «затиснутій між двома морями» Церкві, яка пережила півстоліття випробувань і сьогодні зовсім непросто утверджується в сучасній Україні.²⁶⁹ Тому перенесення осідку голови УГКЦ в Київ у 2005 р. мало для цієї Церкви надзвичайно важливе значення. Глибокий символізм переїзду владики Любомира (Гузара) зі Львова до української столиці та зміни його титулу як верховного архієпископа з «лівівського» на «києво-галицького» сповна усвідомлювали і ті, хто вігав цей акт, і ті, хто виступав проти нього. «Ми не є провінційна Церква десь на краю України, куди нас хотіли відіпхати, – казатиме згодом про цю подію Любомир Гузар. – Ми є однією з чотирьох гілок Київської Церкви – всеукраїнською, всенародною».²⁷⁰

Для самої УГКЦ значення цієї події – переїзду (або «повернення», як наголошують самі греко-католики) її голови до Києва – не зводиться до її утвердження поза Галичиною як загальноукраїнської інституції. Цей переїзд став відповіддю на запит про ідентичність Церкви, – вона прагне відродити ту Київську Церкву, яка постала з Володимирового Хрещення ще за часів нерозділеного християнства, і запропонувати сопричасну модель відносин між Католицькою і Православною Церквами. Сопричасний принцип означатиме, що Церкви відновляють між собою евхаристійне спілкування,

²⁶⁸ Блаженніший Любомир Гузар. Ми й досі не представили Христа людям // *Політика і культура*. – 2001. – 28 серпня-3 вересня.

²⁶⁹ Прикметно, що найнепримиренніші критики УГКЦ не заперечують вирішального внеску цієї Церкви в становлення української ідентичності. «Саме феномен греко-католика, – писала депутат Держдуми РФ у 2003-2007 рр. історик Наталія Нарочницька, – ані росіянин, ані поляк, а „самостійник-українець” – основа української ідентичності, а потім і української ідеї. Щедро субсидована Віднем і Ватиканом, Греко-Католицька Церква народила і політичне українство» // Н. Нарочницкая. От Балтики до Черного моря. Россия и Европейские члены СНГ. Историко-философская ретроспектива и геополитическая перспектива (текст на сайті: www.narochnitskaia.ru).

²⁷⁰ Блаженніший Любомир Гузар: «Ми не є провінційна Церква десь на краю України, куди нас хотіли відіпхати». Розмовляли Олесь Пастернак та отець Ігор Яців // *Високий замок*. – 2011. – 21 квітня.

не відмовляючись від сучасних юрисдикційних кордонів та зв'язків. Водночас голова УГКЦ Любомир Гузар говорить про пошанування еклезіальної природи східних Церков і усунення з міжцерковних відносин тих антагонізмів та упереджень, що досі перешкоджали католицько-православному порозумінню. Зрештою УГКЦ має утвердитися як помісна Церква в сопричасті як із римським архиєреєм, так і з православними Церквами. Кульмінацією такого розвитку Любомир Гузар вважає утворення Київської Церкви на чолі з патріархом, яка перебувала б у сопричасті з Римом, Царгородом та іншими православними Церквами.²⁷¹

У такій перспективі патріархат був би і утвердженням гідності УГКЦ, і шаблоном до реалізації набагато сміливішої екуменічної перспективи. Обраний головою УГКЦ в 2011 р. Святослав Шевчук не раз наголошував, що й далі розбудовуватиме патріархат як невід'ємний елемент ідентичності своєї Церкви.²⁷²

2.4. Релігія і політика в Україні

Приблизно з другої половини 1990-х рр., стало зрозуміло, що хоча релігійне багатоманіття в Україні ще не перетворилося на рушій національного розвитку, воно не стало й чинником руйнування національного конструкту. Поступово в країні склався баланс між центрами релігійної сили, який спирався на реальну конфесійну конфігурацію, в якій жодна з Церков не домінувала беззастережно і кожна з Церков у котромусь із регіонів країни була меншиною. На релігійній арені країни конкурували Греко-Католицька і три православні Церкви; традиційно багато послідовників у деяких регіонах мала Римо-Католицька Церква; дедалі відчутніша й різноманітніша стає протестантська й неопротестантська присутність; помітним чинником релігійного життя деяких регіонів були також мусульманські та юдейські спільноти. Всі ці конфесії навчилися компенсовувати брак одних ресурсів іншими: брак матеріальних ресурсів – громадською думкою, брак порозуміння з центральною владою – співпрацею з місцевими властями тощо, – і це теж сприяло встановленню між ними певного балансу. Щоправда, з кожними виборами, з кожною політичною кризою цей баланс опинявся під

²⁷¹ Любомир [Гузар, глава УГКЦ]. Один Божий Народ у краї на Київських горах // *Патріархат*. – 2004. – № 4 (383) (текст на сайті: www.patriyarkhat.org.ua).

²⁷² Патріарх Святослав (Шевчук): «Я далі будуватиму Патріархат». Розмовляли Мар'яна Карапінка та Анатолій Бабинський (текст на сайті: risu.org.ua).

загрозою, адже українські Церкви брали досить активну участь чи не в усіх виборчих кампаніях, що відбувалися в Україні, починаючи з 1994 р.

Участь Церков у виборах і, взагалі, їх помітна присутність у політиці – це один з найочевидніших виявів «повернення релігії» в Україні. Напередодні виборів єрархи українських Церков регулярно виступають із заявами й відозвами, в яких досить виразно прочитується симпатія даної Церкви до тих чи інших кандидатів або партій; благословляють тих чи інших кандидатів на участь у виборчій кампанії; мобілізують віруючих на підтримку певних політичних сил; виступають з критикою, часом дуже гострою, дій влади, окремих політичних сил та політиків. У своїх посланнях напередодні виборів церковна єрархія не лише нагадує про необхідність взяти участь у голосуванні, про відповідальність за свій вибір, про християнські цінності, гідність людини тощо, а й періодично вказує на ті проблеми, що мали б розв'язати політичні сили, як-от проблеми прав людини, нової конституції, української мови, освітньої стратегії, морального та фізичного здоров'я нації, відмови від «властивої соціалістичній системі нерозумної централізації» (УГКЦ, 1994, 1998, 2002),²⁷³ а навіть питання ядерної зброї, статусу Криму, Чорноморського флоту (УПЦ-КП у 1994 р.).²⁷⁴

Релігійна приналежність має хоч і не вирішальний, але помітний вплив на політичні преференції та електоральну поведінку українців. Дослідження показують, що в 1990-х рр. вірні УПЦ (МП) частіше голосували за «лівих», а прихильники УПЦ-КП, УАПЦ та УГКЦ – за партії національного спрямування.²⁷⁵ В ході одного з опитувань Центру Разумкова (2007 р.) 18,5% вірних УПЦ (МП) заявили, що позиція їх релігійної організації не впливає на їхні політичні переконання. Серед вірних УПЦ-КП таких виявилось 15,9%, серед греко-католиків – 14,4%. Про те, що настанови релігійної організації «до певної міри» впливають на їхній політичний вибір, повідомили 3% опитаних вірних УПЦ (МП), 6,9% УПЦ-КП та 9,8% УГКЦ. Нарешті, «так, я дослухаюся до політичних настанов своєї релігійної організації» відповіли 6,5% вірних УПЦ (МП), 5,4% – УПЦ-КП та 14,4% греко-католиків.

²⁷³ Звернення голів, єрархії та синодів УГКЦ з нагоди референдуму 1 грудня, президентських, парламентських, місцевих виборів, а також до депутатів Верховної Ради і місцевих Рад див. у вид.: *Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989-2008)* / ред. Леся Коваленко. – Львів: Видавництво УКУ, 2008.

²⁷⁴ Див.: *Самостійна Україна*. – 1994. – № 6.

²⁷⁵ Sarah Birch. *Elections and Democratization in Ukraine*. – Basingstoke: Macmillan, 2000. – P. 109.

Опитування того ж таки Центру Разумкова, проведене в 2002 р., показало цілком передбачувану кореляцію між релігійністю і зовнішньополітичними перевагами. Частка тих, хто вважає, що Україна повинна орієнтуватися на Європейський Союз, серед віруючих становила 28,6%, а серед невіруючих – 15,4%. Проросійську орієнтацію задекларували 31% віруючих і 43,9% невіруючих. Ці відмінності стають зрозумілі, якщо взяти до уваги вищий рівень релігійності на значно більш проєвропейськи налаштованому заході України.

Після колапсу комунізму в країнах Центральної та Східної Європи відомий політолог, професор Каліфорнійського університету Кен Йовітт прогнозував, що посткомуністичні парламенти складатимуться з військовиків, священників та демагогів,²⁷⁶ однак у випадку України його прогноз справдився лише в останній частині – військовиків і священнослужителів у Верховній Раді було й є дуже небагато. Церква не перетворилася на машину для здобуття голосів на виборах; у більшості посткомуністичних країн вірні різних Церков прагнули отримати від них насамперед духовний і моральний провід, а не політичні настанови.

Проте в умовах, коли інститут Церкви мав найбільшу підтримку українців, а число релігійних громад було співмірне з кількістю всіх добровільних об'єднань громадян, політична еліта не могла не виявляти підвищеного інтересу до співпраці з релігійними інституціями. І якщо під час першої президентської кампанії 1991 р. Леонід Кравчук практично монополізував роль «найкращого друга» Української Православної Церкви, що займала тоді панівне становище в країні, то вже на президентських і парламентських виборах 1994 р. за прихильність єрархії, духовенства й віруючих розгорнулася серйозна й систематична боротьба.

Поступово викристалізувалися моделі поведінки кандидатів на виборні посади, а особливо лідерів політичних сил. Найчастіше це демонстрування власної персони в храмових інтер'єрах, нарочиті вияви побожності, насичення передвиборчої риторики пасажами про «нашу духовність», «незамулені джерела», «берегиню» тощо. Іноді політики явно переборщували з релігійним пафосом, виступаючи мало не як церковні єрархи (одне із звернень Віктора Януковича під час президентської кампанії 2004 р. починалося з «Возлюбленные о Господе братья и сестры!» і закінчувалося «Спаси нас

²⁷⁶ Ken Jowitt. *The Leninist Legacy // Eastern Europe in Revolution* / Ed. Ivo Banac. – Ithaca: Cornell University Press, 1992. – P. 220.

всех, Господи! К сему, смиренный послушник Украинской Православной Церкви...»).

Обов'язковим елементом заходів, спрямованих на «завоювання» релігійного середовища з боку політиків, що борються за владу, були обіцянки розв'язати найгостріші проблеми, з якими зіткнулися релігійні інституції після скасування заборон та обмежень радянського часу. Йдеться насамперед про створення чітких правових засад реституції майна релігійних організацій, присутності цих організацій у школі, армії та пенітенціарних установах, надання їм права виступати засновниками загальноосвітніх навчальних закладів, звільнення їх від деяких податків та зборів, охорони суспільної моралі, нарешті, вдосконалення українського законодавства про свободу совісті, якому бракує прозорості й визначеності (це підкреслено у висновку Європейського суду з прав людини у справі «Свято-Михайлівська парафія проти України»).²⁷⁷ Крім того кожна Церква має свої специфічні проблеми, які церковне керівництво сподівається полагодити в період виборчої кампанії або опісля. Зрештою, самі політики протягом усіх двох десятиліть української незалежності послідовно і без зайвих сентиментів експлуатували високу залежність релігійних інституцій від влади у «нероздержавленій» країні. Вже Леонід Кравчук буквально за кілька днів до першого туру дострокових президентських виборів 1994 р. підписав три документи. По-перше, указ, який встановлював для релігійних організацій плату за електроенергію на рівні тарифів для міського населення, а також звільняв від ввізного мита товари, що надходять їм з-за кордону як гуманітарна та матеріально-технічна допомога. По-друге, указ, згідно з яким органи державної влади повинні були до 1 грудня 1997 р. забезпечити повернення релігійним організаціям у власність або у безплатне користування культових будівель і майна, що досі перебувають у державній власності (власне кажучи, цим розпорядженням Кравчук лише продовжив дію давнішого документу від квітня 1992 р., за яким ці будівлі вже давно мали бути повернуті релігійним організаціям). І, нарешті, третій указ стосувався створення комісії, що мала б виробити пропозиції щодо повернення віруючим Софії Київської та Києво-Печерської Лаври.

Аналогічно, в березні 2002 р. президент Кучма буквально напередодні парламентських виборів видав указ «Про невідкладні заходи щодо оста-

²⁷⁷ Див.: Звернення Всеукраїнської Ради Церков до Президента України Віктора Януковича від 21 квітня 2011 року (текст на сайті: vrciro.org.ua); Справа «Свято-Михайлівська парафія проти України» (Заява N 77703/01) (текст на сайті: lawua.info).

точного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав Церков і релігійних організацій». Цей указ, по суті, був спрямований на розв'язання тих самих проблем, що й укази Президента Кравчука і, зрештою, теж не був виконаний.

Напередодні президентської кампанії 2009-2010 рр. релігійним організаціям традиційно пообіцяли знизити ціни на газ до тарифів, встановлених для населення, а також законодавчо врегулювати справу реституції культових споруд і спростити порядок оподаткування й митного оформлення богослужбової літератури.²⁷⁸

У цілій низці епізодів політичної історії незалежної України політики вдавалися до елементарного підкupu ерархії та духовенства, обмінюючи електоральну підтримку з боку Церкви на побудовані храми, профінансовані проекти, зорганізовані паломництва, привезені з-за кордону реліквії тощо. Часом в обмін на підтримку тої чи іншої Церкви політики пробували нашкодити конкуруючим релігійним організаціям. Класичний приклад – протест Генеральної прокуратури, керівник якої пройшов до Верховної Ради 2002 р. скликання за списком Компартії України, на постанову, яка десять років перед тим узаконила новостворену Українську Православну Церкву – Київський патріархат.²⁷⁹

Інша поширена політична технологія полягає в створенні релігійним організаціям серйозних проблем, полагодження яких стає предметом подальших переговорів влади з релігійними лідерами. Наприклад, 16 жовтня 2012 р., менш як за два тижні до парламентських виборів 2012 р. і буквально напередодні зустрічі Віктора Януковича з членами Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій пропрезидентська більшість у Верховній Раді ухвалила (незважаючи на прохання ВРЦРО не робити цього й обіцянку Януковича зважити на це прохання) дуже контроверсійний законопроект про зміни до Закону про свободу совісті та релігійні організації. Ці зміни ускладнювали реєстраційні процедури, пов'язані з отриманням релігійними

²⁷⁸ Правительство Украины намерено решить сложные вопросы государственно-церковных отношений – Юлия Тимошенко (текст на сайті: www.irs.in.ua).

²⁷⁹ Див. «Генеральная прокуратура Украины опротестовала законность регистрации УПЦ-КП и приостановила действие акта ее регистрации 1992 года» та «Петр Симоненко: «Коммунисты, действительно, выступили инициаторами обращения парламентариев в генпрокуратуру» (тексти доступні на сайті: www.orthodox.org.ua).

організаціями статусу юридичної особи; закріплювали, всупереч Конституції, дозвільний характер проведення релігійними організаціями публічних релігійних заходів, а також суттєво розширювали коло державних органів, що мають право контролю за додержанням законодавства про свободу віросповідання. На зустрічі з президентом релігійні лідери змушені були просити його ветувати цей законопроект, і президент пообіцяв прислухатися до їх думки, – але незважаючи на це 21 листопада контроверсійний закон був підписаний. Узагалі, ефективність прохань та звернень ВРЦРО до влади досить сумнівна. Приміром, з 16 питань, порушених на попередній зустрічі керівників конфесій з президентом у березні 2012, тільки одне знайшло своє відображення в президентському дорученні за підсумками цієї зустрічі.²⁸⁰

По суті, політична еліта України веде курс на корумпування «корпорації релігійних професіоналів», які в обмін на певні преференції чи бонуси від влади мають підтримувати ті чи інші її кроки. Тому політики рідко адресують керівництву Церков свої програми з соціально-політичних, економічних, культурних питань, хоча саме соціальні, економічні, культурні проблеми найбільше непокоять рядових віруючих цих Церков. З далеко більшою охотою політики говорять про специфічні проблеми релігійних організацій як таких, і ці проблеми щоразу пропонується розв'язати в «ручному режимі», залишивши незмінною саму систему, яка породжує ці проблеми. Безперечно, церковний провід дуже хвилює проблема звільнення релігійних організацій від оплати збору за виділені їм, але незабудовані ділянки, надання Церквам статусу юридичної особи, спрощення процедури реєстрації статутів та багато інших, невідомих і нецікавих широкій громадськості питань. А проте наприкінці «нульових» релігійні лідери почали дедалі більше усвідомлювати, що головний виклик, який стоїть перед ними, їх вірними і взагалі перед «земною Церквою» – це ті загальні проблеми, яких Українська держава не змогла розв'язати протягом двох десятиліть свого існування: системна корупція, неефективна економіка й державне управління, нехтування законністю з боку всіх гілок влади на всіх рівнях, поширення правового нігілізму, відсутність справедливого судочинства тощо. Корумпована держава не здатна проводити ефективну політику в жодній сфері, в тому числі й у сфері свободи совісті, – ані в короткостроковій, ані, тим паче, у стратегічній перспективі.

²⁸⁰ Олександр Заєць. Зустріч Президента України з главами конфесій: чи є насправді діалог між владою та Церквами? (текст на сайті: risu.org.ua).

Тому ще напередодні президентських виборів 2009 р. релігійні діячі дали зрозуміти, що вони дивляться на долю своєї країни не лише у світлі наданих їм пільг на оренду чи землекористування і не можуть залишатися байдужими до забезпечення прав та свобод громадян, їхнього добробуту, стану освіти й охорони здоров'я чи, нарешті, до того, як влада виконує свої обов'язки перед народом. Як казав тоді старший єпископ Церкви християн віри євангельської України Михайло Паночко, «у мене є велике бажання, щоб наша влада була владою. Щоб вона виконала свою функцію: носити меч для покарання зла. Бог буде питати владу: чому ви не карали злочинця. В результаті, коли злочинство не карається владою, яка поставлена для цього Богом, воно набуває величезних розмірів. Люди бачать, що їх ніхто не захищає, і втрачають довіру до влади».²⁸¹

Неважко помітити, що в перші роки української державності релігійне питання було в центрі уваги переважно націонал-демократичних і націонал-радикальних партій. Вбачаючи в релігії (точніше – в національній Церкві чи, рідше, Церквах) важливий чинник зміцнення Української держави і взагалі здійснення «українського проекту», ці політичні сили на певний час практично монополізували цю тему. Така ситуація, коли релігійним питанням займалися головно представники національно зорієнтованого табору, була, по суті, частиною «великого українського компромісу», за яким стара еліта УРСР зберігала свої позиції у владі й брала участь у державотворенні, займаючись головно економікою та питаннями власності, а гуманітарна сфера була відступлена національно зорієнтованій новій еліті. А проте ще один сегмент нової української еліти, що формувався з різних джерел (комсомольські функціонери, «капітани» радянської торгівлі, вчорашні цеховики, а сьогоднішні кооператори, кримінальні кола тощо) теж усвідомлював значення релігії під оглядом політичної мобілізації мас. Агресивний і швидко зростаючий капітал прагнув легітимації, «одухотворення», респектабельності. Його союз із Церквою сформував специфічну, язичницьку по суті своїй субкультуру, в якій аморальна й асоціальна поведінка, а часто навіть одвертий грабунок виправдовувалися щедрими грошовими пожертвами й карикатурним церковним ритуалізмом.²⁸²

²⁸¹ Прем'єр-міністр України зустрінеться з членами Всеукраїнської Ради Церков (текст на сайті: old.risu.org.ua).

²⁸² Саркастичну журналістську замальовку такої «церковності» див. у: Соня Кошкина. Новая донецкая религия: «одной рукой п...т, другой – крестится» (текст на сайті: lb.ua).

Цікаво, що ще в середині 1990-х дедалі більший інтерес до Церкви (і то виключно до УПЦ в єдності з Московським патріархатом) починають демонструвати комуністи, які на той час були дуже серйозним гравцем української політичної сцени. Комуністи почали говорити про спільність християнського і марксистського соціального ідеалу,²⁸³ особливу роль «канонічного православ'я» у союзі слов'янських народів і негативну роль «католицизму та унії». Вони попросили вибачення в «православних християн та віруючих інших конфесій за страждання, що випали на їхню долю в лиху годину»,²⁸⁴ і закликали УПЦ в єдності з Московським патріархатом до безкомпромісної боротьби не просто за майно та культові споруди, а за історичний та цивілізаційний вибір України: бути з «одновірною Росією» чи з «ворожим Заходом».²⁸⁵

Однак незважаючи на дуже серйозну напругу, яку вносив у релігійне життя політичний процес, політика, починаючи десь із середини 1990-х, уже не могла похитнути тої релігійної рівноваги, що склалася в країні. Спровоковані політичними баталіями заяви про необхідність зламати цю рівновагу сприймалися, здебільшого, як риторичні формули або спроби зондування настроїв влади та громадської думки; для яких-небудь реальних змін зацікавленим сторонам бракувало сил, а держава усвідомлювала потребу підтримувати статус-кво як важливу запоруку збереження громадянського спокою. Відповідно, представники влади намагалися демонструвати більш-менш рівне ставлення до різних релігійних організацій. Це виявлялось у тому, що президент у дні великих релігійних свят відвідував богослуження в храмах усіх найбільших Церков, ці богослуження транслиювалися на телебаченні, єрархи всіх українських Церков отримували державні нагороди, а в День Незалежності в Софії Київській релігійні лідери країни – члени Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій (у тому числі й нехристияни) – виголошували молитви. Такі молитовні заходи, звісно, не скасовували конфесійних розбіжностей та незгод між учасниками, але створювали атмосферу, що єднала їх усіх – громадян єдиної держави – у день найважливішого для ствердження цієї держави свята.

²⁸³ Див.: П. Симоненко. Комуністи і віруючі: діалог і партнерство заради утвердження соціальної справедливості // *Голос України*. – 1995. – 27 квітня.

²⁸⁴ *Інформаційний вісник. Прес-служба Української Православної Церкви*. – 2001. – Жовтень. – Вип. 1. – С. 56.

²⁸⁵ П. Симоненко. Комуністи про церкву та її роль у житті сучасної України // *Голос України*. – 1999. – 26 травня.

Чи не найдужчим ударом по релігійній рівновазі, що склалася в країні, стала президентська кампанія 2004 р., коли хиткий баланс сил мав пройти випробування «дестабілізаційним сценарієм». Країну намагалися розколоти, і не в останню чергу – за конфесійними лініями. Хоча, якщо придивитися, конфесійний характер протистояння 2004 р. був суто позірний. Фактично, християнські цінності, які не мали виразної конфесійної акцентуації, протистояли тут стилізації «під православ'я», заклики до людської гідності – державному патерналізмові, не до кінця усвідомлене, але все ж європейське спрямування – антивестернізму та євразійству, загальноукраїнська ідентичність – ідентичності локальній, інклюзивізм – ексклюзивізму.

Вибори-2004 – один з тих епізодів посткомуністичної історії, коли релігія виступала і як ресурс мобілізації «нас» проти «них», і як система, що згуртовує спільноту своїм потужним символізмом. Ця система імпліцитно присутня в суспільному просторі навіть тоді, коли він видається цілковито секулярним, а її маніфестації, зумовлені спонтанними порухами мільйонів людських душ, часто виявляються непередбачуваними. Команда «єдиного кандидата влади» розглядала релігію як політичний ресурс і ефективний пропагандистський та організаційний механізм. Але в дні Майдану цьому механізмові протистояв не просто інший церковний чи міжцерковний механізм, а релігія як символічний простір, у якому відбувається вихід за межі буденності і пошук вищої справедливості. Події Помаранчевої революції поставили Церкви України перед невідхильною необхідністю чітко висловитися з приводу ключових проблем розвитку суспільства, а також з приводу характеру й міри участі релігійних організацій у політиці. Ці події стали одним з найбільших і найзначущіших піднесень в українській історії – дарма що команда, яка прийшла до влади в результаті цього піднесення, дуже мало відповідала його духові.

Та все ж, після президентської кампанії 2004 р. країна виявилася розколотою значно глибше, ніж це було в усі попередні роки української незалежності. За даними Інституту соціології понад 6% громадян України визнавали, що через свою позицію на виборах їм довелося пережити дуже гострі конфлікти з рідними, близькими або друзями, і не в усіх випадках ці конфлікти були закладжені. Значуще зросла кількість ситуативних конфліктів з людьми інших політичних переконань на вулицях, у транспорті, у магазинах тощо. Знизилася питома вага людей, які жодного разу впродовж місяця не потрапляли у такі конфліктні ситуації. Зріс рівень ксенофобських установок, а також протестних настроїв. Набагато більше стало тих, хто був готовий виходити на

вулиці і відстоювати свої права на шляху громадянської непокори. Невідкладним завданням керівництва держави стало «зшивання» розшматованої країни. А проте нова влада не розуміла кричущої гостроти проблеми й не мала ані стратегії такого «зшивання», ані волі, щоб його здійснювати.

Це й визначило дальший перебіг подій, зокрема й у релігійно-суспільній сфері, де той баланс, що сприяв не тільки міжконфесійному, а й громадянському мирові, був знову поставлений під загрозу в ході президентської кампанії 2009-2010 рр. На цих виборах знову застосовувалися технології розколу країни, тривали спроби «накрутити», як цинічно висловився один літератор, електорат Віктора Януковича питаннями НАТО, російської мови й «одвічної дружби» з Росією, а політтехнологи рекомендували Януковичу «підібрати і змобілізувати всіх російських активістів, здатних до активної роботи. Всіх лівих – і Симоненка, і Вітренко, і Волгу, і Каурова [...]. Ці люди реально допоможуть».²⁸⁶ Патріарх Кирило долучився до цієї кампанії як своїми акціями, заявами та посланнями, так і своєю доктриною «русского мира», що стала прапором російського націоналізму і антивестернізму, реально працюючи на формування москвоцентричної східнослов'янської ідентичності. Ритуальні замовляння про повагу до суверенітету країн «русского мира» ніким серйозно не сприймаються, а самі прихильники цієї доктрини жадають передовсім російської, а не Христової Церкви. І як писав у своєму блозі найодвертіший з-поміж них, «для нас [...] було й є дуже важливо, що ця Церква [тобто УПЦ (МП)] не просто канонічна, а російська! Тому що ми – росіяни! Тому ми вважаємо, що наш Бог – це російський Бог, наша віра – російська віра, а рідна мова нашого Спасителя – російська мова».²⁸⁷

Після перемоги на президентських виборах Віктор Янукович буквально з першого ж дня на посаді голови держави виявив намір змінити модель державно-церковних відносин, що досі діяла в Україні. Ці зміни стосувалися підкресленого вивищення однієї лише Церкви – УПЦ (МП); встановлення особливих відносин з предстоятелем РПЦ патріархом Кирилом; перегляду державного протоколу, в якому традиційно підкреслювалася повага до всіх релігійних організацій, а принаймні до всіх тих, що входять до Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій; ігнорування ВРЦРО і відмова зустрічатися з його членами, незважаючи на численні прохання, про-

²⁸⁶ Кирилл Фролов. Выборы Президента Украины. Черное и белое (текст на сайті: www.otechestvo.org.ua).

²⁸⁷ З блоку Олександра Чаленка за 18 грудня 2009 (blogs.pravda.com.ua/authors/chalenko).

тягом більш ніж року; ігнорування прохань, пропозицій та заяв, які надходили від інших Церков та релігійних організацій, окрім УПЦ (МП), а часом і одверта зневага до них. Одним з найскандальніших виявів такої зневаги стало президентське привітання з Різдвом 2010/2011 р. за юліанським календарем, яке адресувалося лише православним, без ніякої згадки про греко-католиків. Як заявив з цього приводу лідер опозиційної партії «Фронт Змін» Арсеній Яценюк, «президент має вибачитися перед усіма, кого він скривдив напередодні та під час святкування Різдва Христового. Він має беззастережно відмовитися від використання релігійних і національних свят як інструменту поділу суспільства – таке святотатство практикується лише в країнах, де введений режим апартеїду».²⁸⁸

Протягом 2010 року в Україні відзначалися факти обмеження релігійної свободи (особливо в тому, що стосувалося зібрань), а також спроби тиску на громади віруючих, передовсім громади УПЦ-КП, які спонукували переходити до УПЦ (МП).²⁸⁹

Лише в квітні 2011 р. Віктор Янукович зустрівся з членами Всеукраїнської ради Церков та релігійних організацій, а також приділив істотну увагу державно-церковним відносинам і перспективі їх розвитку у щорічному посланні до Верховної Ради. Треба сказати, що в цьому посланні президент задекларував засади, прямо протилежні тій реальній політиці, яка проводилася протягом першого року його президентства. Зокрема, він заявив про необхідність рівного трактування державою всіх Церков та конфесій, закликав до діалогу з представниками релігійних організацій, високо оцінив роль ВРЦРО, засудив тих, хто пробує створювати «образ України як цивілізаційно різномірної та розірваної країни», застеріг проти «використання міжконфесійних розбіжностей як приводу для втручання у внутрішні справи України» тощо. По суті, президентське послання стало визнанням помилковості або й провалу його дотогочасної політики в релігійній сфері.²⁹⁰

Проте президентська адміністрація практично проігнорувала всі прохання, пропозиції та рекомендації, що були висловлені під час зустрічі

²⁸⁸ Яценюк вимагає від Януковича вибачитися перед греко-католиками (текст на сайті: ukranews.com).

²⁸⁹ Див. про один з таких випадків: Наталья Конова. Чьих будете? // *Профіль*. – 2011. – № 7(176). – 19 лютого.

²⁹⁰ *Модернізація України – наш стратегічний вибір. Щорічне Послання Президента України до Верховної Ради України*. – Київ, 2011. – С. 42-43.

Віктора Януковича з членами Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій у квітні 2011 р. Наступна зустріч президента України з членами цієї організації відбулася 21 березня 2012 р. І хоча зустріч була анонсована як «щорічна» і «традиційна», церковні єрархи та релігійні лідери отримали запрошення на неї за дві доби й без визначеного порядку денного. Було очевидно, що ця термінова зустріч знадобилася виключно для того, щоб зірвати візит делегації ВРЦРО до Брюсселя, де в неї саме на цей день були заплановані зустрічі з керівництвом Європейського Союзу.²⁹¹ Таке враження склалося і в представників Євросоюзу та людей, що планували брюссельський візит делегації ВРЦРО.²⁹² Під час зустрічі релігійні лідери представили президентові той самий перелік актуальних проблем державно-церковних відносин з 15 пунктів, який вони подавали йому й попереднього, 2011 р. За рік, що минув, для розв'язання цих проблем не було зроблено практично нічого.²⁹³

З іншого боку, в 2011-2012 рр. керівники українських Церков та релігійних організацій зуміли сформулювати низку досить чітких і рішучих запитів до влади й звернутися з відповідальними закликами до громадянського суспільства. Тут, насамперед, треба згадати про «Ініціативу Першого грудня», яка первісно виходила від УГКЦ, УПЦ (МП) та УПЦ-КП і яку згодом розвинула група громадських авторитетів: колишніх в'язнів сумління, науковців та діячів культури; звернення релігійних діячів до президента з проханням вдосконалити процедуру помилювання таким чином, щоб вони могли клопотати про помилювання колишнього прем'єр-міністра Юлії Тимошенко²⁹⁴; відкритий лист до президента з приводу мовного закону Ківалова-Колесніченка, який, названо «шляхом у прірву» і який, на переко-

²⁹¹ Медіа відреагували на цей демарш влади досить різкими заголовками. Див., наприклад: Рада церков скасувала візит у Брюссель через Януковича (текст на сайті: www.pravda.com.ua); Замість керівників ЄС українське духовенство поїхало до президента Януковича (текст на сайті: www.bbc.co.uk); Главу УГКЦ повернули з півдороги до Брюсселя (текст на сайті: www.unian.ua); Янукович не пустив церковників до Брюсселя (текст на сайті: glavcom.ua); На Банковій глав церков поставили у принизливу ситуацію (текст на сайті: gazeta.ua).

²⁹² Візит до Брюсселя релігійних лідерів України зумисно зірвали, – Ніко Ланге (текст на сайті: risu.org.ua).

²⁹³ Звернення членів Всеукраїнської Ради Церков до Президента України Віктора Януковича (текст на сайті: vcsiro.org.ua).

²⁹⁴ Президент розповів главам Церков про своє ставлення до помилювання Юлії Тимошенко (текст на сайті: www.irs.in.ua).

нання релігійних діячів, розколює країну та розхитує основи української державності.²⁹⁵

* * *

Чи можливо хоч трохи однозначно й вичерпно оцінити роль релігії на сучасному етапі творення української нації та становлення Української держави? Адже ні релігія, ні нація не є застиглими сутностями, а тому роль релігії у процесі національного будівництва, віднайдення і перевіднайдення забутих, здавалося б, символів та значень не може залишатися незмінною. Зрештою, й сам процес формування нації досі не завершився, а тому остаточні висновки робити рано.

Процес «повернення релігії» в Україні триває, й питома вага тих, хто виражає свою ідентичність за допомогою релігійних символів, весь час зростає. Крім того треба відзначити, що ерозія давніх цінностей, які зберігають значення лише для невеликих анклавів населення, різновекторність соціокультурних переваг, наростання політичної диференціації при дефіциті інтегруючих ідей – все це залишає українським посткомуністичним елітам не надто широкий простір для ідеологічних маневрів. Вони постійно перебувають у пошуках наскрізного стрижня національної конструкції, в ролі якого серйозно розглядається і «єдина помісна православна Церква». «Створення єдиної помісної православної Церкви, – наполягала народний депутат України Лілія Григорович, – моя мета [...]. Якщо в нас включиться цей духовний механізм, то остаточно закінчиться перший етап державотворення, буде держава, яка ніколи не увіллється в жодні «союзи». Почне формуватися нація на основі ментальної єдності [...]. Більш уніфікованої, ніж православ'я, основи для об'єднання нації просто не придумаєш».²⁹⁶

Слід визнати, що такі й подібні заяви виростають з реальної ситуації браку універсального зв'язку, що міг би уконституювати соціально-політичну єдність, таку необхідну новопосталим пострадянським державам. Сучасні державні утворення, на відміну від давніх, традиційних, часто не мають у своєму фундаменті таких монолітних «будівельних блоків», як патріотизм, лояльність, відданість монархові, кривна спорідненість, спільна

²⁹⁵ Відкритий лист Президенту Януковичу В.Ф. глав Церков і релігійних організацій України щодо мовного питання (текст на сайті: www.irs.in.ua).

²⁹⁶ Сльози патріотизму на очах прагматика // *День*. – 2000. – 10 серпня.

пам'ять, ба навіть мова. Звідси – зрозумілі, але екзотичні для Заходу спроби «створити» в Україні (чи в Росії) «національну ідею» або пропозиція перетворити православ'я на «єдину державну ідеологію», висунута учасниками I Всеукраїнського місіонерського з'їзду УПЦ (МП) (27-29 травня 2003 р.). Нації, навіть якщо їх формування відбувалося без помітної участі релігії, на певних, іноді особливо драматичних етапах свого розвитку знаходять у релігії джерело могутніх символів для вираження своєї вітальності й непокори іноземним або нав'язаним режимам. А Церкви, які в певні періоди не пов'язувалися з національною ідеєю або й вважалися «антинаціональними силами», можуть дати нації потужний імпульс на шляху конструювання загальнонаціональних цінностей, боротьби за права людини та людську гідність.

Варто ще раз нагадати, що творення нації не одномоментна подія, а розтягнутий у часі процес. І якщо на певних етапах формування української нації релігія не відігравала вирішальної ролі у кристалізації національної самосвідомості, то це не означає, що вона не може відіграти її в майбутньому. Адже процес творення української нації триває.

3. Релігійність українського суспільства: головні тенденції змін

Відзначмо тут, насамперед, кілька важливих моментів, які слід мати на увазі, аналізуючи релігійність українців кінця ХХ – початку ХХІ ст.

По-перше, Україна ніколи, навіть і за радянських часів, не була «релігійною пустелею». В умовах радянського режиму релігійне життя українців розвивалося в окремих обмежених анклавах, але було досить насичене, а українська мережа релігійних організацій становила від 40% (пізньопротестантські спільноти) до 65% (православні парафії) мережі загальносоюзної. Народна релігійність так і не була викорінена, особливо в аграрних регіонах на захід від Дніпра, а «релігійне підпілля» не переставало діяти протягом усього радянського періоду.

По-друге, розглядаючи рівень релігійності сучасних суспільств, навіть серйозні дослідники часто підпадають під вплив суб'єктивних оцінок публіцистів, церковних діячів та місіонерів, що, як правило, дуже критично оцінюють суспільну мораль, побожність співгромадян, щирість їх релігійних почуттів тощо. Такі оцінки – один з елементів тої функції апелювання до колективної совісті, яку в різних суспільствах з більшою чи меншою на-

полегливістю виконують представники інтелектуальної і (або) духовної еліти. Для виступів церковних єрархів чи парафіяльних настоятелів дуже характерні викривально-закличні мотиви: їх завдання полягає в цілковитому уцерковленні «народу Божого» й приведення звичаїв цього народу в повну відповідність до церковних приписів. Напруга між ідеалом і реальністю, між духовною і «тварною» природою людини, завжди існувала й існуватиме. Тому слід прийняти як даність, що в більшості суспільств панує уявлення, нібито сучасний рівень побожності й моральності не йде ні в яке порівняння з тим, що був раніше. Наприклад, у «Матеріалах для географії та статистики Росії» по Херсонській губернії, опублікованих у 1863 р., стверджувалося, що релігійність тогочасних українців вельми занепала, а заботони розквітають: українець вірить в існування відьом, домовиків, пристріту, досить упевнений у дієвості ворожби. Ще критичніші міркування знаходимо в записках архиєреїв та єпархіальних місіонерів.²⁹⁷ Суб'єктивне сприйняття дійсності, а зокрема й сприйняття її масовою свідомістю, може бути дуже оманливе. Приміром, як уже зазначалося, свого часу мас-медіа раз у раз заявляли про неухильне й швидке зниження рівня релігійності у французькому суспільстві, а проте дослідження соціологів не давали однозначної підстави для таких висновків. І навпаки, в той час, як переважна більшість жителів цілої низки пострадянських країн вважає, що релігійність їх співгромадян неухильно зростає, рівень участі в релігійних практиках лишається в цих країнах практично незмінним.

По-третє, пострадянські суспільства, які пройшли через тривалий експеримент з викорінення традиційної інституційної релігійності, коли участь релігійних інститутів у процесі соціалізації принаймні трьох поколінь була зведена до мінімуму, ставлять тепер завищені вимоги до релігійності своїх членів. Серед дослідників релігії уже класичними стали сформульовані Чарльзом Глоком п'ять критеріїв релігійності: релігійна віра, релігійний досвід, релігійні знання, церковно-ритуальна практика та етичні наслідки віри.²⁹⁸ Ці п'ять критеріїв були й лишаються предметом бурхливої наукової дискусії, але, мабуть, тільки в пострадянських країнах шкала Глока сприй-

²⁹⁷ Дуже цікаві свідчення з цього приводу можна знайти в монографії Ігоря Лимана: І. Лиман. *Російська православна церква на Півдні України останньої чверті XVIII – середини XIX століття*. – Запоріжжя: Тандем-У, 2004.

²⁹⁸ Див.: Charles Y. Glock. On the Study of Religious Commitment // *Religious Education*. – 1962. – Vol. 57. – Suppl. 4. – P. 98-109.

мається не як інструмент операціоналізації релігійних виявів, а як такий собі стандарт, якому начебто має відповідати релігійна особа. У масовій свідомості існує образ «справжнього віруючого», який послідовно виконує всі релігійні приписи, беззастережно вірить у фундаментальні догмати своєї Церкви, регулярно відвідує богослуження, має ґрунтовне знання своєї релігії й демонструє високоморальну поведінку. Недосяжність такого «ідеального типу» навіть у якомусь наближенні породжує уявлення про «неповноцінність» релігійності українців.

Насправді, як ми далі побачимо, інтегрований показник релігійності українців (релігійна поведінка, релігійне знання, індивідуальна побожність, релігійно-інституційна залученість), якщо розглядати його на тлі інших центрально- та східноєвропейських країн, свідчить про цілковиту «нормальність» цієї релігійності. Україна поступається, звісно, Угорщині та Словаччині, не кажучи вже про Румунію та Польщу, але випереджає Чехію, Латвію, Естонію та Білорусь.

По-четверте, дослідження релігійності українців не можна зводити до вивчення інституційних форм релігії. Якщо ми сприймаємо погляд на релігію як на джерело, з якого людина видобуває сенс свого існування та ключові екзистенційні значення, то очевидно, що релігійність – це не тільки й не стільки певна ритуалізована поведінка в рамках релігійних інституцій. Релігійність – це також і те, як людина поводить себе в особистому, громадському, політичному житті. Релігійність – це те, як впливають (і чи впливають) релігійні переконання людини на те, скажімо по-простому, скільки дітей вона має і як вона їх виховує, за кого вона віддає свій голос на виборах, про що вона говорить із сусідами, як будує свою кар'єру і свою родину, як працює і як відпочиває. Ми також не складемо адекватне уявлення про релігійність нашого суспільства, якщо не візьмемо до уваги релігійний зміст нашої культури. Дуже часто релігійні образи та значення, що їх містить література, образотворче мистецтво, кіно тощо, мають більший вплив принаймні на частину суспільства, ніж проповідь «релігійних професіоналів». На жаль, – як слушно зауважує Вячеслав Карпов, – у той час, якщо спроб оцінити релігійні тенденції на підставі різного роду опитувань в останні десятиліття було чимраз більше, то масштабних контент-аналітичних досліджень культурних підсистем учені-соціологи практично не проводили.²⁹⁹

²⁹⁹ Вячеслав Карпов. Концептуальные основы теории десекуляризации // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. – 2012. – № 2 (30). – С.124.

Зрештою, релігійність – це також і вияв тієї «невидимої релігії», що про неї писав Томас Лукман і що притаманна людині як такій, оскільки вона, людина, прагне вирватися за межі свого біологічного існування і співвіднести своє життя із «священним». ³⁰⁰ Це також і «дифузна релігія» – розмита релігійність, яка в одні періоди актуалізується, а в інші відходить на задній план, з легкістю перетинає церковні кордони і часто-густо не відповідає доктринальним приписам релігійних організацій. ³⁰¹

І, нарешті, в аналізі релігійності українців не можна не зважати на ті дискусії, що точаться з приводу методологічних рамок такого аналізу, а зокрема з приводу теорії секуляризації. Тут доречно нагадати принаймні деякі найголовніші висновки з цих дискусій. Отже, з тієї емпіричної бази, якою оперує сучасна соціологія релігії, неможливо зробити висновок про те, чи модерність підкопує релігію, чи ні. Уявлення про лінійний історичний занепад релігії теж не підтвержене емпіричними даними. Теперішнє повернення релігії в політику та міжнародні відносини не може не позначитися на колективній релігійній поведінці або ж на ставленні до релігії навіть у тих суспільствах, члени яких виявляють дедалі менше інтересу до релігійних практик. Ірвін Деві вказує в цьому зв'язку на очевидний парадокс: релігія відіграє сьогодні дедалі меншу роль у повсякденній поведінці британців, але в публічній сфері роль релігії не зменшується, а збільшується.

Нелінійність релігійної поведінки притаманна як суспільствам, так і індивідам. В одні епохи суспільство може демонструвати байдужість до релігії, в інші – загоратися вірою. Чітка дихотомія «віруючий – невіруючий» далеко не завжди буває коректною й придатною для наукового вжитку. Бувають ситуації, коли навіть нерелігійна людина звертається до релігії або, навпаки, релігійна людина відвертається від віри. Бувають обставини, коли суспільство починає черпати з релігії сенс свого існування, символи та демаркаційні маркери, якими відмежовує себе від референтних спільнот. Таке звернення до релігії можна бачити в англіців XVIII–XIX ст., які протиставляли свій пуританський спосіб життя «французькій фривольності і розбещеності», ³⁰²

³⁰⁰ Див.: Tomas Luckmann. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. – New York: The Macmillan Company, 1967.

³⁰¹ Roberto Cipriani. *Diffused Religion and Prayer // Religions*. – 2011. – № 2. – P. 198-215. (on-line журнал, на сайті www.mdpi.com/journal/religions).

³⁰² Див.: John Wolffe. *God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland, 1843-1945*. – London: Routledge, 1994.

або в ірландців, у яких формування модерної нації супроводжувалося «благочестивою революцією». З іншого боку, суспільство може відмовлятися від релігійних конотацій навіть тоді, коли релігія була ядром колективного міфу спільноти й головним чинником її диференціації з-поміж інших. Так буває, зокрема, в тих випадках, коли суспільна еліта починає вбачати в релігії перешкоду на шляху модернізації суспільства (як це сталося, наприклад, у процесі формування модерної турецької нації).³⁰³

Соціологічні дослідження релігійності пострадянської України досі були не надто інтенсивні. А проте Україна включена до міжнародних соціологічних дослідницьких програм вивчення ціннісних та релігійно-поведінкових орієнтацій; тут зреалізовано низку національних проектів, що мали на меті накреслити громадсько-політичний, соціально-демографічний та соціокультурний портрет населення України й передбачали, серед іншого, аналіз ставлення до релігії; проводились, нарешті, окремі фокусні дослідження релігійності. Все це дає певне уявлення про релігійність українців кінця ХХ – початку ХХІ ст. й про тенденції її розвитку в порівнянні з іншими країнами. Особливо треба відзначити Європейське дослідження цінностей (European Values Study), яке протягом 1981-2008 рр. мало чотири хвилі (Україна брала участь у двох з них – 1999 та 2008 рр.); дослідження Українського центру економічних і політичних досліджень ім. О. Разумкова 2000-2010 рр.; дослідження в рамках проекту Aufbruch/New Departures,³⁰⁴ а також Міжнародного соціального проекту (ISSP – International Social Survey Programme).³⁰⁵

Загалом, серед найсуттєвіших тенденцій, що характеризують релігійний простір України кінця 1990-х – початку 2000-х років, варто відзначити кілька. Передовсім це дуже інтенсивний релігійно-інституційний розвиток, епіцентр якого поступово зміщується з західних областей країни з уже досить насиченою релігійною мережею в області сходу й півдня. Дедалі більший

³⁰³ Про зусилля кемалістів включити іслам у секулярний дискурс, зреформувати і «отуречити» його, див., серед іншого: Azak Umut. *Islam and Secularism in Turkey. Kemalism, Religion and the Nation State*. – New York: I.B.Tauris, 2010.

³⁰⁴ Результати цього дослідження всебічно проаналізовані в праці одного з його нахненників та організаторів – визначного угорського соціолога релігії Міклоша Томки (1941-2010). Ця книга побачила світ, на жаль, уже після смерті автора. – Див.: Miklós Tomka. *Expanding Religion. Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe*. – Berlin, New York: De Gruyter, 2011.

³⁰⁵ Максим Парашевін. *Релігія і релігійність в Україні* / ред. С. Макеєв. – Київ: Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009.

відсоток тих, хто вважає себе за релігійну особу (до трьох чвертей усіх опитаних), поєднується з одним із найнижчих у Центрально-Східній Європі рівнем реальної участі в діяльності релігійних організацій. Лише трохи більше 7% опитаних українців мають «тісні» і «дуже тісні зв'язки» з Церквою. За цим показником Україна істотно відстає від Польщі, де таких людей більш як половина, Хорватії (близько половини), Словенії (близько третини), Угорщини (кожний п'ятий), Литви (кожний шостий), й перебуває приблизно на рівні Чехії. Прикметно, що українці, опитані в рамках програми *Aufbruch*, активну участь у житті релігійної громади поставили аж на десяте місце серед ознак християнської віри. На перше місце серед критеріїв «християнськості» опинилася «віра в Бога», а далі йшли: виконання десяти заповідей, піклування про старших, регулярні молитви, утримання від будь-яких дошлюбних статевих стосунків, дарування радості рідним та близьким, щонедільна участь у богослуженнях, прагнення до максимальних результатів у житті, переконування інших у правдивості християнської віри, відмова від протизаплідних засобів.³⁰⁶ Низька інтенсивність парафіяльного життя і слабкий зв'язок християн, а передовсім православних, з релігійною громадою і, ширше – з Церквою, серйозно непокоїть єрархів та священників. Київський священник Андрій Дудченко підрахував, що недільні служби в усіх православних та католицьких храмах столиці збирають не більш як 100 тис. чоловік, – а відтак закликає до систематичної евангелізації українського суспільства і катехизації «номінальних» християн.³⁰⁷

Водночас, при характерному для України загалом низькому рівні соціальної активності й участі у самодіяльних об'єднаннях громадян релігійні організації посідають друге місце за кількістю залучених у їх діяльність українців – тут вони поступаються лише профспілкам і випереджають політичні партії, культурно-просвітницькі об'єднання, творчі спілки, молодіжні, спортивні, жіночі, правоохоронні, добротчинні, природо- й пам'яткоохоронні та інші організації. Приблизно кожний п'ятий житель України «знає й беззастережно вірить», що Ісус, який жив серед нас, є Син Божий і Бог; кожний сьомий респондент не впевнений, що Ісус реально жив серед

³⁰⁶ Міклош Томка. Релігія та церкви відродженої нації // *Віра після атеїзму: релігійне життя в Україні в період демократичних перетворень і державної незалежності* / Ред. Міклош Томка, Олег Турій. – Львів: Інститут історії Церкви УКУ, 2004. – С. 69.

³⁰⁷ Священник Андрій Дудченко. Виклик секуляризації в Україні та наша можлива відповідь (текст на сайті: archiv.orthodoxy.org.ua).

людей; кожний шостий вважає його просто екстраординарною людиною; ще кожний сьомий не визначився для себе, чи Ісус Христос – просто людиною, а чи Бог.

Наприкінці першого десятиліття XXI ст. соціологи почали фіксувати нове зростання декларованої релігійності: у листопаді 2010 р. вже понад 70% опитаних Центром Разумкова назвали себе віруючими. Тим часом показники релігійної поведінки зростають далеко не так швидко, як релігійно-інституційна мережа, хоча, як уже зазначалося, ці показники цілком порівнювані показниками інших центрально- та східноєвропейських країн. Якщо інтегрувати результати найавторитетніших досліджень релігійності, то приблизно 18-20% населення України бодай раз на місяць бере участь у богослуженні. Внутрішньоукраїнські варіації цього показника вказують на серйозні відмінності в характері релігійної культури між регіонами країни. Приміром, пересічний киянин, за даними Європейської програми дослідження цінностей (далі – EVS), буває в церкві 11-12 разів на рік; на заході України цей показник становить 22-23 рази, на сході й півдні – 7-8 разів. Це означає, що західні українці бувають у церкві так само часто, як італійці, португальці чи словаки; кияни – як словенці, швейцарці, західні німці, британці чи голландці; а українці півдня та сходу – так само часто, як французи, естонці, латиші й албанці і частіше за болгар, росіян, чехів, східних німців, шведів та данців.³⁰⁸

Українці, досить часто звертаються до Церкви для освячення ключових моментів свого життя. Немає такого регіону, де б Церква не хрестила принаймні половину новонароджених і не проводжала в останню путь принаймні половину померлих. І якщо в Миколаївській області ці показники становлять 52,2% для хрестин і стільки ж для поховань, а в Києві – 69,5% і 80%, то в Закарпатській області – 100%, в Житомирській – 95,8% і 91,7%, у Тернопільській – 91,7% і 91,7%, у Волинській – 91,7% і 87,5%, у Київській – 88,3% і 91,7%, у Харківській – 80% і 84,3%.³⁰⁹

Дуже істотну відмінність між релігійною поведінкою жителів Західної України з одного боку і сходу та півдня країни, з іншого, фіксують усі без винятку дослідження. Ці відмінності не можна звести виключно до різної тривалості панування в цих регіонах атеїстичного політичного режиму, що

³⁰⁸ Див.: Olaf Müller. *Religiosity in Central and Eastern Europe: Results from the PCE Survey // Religion and Pattern of Social Transformation*. – Zagreb: Institute for Social Research, 2004. – P. 63.

³⁰⁹ Міклош Томка. *Релігія та церкви відродженої нації*. – С. 87-88.

послідовно поборював релігію. Можна припустити, що особлива роль греко-католицизму в Галичині як важливого чинника етнічної ідентичності сприяла формуванню інакшого типу релігійної культури, аніж та, що складалася під впливом Православної Церкви на Великій Україні. Греко-Католицька Церква була релігійною інституцією етнічної спільноти, яка перебувала в іншоетнічному та іншорелігійному оточенні, а отже належність до неї виступала як абсолютно чіткий демаркаційний чинник. Це, зазвичай, сприяє послідовній релігійній поведінці і консолідації етнічної спільноти навколо «своєї» релігійної інституції.³¹⁰ Згодом, звісно ж, ця культура не зазнала такої масштабної деструкції, як «великоукраїнська» релігійна культура в період насильницького розселення, варварської модернізації і руйнування традиційного селянського світу, невід'ємним елементом якого була Церква.

Питання про існування певних кореляцій між типом релігійної культури та, відповідно, релігійної поведінки і станом суспільної моралі лишається відкритим. Очевидно, що за багатьма показниками захід України виглядає зовсім інакше, ніж схід. У 1999 р., наприклад, Севастополь посів перше місце за відсотком перерваних вагітностей, Луганська область – друге, Запорізька – третє, а Тернопільська, Івано-Франківська та Рівненська – останнє, передостаннє і передпередостаннє, відповідно. У 2007 р. кількість носіїв ВІЛ на 100 тис. населення становила на Закарпатті – 3,5, на Івано-Франківщині – 7, у Чернівецькій обл. – 7,4, тоді як на Дніпропетровщині – 78,2, Донеччині – 82,7, на Херсонщині – 96,6.³¹¹ Кількість осіб, що стали жертвами злочинів (на 100 тис. населення): Луганська область – 582, Запорізька – 698, Донецька – 724, Чернівецька – 233, Івано-Франківська – 249, Тернопільська – 237. Приблизно така сама диспропорція і з самогубствами,³¹²

³¹⁰ Посилення ролі релігії у національно-конфесійних меншин в іншонаціональному й іншорелігійному оточенні підтвердженш великою кількістю досліджень. Тут можна згадати, наприклад, про опитування росіян в Естонії, які на порядок частіше схильні вважати себе віруючими, ніж росіяни в Росії або естонці в Естонії і значно частіше ходять до церкви. – Див.: Х. Хейно. Массовое сознание русских и их религиозность в условиях национального меньшинства // *Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России* / Ред. К. Каарайнен, Д. Фурман. – Москва, Санкт-Петербург: «Летний сад», 2000. – С. 237-247.

³¹¹ ВІЛ-інфекція в Україні. Інформаційний бюлетень. – Київ, 2008. – № 29. – С. 21.

³¹² В. В. Домбровська та ін. *Як нам зменшити кількість самогубств в Україні. Проект міждисциплінарної програми суїцидальної превенції (громадська ініціатива)*. – Одеса: Громадська організація «Екологічне здоров'я людини», 2007. – С. 12-13.

і з захворюваністю на СНІД, і з кількістю засуджених тощо.³¹³ Цифри промовисті, але для того, щоб зрозуміти, яку роль грає тут релігійний чинник, а яку – соціально-культурні, демографічні, економічні, історичні та інші чинники, потрібна ціла низка спеціальних досліджень. Тим більше, що вища релігійність жителів заходу не корелюється із соціальною поведінкою. Наприклад, хоча випадки вимагання хабарів з боку чиновництва є поширеніші на півдні й сході країни, добровільне пропонування хабарів частіше на заході.³¹⁴

Типові кореляції існують між релігійною поведінкою і статтю, освітою, а також конфесійною належністю українців. Католики демонструють послідовнішу релігійну поведінку, ніж православні, а євангельські протестанти – ще послідовнішу, ніж православні й католики. Саме євангеліки найчастіше відвідують молитовні збори і беруть участь у справах своїх громад.

Жінки, як і всюди в світі, побожніші за чоловіків. Втім, хоча це й універсальна тенденція, відмінності між релігійністю чоловіків і жінок в різних країнах виглядають по-різному. Під цим оглядом дуже показове Європейське дослідження цінностей 2008 р. Скажімо, різниця між кількістю віруючих у Бога чоловіків та жінок становить (завжди на користь жінок) 0,5% у Туреччині, 3,6% у Нідерландах, 4,3% в Ірландії, 5,3% у Фінляндії, 5,9% у Швеції, тоді як у Франції – 10,4%, в Україні – 11,3%, в Росії – 15,3%, в Чехії – 18,4%, а в Латвії – 20,4%. Ця відмінність залежить не так від загального стану релігійності, як від місця, яке займає жінка в суспільстві. Поза кількома винятками, чим більша гендерна рівноправність, тим менша різниця між релігійністю чоловіків і жінок.³¹⁵

Люди з нижчим рівнем освіти релігійніші за тих, хто має кращу освіту, хоча ще в першій половині 1990-х рр. ці відмінності були зовсім незначні – в той час релігійне піднесення було чи не найпомітніше серед освічених

³¹³ Статистичний збірник «Регіони України 2009». – Київ: Державний комітет статистики, 2009. – С. 340.

³¹⁴ Стан корупції в Україні. Порівняльний аналіз загальнонаціональних досліджень: 2007–2009, 2011. Звіт за результатами соціологічних досліджень. [Звіт підготувала Європейська дослідницька асоціація у співпраці з Київським міжнародним інститутом соціології в рамках проекту «Об'єднуємося заради реформ (UNITER)»]. – Київ, 2011. – С. 34–38.

³¹⁵ Див.: Kornelia Sammet, Daniel Bergelt. The Modernization of Gender Relations and Religion: Comparative Analyses of Secularization Processes // *Transformations of Religiosity Religion and Religiosity in Eastern Europe, 1989-2010* / Ed. Gert Pickel, Kornelia Sammet. – Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2012. – P. 53 та ін.

прошарків та молоді, які були найпослідовнішими соціальними агентами посткомуністичних трансформацій.³¹⁶

Інші індикатори релігійної поведінки (сповідь, молитва, читання Біблії, відвідування прощ) назагал теж вказують на «серединне» місце України серед інших посткомуністичних країн. Вона поступається Польщі, Румунії, Словенії, Словаччині, Хорватії, Литві, Угорщині, але випереджає Чехію, Східну Німеччину, Білорусь, Росію, Естонію та Латвію.

Звісно, релігійність українців багато в чому відрізняється від релігійності «пересічного» жителя Центрально-Східної Європи. Особливо це стосується релігійного виховання. Відсоток українців, які стверджують, що отримали хай навіть елементи такого виховання, не перевищує третини всіх опитаних, тоді як у Польщі (а також Ірландії, Італії) ця цифра перевищує 90%. Навіть у країнах, де вплив Церкви вважається невисоким, цей показник значно вищий: Фінляндія – 51%, Східна Німеччина – 48%, Норвегія – 45%, Данія – 43%. Серед країн, охоплених Європейським дослідженням цінностей, лише у Швеції, Латвії, Білорусі, Росії та Естонії відсоток тих, хто отримав релігійне виховання в родині, виявився менший, ніж в Україні. З іншого боку, відсоток тих, хто не відвідує церкви, в Україні на 15% менший, ніж відсоток тих, хто не ходив до церкви у 12 років, тобто багато людей стали релігійними вже в зрілому віці. Приблизно така сама ситуація в Білорусі, Латвії й Естонії. Натомість у інших країнах регіону, таких як Литва, Польща, Румунія чи Хорватія, різниця між релігійними практиками в дитинстві й у зрілому віці неістотна або, навпаки, молодь буває в церкві рідше, ніж підлітки.

Далі, вікові відмінності в релігійності українців не такі істотні, як у багатьох західно- й навіть центрально- та східноєвропейських країнах. Наприклад, у Чехії серед тих, хто народився перед 1941 р., віруючими себе вважають 62,5%, а серед тих, хто народився після 1960, – вже тільки 33,9%. Серед угорців та словенців відмінність між цими двома віковими когортами – більш як 20%, у румунів, словаків і литовців – трохи менш як 20%, на решті у поляків – менше як 3%, а в українців – 0,9%.³¹⁷

І ще одна важлива тенденція, яка вирізняє Україну з-поміж багатьох інших країн Європи: осіб, що називають себе віруючими, в Україні значно

³¹⁶ Це було характерно і для інших пострадянських країн. Див: Б. Дубин. Религиозная вера в России 90-х годов // *The Russian Public Opinion Monitor*. – 1999. – № 1 (January-February). – Р. 33.

³¹⁷ Міклош Томка. Релігія та церкви відродженої нації. – С. 57.

більше, ніж тих, хто заявляє про свою належність до тієї чи іншої релігійної організації.³¹⁸ У вже згаданому дослідженні Центру Разумкова з листопада 2010 р. понад 82% опитаних повідомили, що вони вірять у Бога, тоді як до конкретної релігійної організації віднесли себе трохи більше ніж половина (51,4%). Близько 7% опитаних назвали себе «просто християнами», майже 26% – «просто православними», понад 13% (серед яких, і віруючі, і невіруючі, і ті, хто вагався із відповіддю) повідомили, що не належать до жодного з релігійних віросповідань. Прикметно, що майже 56% опитаних вважають, що «людина може бути просто віруючою і не сповідувати ніякої конкретної релігії», – проти третини тих, хто вважає, що «вірюща людина повинна обов'язково сповідувати ту чи іншу релігію».

Існує досить чітка кореляція між релігійною приналежністю і суспільно-політичними преференціями. Така тенденція, яку зафіксували дослідження першої половини 1990-х рр., зберігалася і в наступні роки, як це підтверджують, зокрема, й соціологічні дослідження зарубіжних авторів.³¹⁹

Посткомуністичні релігійні зміни можна трактувати як відродження (на якомусь інакшому рівні й, можливо, з новими коннотаціями) тих релігійних культур, що сформувалися свого часу паралельно з розвитком націєтворчих процесів. Якщо подивитися на дані Європейської програми дослідження цінностей, то за головними індикаторами релігійної поведінки Словаччина виявляється ближчою до Австрії, ніж до Чехії, з якою вона ще недавно становила одну державу; Хорватія – ближчою до Польщі, ніж до Словенії, а Румунія – до Греції, ніж до сусідньої Болгарії. Очевидно, що сучасні нації взагалі, а східноєвропейські особливо, поєднують у собі громадянсько-секулярні форми націоналізму і національної ідентичності з примордіалістськими елементами: мовними, етнічними, релігійними.

Очевидно також, що деякі релігійні культури виявилися дуже вразливими для квазіатеїстичного експерименту, тоді як інші – напрочуд відпорними. Всі «народні демократії» почали з однаково запеклих, у лєнінському стилі, атак на релігію, але скінчилася ця боротьба з релігією дуже по-різному. З одного боку маємо закриття Енвером Ходжею більш як двох тисяч мечетей та церков і оголошення Албанії першою в світі атеїстичною країною, а з іншого,

³¹⁸ Sinisa Zrinščak. Generations and Atheism: Patterns of Response to Communist Rule Among Different Generations and Countries // *Social Compass*. – 2004. – Vol. 51 (2). – P. 221-234.

³¹⁹ Див. зокрема: Sarah Birch. *Elections and Democratization in Ukraine*. – Basingstoke: Macmillan, 2000. – P. 108-111, 121 та ін.

урядові консультації з Костьолом з приводу запровадження воєнного стану в Польщі, болгарську «народно-республіканську Церкву» або східнонімецьку «Церкву в соціалізмі». Якщо ми спробуємо відповісти на питання, чому після 1965 р. наклад Біблії в Югославії перевищив наклад класиків марксизму, а в «найвеселішому» на весь комуністичний табір угорському бараку кардинал Міндсенті мусив і далі переховуватися в американському посольстві, чому католицькі храми у Словенії лишалися напівпорожніми, а в сусідній Хорватії – переповненими, – ми неминуче прийдемо до необхідності реконструювати глибоко закорінені в національній історії моделі релігійності, і в кінцевому підсумку виявиться, що кожна країна має свою особливу модель. Часом у одній країні могло існувати дві (Чехословаччина), а то й більше (Югославія) таких моделей. Зрештою, згадаймо, що навіть у СРСР влада, кінцем кінцем, збагнула нереальність уніфікованої релігійної політики, однакової, скажімо, для Литви чи Західної України і для Росії, і не змогла, наприклад, викоринити в республіках Середньої Азії чи Кавказу калім, кровну помсту й практично 100-відсоткове обрізання дітей. Але при такій множинності моделей зв'язок між націоналізмом формованої нації і релігією взагалі або «головним» релігійним інститутом, як правило, досить слабкий, і це призводить до невисокої «релігійної температури» нації в таких країнах, як Естонія, Латвія, Чехія чи Східна Німеччина, тоді як у Польщі, Словаччині або Румунії ця температура, навпаки, досить висока.

Відтворення релігійних культур означає, серед іншого, конструювання та реконструювання позацерковних, «дифузних» виявів релігії, – надзвичайно суперечливих, у яких мотиви громадянської релігії химерно поєднуються з елементами дохристиянських вірувань і переплітаються різні набори цінностей, символи, звичаї та поведінкові норми. Більшість населення України не ходить до церкви регулярно, а проте схвалює поведінку, що відповідає церковним приписам та нормам. Політики та інші публічні персони теж демонструють свою церковність, – як вони її розуміють, – а цим самим додатково легітимізують релігійні практики. Сьогодні годі назвати назвати бодай одного помітного публічного діяча, – політика, науковця, митця чи артиста, – який би одверто маніфестував своє невір'я, не кажучи вже про атеїзм. Антиклерикальні настрої, які стали реакцією на численні оприлюднені факти розкішного способу життя церковної ерархії, виявилися поширеними лише у вузькому прошарку громадських активістів і не призвели до формування тієї помітної інтелектуальної антицерковної опозиції, що оформилася в Росії в роки патріаршества Кирила.

Усі президенти та прем'єр-міністри України так чи інакше, більшою або меншою мірою демонстрували свою прихильність до релігії та релігійних інституцій і вносили елементи релігії в політичний дискурс. Кожна впливова політична сила прагне заручитися підтримкою релігійних організацій, носії влади відтворюють характерну для домодерного суспільно-релігійного типу практику патрунування Церкви, стають ктиторами храмів, а найбільш впливові – покровителями і гарантами стабільності тієї чи іншої церковної юрисдикції.

Водночас, попри постійне збільшення кількості храмів, духовенства, розвиток богословської освіти тощо, у загальній структурі релігійності українців велика роль належить дуже стійкій і до кінця непідвладній церковному впливові народній релігійності, а також релігійності «прицерковного кола».³²⁰ У першому випадку йдеться про численні дохристиянські уявлення, місцеві «модифікації» не лише обрядової практики та культу, а й фундаментальних доктринальних засад. У другому – про специфічну субкультуру, в якій особливу вагу мають харизматичні лідери (духовники, старці), прощі, різного роду реліквії, відчитування, знаки та профетичні об'явлення. Іноді явища й тенденції, що виникають на ґрунті «прицерковної» релігійності, явно суперечать церковному вченню, реально загрожують авторитетові єпископату й вимагають з його боку рішучих дій.³²¹

Прицерковні кола впливають на загальну релігійно-культурну атмосферу, але не визначають її. Ця атмосфера включає в себе, зокрема, церковні ритуали, значення яких не обмежується рамками Церкви (як-от, молебні з участю керівників держави), риторичку і стилістику, пов'язану із апелюванням до Бога, духовності, християнської традиції тощо, традиційні народні вірування й навіть вірування нетрадиційні, що набули досить широкого розповсюдження в посткомуністичній Європі.

³²⁰ Щодо останньої див. цікаве дослідження: А. В. Тарабукина. Фольклор и культура прицерковного круга. – Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Санкт-Петербург, 2000.

³²¹ Один з таких випадків – поширений серед православних Волині культ мандрівного проповідника Леонтія Грицана (1897-1973). Наприкінці 2006 р. на єпархіальних зборах духовенства Київської єпархії констатувалося, що в УПЦ (МП) досить багато шанувальників Леонтія, а проте цей культ викликає вкрай вороже ставлення з боку монахів Почаївської лаври, а питання про його допустимість і виправданість досі не вивчене богословами. Див.: На єпархіальних зборах Митрополит Володимир озвучив актуальні проблеми Церкви й відповів на питання духовенства (текст на сайті: orthodoxy.org.ua).

Відносно невисока активність церковного життя й низький ступінь участі віруючих у справах релігійних громад дивним чином поєднується в Україні з дуже високим рівнем довіри до Церкви як такої. Ця інституція, що не несе відповідальності за суспільні виразки, сприймається людьми як своєрідний «ідеальний тип». Усі дослідження незмінно показують, що рівень довіри до Церкви (не котроїсь конкретної Церкви, а Церкви взагалі) перевищує рівень довіри до будь-якої іншої інституції. За даними Центру Разумкова, який проводить відповідні опитування ще з 2000 р., рівень *повної* довіри до Церкви тримається в межах 22-33%, тоді як рівень довіри до громадських організацій та профспілок становить пересічно 4%-7%, до засобів масової інформації – 10%-14%.³²² Міжцерковні конфлікти, скандали в церковному середовищі, випадки негідної поведінки священнослужителів, викриття фінансових зловживань тощо не змінюють цієї картини – Церкві все одно довіряють найбільше. Частка тих, хто високо оцінює соціальну місію Церкви, ще більше зростає в «нульових» роках. Як показало проведене в 2010 р. опитування Центру Разумкова, більш як чверть опитаних вважає, що «більшість священнослужителів – глибоко моральні й духовні люди», а ще 44% – що «священнослужителі такі самі, як більшість із нас, – з тими самими чеснотами і гріхами». Менш як 10% вважають, що Церкві не треба повертати її майно, котрим зараз володіє держава. Ступінь довіри до Церкви й до армії після падіння комунізму виявився несподіваним навіть для самих соціологів. В середині 1990-х ці інституції мали найбільшу довіру громадськості в 6 з 9 досліджених посткомуністичних країн (в Україні, Росії, Білорусі, Литві, Польщі та Словаччині).³²³

Ця довіра корелює з темпами, глибиною та соціальною виправданістю посткомуністичних реформ. Там, де ці реформи мають поверховий характер, здійснюються в інтересах окремих суспільних груп, супроводжуються падінням життєвого рівня і зростанням тривожності, непевності й орієнтаційної розгубленості, – і Церква, і військо розглядаються як свого роду «ідеальні типи» справедливої, некорумпованої інституції. До обох цих соціальних

³²² Довіра до Церкви: рівень і зміст // *Національна безпека і оборона*. – 2004. – С. 32-34. Пор. також: С. С. Кисельов, П. А. Бурковський. *Порівняльний аналіз рівня анонімної довіри громадян України та громадян ЄС до соціальних інститутів і органів влади*. – Київ: Національний інститут стратегічних досліджень, 2007. – С. 8.

³²³ Див.: David G. Gibson. High Public Confidence in the Church // *East-West Church & Ministry Report*. – 1996. – № 4 (Summer). – P. 9.

інститутів так чи інакше причетна мало не кожна родина, а рівень їх відчуженості від «простої людини» значно менший порівняно з владними структурами різних рівнів. В міру прогресування посткомуністичних реформ зростав і рівень довіри до політичних та громадянських інститутів, і ця довіра ґрунтувалася вже на раціональніших підвалинах. Іншими словами, дуже високий рівень довіри до Церкви порівняно з іншими соціальними інститутами означає ще й недорозвинутість структур громадянського суспільства і неефективність та корумпованість державних, політичних структур.

Інша проблема, яка впливає з результатів досліджень релігійності в Україні, – це явний брак кореляції між бурхливим зростанням декларованої релігійності і реальним станом суспільної моралі. Зростання частки тих, хто називає себе релігійною людиною, не провадить до відповідного піднесення суспільної моралі, хоча й говорити про моральну деградацію українського суспільства за двадцять років пострадянських трансформацій було б перебільшенням. Зокрема, дослідження, проведені Київським міжнародним інститутом соціології у 1992 та, згодом, у 2003 рр., показали, що тут мають місце значно складніші тенденції, ніж можна було уявити. За вказаний період відбулося зростання індексу недовіри до порядності оточуючих, – з 82,4 до 85,8 пункта за 100-бальною шкалою; зросло й побоювання бути обдуреним. Що ж до чотирьох індексів нехтування моральними нормами, які вимірювалися в 1992 та 2003 рр., то деяке зростання неморальних орієнтацій було зафіксоване тільки за одним з них – за індексом, який характеризує небажання людей зважати на моральні заборони, якщо вони не закріплені юридично. Якщо в 1992 р. більш ніж половина жителів України – 56,5% – визнавали, що є речі, яких не слід робити, навіть якщо вони законні, то в 2003 р. таких було вже трохи менше ніж половина – 49,2%. І навпаки, тих, хто вважає, що все, не заборонене законом, допустиме, стало на 2,7% більше. Загалом індекс нехтування моральними заборонами, які не закріплені законом, зріс з 34 до 39 пунктів за 100-бальною шкалою. Водночас, індекс схильності обходити закони (без їх порушення) за 11 років не зріс, а навіть дещо зменшився – з 56,3 до 54 пунктів за 100-бальною шкалою. Зменшилася за цей період також і готовність прямо чи опосередковано виправдовувати аморальні вчинки. Ще помітніше знизився індекс непрямого нехтування моральних норм – з 47,5 до 42,5 пункта (цей індекс розраховувався на підставі відповідей на питання: якою мірою ви згодні з твердженням, що «можна робити все, що хочеш, – аби це не завдавало тобі прикрощів»). Такі

результати дали соціологу Валерію Хмельку підставу для висновку про те, що попри дедалі більшу деморалізацію українського суспільства протягом перших десяти років посткомуністичних трансформацій мали місце й певні тенденції до реморалізації нашого суспільства, а саме зменшення орієнтації на неморальні критерії поведінки. Дослідження також дало змогу дійти висновку, що найінтенсивніша деморалізація суспільства припала на період між 1982 та 1992 рр.³²⁴

Спробу пояснити, чому посилення релігійних інститутів і відродження релігійних практик не супроводжується *одночасним* піднесенням суспільної моралі, можна знайти в теорії позитивної і негативної релігійної та моральної поляризації Пителима Сорокіна (1889-1968). Дослідивши вплив національних, соціальних та політичних катастроф на релігійне й моральне життя індивідів та суспільств, Сорокін дійшов висновку, що катастрофи провадять не до відродження релігійності й морального піднесення і не до простого здичавіння, занепаду релігійності та моралі, а до морально-релігійної диференціації та поляризації відповідних популяцій. У кризові часи в суспільстві, з одного боку, зростає кількість «святих» та «альтруїстів» (позитивна поляризація), а з іншого, не менш різко зростає частка цинічних та аморальних особистостей (негативна поляризація); обидві тенденції відбуваються паралельно й за рахунок тої переважної більшості населення, яка в нормальні часи демонструє поверхову релігійність і помірну моральність без особливих чеснот або вад. Як правило, доводить Пителим Сорокін, негативна поляризація переважає на початку «лихих часів», в той час як позитивна поляризація превалює на завершальному етапі критичного періоду та після закінчення кризи (якщо, звісно, суспільство не гине в результаті катастрофи).³²⁵

Тим часом уже більш ніж двадцятирічна посткомуністична історія України не підтверджує дюркгаймівської ідеї про те, що трансцендентний критерій, який задає для людської поведінки релігія, спонукує людей дотримуватись вищих та суворіших моральних стандартів.³²⁶ «Поправку» до теорії

³²⁴ Валерій Хмелько. Моральні орієнтації населення України у 1993 та 2003 роках: чи відбувалася за ці роки деморалізація нашого суспільства? // Прес-реліз прес-конференції КМІС. – Київ: Київський міжнародний інститут соціології, 19 листопада 2003 року. – С. 2-7.

³²⁵ Див.: Пителим Сорокін. *Главные тенденции нашего времени*. – Москва: Наука, 1997. – С. 198-200.

³²⁶ Цю теорію підтверджують деякі соціологічні дослідження останнього часу, зокрема результати загальноєвропейського і британського дослідження цінностей. – Див.: Michael

Дюркгайма пропонує Родні Старк. Ґрунтуючись на кількісному аналізі даних про 427 народів, внесених до «Атласу світових культур», а також на дослідженнях, проведених у США та в 33 інших країнах, Старк робить висновок: релігія позитивно впливає на моральний порядок тільки тоді, коли в її основі лежить віра в могутнє, дієве, свідоме, морально зорієнтоване божество або божества. Всупереч Дюркгайму, участь у релігійних обрядах чи виконання ритуалів саме по собі має незначний вплив на моральність.³²⁷

Підсумовуючи, можна сказати, що найочевидніші й найменш спірні серед релігійно-суспільних змін, що відбулися в Україні, – це: а) відтворення релігійно-інституційної інфраструктури в масштабах, необхідних для нормального вираження релігійних почуттів; б) збільшення присутності релігійних інституцій в різних соціальних сферах, до яких вони виявляють традиційний інтерес, та в) дедалі виразніша інституціоналізація місіонерської, освітньої та добродійної діяльності Церков та релігійних організацій. Найменше визначеності маємо щодо індивідуального аспекту релігійних трансформацій у посткомуністичних країнах. Дослідження не дають підстави твердити про масовий «прорив до священного», про перетворення релігії на визначальний чинник суспільної моралі й поведінки. Дуже істотне зростання кількості релігійних громад, підвищення рівня декларованої релігійності, збільшення ваги релігійного чинника в політиці й суспільному житті не супроводжується таким самим різючим збільшенням релігійної залученості, відповідними змінами у ключових індикаторах релігійної поведінки або піднесенням суспільної моралі. Релігія стає насамперед важливим чинником політичної й культурної мобілізації, а також елементом групової та індивідуальної ідентичності.

Johnson, Douglas Wood. Right and Wrong in Public and Private Life // *British Social Attitudes: The 1985 Report* / Ed. Roger Jewell, Sharon Witherspoon. – London: Gower 1985.

³²⁷ Rodney Stark. Gods, Rituals, and the Moral Order // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 2001. – Vol. 40. – № 4. – P. 619-636.

Післяслово

У ХХІ столітті, як і в минулі століття, те, як люди влаштовують своє суспільне життя, як вони ставляться одне до одного й до свого довкілля, дуже великою, а може й вирішальною мірою залежить від того, у що ці люди вірять або не вірять і як вони виражають цю свою віру. В тих подіях, що перебувають сьогодні в осередді світової уваги, – в арабському світі, США, Індії, Латинській Америці – дуже істотну роль відіграє релігія. Своєрідною банальністю стали міркування про грізний реванш релігії, про її нову войовничу появу, ознаменовану вихором нетерпимості, який прокотився, за словами Марка Юргенсмаера, «від Алжиру до Айдахо» й жертвами якого стали і Індіра Ґанді, і Іцхак Рабін, і вежі Всесвітнього торгового центру.

Тим часом світ сподівається, що «повернення релігії» – це не тільки збройні сутички й ескалація нетерпимості, і пильно вдивляється у «знаки часу», намагаючись розгледіти прийдешню добу миру й справедливості, коли різні релігії й різні богословські доктрини, не будуть ворогувати, а взаємно доповнюватися й змагати до порозуміння. Якщо виходити з реалій початку ХХІ ст., то апокаліптичні сценарії ролі релігії в майбутньому нашого світу уявити значно простіше, ніж сценарії оптимістичні. Але, як відомо, майбутнє не конче має бути продовженням сучасних тенденцій. Як правило, майбутнє не визначається нашими уявленнями про нього, та й узагалі, здебільшого ці уявлення виявляються хибними.

Ми можемо лише припустити, що «старе» буде так чи інакше, мирно або конфліктно, співіснувати з «новим». Адже всі елементи церковно-богословського комплексу завжди перебувають у процесі більш або менш радикального оновлення – те, що сьогодні є глибоко закоріненою традицією, свого часу було новацією. Тож універсалізм і далі співіснуватиме з ексклюзивізмом, а прості й суворі доктрини фундаменталістів – з усеосяжністю інтелектуальних релігій. Майбутнє релігії дуже залежить від її здатності бути одночасно і традиційною, і спрямованою в майбутнє; вона повинна цінувати

й шанувати свою спадщину, але водночас бути здатною піднятися над нею. Отож поряд з новаціями цілком можливе повернення до старих, здавалося б, цілковито забутих форм. Таке повернення може бути зовсім неочікуваними – як-от рішення папи Венедикта XVI «реабілітувати» латинську Тридентську месу з її строгим ритуалом, під час якої священник стоїть лицем до віктаря, а до народу спиною. Найприкметнішим видається не сам факт такого рішення понтифіка, а його широка підтримка як серед католицьких інтелектуалів, так і серед пересічних католиків.

Отож, поряд з розвитком модерних форм церковного життя можливе й виникнення рухів «повернення до джерел», відродження давніх форм культу, таких як масові паломництва, поклоніння чудотворним іконам, містика, ісихазм тощо. Як доводить Пітер Бергер, плюралізм – це ще й епоха віднайдення релігійної спадщини, звернення до якої зумовлене прагненням до диференціації в умовах загальної стандартизації.³²⁸

Людина постіндустріальної доби, «вписана» у велику кількість організацій з рольовою структурою, безперечно, потребує самовизначення душі, потребує спільноти, уконституйованої на засадах цілком вільного вибору, і то не конче раціонального. Церква, в свою чергу, дедалі більше виявлятиме себе в сфері цінностей і символів, а не в площині володіння матеріальними благами чи участі в структурах влади. Вона стане чутливіша до соціальних змін, хоча й збереже свій ригоризм у ставленні до суспільства. Видається, що християнські Церкви мали б прямувати до «відкритого християнства», лишаючи позаду «теологію страху»; з «рівня влади» Церква мала б перейти на «рівень любові» (Жак Делюмо).³²⁹

«Без людей, якими Бог міг би опікуватися, Бог не може бути Богом, – говорить американський соціолог Алан Вінтер, розглядаючи концепцію Бога в „новому протестантському богослов'ї“. – З природи своєї Бог повинен допомагати людям розвивати свій творчий потенціал, свої уміння, свої

³²⁸ Див.: Peter L. Berger. *The Social Reality of Religion*. – London: Faber, 1969. – P. 148.

³²⁹ Французький історик Церкви Жан Делюмо писав з цього приводу, що офіційне християнство «зрадило Євангеліє, ставши владою»; той процес, який називають «дехристиянізацією», не повинен лякати християн, бо це рух у правильному напрямі, повернення до того, що цілком нормальне з погляду Євангелія. Католицька Церква має змінити свої «монархічні структури» і стати «горизонтальною» в адміністративному сенсі, лишившись, утім, «вертикальною» в своєму богослов'ї. – Jean Delumeau. *Le christianisme va-t-il mourir?* – Paris: Hachette, 1978. – P. 41, 119, 136, 143, 175.

ініціативи, поглиблювати свою участь у безперервному творенні чи то пак розбудові справедливого світу».³³⁰

Взагалі, майбутнє релігії великою мірою залежатиме від здатності релігійних інститутів поєднати традицію з відкритістю до нового. Тому навряд чи обличчя християнських Церков у XXI ст. принципово зміниться: електронна проповідь не замінить храмової відправи, а осереддям релігійного життя історичних Церков лишатиметься літургія. Водночас до цього осереддя підтягуватиметься все те, що поки що лишається на периферії: місія, непрофесійна богословська освіта і, нарешті, організація парафіяльного життя.

Соціальне служіння християнських Церков ставатиме інтенсивнішим і різноманітнішим у своїх формах, а водночас набуватиме глибшого богословського обґрунтування. Але соціальна активність Церков має свої межі. Ні одна Церква не може допустити, щоб «горизонтальна» діяльність стала переважати над «вертикальною», бо це суперечить самій суті Церкви як інституту, що пов'язує людину з трансцендентною сферою. Занепокоєння перспективою перетворення деяких Церков (зокрема Англіканської) на своєрідні соціальні служби, а також «горизонталізацією» діяльності екуменічних організацій (передовсім Всесвітньої ради Церков) досить голосно звучало у виступах багатьох церковних діячів кінця XX – початку XXI ст. В майбутньому потреба людей у «молитовній вертикалі» не тільки не зменшуватиметься, а й, навпаки, ставатиме чимраз нагальнішою.

Очевидно, історичні Церкви, зокрема й в Україні, повинні будуть приділити особливу увагу цьому аспектові. Їхня спадщина криє в собі величезне багатство духовних практик, яке сьогодні здебільшого поховане під формалістичними нашаруваннями. Актуалізація цієї спадщини могла б дати історичним Церквам нове дихання й стати їх потужною відповіддю на виклик новітніх релігійних рухів. Не виключено, що до духовних практик часів нерозділеного християнства звертатимуться й протестанти, у той час як православні та католики перейматимуть у протестантів їх соціальний динамізм та відкритість до світу.

Релігійні рухи, що в XX ст. вважалися «новітніми», майже напевно інституціоналізуються, тоді як православ'я та католицтво можуть зазнати зворотного процесу. Церкви не відмовлятимуться від соціальної праці, але

³³⁰ Alan Winter. Elective Affinities Between Religious Beliefs and Ideologies of Management in Two Eras // *American Journal of Sociology*. – Vol. 79. – 1974. – № 5. – P. 1147.

разом з тим змушені будуть стати менш бюрократизованими, менш формалістичними, а можливо й перейти до менш стереотипізованих богослужень. У кожному разі дедалі дужча тенденція, яку Девід Мартін називає «страхом перед інституціоналізацією», не може не позначитися й на історичних Церквах. Це саме стосується, очевидно, й «ідеологізації». Хоча маси людей лишаться членами великих Церков, – зауважує Юрай Куснейрік, – ці маси дуже скептично налаштовані до будь-якої ідеології, в тому числі й християнської. Ось чому так багато людей вливається в «неідеологічні» й слабо інституціоналізовані релігійні рухи на зразок Віри Бахаї.³³¹

Спробою «врятувати» християнство від ідеології та «інституційного полону» стала «Виникаюча Церква» – рух, який бурхливо розвивається і, водночас, уникає своєї остаточної самоідентифікації й самовизначення, питання про свої кордони й серцевину місії. Рух перетинає конфесійні кордони, намагається відшукати третій шлях між консерватизмом і лібералізмом та вийти поза межі протистояння ліберальної і консервативної парадигм. Він вже пройшов упевненість щодо можливості здійснити справедливість на землі, усвідомив, що це радше неможливо і звертає надії до Бога. Але, з іншого боку, хворобливо переживає «інституційну нудьгу» й зашкарублість, те, що у відчаї висловив колись відлучений зрештою від Церкви французький екзегет Альфред Луазі (1857-1940): «Христос обіцяв Царство Небесне, а прийшла Церква». Це саме рух, а не організація, орієнтація, а не локація. Богослов'я руху, попри всю фрагментарність і недовисловленість, стає призмою, через яку постмодернізм виявляє свою суперечливість і, водночас, у парадоксальний спосіб – продуктивність у розумінні релігії і релігійності.

Ернст Трельч говорив свого часу про майбутнє вільне християнство, яке, на його думку, відзначатиметься двома головними ознаками. По-перше церковно-авторитативний зв'язок буде замінений зв'язком внутрішнім, що вільно й індивідуально формуватиметься на ґрунті традиційного духу. Цей зв'язок, по-друге, перетворює давню й основну християнську ідею чудесного зцілення смертельно враженого гріхом людства на ідею спасительного звеличення й обожнення людської особи через досягнення досконалішого особистого життя в Бозі. Це християнство буде незрівнянно відкритіше для впливів та зіткнень з «інакшим», ніж християнство церковно-інститу-

³³¹ Див.: Juraj Kusneirik. Post-Modern Culture in Post-Communist Countries // *East-West Church & Ministry Report*. – 1994. – № 2 (Winter). – P. 1.

цалізоване, яке відкидає найголовніші методичні засади сучасного мислення й заміняє їх авторитативними методами пізнання.³³²

«XXI століття дасть християнам абсолютну свободу, – сподівається російський філософ Олександр Киржелєв. – „Християнський тоталітаризм”, примітивна симфонія віри й влади ні в якому разі не пройде. Але релігійна свобода дає християнству, як і іншим релігійним традиціям, можливість показати, що воно дієве, дієве насамперед у приватному, духовному сенсі, а відтак, можливо, і в соціальному».³³³

Якщо говорити про світове православ'я, то можна передбачити, що центром його ідентичності поступово стане спільнота творчих мирян, добровільно об'єднаних вірою та релігійними й культурними інтересами. Високі бар'єри, що існують між трьома рівнями Церкви: мирянами, священниками і єпископатом – поступово нівелюватимуться. Очевидно, впливи протестантизму, які все ще викликають роздратування у багатьох православних єрархів, будуть засимільовані, «оправославляться» й почнуть сприйматися в історичних Церквах як цілком органічні.

Сподіваймося також, що оздоровлення українського православ'я відбуватиметься не в результаті кулуарних змов, рокировок на єрархічних щаблях або тих чи інших політичних рішень, а через глибоке внутрішнє оновлення, яке йтиме «знизу».

З огляду на демографічні прогнози з необхідністю слід очікувати, що християнство у осяжній перспективі ставатиме ще менш західним і ще більш «південним». Осмислення, переосмислення і засвоєння ним елементів місцевих вірувань є неминучим, як і творення у кожному національному випадку неповторних духовних етосів, де тубільні релігії співіснуватимуть з народними версіями католицтва чи протестантизму. Причому зростання християнства у низці країн, передовсім у Китаї, означатиме не лише значні зміни на релігійній карті світу, але й можливі геополітичні зміни.³³⁴

Майже напевно також, світ XXI ст. побачить дуже різне християнство. Християнству свободи, «сейсмічної чутливості» до змін і щирого прагнення

³³² Див.: Эрнст Трельч. О возможностях христианства в будущем // *Лики культуры: Альманах* / Ред. С. Я. Левит. – Т. 1. – Москва: «Юрист», 1995. – С. 410.

³³³ А. Кыржелев. Религия в современном мире. Итоги века // *Русская мысль*. – 2000. – № 4346.

³³⁴ Див. про це: Daniel H. Bays. *A New History of Christianity in China*. – Malden, MA: Blackwell Publishing, 2012. – P. 205.

зрозуміти «іншого» опонуватиме дуже консервативне, малотерпиме і експансивне християнство: християнство малоосвічених, молодих, натхнених, з місійним запалом і несприйняттям компромісів. Це християнство Третього світу, де до 2025 р. житиме три чверті всіх католиків, не кажучи вже про євангельських протестантів; християнство, виповнене зціленнями, пророцтвами, чудесами й об'явленнями і готове до мучеництва. Взаємовідносини між багатим, але «втомленим» північним християнством і бідним, однак повним сил християнством Півдня напевно стануть вогнищем напруги, яка здатна розділити цілі Церкви і співдружності Церков. Достатньо поставити собі щонайменше два питання. Як довго, по-перше, миритимуться південноамериканці й африканці з явно несправедливим представленням їхніх континентів у колегії кардиналів, більше половини якої перед конклавом 2013 р., складала європейці? І як, по-друге, почуватиметься у «бідній Церкві для бідних», про яку говорив відразу після свого обрання папа Франциск, принаймні якась частина західноєвропейських католиків?

Принциповим для розуміння подальшої долі християнства є усвідомлення того, що воно вже не може не помічати «інших», або просто констатувати наявність цих «інших». Іслам, а також буддизм та індуїзм дедалі впевненіше почувуються у самому серці того, що колись звалося християнським світом і не лише приваблюють до себе окремих знаменитостей, але й пропонують свої сенси широким верствам європейців й північноамериканців. При цьому, якщо, скажімо, процес «коренізації» в китайському чи японському культурному контекстах тривав сторіччя, то в культурній мозаїці західних суспільств XXI ст. в такому довгому «карантині» просто немає потреби: буддизм знаходить свою культурну нішу, а його елементи впевнено вплітаються у тканину західної масової культури. Це ж стосується й індуїзму – він дає світові його і ідею карми й, разом із тим, – при звичає його до множинності, яка є виразною ознакою індуїзму.

Водночас, діаспори, особливо великі (як-от, 50-мільйонна китайська чи 25-мільйонна індуська), можуть здійснювати і реально здійснюватимуть також і зворотну трансляцію – релігійних впливів країн свого перебування в «матірні» контексти.

Але мало у кого виникають сумніви, що ядром, навколо якого розвиватиметься релігійна історія планети найближчих десятиліть, стануть відносини світу ісламу з усіма іншими. Захід напружено очікує глибокого реформування ісламу, знаків того, що нетерпимість, ексклюзивізм і екстремізм у ньому поступається толерантності, плюралізові і готовності до діалогу з

іншими релігійними традиціями. За спинами шахидів, лідерів деобанді, талібів, стражів ісламської революції та ваххабітів професори західних університетів прагнуть розгледіти «інший іслам»³³⁵ та «ісламського Мартина Лютера». Це означає, що якщо не весь Захід, то принаймні його академічна еліта остаточно визнала інакшість ісламського світу і те, що саме іслам є ключом для розуміння цього світу. Серйозна криза секулярних проєктів у цьому світі супроводжується зростаючою ісламізацією. Іслам у другому десятилітті ХХІ ст. здається тут нездоланим. І, очевидно, те, чому світ стане свідком у наступні десятиріччя, буде війною за його, ісламу, душу. Дебати навколо ставлення до не-мусульман, до насильства, міжрелігійного полілогу, ісламу і політики, місця жінки і гендерної рівності, культурного плюралізму, загальному мусульманської та національної ідентичностей ставатимуть дедалі більш глибокими і гострими. Вимогливий аналіз новітньої історії взаємодії ісламу з політикою і перетвореннями в ісламському світі дедалі більше поглиблюється. Прикметним у цьому сенсі є лист іранських вчених-мусульман – правників, соціологів, дослідників Корану – лідерам Єгипту (21 грудня 2012 р.) Вчені застерігають єгипетське керівництво від повторення шляху, яким пішов Іран після ісламської революції. Вони вважають, що теократичне правління, встановлене в Ірані після повалення шахського режиму, завдало величезної шкоди як державі, так і релігії: «Поеднання інститутів релігії і політики і застереження «особливого права» для представників релігії [...] суперечить режиму правління більшості та національному суверенітету; це також суперечить самим засадам релігії ісламу і установленням Корану і сунн.»³³⁶

Найвірогідніше, в ісламі одночасно розвиватимуться два суперечливих процеси – формування спільної глобальної понаднаціональної і транстериторіальної мусульманської ідентичності та, з іншого боку, урізноманітнення інтелектуальних течій з дуже відмінними поглядами на ключові проблеми життя людини, суспільств, ісламської умми й цілого світу.

І, нарешті, останнє: те, чого наразі очікувати не варто – то це «кінця релігії». Вона виявляється так само потрібною людини, як і сто й тисяча років тому.

³³⁵ Див.: Stephen Schwartz. *The Other Islam: Sufism and the Road to Global Harmony*. – New York: Doubleday, 2007.

³³⁶ A Message to the Leaders of Egypt — Let Us Learn from the Bitter Experience of the Islamic Republic of Iran (доступно на сайті <http://islamiccommentary.org>)

Віктор Єленський

ВЕЛИКЕ ПОВЕРНЕННЯ
релігія у глобальній політиці
і міжнародних відносинах
кінця ХХ – початку ХХІ ст.

Літературний редактор

???????

Художній редактор

???????

Верстка

Юрій Пелех

Підписано до друку 16.04.2013. Формат 70x100/16
Папір офсетний. Гарнітура «Minion Pro».
Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 39,3. Обл.-вид. арк. 20,7.

ВИДАВНИЦТВО
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

79011 Львів, вул. І. Свенціцького 17

тел./факс: (0322) 40-94-96

e-mail: ucupress@ucu.edu.ua

Свідоцтво про внесення до державного
реєстру видавців ДК 1657 від 20.01.2004