Дослідження виконане Катериною Паньо за фінансової підтримки
московського представництва Фонду Джона Д. та Кетрін Т. Макартурів

ХРИСТИЯНСТВО І ПРАВА ЛЮДИНИ: КАТОЛИЦЬКИЙ КОНТЕКСТ

Актуальність вивчення проблематики прав людини у контексті сучасної соціальної доктрини католицької церкви зумовлюється низкою факторів. Найважливішими з них є, як видається, гостра потреба гуманізації суспільних відносин у країнах ринкової орієнтації, до яких належить і наша держава у період двохтисячоліття християнства, а також соціальна впливовість і авторитетність, якими користується у світі найчисельніша із християнських інституцій - Римо-католицька церква.

Аналіз основних документів соціальної доктрини католицької церкви, релігієзнавчих і теологічних праць, присвячених цьому вченню, здійснений під кутом зору прав людини, а також дослідження відповідних міжнародно-правових актів у сфері прав людини, дозволяє зробити наступні висновки.

Розглядувані у соціальній доктрині католицької церкви аспекти суспільного життя визначаються насамперед пріоритетами церковної політики, яка в індустріальну та постіндустріальну доби має два провідних спрямування: по-перше, протидія секулярним ідеологіям; і, по-друге, пристосування до секуляризованої соціальної реальності. Необхідність вирішення цих завдань привела церкву до розширення проблематики її соціального вчення та вироблення відповідного поняттєво- термінологічного апарату. Тому, починаючи з 60-х рр., однією із центральних категорій соціальної доктрини церкви стали саме права людини.

Від кінця минулого сторіччя до теперішнього часу католицьке вчення про права людини розвивалося як кількісно, так і якісно. Від енцикліки Лева XIII Rerum novarum до енцикліки Pacem in terris Івана XXIII поступово розширювався католицький каталог прав людини. Якщо на першому етапі свого розвитку соціальна доктрина обстоювала насамперед соціально-економічні права і при цьому не визнавала загального права на релігійну свободу, а також принципу правової рівності у політичній сфері, то вже під час понтифікату Івана XXIII "церковний" каталог прав людини було приведено у відповідність із "світським" шляхом включення до нього, окрім соціально-економічних і культурних, також усіх основних прав людини "першого покоління" та визнання свободи однією з найважливіших підвалин морального ладу суспільства. Пізніше Павлом VI та його наступником Іваном Павлом II висвітлюватимуться і деякі права людини "третього покоління", насамперед право на розвиток, яке дістане свою конкретизацію у праві на участь. Останні інновації є, на нашу думку, свідченнями очевидного поступу католицького вчення про права людини, оскільки вдало відображають "інтегральний" взаємозв'язок між окремими правами людини.

Якісний же розвиток цього вчення виявляється в еволюції "подвійного обгрунтування" прав людини: біблійно-богословського і природничо-

філософського. Перша лінія аргументації розвивалась через виявлення концептуальних підвалин персоналістичної християнської антропології у Святому Письмі. Ними стали, зрештою, концепції творіння, боговтілення і викуплення (спасіння). Друга ж лінія аргументації зазнала історичних змін, еволюціонізувавши від класичного томізму (філософії буття) до асимілюючого неотомізму як персоналістичного вчення, яке активно використовує екзистенціалістичні, феноменологічні і структуралістські концепції. Завдяки цій еволюції відбулась суб'єктивація і, водночас, "динамізація" релігійно-філософських засад доктрини прав людини. В рамках соціальної доктрини церкви відбувається перехід від об'єктивістської інтерпретації прав людини (права як об'єктивні вимоги природної моралі) до інтерпретації особоцентричної (права як суб'єктивні моральні вимоги окремої особистості).

Центральне ж місце у католицькому вченні про права людини посідає поняття трансцендентної гідності як онтологічної характеристики людини. При цьому поняття гідності розбудовується за допомогою вищезгаданих богословських концепцій. А весь комплекс прав людини розглядається як сукупність умов, необхідних для соціальної актуалізації трансцендентної гідності людини. Окрім цього, права людини постають як конститутивний елемент морального порядку суспільства (загального блага).Отже, у соціальній і трансцендентній телеології сучасного католицизму правам людини відведено вельми важливу роль.

Аналіз соціальної доктрини церкви дозволяє зробити висновок, що права людини представлені тут як явище, якому водночас властиві: трансцендентне (персоналістичне) походження; моральна сутність; соціально-зумовлений зміст; соціальне і трансцендентне призначення.

Теоретичними здобутками соціальної доктрини католицької церкви на сучасному етапі є, на наш погляд: визначення і відображення історичної та соціальної зумовленості змісту гідності людини та її прав, чим спричинюється змістовна "динамічність" цих категорій; визнання необхідності постійного аналізу структурних та інституційних соціальних змін з метою визначення як змісту прав людини, так і шляхів реалізації їх у конкретних суспільно-історичних умовах; теоретичне відображення взаємопов'язаності усіх прав людини і з'ясування соціальних передумов цієї взаємопов'язаності та акцентування її динамічного характеру.

Специфіка розуміння у католицизмі прав людини проявляється й у тому, що вони інтерпретуються насамперед як релігійно-моральні норми, у зв'язку з чим на перший план висувається принцип визначального зв'язку свободи з істиною, яка є, звичайно, істиною християнського об'явлення.Тому найпроблематичнішим моментом нам видається, так би мовити, неуникненна неуніверсальність обгрунтування "універсальних" прав людини у католицькій соціальній доктрині. І хоча християнська ідентичність католицької церкви зумовлює, здавалось би, також принципову можливість сприйняття цього морально-теологічного обгрунтування прав людини

іншими християнськими спільнотами, вести мову про загальнолюдський характер католицького вчення про права людини, навряд чи можливо.

ACADEMIA

РОЛЬ ВЛАДИ В ПРОЦЕСАХ ЗАГОСТРЕННЯ ТА РОЗВ'ЯЗАННЯ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ПРОТИРІЧ

Своє намагання впливати на церковні процеси державна влада зазвичай обгрунтовує тим, що церковне питання відіграє знану роль у системі державних інтересів. Згідно з програмами, статтями та аналітичними доповідями, підготованими у різних державних установах (зокрема, фахівцями Інституту стратегічних досліджень, Національного інститут україно-російських відносин, Академії державного управління), церква та релігійна віра займає такі позиції у структурі національної безпеки України:
- відіграє роль у державотворчому процесі,
- впливає на зростання сепаратистських настроїв регіонального та етнічного штибу,
- дає можливості втручання у внутрішні справи України зовнішніх сил через церковні канали (головно в поле зору потрапляють церкви з центрами за кордоном – УПЦ, УГКЦ, РКЦ),
- впливає на електоральну поведінку і вияви протестного потенціалу в суспільстві,
- може підривати авторитет України на міжнародній арені в процесі просування власних інтересів,
- може виступати чинником руйнування традиційних соціальних зв'язків,
- може привносити чужі цінності за посередництвом власних інформаційних каналів і забезпечувати постачання за межі країни стратегічної інформації.
Існує також ряд міркувань, які стосуються економічної та господарської діяльності церков, але в цій роботі вони не розглядаються.

Церква і державотворчий процес

Говорячи про роль церкви у державотворенні, підкреслюють зазвичай два фактори - „національний" та „консолідуючий", які виступають визначниками цієї ролі.
Фактор „національний" пояснюється тим, що „духовність народу має національне забарвлення". На цих засадах грунтується підозірливість у ставленні до церков з центрами за кордоном, намагання впливати на такі церкви, вказівки на те, що ці церкви є „носіями духовно-релігійної експансії", спроби підштовхнути їх до розриву зі своїми центрами і перетворитися на „національні" – ця політика реалізується стосовно УПЦ МП, УАПЦ, УГКЦ.

Тут звертають на себе увагу наступні моменти: ототожнення духовного і релігійного, яке уможливлює перенесення поняття „національного” (в сенсі духовної традиції) на релігійність, тобто виникає ідеологема національно-релігійного, а церква з наднаціонального утворення, інституту „не від світу цього” перетворюється на інститут, відповідальний за „формування національної свідомості”. Фактично, влада вказує церкві у якій саме ролі вона є цікавою для „державотворчого процесу” – в якості інституту, який займається вихованням громадян у певному чітко визначеному руслі – руслі національному й традиційному: принаймні, думка аналітиків державних установ про те, що необхідне домінування української національної ідеї у духовно-релігійній сфері, не припускає якогось іншого трактування. Коли влада виявляє зацікавленості у церковно-релігійному житті, це зовсім не означає, що вона збирається підтримувати ініціативи церкви, спрямовані на християнізацію суспільства. Так, влада визнає „виховальну роль” церкви, але у досить своєрідному сенсі - підкреслюється необхідність „морального оздоровлення”, „формування національної свідомості”, „консолідації нації” і т.п., але жоднім чином не йдеться про, власне, залучення до релігійної практики і навчання християнству, тобто церква не знаходить підтримки у тому, що мусить робити в якості інституту Божого – виховувати в першу чергу свідомість вірних, відданих Христові, а не національну свідомість громадян України. Цікавлячись лише формуванням певної ідеології за посередництвом церкви, влада виказує намагання формувати ритуалізовану масову свідомість, яка спирається на модифіковану, пристосовану до потреб влади традицію, позбавлену живого змісту, яка вимагає виконання певних дій на рівні соціального рефлексу без осмислення необхідності цих дій чи їхніх наслідків. У випадку з релігійністю це виконання обрядів без сповідування – просто тому, що вони є традицією („так треба, тому що так робили наші пращури”), а не тому, що в ньому є потреба як у особистій духовній практиці. Тобто релігійність сприймається ідеологічно, а державна ідеологія набуває релігійного забарвлення, як це було за часів СРСР. Звертає, наприклад, на себе увагу такий ряд „державних символів України”: прапор, герб, гімн, хрест. Ідеями націоналізації релігії і навпаки – канонізації нації пересипані навіть доповіді, монографії і підручники за авторством аналітиків державних установ.

Позитивній ідеологемі „національної релігійної духовності” протистоїть „негативна” ідеологема „релігіно-духовного сепаратизму”, пов’язаного, зокрема, з діяльністю церков, які мають закордонні центри. Ставлення до цих церков зрозуміле – вони не є настільки маніпулябельними у своїй діяльності, як церкви т.зв. „національні”, оскільки мають важелі зовнішньополітичного впливу безпосередньо на українську владу. Зрозуміло, що ці церкви значно прохолодніше ставляться до ідеї „національної релігійності”, оскільки самі є частинами наднаціональних утворень, і у розмовах про „превалювання національної церкви” не без підстав вбачають загрозу рівноправ’ю релігійних організацій.

Зазвичай їхній вплив визначається ідеологемами „сепаратизму” (частіше щодо РКЦ та УГКЦ – у останньому випадку це значно підсилено її статусом „регіональної” церкви) та „міжетнічного розбрату” (частіше на адресу УПЦ). „Сепаратистські настрої на Сході та Півдні України завжди отримують відповідну ідеологічну підтримку від Московського патріархату, закарпатські русини знаходяться під патронатом Святого престолу, і досить скоро іслам, завдяки конституційному оформленню АР Крим, стане одним з впливових чинників на Кримському півострові” . Сам цей пасаж вказує на те, що ні про яку „рівність церков і релігій” з точки зору державної влади не йдеться – ті церкви, які надаються до ідеологізаторського впливу завжди будуть „рівніші”, тому що інші – „не національні” - церкви з меншою готовністю підтримують „державотворчі ідеї”, висловлені владою. А отже їхня цінність для цієї влади дещо нижча, за винятком тих випадків, коли зовнішньополітичний „вектор” держави не націлений на той чи інший церковний центр. Так, цінність УПЦ різко виростає в очах влади, коли йдеться про укріплення економічних і політичних зв’язків з Росією, а цінність УГКЦ та РКЦ – коли заходить мова про „європейський вибір України”.

Подібні ідеологеми часом виявляються настільки влучними, що дійсно призводять до побутової сегрегації: належність до „московської” чи „римської” церкви робить людину в очах іншої „зрадником інтересів своєї держави”, що в свою чергу викликає ворожість і намір будь-що захищати своє credo. Таким чином, тих, хто від імені влади, політичної партії чи конфесії проповідує подібні ідеологеми, і варто було би звинувачувати у спробі посіяти розбрат у суспільстві.

Ставлення до ідеї з’єднання „національної церкви” з іноземним центром продемонструвала історія УАПЦ: після проголошення намірів возз’єднання з УПЦ у США під омофором Вселенського Патріарха, протягом двох-трьох років конфесія зазнала утисків і була фактично зруйнована. Причому найбільших втрат зазнала саме та частина конфесії, яка намагалася зберегти вірність „американському” курсу. В результаті частина церкви, яка вийшла з конфесії і оголосила про намір стати структурною частиною УПЦ у США, отримала відмову у реєстрації і була змушена звернутися до суду.

УПЦ та УГКЦ регулярно піддаються критиці, як церкви, які мають центр за кордоном і, відповідно, не відповідають ідеї „національної церкви”. Доволі часто їх звинувачують у транслюванні „нетрадиційних цінностей” (частіше це стосується УПЦ), невідповідного ставлення до української державності (також на адресу УПЦ) або підтримці сепаратистських настроїв (найчастіше це стосується УГКЦ і її участі в ідеї „галицького сепаратизму”). Останнім часом провідники цих конфесій намагаються продемонструвати свою „незалежність” від своїх релігійних центрів за кордоном – принаймні позірну. Представники УПЦ наголошують на тому, що їхня церква є автономною у своїх рішеннях і управлінні, приводячи відповідні документи. Представники УГКЦ жваво обговорюють ідею статусу патріархату і

повсякчас підкреслюють, що їхня церква є „східною", „київською" – спадкоємицею Володимирового хрещення. Загалом, ситуація „націоналізації" церковного питання, коли, за висловлюванням Е.К.Суттнера, „певні незацікавлені суто духовними аспектами кола зверталися до Церкви насамперед як до твердині захисту національної спадщини або дисиденства... народ домагається власної церкви, керуючись винятково мирськими спонуками" не є оригінально українською. Через це пройшли або проходять зараз більшість країн, що перебували у „соціалістичному таборі" і підпали під політику панславізму, котра активно просувалася у часи СРСР. Втім, націоналістично-церковні настрої все частіше у країнах Центральної Європи стають об'єктом насамперед церковної критики.

Суверенітет держави та міжнародні зв'язки церков
У духовній сфері проблему державного суверенітету пов'язують з самоідентифікацією нації як цілісності і як суверена. Самоідентифікація є особистим духовним процесом, а отже намагання керувати їм вимагає добре розроблених механізмів впливу на індивідуальну свідомість. Актуальність цього впливу пояснюється необхідністю усвідомлення потреби у єдності, державності, незалежності та інших цінностях, які недостатньо глибоко розуміє багатоетнічне пострадянське суспільство. Фактично, йдеться про насадження нових ідеологем. Гуманітарна сфера погано надається до керування, а непопулярні рішення у цій сфері викликають шалений опір (наприклад, ситуація з законом про мову, який не може влаштувати водночас і Західну, і Східну Україну). Зрозуміло, що асоціація „духовного" і „релігійного" привносить у самоідентифікаційний комплекс певну інтригу. Ряд експертів із державних установ вважають, що Україна потерпає від того, що духовно-релігійна сфера життєдіяльності суспільства не повністю національна, а поділена між Москвою, Ватиканом та світовими центрами буддизму, ісламу й неорелігій. І ця позиція заслуговує на увагу не лише із-за кричущої невідповідності принципам демократичних свобод. Воно, загалом, відображає ставлення до духовно-релігійної сфери як сфери самоідентифікації – яка мусить бути саме „національною самоідентифікацією", згідно зі стратегічними інтересами держави Україна. Тобто духовно-релігійна сфера є складовою частиною стратегічних інтересів держави у гуманітарній сфері, а отже, принаймні на рівні теорії, вона не може залишатися незалежною від держави. Фактично, цим висловлюванням державні службовці вказують на те, що людина не є вільною у справі власної самоідентифікації – в тому числі релігійної. Загалом, можна сказати, що автори подібних висловлювань є послідовниками ідей, які виникли у XIX ст. – коли в Європі виникали національні держави і на хвилі національно-визвольного руху з'являлися „національні церкви". На думку В.Єленськького „автокефалії у XIX ст. були своєрідним свідченням про політичну зрілість удержавлених націй. ... Удержавлена нація

повідомляла „місту і світу”, що вона стає на один рівень з іншими незалежними націями і здатна сама піклуватися про „свою” церкву і водночас автокефалія XIX ст. мають яскраве національне забарвлення”. Аналогія між європейськими національними державами XIX - початку XX ст. і Україною кінця XX - початку XXI є доволі популярною в сучасних суспільствознавчих дослідженнях України, адже і тоді, як зараз в Україні, йшлося про руйнування імперій в результаті якого поставали нові держави, котрі гуртувалися навколо ідеї єдності на національній основі. Зрозуміло і те, що ця аналогія дещо „кульгає”, оскільки національна ідея після потрясінь XX ст. викликає певну обережність, якщо не ворожість. У пострадянських країнах це пов’язано також з переважною мультіетнічностю – наслідком політики етнічного перемішування, яку провадив СРСР. Окрім того, держави, що утворилися після розпаду СРСР, інкорпоруються у систему глобальних відносин, що вимагає певної „відкритості” до іншого, в той час як національні ідеї XIX ст. будувалися на антитезі з „іншим”. Ця сповнена протиріч ситуація відображається на становищі українських церков, які виявляються поділені за принципом „національної приналежності”, а їхні „закордонні зв’язки” викликають підозру, що на рівні побутової свідомості набуває рис ксенофобії.

Провадячи ідею „національної церкви”, яка за визначенням не може бути вільною від держави, оскільки є „чинником національної безпеки”, держава вбачає у церкві знаряддя для проведення певної політики у гуманітарній сфері. З цією метою і створюється ідеологема „національної духовно-релігійної сфери”. Посягання на „національну релігійність”, таким чином, розглядається як посягання на основи держави. Відповідно, релігійний розкол є порушенням „ідеї цілісності” держави, а зазіхання з боку „закордонної церкви” - замахом на державний суверенітет України. Отже, християнські церкви потрапляють у пікантну ситуацію: з одного боку вони повинні відповідати тим вимогам „національно-релігійного”, які висуває держава, з іншого – мусять триматися християнських засад, які з точки зору „національної ідеї” не витримують критики як в кращому випадку „космополітичні” (ідеологія Апостольської столиці), в гіршому - „асиміляційні” (ідеологія УПЦ в єдності з Московським патріархатом). Причому конфесії класифікуються за рядом принципів: наявність чи відсутність керівного органу за кордоном, ступінь регіоналізації, ставлення до національної ідеї тощо.

Зрозуміло, що намагання включити церкву до кола факторів національної безпеки України, продемонструвати, яким чином той чи інший вид діяльності церкви загрожує тим чи іншим національним інтересам – найвірнішій спосіб виправдати контроль за діяльністю церков з боку державних органів. Таким чином, влада виправдовує свою патерналістську позицію щодо релігійних організацій.

Виправдання історією

Для підтвердження правомірності покладання на церкву ідеологічних надій у формуванні національної свідомості, державотворенні і консолідації нації, найчастіше звертаються до історії. І представники державної влади, і клірики, і вчені, і підручники, і медіа провадять ідею про християнську віру як „могутній консолідуючий чинник", „носій державницької ідеології", „суспільної моралі", „культурного прогресу", про те, що під церковними знаменами відбувалися докорінні трансформації у суспільстві, просувалася національно-визвольна ідеологія. Зрозуміло, що цей „історичний доказ", як велика кількість інших „історичних доказів", не є валідним. Тому хоча б, що кожен історичний період є унікальним комплексом обставин. Наприклад, в даному випадку „історичний доказ" містить протиріччя між подібною формою консолідації (на засадах єдиновір'я та приналежності до єдиної церкви) та притаманним Україні на сучасному етапі релігійним плюралізмом. До того ж, у цих викладках йдеться про ті історичні періоди, в які превалювала релігійна свідомість, церква і держава асоціювалися (церква легітимізувала владу), що не співпадає зі структурами сучасної суспільної свідомості. Ніхто не стане заперечувати вплив релігії на становлення держав Західної Європи, ролі релігійних війн, зв'язку релігій і певних типів економіки. Але важко уявити собі подібні сценарії для світських демократичних держав Західної Європи наприкінці XX – початку XXI ст. Адже в умовах превалювання світської свідомості церква перестає бути фактором, який безпосередньо визначає соціальні перетворення. Релігія на сучасному етапі все більше стає особистою духовною практикою – католицька церква визначила це як „історичний шанс" очищення від усього, що не притаманне церкві як Божому дому. Так, ніхто не заперечує тієї соціально-політичної ролі, яку відігравала церква у минулому, надаючи підтримку державним діячам, політичним рухам, для яких ця підтримка ставала запорукою перемоги. Але все це – в минулому часі, коли релігійний чинник був визначальним у світосприйнятті та соціальному бутті людини. Втім, неправомірність наукова ще не означає неправомірності ідеологічної. «Історичний доказ» є дієвим важелем впливу на «національну свідомість», котра орієнтується на традицію. Істинність чи неістинність висловлювання для традиційної (ритуалізованої) свідомості вимірюється ступенем його співпадіння з певними кліше (ритуальними формами), які й складають основу подібного типу свідомості. Фактично, виховання традиційної свідомості є формуванням відповідних кліше і потреби звірятися з ними у визначених ситуаціях. І не дивно, що проголошуючи церкву «носієм наших традицій» - тобто, фактично, вказуючи церкві її місце у суспільстві не як живої системи, що розвивається, змінюється, діє, а саме як «носія традиції» - усталених і схвалених форм – держава залишає за церквою «виховальну» роль у суспільстві. Схильність влади до надання власним церковним рухам змісту ритуалу можна проілюструвати таким випадком: ударивши у дзвін Володимирського собору в Херсонесі разом з архієпископом УПЦ Лазарем

Президент Л.Кучма промовив: «Ця подія є символом відродження України».

Церква як фактор легітимації влади

Традиція легітимації світської влади шляхом співвіднесення і співвіднесення її з надприродними силами має надзвичайно давню історію, за тривалістю можливо й більшу, ніж сама історія держав. Доктрини, що приписували харизматичним вождям надприродні особисті якості, зв'язки із потойбічним світом і власну магічну силу („ману") існували ще в період родоплемінного ладу. З появою і розвитком держав ці доктрини зазнавали істотних модифікацій, в окремих випадках радикальнішого розподілу влади духовної та світської, але в тих чи інших формах існували завжди.

Певним логічним завершенням розвитку цих доктрин був період абсолютних монархій у Європі, коли королівська влада декларувалася як природній та невід'ємний компонент створеної Богом світобудови та суспільної структури. При тому власне релігія виконувала роль одного із головних факторів згуртування і стабілізації суспільства; всіляка спроба соціальних перетворень розглядалася як спроба впливу на Божий задум, а отже – як богоборство. Хоча при тому папоцезаристські сили отримали потужний інструмент впливу на монархів, оскільки володар, що діяв супроти Божого задуму, так само й губив право користуватися усією повнотою влади, в межах цього задуму йому наданою. Зрозуміло, що прерогативу визначати відповідність певних діянь канонам християнської етики та моралі мав у більшості випадків саме Рим.

Епоха „просвітницької монархії", що органічно прийшла на зміну абсолютизмові, змінила акцент у доктрині легітимації влади, змінивши статус суверенного володаря із „Богом даного" на „найдостойнішого" чи „найбільш здібного до управління". Невдовзі Велика Французька революція призвела до руйнування теїстичних моделей легітимації.

Проте на відміну від Франції та більшості націй-держав Західної Європи котрі сформувалися впродовж кінця XVIII – початку XIX сторіччя, багато народів, особливо у Східній та Центральній Європі, будували власну національну ідентичність відштовхуючись саме від спільності мови та релігії. Себто якщо в німецьку тріаду „Ein folk, ein Reich ein furer" релігія зі зрозумілих причин не увійшла, то в багатьох випадках (Польща, Сербія, Чехія etc.) національні визвольні рухи XX сторіччя здобували широку суспільну підтримку саме завдяки використанню релігійної риторики та підтримці з боку релігійних кіл. Притому спільність релігій і до сьогоднішнього дня відіграє істотну роль у геополітичному розкладі сил у Східно-Центральній Європі, рівно як і у внутрішній згуртованості тутешніх націй.

На сьогодні українська влада перебуває у стані перманентної “кризи легітимності”. За даними міжнародної Фундації Виборчих систем (IFES) у 2003-му році лише 22% українців вважали, що довіряють президентові (70% не довіряли), 25% - стверджували, що довіряють Верховній Раді (74% висловили недовіру). Близько 70% українців вважає, що як законодавча, так і виконавча влада виконує свої функції неефективно. Більш ніж половина громадян України вважають, що вибори президента і депутатів Верховної Ради проходять з порушеннями. Таким чином, механізми легітимації влади через довіру виборців, притаманні демократичним державам, в Україні не функціонують, або ж функціонують з неприпустимо малою ефективністю. Громадяни України з одного боку, не довіряють владі, сумніваючись як у її власне управлінських здібностях, прозорості й некорумпованості й т.д., так, з іншого боку, у справедливості процесу виборів, внаслідок якого дана влада здобула свої повноваження. Формально залишаючись у рамках закону, українська влада в свідомості громадян є поза межами правового поля.

За таких умов українській владі доводиться шукати способи легітимації, не притаманні сучасним демократичним державам. Одним зі способів тут є експлуатація патріархальної суспільної моделі, де представникам влади надаються фактично необмежені повноваження, оскільки в суспільній свідомості вони постають як вищі носії звичаїв та, відповідно, звичаєвої моралі даного народу, верховні вожді та верховні жерці у одній особі. Така форма легітимації, як вже було вказано, є більш притаманною для абсолютних монархій, проте на даний момент вона тісно співіснує в Україні з формально-демократичними процедурами. Використання подібної форми легітимації передбачає активну участь представників державної влади у церковному житті країни – процесі релігійних ритуалів, спорудженні храмових споруд, лобіюванні позірної (і контрольованої) участі тих чи інших церков у суспільно-політичному житті. Вписується у цю схему й намагання державної влади взяти участь у безпосередньому творенні церкви. При тому державні чиновники виступають не як приватні особи, а саме як представники державної влади. Сама ж влада, таким чином, постає перед громадянами як частина якихось несхитних традицій даного народу, основний елемент тріади на кшталт російського «Православие. Самодержавие. Народность» .

Не зважаючи на задекларований в Конституції України секулярний характер держави, вищі державні чиновники та Президент публічно демонструють свою участь у релігійних обрядах, особливо у дні релігійних свят. Інколи, щоби не виникало конфліктів із основними християнськими конфесіями, вищим державним чиновникам доводиться послідовно відвідувати храми різної конфесійної приналежності.

Поряд із демонстрацією християнських релігійних поглядів, вищі державні посадовці намагаються також створити собі імідж “відновлювальників” та “будівельників” храмів із наступною їх передачею найчисельнішим православним конфесіям України. Характерним є те, що засоби на це будівництво використовуються далеко не особисті, а бюджетні. Фактично кожного разу при закладці першого каменю майбутньої храмової споруди поряд з представниками місцевого самоврядування є присутніми й чиновники із виконавчої владної вертикалі тим вищого рангу, чим більший чи відоміший храм будується чи “відновлюється”. Подібні події є, з точки зору контрольованих владою засобів масової інформації, вельми вдалими інформаційними приводами для чергового схвалення дій чиновників, тому, як правило, вони всебічно й оперативно висвітлюються. При тому, зрозуміло, в інформаційних сюжетах чітко акцентується увага на тому, що не просто був присутнім “громадянин Х”, а саме посадовець, губернатор чи президент взяли участь у релігійній церемонії. Подібними акціями державні чиновники не просто намагаються підвищити власну популярність шляхом потрапляння у стрічки новин чи телесюжети, і навіть не скористатися можливістю підвищити рейтинг державної влади демонстративно тісними стосунками з церквами, рейтинг довіри до яких у суспільстві є істотно вищим, хоча і ці намагання присутні. Але не виключено, що основною метою є бажання закріпити у свідомості громадян уявлення про непорушність (освяченість) державної влади (чи навіть конкретної особи) й чинного політичного ладу, пов’язавши, бодай у непрямий спосіб, саме його існування як з надприродними началами, так і міфічними “базовими устоями” українського суспільства, тобто намагаються використовувати саме легітимаційні здатності церкви. Щоправда, при тому відбувається дещо викривлений процес – влада намагається виступає не в якості „помазаника” (тобто „залежного”), а в якості „покровителя”. Втім, ці намагання не надто успішні з кількох причин. Перша пов’язана з порівняно низьким рівнем усвідомлення в українському суспільстві сакрального змісту церкви – для пересічного українця церква є більшою мірою моральним авторитетом. Можна вважати, що ідея легітимацій влади через церкву в Україні має штучний характер. Якщо спільність релігії і приналежність до певної церкви була вихідним положенням для націй Східно-Центральної Європи, навколо яких відбувалися ідентифікаційні й консолідаційні процеси, то у випадку України церкву, яка б „консолідувала” треба „створити” (ідучи за владною риторикою). Тобто шлях до легітимацій через церкву для української влади полягає не через визнання (помазання, освячення) тією церквою, яка вже існує як суспільно визнана сакральна сила, а через створення церкви, яка буде відповідати „державотворчим” планам діючої влади.

Проте якщо релігійна легітимація світської влади у сьогоднішній Україні має непрямий і зазвичай латентний характер, то дзеркальний процес, а саме побажання церков здобути відповідний статус відштовхуючись від того, що

вони є церквами „суверенного українського народу” відбувається вельми активно. З п’яти найчисельніших християнських конфесій (УПЦ, УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ та РКЦ) дві (УПЦ КП та УАПЦ) добиваються визнання їх канонічними автономними українськими православними церквами, іще одна (УГКЦ) декларує політичний курс на здобуття Патріархату від Ватикану. Всі вони при тому самоідентифікуються саме як „українські церкви”, і на цій особливості базують політику автономізації. Таким чином, маємо зворотнє явище – легітимацію потреби у автономному церковному утворенні (Патріархаті) фактом існування національної держави. Тобто у випадку України йдеться вже не стільки про легітимацію незалежної національної держави через освячення церквою, скільки навпаки – легітимацію ідеї церковної автокефалії через утвердження незалежної національної держави.

Влада і міжцерковні протиріччя

Зазвичай ставлення влади до церков і церковних процесів у незалежній Україні тою чи іншою мірою визначається успадкованою від Візантії і підсиленою Москвою традицією цезаропапізму. Ані влада не мислить церкву поза межами свого впливу, ані церкви в більшості своїй на намагаються сепаруватися від влади. Можливість сепараційних відносин між церквою і державою на основі конкордатів чи жорстких законів про свободу совісті не викликає схвалення з боку церкви. Питання цезаропапізму як загрози після того, як голос УАПЦ (в першу чергу Патріарха Димитрія і його спадкоємців) перестав бути чутний, час від часу виникає у розмовах і документах хіба що архієреїв УГКЦ, які спираються в тому питанні на латинську традицію непідпорядкованості церкви державі.
Влада ж зазвичай не ставить такого питання взагалі. Для першого Президента України Л.Кравчука було цілком природно проголосити своєю владою легітимність патріарха Філарета і заперечити ухвали Харківського собору. Для українських політиків-парламентарів було цілком природнім керувати процесами об’єднавчого собору УПЦ КП 1992 року. Для політиків було цілком природно разом з церковниками вести народ на протестну акцію на Софійській площі і т.д. Загалом, всі ці процеси вписуються не тільки у цезаропапістські традиції, а й у моделі становлення національних церков XIX-поч.XXст. Хіба що в тих випадках ці виступи були масовішими і тривали «до перемоги», в той час, як в Україні ця церковна пасіонарність доволі швидко зійшла нанівець. Але також варто відзначити, що за всю історію становлення національних держав у Європі не з’явилося жодної «національної католицької» церкви, а дослідники відмічають, що церковно-національна ідея зазвичай виявлялася «історичним шансом» для православ’я в тих регіонах, де воно до того не мало домінуючої позиції – в Польщі чи Чехії. Співставивши ці два моменту можна зробити припущення, що саме православні церкви надавалися до політичної риторики «національної церкви в національній державі», і саме православ’я з його цезаропапістськими

традиціями виявлялося найбільшим церковним союзником влади. З часом ставлення української влади до церкви ставало дещо більш демократичним. Це пов'язують з кількома факторами: зниженням загального рівня конфліктності у міжцерковних стосунках (згідно зі звітами Держкомрелігій), зменшенням націоналістичних настроїв і, відповідно, напруження у національно-церковному питанні, зацікавленістю різних політичних сил і владних кіл у різних конфесіях (у самому існуванні «церковного ринку»), вимогами міжнародних інституцій тощо. Наразі існує кілька риторичних фігур, якими користається влада у своїх церковних промовах. В першу чергу – це ідея церковної єдності і пов'язаної з нею консолідації нації. Йдеться про появу в Україні Єдиної помісної православної церкви (як варіант – Єдиної української християнської церкви або Єдиної української помісної церкви без вказівки на конфесійну приналежність). Ця риторична фігура загалом доволі нейтральна, оскільки не зрозуміло, яким чином єдина помісна церква мусить з'явитися, хто стане на чолі, яка саме церква стане центром об'єднання і т.д. Найбільше неприйняття ця ідея викликала в УПЦ, яка не вважає за потрібне «створювати» якусь ще церкву в той час, як в Україні є Українська православна церква. Найбільшим симпатиком цієї ідеї є Патріарх Філарет, який час від часу говорить в своїх інтерв'ю, що де-факто в Україні вже є єдина помісна православна церква – це УПЦ Київського патріархату. Зупинка тільки за визнанням цього факту з боку влади. Ця риторична фігура, таким чином, стала зручною для всіх – ті, хто підтримує УПЦ може вважати, що йдеться про ліквідацію розколу шляхом повернення розкольників до лона Церкви-Матері, ті, що підтримуються УПЦ КП можуть вважати, що йдеться про «офіційне визнання» її статусу. Навіть УГКЦ долучилася до цієї ідеї, проголосивши свою «особливу екуменічну місію», яка зводиться до «розуміння» того факту, що «київська церква», яка постала ще до розколу світового християнства, не має розділення на католиків і православних.

Позиція Президента України

Описуваний період для Президента України Л.Д.Кучми був насиченим церковно-релігійними подіями. Напочатку свого правління він намагався триматися подалі від церковних проблем, не висловлювати різких суджень, не надавати видимої підтримки жодній стороні конфлікту – навіть на святкові богослужіння, що транслювалися по телебаченню, він намагався відвідати, якщо можливо церкви всіх трьох православних конфесій. Наприкінці 90-х років його церковні позиції стають дещо більш означеними. Протягом останніх років Президент Кучма активно спілкується з українськими архієреями і предстоятелями церков, нагороджує церковних діячів державними нагородами, видає ряд документів (зокрема Указ про подолання наслідків тоталітарної політики – справжній подарунок церковникам), приймає в себе або відвідує світових церковних лідерів. Також

у цей час Президент більш чітко визначає власний конфесійний вибір – він виявляє все більше прихильності до УПЦ , слушно аргументуючи це її безсумнівним канонічним статусом, але не гребує й іншими конфесіями, відзначаючи їх «позитивні для держави» риси, і, принагідно, шукаючи в них підтримки у регіонах з превалюванням тієї чи іншої конфесії і в періоди політичного напруження.

Основною своєю метою у церковних перетвореннях Президент України проголосив створення єдиної помісної церкви в Україні . Необхідність у становленні єдиної помісної церкви, як вже було зазначено, найчастіше подається владою в термінах «консолідації суспільства» і «подолання конфліктів». Оскільки держава повинна забезпечувати громадянський мир, вона, відповідно, має право впливати на церковні процеси - така думка, зокрема, пролунала у виступі Президента України Л.Кучми на урочистому зібранні з нагоди 10-ї річниці Харківського архієрейського собору. У своєму спілкуванні з церковниками Президент, зазвичай, дає високу оцінку впливу церкви на суспільство. У промові, присвяченій нагородженню церковнослужителів УПЦ (Великдень 2003р.) він називає їх «пастирями українського роду», а Церкву – «природнім тілом кожного українця», нагадує про роль у «заповнені вакууму бездуховності» і закликає служити «Богові й Україні». «Церква-тіло українця», «Бог-і-Україна» поставленні в один ряд в якості мети служіння, як «церква-українець» - в якості об’єкта формування-творення. Саме Президент найчастіше згадує про «виховну роль» церкви і про церковну єдність як «фактор консолідації». Час від часу Президент повторює, що «створення Помісної православної церкви – завдання усіх здорових політичних сил». Таким чином, щоправда, будь-яка політична сила, яка не ставить за мету творення церкви автоматично сприймається як «нездорова». Тому подібні висловлювання можна розглядати як ескалацію політизації церковної сфери.

В свою чергу, Президент Кучма періодично звертається до одного з двох шляхів реалізації ідеї церковної єдності. Перший – намагання отримати автокефалію для УПЦ в єдності з Московським Патріархатом, другий – отримати канонічний статус для УПЦ КП й УАПЦ об’єднаних. Обидва шляхи можуть дати лише половинчасте рішення, оскільки отримання канонічного та цілковито автономного статусу тією чи іншою церквою – це ще не поява єдиної церкви. Думка про те, що варто з’явитися «церкві зі статусом», як вона негайно стане центром об’єднання, є суперечливою. Але в тому, що саме ця церква отримає, нарешті, відверту підтримку влади і певний майновий бонус, сумніватися майже не доводиться. Втім, на користь «церкви зі статусом» свідчить те, що згідно з соцопитуваннями, більшість українських вірних надає перевагу «українській церкві» порівняно з «російською», і в той же час «істинній» порівняно з «безблагодатною». Втім, що таке «українська» і «російська» церкви у подібних соцопитуваннях не уточнюється. Адже зрозуміло, що більшість вірних УПЦ не вважає, що відвідує «російську церкву» (якщо соцопитування мають на увазі саме це). З

іншого боку і вірні УПЦ КП та УАПЦ не погоджуються з тим, що належать до церкви «безблагодатної». «Московство» й «безблагодатність» розцінюються як опудало для пересічного українця. Таким чином, рішення проблеми вбачається у знятті самої можливості називати в такий спосіб ту чи іншу церкву. Тобто отримати церкву і не «російську» (не пов'язану юридично з Московським Патріархатом), і канонічну, яка була би визнана Повнотою Православ'я.

Радикальної спробою розрубати міжконфесійний вузол Президент України здійснює у 2000 року – надсилає листа Ювілейному Архієрейському собору РПЦ, на якому в черговий раз розглядається питання визначення кордонів автономії УПЦ. Отриману відповідь найбільш радикальні оглядачі розцінили як образу – Патріарх Алексій II порадив українському президентові не забувати про те, що церква відділена від держави і не намагатися вплинути на рішення Собору. На вимоги українських архієреїв Собор навпаки дещо обмежив автономію «у зв'язку зі складною політичною та міжконфесійною ситуацією в країні». Що означало формулювання «дещо обмежена автономія», залишилося без роз'яснень.

Зазнавши поразки на «московському напрямку». Президент України звертається до західного. В ході візиту до Туреччини він зустрічається зі Вселенським Патріархом, на котрого в цей час покладають сподівання УПЦ КП та УАПЦ, у зв'язку з його рішучими діями щодо прийняття під свій омофор колись пов'язаних з Московською Патріархією або неканонічних церков Америки, Канади, Західної Європи, і в першу чергу – Естонської православної церкви, що викликало протест з боку Москви. Патріарх Варфоломей на початках прийняв гарячу участь в «українському питанні» і під його егідою 8 жовтня 2000 року підписані «Домовленості» між єпископами УПЦ КП та УАПЦ, що було розцінено як крок до об'єднання цих конфесій. 24 листопада, тобто трохи більше ніж за місяць, з Варфоломієм I зустрівся Президент Кучма, щоби «обговорити ситуацію в українському православ'ї і шляхи розв'язання проблем, накопичених за останні 10 років» (УНІАН Новини. 28.11.2000). Протягом цього візиту йшлося про «повернення канонічного статусу Київському патріархату» («День», 28.11.2000) і про переговори з «українського питання» між Константинопольською і Московською патріархією. Причому остання умова – участь Московської патріархії у вирішенні питання – виявляється вирішальною. Українські ЗМІ висловили дві протилежні думки щодо того, хто був ініціатором цієї умови – Патріарх Варфоломей I чи Л.Кучма, втім, важливо те, що ця умова була прийнята.

Таким чином, проблема обертається іншим боком: тепер йдеться вже не про статус однієї з церков, яка мусить виступити «центром об'єднання», а про саме об'єднання – Вселенський Патріарх настоює на об'єднанні усіх гілок православ'я і називає це умовою «повернення канонічного статусу». Щоправда, напочатках не пояснюється – йдеться про об'єднання усіх православних деномінацій чи лише тих, які не мають канонічного статусу,

адже «Домовленості» були підписані тільки двома конфесіями. Від імені третьої мав виступити Московський патріархат. Залишилася не до кінця з'ясованою і роль у цьому Президента України, хоча, враховуючи те, що ані він, ані вселенській Патріарх не були зацікавлені у псуванні стосунків з Москвою, можна припустити, що з приводу її участі великої суперечки між сторонами, що домовлялися, не виникло. Це рішення ніяк не псувало імідж Президента Кучми ані в очах московської влади, ані в очах київського політичного й церковного бомонду. А патріархові Варфоломію I давало змогу поновити стосунки з Московським Патріархом.
Загалом, активізація Президента України у церковному питанні була знаком загальної зацікавленості українського політикуму – цілий ряд державних службовців і політиків у цей час намагалися впливати на Вселенського Патріарха. Не в останню чергу це було пов'язано зі складом уряду, до якого увійшли представники націонал-демократичних кіл, зокрема й ті, які свого часу відзначилися у створенні УПЦ КП. Сподівання того часу грунтувалися головно на уявленні про «політичні інтереси» Вселенського Патріарха, який взявся за розширення зони свого впливу. Втім, Президент України не міг діяти тут так радикально, як того, можливо, чекали від нього прибічники ідеї «церковної незалежності» - адже він мусив рахуватися з тим, як до цього поставиться Кремль, у якому патріарх Московський – не стороння людина. Окрім того, залишалося відкритим питання, чи захоче (чи зможе?) Патріарх Варфоломей I надати українській церкві омріяну автокефалію, і Україна залишиться митрополією у складі Вселенського патріархату, як це сталося з УПЦ у США, Канаді, Естонії. Адже в цьому випадку Україна замість «власної» церкви отримувала ще одну «церкву з центром за кордоном», в чому українська влада не була зацікавлена.
Патріарх Варфоломей I в свою чергу – незалежно від того, чи було це його власне рішення, чи компроміс з Президентом України – дав зрозуміти, що, не дивлячись на те, що в нього є власна думка щодо «українського питання» (ця позиція Патріарха реалізується у його спілкуванні з архієреями неканонічних церков, у якому він звертається до них за церковними званнями, себто ніби-то визнає їхні хіротонії, принаймні, не визнає анафеми), він буде вирішувати його в діалозі з РПЦ. Для Патріарха Варфоломія I Україна стала приводом для поновлення стосунків з Московським Патріархатом. Тобто, фактично, Україна виступила у притаманній їй ролі «мосту між Сходом і Заходом», котрим всі ходять, але жодна зі сторін не прагне зробити «своєю», щоби не розгнівати сусіда. Ситуація з Вселенським Патріархом нагадує ситуацію з Апостольською Столицею, котра заради збереження екуменічного діалогу (чи його ілюзії), не намагалася ані за часів СРСР, ані тепер форсувати «уніатське питання».
Наступного року Л.Кучма приймає Папу Римського. Намір Президента України запросити понтифіка викликає такий опір Московського патріархату, що починають циркулювати чутки про політичні й економічні наслідки цього кроку. Але відмовлятися від візиту, «аби догодити УПЦ»

Президент не став – його політичне реноме в цей час було поставлено під загрозу «касетним скандалом» та підозрами у замовному вбивстві журналіста, і відмовлятися від будь-яких популяризаторських проектів було нерозумно. Він мав право розраховувати на те, що візит Папи Римського підтримає його авторитет у католицької і особливо греко-католицької частини населення (а в необхідності популяризації себе у Західному регіоні він міг пересвідчитися під час президентських виборів 1999 року). В той же час зустріч з Папою могла дещо покращити його імідж в очах Заходу. До того ж, не дивлячись на активну «антипапську» пропаганду, що її вели ліві політичні сили і близькі до УПЦ громадські кола, соцопитування демонстрували загалом схвальне ставлення українських громадян до візиту Папи Римського в Україну. І, звичайно, що ще приваблювало Президента України у можливості прийняти Папу в Україні – чутки про те, що Папа під час візиту оголосить про надання УГКЦ омріяного статусу патріархату. Тобто на обрії бовваніла суто українська автокефальна канонічна церква. Український політикум чекав від понтифіка проголошення патріархату для української церкви як цілком політичного рішення, адже в очах світської влади це рішення є суто політичним.
Втім, не дивлячись на те, що Президент намагався (принаймні, позірно) отримати автокефальну церкву з будь-яких рук, домінантою його церковних уподобань залишається УПЦ в єдності з Московським Патріархатом, що дало можливість ідеологічним суперникам УПЦ говорити про те, що «Президент потрапив у залежність від Московської церкви». Відповідно, у коментарях зустрічі Президента з Патріархом Варфоломієм І з'явилися припущення, що ідея діалогу між Константинополем і Москвою з «українського питання» лобіювалися саме українським Президентом, а не Вселенським Патріархом, який доти не намагався догодити Московському Патріархатові.

Загалом, після різкої відповіді патріарха Алексія ІІ, маючи намір зберегти добрі стосунки з Москвою і можливість впливати на УПЦ засобами «церковного ринку», і в той же час залишати за собою імідж провідника ідеї «консолідації», Президент намагається бути обережним у церковних питаннях. Наразі позиція Президента відносно навколоцерковних проблем особлива тим, що він залишається ніби-то «над» конфліктом не тільки між церквами, але й між церквами й владою. Він виступає в ролі арбітра, який втручається в критичний момент і зупиняє лайку. Формується міфологія «доброго Президента», який підписує «мудрі укази» наприклад, т.зв. «указ про реституцію»), приймає позитивні рішення щодо церкви, і «поганих чиновників», котрі недбало виконують чи взагалі не виконують ці укази й генерують конфлікти. В такий спосіб, незадоволення владою з боку церковників – це не є незадоволення Президентом чи державною політикою взагалі. В більшості випадків це незадоволення виконавчою владою і діями окремих політичних груп. Часто можна зустріти в церковній пресі й інтерв'ю ієрархів нарікання на те, що чиновники не виконують прямих вказівок

Президента, спрямованих на підтримку тих чи інших конфесій. Президент і його найкращі устремління виявляються заручниками чи навіть жертвами недбалості чинуш. При тому, не дивлячись на словесну підтримку церкви в конфліктах, ще жодного чиновника, «винного» в порушенні волі Президента сам Президент не покарав за його недбалість. Яскравим прикладом стала історія з вимогою позбавити реєстрації УПЦ КП, надісланою з Генпрокуратури до Держкомрелігій. На початку грудня 2002 року до Генпрокуратури звернулися народні депутати (65 осіб) з проханням розглянути законність реєстрації УПЦ КП й довести до суду протест на постанову Ради у справах релігії від 20.07.92 «Про зміни й доповнення до Статуту про управління Української автокефальної православної церкви», вказуючи на його антиконституційний характер, розпочати карну справу за фактом розкрадання колективної власності, яка належала Українській Православній Церкві. Генпрокуратура відреагувала блискавично: замгенпрокурора О.Баганець надіслав до Держкомрелігій протест на згадану постанову з вимогою відмінити її і відзвітувати про це протягом десяти днів. Через якийсь час відповідальність за звернення до Генпрокуратури взяла на себе Компартія України, підтвердивши припущення спостерігачів. Держкомрелігій надіслав відповідь, у якій стверджував, що статут УПЦ КП відповідає законам, отже, нема підстав позбавляти конфесію реєстрації. За генпрокуратурою залишається право передати справу до суду. До цього не дійшло. Адже тут підключився Президент. У своєму публічному виступі він загалом підтримав Держкомрелігій і обмежився безадресною реплікою про «вставляння палок у колеса» процесу створення єдиної помісної церкви. Після чого справа була легко й швидко спущена на гальмах – зампрокурара, який підписав протест, в межах перерозподілу в середині Генпрокуратури, перевели до іншого відділу, а його наступник до цієї справи повертатися не став. Інцидент було вичерпано, і головне, ніхто не постраждав – процес демонстрації сили мав на меті тільки трохи налякати Патріарха Філарета, який надто відверто на той час демонстрував свої зв’язки з опозицією. Фактично, було продемонстровано, що не варто сваритися з таким впливовим і, загалом, справедливим Президентом, адже наступного разу він може просто не втрутитися. Отже, Президент виявився не просто «поза» владою, але «над» владою – всі непорозуміння між окремими власними структурами він вирішує однією фразою. Котра, в даному випадку, зводилася до «помилувати». Президенту в цьому сценарії була відведена не просто «батьківська» роль – це була роль «отця-заступника», яка підтримувала міф про «поганих чиновників» і «доброго Президента», котрий «нічого не знає» про інтриги своїх підлеглих .

Позиції депутатських груп та фракцій Верховної Ради

Окрім традиційних уже партійних переваг на користь тієї чи іншої конфесії

(це розглядатиметься нижче) і, відповідно, лобіювання різними політичними партіями інтересів різних конфесій у вищому законодавчому органі, існує два парламентські об'єднання, організовані за принципом підтримки тієї чи іншої конфесії – „Україні – помісну церкву" і „На підтримку канонічних церков"

Об'єднання «Україні – помісну церкву»

Орієнтується головно на ідею «національної церкви», і підтримує, відповідно, УПЦ КП та УАПЦ. Ідеологом напряму можна вважати народного депутата (зараз представник фракції «Наша Україна») Л.Григорович, яка обстоювала цю ідею і була чи не найактивнішим прибічником Патріарха Філарета. Об'єднання виступає на підтримку «церковної незалежності», при тому вважає за можливе вирішити питання світським шляхом – через державне визнання однієї з церков помісною.
Члени цього об'єднання зазвичай висловлюють жорстке несхвалення курсу підтримки УПЦ, за якою закріплюють визначення «імперської церкви» і звинувачують в ідеологічному підриві засад національної держави, вихованні в українських громадян «чужих цінностей», тобто послуговуються церковно-націоналістичною риторикою. В їхніх рядах і сьогодні залишаються люди, які свого часу допомогли з'явитися УПЦ КП, виступали на чолі демонстрантів, що прийшли на Софійську площу 18 липня 1995 р. з труною Патріарха УПЦ КП Володимира (Романюка).
У описуваний період прибічники ідеї української помісної церкви дещо скоригували свої погляди. Парламентарі – члени об'єднання «Україні – помісну церкву» запропонували нову, на їхній погляд «реалістичнішу» стратегію замирення. Вона зводиться до того. аби змиритися з існуванням на території України УПЦ в єдності з Московським патріархатом, за тієї умови, що «її дії не будуть вступати у протиріччя з українською духовністю», а також створити єдину помісну православну церкву без участі цієї конфесії. Адже це об'єднання на даному етапі виглядає абсолютно нереально. Тобто, фактично, парламентарі пропонують шлях, вже давно запропонований Патріархом Філаретом. Про цей варіант заговорили відразу після підписання Константинопольських «Домовленостей». За цим сценарієм Київський патріархат набуває канонічного статусу, в результаті чого на території однієї країни з'являється дві повноправні православні церкви.
На перший погляд, варіант безконфліктний. Оскільки він надає можливість для всіх залишатися на своїх місцях. Затримка лише за Вселенським Патріархом, який, як виявилося, не поспішає не тільки з наданням українській церкві автокефалії, але і з відновленням її канонічного статусу. Втім, створений Патріархом Філаретом проект утвердження української помісності знайшов прибічників у Верховній Раді, які не розуміють або не мають наміру рахуватися з суто канонічними перешкодами на шляху реалізації цього проекту. В Концепції Єдиної помісної церкви, яка була укладена представниками цього об'єднання, вказується на те, що нова церква

отримає підтримку від ряду подібних до неї неканонічних церков, які виділилися у самостійні інститути в результаті новітніх політичних процесів. Тобто поміж рядків цього документу читається ідея «паралельної православної сім'ї», автором якої є знову ж таки Патріарх Філарет. Тобто сценарій, запропонований на даний момент цим об'єднанням, не вирішує проблеми, а лише консервує ситуацію. За якої в Україні існує одна канонічна православна церква з центром за кордоном і дві неканонічні, проте «національні» церкви.

Об'єднання на підтримку канонічних конфесій

Фактично, множина тут недоречна, оскільки це об'єднання захищає інтереси однієї канонічної конфесії – УПЦ в єдності з Московським патріархатом. Принаймні, на те виглядає через позицію членів цього об'єднання щодо католицьких церков. Наприклад, перед візитом до України Папи Римського депутати – члени цього об'єднання надсилали протести до канцелярії Ватикану й зверталися до Вселенського Патріарха. В цих зверненнях у загальних рисах окреслюється бачення авторами церковної ситуації. Центральне місце у їхніх роздумах посідає УПЦ КП і фігура її предстоятеля. Те, що відбувається на церковній арені України, розглядається за єдиним критерієм – зміцнить це чи підточить позиції УПЦ КП. Авторів звернень тривожить те, що візит Папи Римського і самого Вселенського Патріарха стане „визнанням розкольницьких угруповань" і уможливить майбутнє об'єднання „розкольників" з „уніатами" і підпорядкування цих церков Апостольській столиці. Вселенського патріарха попереджають, що будь-яка підтримка ідеї „української церкви" розцінюватиметься як спроба „знищення православ'я", „призведе до ворожнечі". „Схизматики ведуть в Україні боротьбу з православ'ям, підносять хулу на Святу Церкву, виступають в ролі „п'ятої колони" уніатства, у зв'язку з чим автори послання закидають вселенському патріархові за його намагання вплинути на хід міжцерковного діалогу в Україні, бачачи в тому підтримку „розкольників" і намагання втрутитися у внутрішні справи Української православної церкви. Незадоволення в представників цього об'єднання викликає також „уніатство". В листі, що був надісланий на адресу „Вселенського патріарха вже після візиту Папи Римського, автори описують руйнівні наслідки цього візиту – посилення католицького прозелітизму, яке було втілене у рішенні про перенесення резиденції верховного архієпископа УГКЦ до Києва, будівництві кафедрального собору УГКЦ у Києві, реєстрації греко-католицьких приходів на Сході України. Автори звертають увагу патріарха на те, що УПЦ КП й УАПЦ були організовані політиками-уніатами, а отже ці організації є знаряддями боротьби з православ'ям в Україні. Цікаво, що автори звернень часто підкреслюють політичну складову тих процесів, які викликають в них незадоволення: „лобіювання папського візиту урядом", „присутність і політична підтримка націонал-патріотичних

організацій в розколах", „втягування Константинопольського патріарха в політичні ігри державними чиновниками" і т.п. При тому цитовані документи – не тільки намагання чинити тиск на духовну особу у внутрішньому церковному питанні. Ці документи демонструють конфесійну заангажованість і готовність підтримувати міжконфесійний конфлікт, що існує, відштовхуючи можливий вплив ззовні, який спрямований на пошук компромісу.

Позицій політичних партій

Між політичними партіями й окремими політиками, які представлені у Верховній Раді, церковні уподобання останні п'ять років розподілилися доволі чітко. УПЦ КП знаходить підтримку в партій націоналістичного спрямування, УПЦ – в «партій влади» і партій лівого спрямування. Зазвичай цю конфесію підтримують сили, спрямовані на союз з Росією і каїнами СНД. УГКЦ знаходить підтримку в партій «європейського вибору», УПЦ КП – частково у тих самих сил, або в тих, хто не підтримує ідей ані найшвидшої євроінтеграції, ані інтеграції з Росією й СНД.

За єдину Україну

Партійне об'єднання, яке не є самостійним гравцем на політичній арені України – це «партія влади» у найповнішому розумінні – воно не існує як окрема і єдина сила для досягнення визначених програмних цілей, не має єдиної й чітко сформульованої ідеології. Воно є захисником і провідником політичних та ідеологічних програм Президента України. Визначити його конфесійні уподобання майже неможливо, оскільки, як вже було відмічено, воно не має ідеологічних програм, тобто ідеологічно аморфне, що відбивається і на конфесійному питання. Втім, у складі цього об'єднання окремі політики відкрито й настійливо висловлюють свою думку про конфесійне облаштування України. Найбільш заслуговує на увагу позиція неофіційного ідеолога президентської адміністрації А.Деркача. Йому належить програмна стаття «Православ'я й доля України» , опублікована в ряді друкованих й електронних ЗМІ. У ній виведено кілька моментів взаємовпливу церкви й держави. Автор статті, як це взагалі прийнято у подібних працях, звертається до історії «Руси-України» для обгрунтування власних ідеологічних побудов. Так вибір князем Володимиром «Православ'я» (автор пише саме «Православ'я», хоча, як відомо, саме про «православ'я» на той час – до розділення церков – ще не йшлося) був обумовлений необхідністю «державотворчої релігії, здатної зі строкатої мішанини племен і народностей створити єдину політичну націю». Ідеологічне підгрунтя зрозуміле, хоча такі поняття як «державотворча релігія» так само позбавлені сенсу, як і застосування терміну «єдина політична нація» до населення Київської Русі доби князя Володимира.

Наступний пасаж роз'яснює цю «авторську інтерпретацію»: «Розуміння релігійного фактору суспільно-державного життя, ступіні впливу традиційних конфесій є і в Леоніда Кучми». Тобто сенс усього вищезазначеного в тому, щоби поставити нині діючого Президента з його церковною політикою в один ряд з Володимиром Великим. Таким чином формується наступна ідеологема: Володимир Великий (заснування держави) – Православ'я (державотворча релігія) – Леонід Кучма (відродження держави) . Центральна ланка – Православ'я – виступає наче в якості «перехідного вимпела» державності від «зародження» (Володимир Великий) до «відродження» (Леонід Кучма).
Протиставляється позитивному прикладу Президента негативний приклад «Кабінетів Міністрів реформаторів й прогресистів, які змінюють одне одного». І помилка їхня саме в тому, що вони «не розуміють» те, що «розуміє» Президент – вони орієнтуються на «іноземні» економічні схеми й моделі без урахування «національної духовної традиції», «морально-релігійного начала».
Стаття завершується пасажем, який виразно провадить державно-церковну ідеологему: «У святі Великодня присутній не тільки релігійний, але й глибокий державний зміст. Україна вже неодноразово вмирала і воскресала, і на порозі третього тисячоліття мусить відбутися чудо преображення. Православна народна свідомість, за підтримки політиків нової політичної формації, відродить християнську мораль суспільного життя».
Отже, ремарка про те, що в статті йдеться про „православ'я", якого на момент хрещення Русі ще не було – не даремна. Написати „християнство візантійської традиції" з точки зору ідеології - не сказати нічого, оскільки визначення надто довге й складне. Написати „православ'я" – зовсім інша справа. Хоча це трохи не відповідає істині, проте зрозуміло широким масам. Тим більше виправдані закиди у захоплені „іноземними схемами". Тобто православ'я не тільки згуртовує народи в „єдину політичну націю", але ще й відділяє цю націю від усіх інших – неправославних. Ніби мимоволі ототожнюючи певну конфесію з державністю, автор статті ненав'язливо виводить Державу в якості релігійного об'єкта. „Православна народна свідомість" (тобто народна свідомість неуникно православна, і навпаки) в якості релігійного суб'єкта бере участь за підтримки „політиків нової формації" (тобто таких, які „розуміють" – Л.Кучма і іже з ним) у чуді воскресіння й преображення. От тільки в якості божества виводиться вже не Син Божий, а Держава Україна. Фактично, стаття пропонує через своєрідну підміну понять „безкровний" шлях до трансформації християнської релігії у релігію громадянську – форми, притаманні християнській релігії наповнюються зовсім іншим ідеологічним змістом. І найцікавіше те, що шлях, запропонований А.Деркачем у статті „Православ'я й доля України" в сучасних умовах теоретично не є нереальним, оскільки він є вельми співзвучним структурам постатеїстичної ритуалізованої свідомості.

Соціал-демократична партія (об’єднана)

Серед партій, близьких до Президента Кучми особливо цікава СДПУ(о): з одного боку ця партія однозначно підтримує УПЦ – у міжфракційне об’єднання «На підтримку канонічних конфесій» за словами лідера партії В.Медведчука входять 12 депутатів з фракції СДПУ(о). Один з співголів цього об’єднання Н.Песоцький – керівник Луганської обласної організації цієї партії. З іншого боку – до її лав належить Л.Кравчук, який свого часу немало зробив для створення й становлення УПЦ КП, і котрому до останнього часу Патріарх Філарет присвячує безліч теплих слів. В.Медведчук характеризує цю ситуацію наступним чином: «Я не можу сказати, що він (Л.Кравчук – К.П.) покровитель Київського Патріархату, просто він мав стосунки з Філаретом в часи свого президентства і немов би продовжує його поважати». Позиції своєї партії у церковному питанні В.Медведчук висловлює чітко і недвозначно: «Я хочу сказати, і Блаженніший митрополит Володимир про це знає, що, за ініціативою нашої Луганської обласної організації ми чітко зайняли позицію підтримки саме Української православної церкви, яку вважаємо єдиною канонічною...» В тому ж інтерв’ю він критикує УПЦ КП і Патріарха Філарета особисто за підтримку правих націонал-демократичних сил.
Отже, найбільш авторитетною особою з церковних питань у партії, за визнанням її лідера, є народний депутат, член Політбюро СДПУ(о) М.Песоцький. Характерно те, що він у своїй статті «Неправославні церкви у православну не об’єднуються», так само як А.Деркач, висловлює незадоволення «релігійною короткозорістю» вищої виконавчої влади. М.Песоцький закидає їй форсування питання єдиної помісної церкви й підтримку УПЦ КП. З точки зору автора статті, треба орієнтуватися на УПЦ, і от чому – це «найбільш впливові церковні сили... приблизно рівною мірою представлені в усіх регіонах України». До того ж ця церква має «можливості впливу на мільйони українських громадян». Автор, як і більшість його колег, вважає, що УПЦ «залишається, фактично, останньою і єдиною великою суспільно значущою силою, яка здатна зберегти духовну єдність слов’ян, за якою природнім чином наступить очікуване усіма нами економічне відродження». Пасаж про залежність «економічного відродження» від «церковного питання» - ще один момент, який споріднює цю статтю з працею А.Деркача. Окрім того, М.Песоцький вказує на роль УПЦ у збереженні не тільки духовної, але й матеріальної єдності – цілісності українських земель, якій рішуче загрожує поява єдиної помісної церкви на основі УПЦ КП. Більше того, автор попереджає, що створення єдиної помісної церкви призведе до громадянських протистоянь, а сама помісна церква «відразу протипоставить себе вірним, які залишилися в лоні канонічної церкви». Дії політиків, спрямовані на створення єдиної помісної церкви, таким чином, представлені в якості «державної загрози», тобто державність і одна з православних конфесій знову виявляються у якомусь

містичному зв’язку.
Автор не може втриматися від того, аби не вказати на «ворогів» водночас і православ’я й всієї України: «за прямої підтримки влади, втручанні католицької церкви, крайніх націоналістів духовний розкол в Україні поглиблюється» (під «владою», як це стає зрозумілим з тексту статті, виступають «окремі політики, що сидять у Кабміні» і котрі «ігнорують очевидний факт роз’єднання церков на власну користь»). Легко помітити, що всі, хто «поглиблює розкол» виявляються ще й «за сумісництвом» ідеологічними чи/та політичними суперниками СДПУ(о). Окрім «об’єднувальної» ролі автор підкреслює виховну роль православ’я і його орієнтацію на традицію. В цілому можна відзначити, що в уяві М.Песоцького УПЦ – запорука слов’янської єдності, укріплення територіальної цілісності, державності, тобто, кінець-кінцем – фактор національної безпеки України. А ті, хто так чи інакше демонструє свою прихильність до суперників УПЦ, відповідно, загрожують в такий спосіб національній безпеці.

Партії лівого спрямування

Комуністична партія України

КПУ не тільки чітко визначила власні церковні орієнтири , але й найбільш послідовна у дотриманні обраного курсу. Щоправда, КПУ довелося дещо скоректувати власні ідеологічні настанови і пошукати обгрунтування для цих поступок. КПУ вибачилася (покаялася) перед православною церквою за агресивну політику, котру радянське керівництво провадило щодо церкви. КПУ оголосило, що відтепер атеїстичне світобачення – зовсім необов’язкова складова світобачення комуністичного. Щоправда, всі ці жести доброї волі були зроблені лише на адресу православної церкви, більше того, чітко визначеної конфесії – УПЦ в єдності з Московським патріархатом. У виступах П.Симоненко і К.Самойлик в цілому пояснюється, чому саме КПУ прийняла рішення про ідеологічні корективи. Наведемо дві цитати: «Все, що стосується організаційних дій нашої партії, спрямованих на підтримку Православної Церкви, знаходить просте пояснення – у Церкві ми бачимо природного союзника в нашій роботі з відродження моральності й духовності народу України, котра катастрофічно деградувала за часів дикого капіталізму, вакханалії ліберальної псевдодемократичної вседозволеності й всепродажності», «...більшість членів нашої партії вважають Українську православну церкву спадкоємицею наших тисячолітніх традицій, хранителькою єдності східнослов’янських народів, Церквою, без якої в України просто немає майбутнього» . Фактично, ці висловлювання висвітлюють природу союзу між комуністами та церквою, а також багато в чому пояснюють конфесійний вибір – спільні погляди на західний лібералізм, ідея єдності «трьох братніх народів», яка колись реалізувалася політикою

компартії, а тепер – узами єдиної церкви.
Обидва положення найбільш детально розкриті у програмній роботі П.Симоненка «Хрестовий похід проти України». Мілітарний характер заголовка цілком відповідає змісту – йдеться про експансію, агресивні позиції, зіткнення ворогів. Лідер КПУ відзначає, що ми живемо в умовах ідейно-духовної експансії Заходу, дуже важливою компонентою якої є експансія чужих релігій – католицизму й протестантизму. Ідея викорінення православ'я приписується Заходу як один з компонентів у системі заходів, спрямованих на деморалізацію й підкорення народів: «Захід завчасно займає агресивні позиції стосовно релігій і церков, які вважає ворожими собі. І першим у списку «ворогів», безумовно, стоїть православ'я...» У зв'язку з чим автор відзначає спорідненість ідеології комуністів і православної церкви як хранителя віковічних цінностей.
Головна загроза православ'ю, за Симоненком – католицизм. Тобто «покаяння перед церквою» для комуністів, судячи з усього, має вибірковий характер – це не визнання свободи совісті і віросповідання як норми, а нова «союзницька угода», згідно з якою «ваші вороги – наші вороги». В антикатолицькому пасажі П.Симоненко нагадує про папський візит до України, який відбувся проти волі УПЦ. Лідер КПУ вважає, що в Україні «діяльність Ватикану набуває характеру відвертої католицької агресії». Ставлення до УГКЦ – той пробний камінь, на якому чітко відображена вибірковість у покаянній політиці КПУ. Лідер партії не має наміру вибачатися перед конфесією, яка була репресована радянською владою не меншою мірою, ніж православ'я. Більше того, відродження УГКЦ названо «особливим ударом по українському православ'ю». Відповідальність за бійки на Галичині, які супроводжували процес виходу УГКЦ з катакомб, покладена цілком на «уніатів».
Союзниками Ватикану у справі окатоличування Сходу названі не тільки греко-католики, але й УПЦ КП з УАПЦ, створенні за підтримки «уніатів» та «антиправославних політичних структур». Обидва «розкольницькі угрупування» з точки зору КПУ є «п'ятою колоною» католицизму. Ці структури послаблюють українське православ'я, і, відторгнуті православним світом, готові на будь-які союзи – в першу чергу, з УГКЦ.
Лідер КПУ критикує владу за «зрадницьке» ставлення до українського православ'я, яке втілене у зближенні з Заходом і віддаленні від Росії. Оскільки «канонічна УПЦ виступає за збереження цілісності культурно-історичного простору східного слов'янства, за духовну єдність трьох братніх народів Білорусі, Росії. України», КПУ оголошує про свою підтримку УПЦ, вважаючи її за «справжню народну, національну, патріотичну українську церкву, яка відстоює наші традиції і звичаї від посягань прийшлих і доморощених руйнівників».
Ще до появи «програмних документів», які офіційно визначили релігійні орієнтири КПУ, члени цієї партії були найбільш активними супротивниками візиту до України Папи Римського. Вони надсилали листи до Апостольської

столиці з закликами відмовитися від відвідання України, а також до Вселенського патріарха з проханням не втручатися в «українське питання». Визначення свого місця в конфесійному полі було логічним кроком після всіх цих виявів підтримки, які КПУ продемонструвала на адресу УПЦ в цей нелегкий для неї час. Після цього нікого не здивував той факт, що лідер КПУ П.Симоненко був прийнятий Патріархом Московським Олексієм II. Комуністи, визначившись зі своїми церковними орієнтирами, взялися втілювати на практиці свої союзницькі наміри. К.Самойлик і ряд депутатів-комуністів підписали листа на адресу Вселенського патріарха з наполегливими проханнями «не втручатися у внутрішні справи УПЦ», виступали ініціаторами запрошення до України Патріарха Московського, надіслали запит до Генпрокуратури щодо незаконності реєстрації УПЦ КП, у парламенті фракція комуністів рішуче захищає права вірних, які не бажають отримувати індивідуальні податкові номери, лобіює прийняття нової редакції Закону про свободу совісті, підтриманого УПЦ. Коли цей законопроект все ж таки був відхилений, П.Симоненко виступив з наступною промовою: „Ми стали свідками відомого політичного явища, який називається політичним флюгерством. «Нашисти», праві націоналістичні сили не голосували за цей закон, намагаючись залишити лазівку для уніатів, розкольників, експансії католицизму. Але є інший момент: я був здивований, коли соціалісти, представники центристських фракцій, ті, хто весь час заявляють про підтримку Української православної церкви, проявили пасивність. Отже, під час передвиборної кампанії вони заявляють про підтримку, а коли настав час приймати відповідальні рішення і продемонструвати свою позицію, вони не проголосували й провалили закон. Це дуже небезпечне явище» . Таким чином, члени КПУ не тільки «відстоюють ідеї православ'я», але й називають його «політичних ворогів», котрі (як і в випадку зі статтею М.Песоцького) в той же час є політичними суперниками КПУ.
Виходячи зі змісту навколоцерковних виступів представників КПУ можна стверджувати, що вони залишають для церкви в першу чергу зовнішньополітичну ідеологічну нішу – в якості «бар'єра» на шляху західних впливів, і в якості ланки, що єднає Україну з «братніми народами» колишнього СРСР. Внутрішньополітична роль церкви обгрунтована також зовнішньої загрозою – це резервуар традиційності, як її розуміє КПУ, тобто в термінах пансловянства, що у навколорелігійній риториці представників партії переформульоване у «панправослав'я».

Соціалістична партія України

СПУ значно стриманіша у проявах прихильності чи неприхильності до церкви. Аргументи лідера партії О.Мороза на підтримку УПЦ в єдності з Московським патріархатом позбавлені будь-яких ідеологічних обгрунтувань і виглядають, скоріше, декларацією: «Моєю принциповою позицією є визнання в Україні однієї легітимної церкви. Такою я вважаю Українську

православну церкву очолювану Блаженнішим митрополитом Київським і всієї України Володимиром, оскільки тільки її визнає світова православна спільнота». У церковному розколі лідер СПУ бачить виключно політичний розрахунок. Заява про те. що Православ'я є фундаментом народної єдності» і що «намагання деяких політиків розколоти... Православ'я, є... намаганням розколоти Україну» - більше відображає певну риторичну традицію українських політиків, ніж, власне, політичну програму. СПУ не робить голосних заяв на підтримку чи непідтримку будь-яких церковних сил, не виявляє намагань співпрацювати з жодною конфесією. З чого можна зробити висновок, що СПУ не вважає за ідеологічно доцільне розігрувати «конфесійну карту» чи шукати підтримки у церкви. Місце церкви для СПУ визначається її належністю до традиції і роллю у соціальній і духовній сфері.

Партії правого спрямування

Праві політичні сили активно ангажують священнослужителів, експлуатують у своїх промовах церковне питання. Їхні церковні позиції прокреслено дуже рельєфно – і вони дещо врівноважують, а може й переважують позиції комуністів.

В парламенті останнього скликання найбільшу кількість захисників ідеї «національної церкви» залучила партія (а потім - фракція) «Наша Україна». За її партійним списком до ВР пройшли такі активісти об'єднання «Україні – єдину помісну церкву» як Л.Григорович та В.Стретович. У складі партії – один з активних учасників створення УПЦ КП М.Жулинський. Представники «НУ», на відміну від комуністів, ідеологію яких довелося «підганяти» під сучасні вимоги «церковного питання», в цій царині почуваються комфортно. Їхній лозунг «Незалежній державі – незалежну церкву» виглядає абсолютно логічним з точки зору побутового мислення і може спертися на історію. В той же час політики правого крила демонструють анітрохи не меншу ідеологічну налаштованість у церковному питанні, ніж комуністи. Для «правих» православна церква – це «наша традиція», відмінна від «ненашої» традиції «московської церкви», котра, як і все московське, сприймається як загроза національним інтересам України.

Програмним документом у цьому питанні для представників націонал-демократичних кіл стала Концепція помісної православної церкви в Україні, лідерство у створенні якої, судячи з усього, належить Л.Григорович – ініціатору й голові парламентського об'єднання «Україні – єдину помісну церкву». В документі обстоюється ідея політичного вирішення церковних питань, обгрунтовується право (навіть обов'язок) державної влади керувати процесом церковної інтеграції.

Обгрунтування зводиться до того, що «останнім і найголовнішим завданням» національного відродження, неможливого без формування «ментальної єдності», оголошено становлення єдиної української помісної православної церкви. Наріжним каменем у цьому питанні є поняття «національних

інтересів України» - а саме територіальної цілісносності, громадянського миру, євроінтеграції – що не тільки уможливлює, а вимагає державного втручання у справи церкви. Атмосфера в документі згущується завдяки кількості перелічених загроз – політичних (втрата державності, «розділення земель» і подальша децентралізація, віддалення геополітичної осі від Європи тощо), соціальних (тут особливо впадає в око висловлювання, що «тільки духовно єдиний народ може терпіти й чекати»), економічних (нагадування про «жорстку позицію Росії» стосовно українських товарів та українського енергоринку). Кілька разів повторюється фраза «останній шанс України». Чітко прокреслена вісь конфлікту: з одного боку Москва, яка «узурпувала Київську митрополію», з іншого – Київ, який «ніби Другий Єрусалим став світильником православ'я для всієї Центрально-Східної Європи» (звертають на себе увагу такі емоційно-поетичні вкраплення у текст документу). З одного боку об'єднання „Україні – єдину помісну церкву», куди «ввійшли депутати більшості», з іншого – на підтримку канонічних церков, «куди ввійшла ліва опозиція і перш за все комуністи», які прагнуть «повалити незалежну українську державу», тобто вороги ідеї Єдиної помісної церкви – це вороги української державності, а тому паралельно з рішенням обласних Рад про заборону КПУ автори Концепції пропонують прийняти рішення на користь єдиної помісної церкви. Таким чином, церква перенесена в одну ідеологічну площину з політичними партіями, перетворена на гравця на виключно політичному полі.
Обгрунтувавши в такий спосіб потреби втручання держави у церковні справи, автори Концепції приводять останній і найвагоміший аргумент: оскільки в Конституції вказано, що «держава сприяє процесам консолідації нації», вона просто забов'язана взяти на себе ініціативу і скликати Всеукраїнський православний собор, на якому три православні конфесії об'єднаються в єдину помісну православну церкву, яка, в свою чергу, почне процес інтеграції з греко-католицькою церквою. У Концепції стверджується, що новостворена церква буде визнана Грузинською, Румунською, Болгарською церквами (про це мусить поклопотати міністерство закордонних справ), а визнанням з боку Вселенського патріарха мусить зайнятися особисто Президент України. Тобто прямим текстом вказано, що цілком церковне питання мають бути вирішені не просто цілком світськими методами, але й світськими особами. Питання же про відповідність положень концепції канонічному праву взагалі не піднімається.
Фактично, Концепція запропонувала шлях, давно озвучений Патріархом Філаретом – створення української помісної церкви за ініціативою і активною участю державної влади. Наводяться аргументи, чому саме держава мусить цим опікуватися: «Становлення єдиної помісної православної церкви - ...логічний і завершальний крок в процесі розвитку Української держави, її канонізація» . Тобто автори концепції, спираючись на досвід молодих національних держав кінця XIX – початку XX ст.ст., нагадують про авторитет церкви як інституту, який легітимізує державу.

Розглянута Концепція отримала широкий резонанс у церковних колах. Але її положення, не дивлячись на посилання на Конституцію, дуже вже помітно не відповідали конституційним нормам, щоби влада могла дозволити собі зробити спробу реалізувати її. Окрім того, висловлені положення в принципі не могли бути реалізовані – якщо можна було придумати щось таке, що не влаштовувало жодного з гіпотетичних учасників об'єднання, то творцям Концепції це вдалося. Тому цей документ слід розцінювати більше як декларацію позиції правих сил у церковному питанні, що дає можливість націонал-демократичним партіям та окремим політикам чіткіше позиціонувати себе в ідеологічному полі.

Загалом, в риториці правих значно більшою мірою, ніж у будь-кого іншого, церква виступає в якості ідеологеми. Це не дивно, адже для багатьох колишніх «мешканців соцтабору» характерним є ототожнення церкви з національною традицією, а отже і ставлення до церкви в першу чергу як до заповідника традиції, яка знаходилася в опозиції до комуністичного режиму, а отже є союзником антикомуністичних націоналістичних сил. В українському національному дискурсі «духовності» церква, церковне питання посідає чільне місце поряд з питанням про мову. Характерне ототожнення «духовності» і релігійності і пов'язаність цього комплексу з державністю. Наприклад, у виступі на „Громадському радіо" М.Жулинский відзначив: „більшовицький режим наніс колосальний удар по нашій культурі, по духовності, по православ'ю, по вірі. І ми сьогодні маємо ці рецидиви, які проявляються дуже активно, і на сьогоднішній день, незважаючи на те, що ми вже 12 років як незалежна держава... люди, загальна маса нашого населення, на жаль, не освічена у конфесійному плані. ... ці ідеологеми, стереотипи мислення за заданою комуністичною ідеологічною пропагандою, ... на сьогоднішній день ще діють, і тому у нас на сьогодні надзвичайно складна ситуація". Тобто „освіченість у конфесійному плані", загалом, подається в якості рецепту від стереотипів комуністичної пропаганди. У свою чергу М.Жулинський пропонує „альтернативну" ідеологічну функцію: „безперечно українська православна церква Московського патріархату повинна мати якесь все-таки розуміння: чи вона російська православна церква, чи якщо вона українська православна церква, так вона повинна більш виявляти розуміння того, що вона живе у певній території, відповідає за цінності національні, які тут формувалися віками. Наприклад, в Прибалтійських країнах сьогодні вони гордяться тим, що релігійність переросла у них у національну свідомість, тобто вона спрацювала на підвищення національної свідомості, у нас, на жаль, цього нема". Можна зробити висновок, що «релігійність» як така не надто цікавить промовця, якщо вона не пов'язана з «національними цінностями». Національне і релігійне пов'язане між собою в ідеології правих політиків настільки міцно, що часом підміняє одне одного.

Звертає на себе увагу також правовий релятивізм правих у церковних питаннях: так, на намір української влади запросити до України Патріарха

московського Олексія ІІ, ті ж самі люди, які ще недавно засуджували лівих під час підготовки до візиту Папи Римського у втручаннях у церковні справи, почали справляти тиск на владу й суспільну думку з метою стати на перешкоді можливому візиту предстоятеля РПЦ до України. Ініціаторами протесту виступили УПЦ КП і „Наша Україна". Представники „НУ" П.Мовчан і Л.Григорович звернулися з лисом до спікера ВР В.Литвина з проханням відмовитися від цієї ідеї, загрожуючи можливими порушеннями громадянського спокою.

Можна зробити висновок, що «релігійна карта» активно розігрується політиками і правого і лівого табору, причому значно активніше, ніж політиками табору центристського, наближеного до Президента. Також помітно, що до навколоцерковної риторики частіше звертаються політичні сили, вплив яких на суспільну думку є в першу чергу ідеологічним (НУ, КПУ), і рідше ті, хто має для цього впливу великі фінансові чи адміністративні потуги (СДПУо, партії, що входять до ЗаЄДУ). Риторичні прийоми, до яких звертаються представники різних таборів, загалом, дуже схожі – вони обертаються головно навколо універсальних ідеологічних опозицій (державність – народність, державницький націоналізм – слов'янський патріотизм, централізація – регіоналізація, західна інтеграція - східна інтеграція і т.п.), питання лише в тому, як розставлені наголоси. Будь-яка політична сила, яка виступає з навколоцерковними текстами, намагається використати церкву в якості сили, що легітимізує її власні ідеологічні позиції, витягаючи церкву з суто релігійного поля у площину політичну, і таким чином стверджуючи її в якості об'єкту політичного (державного) втручання.

Позиції виконавчої влади

В структурі Кабінету міністрів провідна роль у розв'язанні питань, пов'язаних з церквою та релігіями, належить Державному комітету у справах релігій. Ця інституція останнім часом у церковних колах стає все більш одіозною. Духівництво жаліється на той тиск. який буцімто чинить на церкву ця структура, а також на те, що Вища церковна рада, створена при Держкомрелігій, - це „кишенькова" організація, що змушена виконувати вказівки керівництва комітету, який сам по собі, як структура, створена за сталінського режиму задля реалізації радянської ідеології у релігійній сфері, має бути розпущеним як атрибут тоталітарного ладу. Натомість лідери більшості великих релігійних об'єднань і церков створили паралельну ВРЦ незалежну структуру, на розгляд якої виносять актуальні питання . Одним з головних завдань Держкомрелігій залишається реалізація бажання вищого українського керівництва – створення Єдиної української помісної церкви. І оскільки в українського Президента, як було відзначено вище, роль „доброго царя", то саме на долю Держкомрелігій найчастіше випадає роль

„злого чиновника”. Хоча якщо співставити навколоцерковні виступи Президента Кучним й Голови Держкомрелігій В.Бондаренка, стає зрозумілим, що другий – лише суворо притримується курсу, наміченого першим. І оскільки цей курс, як неодноразово нагадував Президент України – курс на створення Єдиної помісної церкви, то саме на Держкомрелігій лягає основний тягар у цьому проекті. І оскільки жодна з церков не відповідає критеріям, що висуваються до „бази” для створення Єдиної помісної церкви, тобто не може стати центром об’єднання, Держкомрелігій доводиться шукати інші шляхи. Котрі, зарозуміло, зазвичай не підходять жодній з церков. Розглядуваний період позначений певним загостренням стосунків церковників з Держкомрелігій. Часом навіть виглядає на те, що своє роздратування діями іншої церкви, вони спрямовують проти цієї інституції. Втім, і сама вона в ці роки подавала досить приводів для церковної критики. Особливий сплеск незадоволення політикою Держкомрелігій відбувся після заяви В.Бондаренка про те, що „в уряду України є своя точка зору на проблему створення Єдиної помісної православної церкви, відмінна від точок зору трьох православних конфесій – Української православної церкви Київського і Московського патріархатів, Української автокефальної православної церкви” . Також він сказав: „Уряд реалізуватиме свою позицію, яка зводиться до того, що в Україні мусить бути незалежна церква як духовний атрибут держави, котрий будуть визнавати всі церкви. Така церква має бути самостійною духовною одиницею, яка буде здатною через свої можливості у православному світі донести правду про Україну”. Тобто Голова Держкомрелігій відверто визнає існування наміру держави створити церкву, яка стала би атрибутом держави і виконувала відведену для неї роль (у даному випадку – „несла правду про Україну”). В чому саме буде виявлятися її „незалежність”? Виходячи з логіки промови – зовсім не у незалежності від держави. Скоріш за все йдеться про незалежність від закордонних центрів.

Не дивно, що цей виступ викликав обурення в першу чергу саме в УПЦ в єдності з Московським патріархатом (адже ця церква має центр за кордоном). І через короткий час прем’єр-міністр А.Кінах спростував висловлювання голови Держкомрелігій про „свій план уряду” і дав негативну оцінку самому виступу. Тим не менше жодних санкцій до голови Держкомрелігій застосовано не було. Більше того, принагідно В.Бондаренко продовжує публічно розвивати ідеї створення єдиної помісної церкви, не звертаючи уваги на те роздратування, яке цей план викликає у більшості церковників. Держкомрелігій відіграв помітну роль у справі домовленостей з Вселенським Патріархом. Голова Держкомрелігій В.Бондаренко відвідав Стамбул з проханням про активізацію Вселенської патріархії у вирішенні „українського питання”, після чого Патріарх Варфоломей І відгукнувся, зокрема, на прохання УАЦП благословити митрополита УПЦ у США Константина очолити Помісний собор УАПЦ у 2000 р. На цей собор державна влада покладала певні надії. Тому вона підтримала Собор фінансово, забезпечила

приміщення Палацу культури і мистецтв (колишнього Жовтневого) і Свято-Андріївську церкву в Києві для проведення богослужіння, після чого ця церковна споруда була передана у користування УАПЦ (зі збереженням власності заповідника „Софія Київська"). Серед членів президії Собору був і голова Держкомрелігії, який був нагороджений на цьому Соборі церковним орденом за допомогу церкві. В якості спостерігачів були присутні архієреї УПЦ КП. Невдовзі після Собору єпископи обох конфесій надіслали до Вселенського Патріарха листа з проханням створити в Києві комісію, яка би займалася організацію багатосторонніх переговорів між трьома українськими православними конфесіями, владою, Вселенською патріархією і Московською патріархією. Про факт існування цього документу були обізнані віце-прем'єр міністр М.Жулинський і Голова Держкомрелігій В.Бондаренко, що дає можливість робити припущення про безпосередню участь у цьому зверненні виконавчої влади.
В той же час В.Бондаренко робить надбанням громадськості свої роздуми про два можливі сценарії становлення єдиної помісної церкви – це або «американський шлях», тобто нову церкву очолить архієрей з діаспори (шлях, підтримуваний Патріархією УАПЦ), оскільки відчувається потреба в людині, яка не дискредитувала себе у міжконфесійній ворожнечі в Україні, або „місцевий" сценарій, за яким церкву очолить найбільш авторитетний український архієрей (сценарій, в якому найбільш зацікавлена УПЦ КП). Ані той, ані інший шлях не був реалізований, не в останню чергу із-за надто різного бачення перспектив: дещо по-різному бачать конфесії майбутні стосунки між новоствореною церквою і державою, також, не в останню чергу, конфесії розділяє бачення майбутньої постаті предстоятеля - УАПЦ не може погодитися на предстоятельство Патріарха Філарета, а той не погоджується на „варяга". У свою чергу, для влади фігура Патріарха Філарета, при всій її незручності, є більш прийнятною, ніж „варяг", який забезпечить церкві підтримку „ззовні" і послабить можливість державної влади безпосередньо впливати на її дії і рішення. Якийсь час у пресі циркулювали чутки про „альтернативного", але українського претендента на патріарший престол об'єднаної церкви – найчастіше ним називали митрополита Львівського й Сокальського УПЦ КП Андрія. Але ці чутки вщухли, оскільки стає зрозумілим, що митрополит Андрей – не конкурент Патріарху Філарету, який добровільно від місця предстоятеля відмовлятися не має наміру. Таким чином, влада мала погодитися на кандидатуру Філарета. Але це, в свою чергу, не могло сподобатися принаймні частині єпископату УАПЦ.
Подальша роль Держкомрелігій у дестабілізації і так не надто стабільного становища в УАЦП, скоріш за все, полягала в усуненні впливу на об'єднавчий процес найбільш радикальних сил УАПЦ. Це по замовчуванню означало підтримку «філаретівського курсу» в утворенні помісної церкви, котрий, за всіма ознаками, з точки зору виконавчої влади виглядав найбільш реальним. Втім, це можна було прогнозувати: переговори Вселенської й

Московської патріархії, як можна було чекати, доволі швидко зайшли в глухий кут і не піддавалися впливам з боку української влади (переговори проходили «за спостереженням» представників української влади, але, загалом, вона або дійсно не могла на них вплинути, або не мала повноважень дратувати московських архієреїв). Таким чином, і константинопольський і московський шлях до помісності виявилися на даному етапі безперспективними. Залишався третій, давно запропонований патріархом Філаретом. Шлях – «визнання за фактом».
Цей сценарій мусив сподобатися владі, оскільки тут незалежність церковна (майбутнє визнання з боку Повноти Православ'я за української церквою статусу Церкви-Сестри) реалізується тільки у випадку реалізації незалежності політичної. Тобто церква виявляється зацікавленою в успішності державної політики – стає союзником влади у справі укріплення державності. Тобто ми спостерігаємо явище свого роду «зворотньої легітимації» - не держава легітимізується через церковне освячення, а незалежна церква легітимізується через незалежність держави. Церковна незалежність залишається символом державної незалежності, але реально церковна незалежність залишається наслідком (і заручником) державної. Світська держава потребує церкви хіба що в якості символу – суверенності, єдності, духовності тощо – в той час як церква потребує держави як гарантії своєї цілісності і незалежності, самого свого існування як інституції. Цілком природно, що держава у цій ситуації відводить церкві роль суто ідеологічну (молоді незалежні держави потребують ідеології і її провідників), а церква змушена приймати цю роль і виконувати її як слід.
Урядовий сценарій становлення єдиної помісної церкви простягався далі об'єднання УПЦ КП та УАПЦ. У ньому певна роль відводилася УГКЦ. У період свого перебування на посаді віце-прем'єра з гуманітарних питань М.Жулинський настільки серйозно говорив про можливість «інтеграції греко-католиків у Православну церкву», що стали висуватися гіпотези про ще один шлях унормування канонічного статусу помісної української церкви – через Апостольську столицю. УГКЦ викликала симпатії націонал-патріотичного Кабінету В.Ющенко, не тільки тому, що це «патріотична, державницька» церква, а й тому, що вона пов'язує Україну з Європою. Національні й державницькі орієнтири наближали її до УПЦ КП та УАПЦ, а можливість отримати статус патріархату, тобто остаточно перетворитися на суто «українську» церкву з безсумнівним канонічним статусом, робила її ще й перспективною в плані реалізації проекту української помісної церкви. В один голос з ідеями, озвученими і виконавчою і законодавчою владою (у згаданій Концепції української помісної церкви), представники УГКЦ заговорили про свою належність до Східної традиції, Київської колиски, примарність зв'язків з Апостольською столицею, згадали сумнівну політику Ватикану щодо УГКЦ за радянських часів і т.д. Тоді ж верховний архієпископ УГКЦ висловив думку про те, що українська помісна церква має бути створена не на основі уявлень про православ'я та католицизм, а за

принципом належності до «київської традиції», яка сягає своїм корінням дорозкольних часів. У зв'язку з чим УГКЦ після візиту Папи Римського активізує стосунки з неканонічними українськими церквами. Настрої українських політиків дали греко-католикам шанс сформулювати й приступити до реалізації своєї «особливої екуменічної місії», і при тому закріпитися в Україні вже не в якості регіональної церкви, а в якості повноправного учасника діалогу й претендента на роль центру церковного об'єднавчого процесу.
В такий спосіб виконавча роль Держкомрелігій, що провадить у життя ідеї національної помісної церкви, дещо врівноважує представницьку роль Президента, який демонструє свою особливу прихильність до УПЦ в єдності з Московським патріархатом. На перший погляд, права рука української держави не знає що робить ліва. Тим не менше, саме така політика дає можливість утримувати міжконфесійні стосунки у відносній рівновазі, і при тому зберігати конкуренцію на «ринку церковних послуг», експлуатуючи за потребою ті чи інші церковні сили – яким би чином не складалися стосунки з однією з церковних сил, у державної влади завжди залишається можливість запуску «альтернативного сценарію».

До ситуації в регіонах

Церковна ситуація у регіонах України є заручником політичного міфу про „єдиний культурний простір України". Ряд політиків трактують унітарний принцип української держави чомусь саме в термінах „культурної єдності". Часом націоналістично налаштовані політики висловлення на кшталт „Україна – багатоетнічна" чи „багатонаціональна" держава вважають за заперечення принципу унітарності . Природнім чином на грунті цього міфу виникає сюжет „єдиного духовного простору", асоційований з наявністю єдиної неподільної церкви. Втім, на практиці „єдиний культурний простір" виявляється далеким від реальності проектом, підтвердження тому – несприйняття „зрівняльної" гуманітарної політики в різних регіонах України. І це не дивно, адже гуманітарні очікування Галичини природнім чином відрізняються від гуманітарних жадань Донбасу. Тим не менш, ідея унітарності вимагає гуманітарних заходів з укріплення територіальної єдності, і це „укріплення" зазвичай трактується як „вирівнювання" культурної ситуації – принаймні, ідеологема „єдиного духовного простору" виникає в промовах політиків саме тоді, коли йдеться про територіальну єдність.
Питання про зміст поняття „духовна єдність", так само як питання її необхідності для успішного існування унітарної держави не входить в коло проблем, яким присвячена ця робота. Вони згадуються тільки тому, що ідеологема „єдиного духовного простору" пов'язана з церковною (конфесійною) проблематикою. І саме в конфесійному полі ідеологема „єдиного духовного простору" заломлюється в ідеологемі „християнської

віри як основи української духовності”. Тобто, співставивши ці два висловлювання, можемо зробити висновок про намагання представити Україну від кордону до кордону як щось релігійно однорідне. Ця ідеологема покладена в основу майже всіх проектів облаштування релігійного життя в Україні – єдина помісна православна церква (національна), єдина помісна церква (яка об’єднує частину православних і греко-католиків), помісна церква, що теоретично може постати з УПЦ в єдності з московським патріархатом через надання автокефалії і т.п. Більшість політиків, заангажованих у церковному питанні, проголошує „розділеність християнства” однією з причин „різкої регіоналізації України”. Відповідно, ідея всезагальної церковної єдності виводиться на рівень принципу національної безпеки. При тому всі – і „праві”, і „ліві”, і „незалежні експерти” з завзяттям посилаються на С.Гантингтона, який, відвідавши одного разу Україну, за кілька днів розібрався в „українському питанні” і прогнозував їй можливий територіальний розкол на „схід” і „захід” за гуманітарною, не в останню чергу – релігійною, ознакою.
Якщо поглянути на життя так званих „традиційних українських церков” з географічної точки зору, то виглядає воно наступним чином: вирує на заході України, помітне у центрі і трохи жевріє на сході. Тобто, чим далі на схід – тим меншою є церковна активність. Ця картина дещо відрізняється від загальної картини релігійності українців: вона дуже інтенсивна на заході, дещо менша – на сході і ще менша – в центрі. Це пояснюється тим, що в індустріальних східних і деяких південних областях діє величезна як на „православну країну” кількість протестантських (в першу чергу – баптистських і неоп’ятидесятницьких) громад. Наприклад, в Донецькій області протестантські громади складають 51% всіх релігійних громад, тобто більше, ніж половину. Приблизно така сама ситуація є і в Києві.
З кожною конфесією пов’язані певні „територіальні міфи”. Заслуговує на увагу, зокрема, позиція УПЦ: для неї питання вичерпане тим, що Україна – канонічна територія Московського патріархату. Сам статус „канонічної території” автоматично робить Україну православною країною. Ця конфесія чинить часом саме як „охоронець території” – бурхливо реагує на кожне порушення „канонічних кордонів”. Характерно, що саме східний регіон України УПЦ звично вважає „своїм поза сумнівом”, вважаючи в першу чергу російськомовну частину населення своїми прихожанами. Тобто спирається на „квазіетнічний” - насправді, скоріше, ідеологічний і мовний – показник. В результаті чого утворюється специфічна регіональна ідеологема „російська мова – російська культура – російська церква – російський вектор у зовнішній політиці”. Втім, коли УПЦ говорить про своє „домінування” у східних та західних областях України, це виглядає не надто переконливо. В першу чергу тому, що йдеться головно про „потенційних” парафіян – тих, хто мешкає на цій території, розмовляє російською мовою і відповідає іншим показникам згадуваного ідеологічного ланцюжка. Можливо, цей „потенційний парафіянин” навіть відвідує церкву (на великі свята), тобто

хоча й не є „християнином, що практикує", але може стати. Окрім того, ці регіони України значно менш активні в церковно-політичному сенсі. Хоча тріада „російська мова – російська церква – російська культура", яку критикуються „праві" і підтримують „ліві" – створює певний політичний капітал на Сході. Але найбільшу вагу, як це не дивно, УПЦ, як і решта традиційних християнських церков, має ближче до західного кордону – на Поділлі (де взагалі доволі багато релігійних громад, і більшість з них належать саме УПЦ), Волині (близько половини громад). Також відносно велику вагу, враховуючи невисоку загальну релігійність регіону, УПЦ має на півночі й у центрі країни за винятком Києва.
Саме столиця стала опорним пунктом УПЦ КП. Патріарх Філарет, на антитезі до УПЦ, стверджує, що за його плечима – вся україномовна частина населення. Але насправді його головний капітал – відносно російськомовний Київ і Галичина, де майже всі православні приходи належать до УПЦ КП. Втім, у Києві УПЦ та УПЦ КП зберігають якщо не кількісний, то принаймні смисловий паритет: Президент прихильний до першої, але не свариться і з другою; міський голова прихильний до другої, але не свариться з першою; УПЦ займає Києво-Печерську Лавру, УПЦ КП два найбільш визначні храми – Володимирський і Михайлівський Золотоверхий собори. І якщо УПЦ оперує поняттям „канонічна територія", яке виправдовує її вимоги, то Патріарх Філарет апелює до поняття „незалежної держави", яка „не може бути чиєюсь територією".
УАПЦ складає конкуренцію УПЦ КП на Львівщині. А на Тернопільщині – навіть перевершує її за кількістю приходів. Але це, загалом, єдина її перемога.
На думку українських експертів християнський центр України помітно зміщений на захід. Тут, при порівняно невеликій кількості населення (близька 20%) діє більш ніж 40% релігійних громад. Причому тут це найчастіше саме традиційні християнські конфесії (за винятком Буковини, де доволі сильно відчувається протестантський вплив). Але і тут православ'я не має більшості. Тим більше одна якась православна конфесія: навіть склавши кількість усіх православних громад Волині, Галичини, Закарпаття, ми не перекриємо загальної кількості греко-католицьких і римо-католицьких громад в тих самих областях. Таким чином, цей релігійно активний регіон важко однозначно назвати православним. Звісно, треба взяти до уваги те, що на переважно католицькій Галичині місцевим православним (в першу чергу УПЦ) громадам не завжди легко відстояти своє право на той чи інший храм чи на отримання землі під церкву.
Також варто відзначити, що саме в цьому регіоні, який з певною натяжкою можна охарактеризувати як „християнський" (щоправда, як було зазначено, не зовсім „православний") церква має найбільший вплив на думку громадян. Найчастіше у церковно-політичних ідеологемах, як і на рівні „громадської думки", місце церкви визначається її співзвучністю „традиції". І це не є виключно українським (чи східноєвропейським) винаходом – Західна Європа

була змушена звернутися саме до поняття „традиційних церков”, щоби поставити якісь перешкоди на шляху надлишкового релігійного лібералізму. Але для релігійної свідомості українця і без рекомендацій ПАРЕ церква – прямо чи опосередковано – це „наша традиція”. У випадку носія релігійної свідомості це твердження має зворотну силу: „наша традиція – це церква”. Втім, для більшості громадян України і, відповідно, більшості політиків – носіїв світської чи ритуалізованої свідомості – ставлення до церкви визначається саме тим, що „церква – це традиція”. Тобто якщо вона відповідає запропонованим ідеологічним умовам, вона „працює”, а коли ні – не береться до уваги.

Що розділяє симпатії політиків (а вони майже без винятку відмічають роль церкви саме як „традиції”) між конфесіями, і що розділяє Україну на регіони за конфесійною ознакою, так це розуміння „традиційного” в окремих політиках і в більшості населення того чи іншого регіону. Тобто, як було зазначено вище, тут питання церковності підпорядковано більш широкому полю гуманітарних проблем, виходів з якого може бути два – або визнати „полікультурність”, і, відповідно, необхідність визнання релігійного (конфесійного) плюралізму (навіть якщо це буде закріплювати конфесійну регіоналізацію), або докласти титанічних зусиль не просто до конфесійного, але до культурного вирівнювання ситуації в країні - шляхом пошуку загальноукраїнського консенсусу, або „вольовим рішенням” влади. Перший шлях – загальноукраїнський консенсус - виглядає майже неймовірним. Другий напевне призведе до зворотного результату – „гуманітарне насильство” викличе опір і відродить ворожість у ставленні не стільки до влади, яка намагається це насильство чинити, скільки до тих груп населення, інтересам яких ці нововведення відповідатимуть.

Втім, визнати полікультурність і необхідність релігійного плюралізму політики не хочуть. Адже всі вони провадять – кожен у власний спосіб – ідею „формування єдиної політичної нації” через усвідомлення „духовної єдності”. І саме оця „духовна єдність” залишається найбільш плідним місцем ідеологічних спекуляцій. На цьому грунті й відбувається політизація релігії, в результаті чого до виключно церковних мотивів протистояння додаються ідеологічні, які накидаються церквам ззовні. Так народжується, наприклад, церковно-етнічна ідеологема, яка переводить суто церковне протистояння у царину „більш зрозумілого масам” протистояння етнічного. Наскільки це небезпечно, свідчать міжетнічні конфлікти як історичні так і сучасні. В ідеологічному полі міжцерковне протистояння переформульовується й перетворюється на протистояння за „культурним принципом”, тобто згідно до того, як саме в цьому регіоні визначають „власну традицію” не тільки (і вже не стільки) релігійну, скільки етнічну. В такий спосіб, на противагу твердженням про те, що „єдина церква” стане на перешкоді подальшій регіоналізації, варто відмітити, що все відбувається навпаки – чим більше ідеологізується церковне питання, тим більш гостро поставатиме проблема регіоналізації як вияву ворожості до намагання нівелювати те, що в даній

місцевості вважається „нашою традицією", причому ворожість ця спрямовується на „чужого", визначеного, в першу чергу, за етнічним принципом.
Отже, розмірковування про „єдину церкву" чи „державотворчу релігію" в контексті „традиції, яка єднає", насправді, суперечать самі собі, оскільки вірність певним традиціям і є фактором регіоналізації. І регіональні церковні уподобання, не в останню чергу замішані на ідеологічних спекуляціях навколо церков, виявляються перешкодою на шляху використання церкви як „духовного цементу" нації. Надія центральної влади на те, що церква забезпечить їй „духовну підтримку" у справі централізації країни, не виправдовується – церква навпаки виявляється фактором закріплення духовної самобутності регіонів. Церкви самі немало попрацювали над тим, щоби стати ідеологічними цитаделями на „своїх" територіях, і ще з більшою охотою погоджувалися на те, щоби бути використаними в якості ідеологічних символів. УГКЦ без опору прийняла на себе роль „оплоту українства" на Заході, так само як УПЦ – оплоту російської культури на Сході. Можна припустити, що тепер деякі з цих церков і відчувають потребу перейти з „ідеологічної" якості в духовно-релігійну, але зробити це вже не так просто, адже вони мусять відповідати сподіванням власних прибічників, які прагнуть бачити у „своїй церкві" саме ідеологічного флагмана. Як би там не було, уніфікація і централізація духовного життя на даному етапі неможлива, як неможлива централізація смаків чи побутових звичок (тобто, традицій). Що, загалом, не мало би викликати заперечень чи побоювань – адже це загалом характерний прояв плюралістичної моделі соціальних відносин, за якої світосприйняття не підпорядковане офіційній ідеології, якою би „благородною метою" ця ідеологія не виправдовувалася.

Втім, більшість політичних сил не може відмовитися від використання такої помітної суспільної сили як церква, яка до того ж так легко надається до ідеологізації. Конфесійне поле є чудовою можливістю визначити ідеологічний чи світоглядний напрям влади будь-якого рівня, політичних партій за тим. як саме вони визначають для себе „традицію-через-церкву. Політичним лідерам „церковне питання" дає можливість наочно продемонструвати свій „ідеологічний вектор" і зосередити власні електоральні зусилля на певних регіонах, відповідних до власного ідеологічного самовизначення. Так для комуністів, наприклад, „традиція" – вірність слов'янській єдності, тобто традиція, сформована на історичних етапах політичної єдності з Росією. Ця „риса традиційності" укорінена в певних регіонах України – Слобожанщина, Донбас, Крим, які або свого часу входили до складу Росії, перебували під довготривалим впливом, або, за рахунок спільного кордону, зазнали етнічного перемішування. Схожа ситуація у великих промислових центрах Центральної і Південної України, де наслідки перемішувальної етнонаціональної політики СРСР особливо помітні.

Для політиків „правого крила” цей тип традиційності відповідає „вірності етнічним традиціям корінного населення”, народництву. Він вкорінений у Західній Україні (яка меншою мірою зазнала російського впливу), на Поділлі і в Центральній Україні (меншою мірою у промислових центрах, більшою – в аграрних районах). З точки зору історичного процесу обидва погляди мають право на існування – обидві традиції склалися і існують в даний момент, є невід’ємною частиною духовних (культурних) потреб різних груп населення. Відповідно, будь-яка група повинна мати можливість реалізовувати своє право на самобутність. Намагання монополізувати чи уніфікувати сферу духовного з боку влади будь-якого рівня, і нав’язати світоглядні стереотипи незалежно від духовних запитів населення мусить бути розцінене як порушення прав людини і спроба встановлення авторитарної форми правління. В цих поняттях можна також трактувати спробу переведення поняття „унітарності” як типу адміністративного ладу і понять „поліетнічності” й „мультикультурності” в одну площину з запереченням можливості співіснування. Саме в регіонах найбільш яскраво виявляється вплив влади й політики на конфесійну ситуацію. Це виявляється найчастіше в формі „переваг”. А часом і в формі заборон. Переваги проявляються у тому, який саме „патріархат” присутній на офіційних заходах, до „чиєї” церкви ідуть представники влади на свята. Саме по собі це виглядає доволі нешкідливо. Але зазвичай має продовження у тих перевагах, які надаються певній церкві у розподілі майна, землі під забудову, тощо. А часом переходить і в сферу заборон – конфесія, яка протистоїть конфесії-фавориту може мати проблеми з реєстрацією громади та в отриманні майна, а також буде обмежена у можливостях соціального служіння – доступі до війська, місць позбавлення волі, лікарень, шкіл. Навесні 2003 року Бюро демократії, прав людини й праці при Держдепартаменті США звернуло увагу на те, що саме на рівні регіонів фіксується левова частка порушення прав на свободу віросповідання. Відповідно до звіту Бюро „існує тенденція домінування на сході УПЦ, в центральних регіонах – УПЦ КП та УАПЦ, на заході – УГКЦ. Ці церкви мають певний політичний вплив на місцевому рівні”. Звісно, така регіональна розбивка – завелике узагальнення. Адже УГКЦ охоплює не весь „захід”, а лише Галичину, УАПЦ має найбільший вплив саме на Західній Україні, а не в Центральній і т.д. Однак, в чому американські експерти мали рацію, так це в тому. що церковні переваги, якими б вони не були, виявляються доволі яскраво.

Американські експерти висловили припущення, що вплив „конфесії-фаворита” часто визначає ставлення місцевої влади до інших конфесій. Однак, тут є небезпека перебільшення ролі саме церкви. Адже на церковні погляди влади мають вплив в першу чергу власні церковні уподобання представників влади. Було би дещо наївно вважати, що складність положення УПЦ в Галичині – виключно наслідок впливу керівництва УГКЦ на місцеву адміністрацію. Адже в самої влади ставлення до церкви не менш

ідеологізоване, ніж у київських політиків. Для якого-небудь голови райдержадміністрації у Львівський області ставлення до УПЦ визначається не тим, що сам він греко-католик, і не тим, що його духівник підбурює відмовити православному священнику у відводі землі під забудову. Він це робить тому, що УПЦ для нього (але все-таки в першу чергу – для виборців його округу) – „московська церква", яка не має права існування „на їхній землі". Інший важливий аргумент (він, мабуть, мусив бути названий першим) – готовність тієї чи іншої церкви до співробітництва, зокрема – ідеологічного. Ця готовність, фактично, гарантує церкві підтримку на місцевому рівні – в тому числі у протистоянні з іншими конфесіями. Тобто висновок американських експертів, що в якомусь районі священик Н*** впливає на церковну політику голови К*** - не зовсім точний. Певніше голова К***, який має власні ідеологічні орієнтири і знає про настрої виборців свого району, а також беручи до уваги готовність чи неготовність священика Н*** до співробітництва, приймає рішення про підтримку чи непідтримку священика Н*** в будь-яких справах. Зокрема – в міжконфесійних протистояннях. Фактично, на місцевому рівні відбувається те саме, що й на державному. Просто „на місцях" це відбувається не на рівні декларацій, а на рівні реальних справ.

Те, що останнім часом дещо поменшало фактів відвертої взаємодії церковної влади з владою світською, зовсім не говорить про те, що ситуація нормалізувалася. Просто питання тепер цілковито вирішуються на місцевому рівні – не стільки навіть на рівні єпископів, скільки священиків, яких представники місцевої влади охоче беруть у союзники у найрізноманітніших справах. Церква не звільнена від політики, і чим ближче до безпосередньої пастирської діяльності, тим сильніше відчувається політичний тиск. На місцевому рівні церква або виконує певну роль при владі, або мусить долати штучно створені труднощі.

Таким чином створюється ситуація, за якої церква в регіоні – це або фаворит (якщо це „церква більшості"), або „передній край" (якщо більшість населення має до неї якісь ідеологічні претензії). Фаворит може собі дозволити участь у компромісних ідеологічних проектах (тим більше, що цю ідеологію підтримує і влада, і більшість населення). Той, хто „на передньому краї", в свою чергу „веде безкомпромісну боротьбу", спрямовану проти ідеологізації і політизації церковного життя. В різних регіонах різні церкви виконують час від часу обидві ролі. Наприклад, у Червонограді боротьба УПЦ за парафію виглядає як боротьба за право віруючих вільно сповідувати православ'я, тобто загалом не може не викликати симпатій, як будь-яка боротьба за невід'ємне право на свободу совісті. З іншого боку – „друга особа" УПЦ, митрополит Одеський Агафангел, явний „церковний фаворит" у своєму регіоні, проголошує ідеологічні сентенції про єдність з Росією й первинність російської культури й мови. Схожа ситуація в УГКЦ та УПЦ КП – поки ці конфесії долають труднощі, намагаючись отримати дозвіл на реєстрацію общини чи побудову церкви у „не своєму" регіоні, їхня „безкомпромісна

боротьба за чистоту віри від політики" викликає співчуття стороннього спостерігача. Але у „своїх" регіонах клірики цих конфесій можуть дозволити собі виголошувати русофобські лозунги під соусом „захисту національної самобутності", тобто виконувати пряме політичне замовлення. Отже, у „своїх" регіонах церковники підтримують певну ідеологічну атмосферу, формуючи в уяві вірних стереотипні зв'язки між ідеологічним та релігійним. І роблять вони це як на замовлення місцевої влади, так і підігруючи очікуванням пастви. Як би там не було, виходи священнослужителів до аудиторії з ідеологічними промовами використовуються в регіонах доволі широко. Більшою чи меншою мірою на регіональному рівні церкви інкорпоровані в політичну систему в якості ідеологічних інститутів і, відповідно, мусять підтримувати відповідну кон'юнктуру.

Така ситуація, що не вкладається у поняття про свободу совісті, використовується в якості аргументу підпорядкування регіональної релігійної політики відповідним органам центральної влади. Зрозуміло, відповідна ініціатива Держкомрелігій, що була внесена у новий проект Закону про свободу совісті, викликала протест в першу чергу з боку релігійних організацій. За логікою, церкви, які потерпають від гонінь у регіонах, мали би інакше реагувати на подібну пропозицію. Тобто можна зробити висновок, що церкви задоволені можливістю співпраці з місцевими владами у „своїх" регіонах. Втім, їхня реакція спровокована в першу чергу побоюванням насадження певної релігійної політики, виробленої центральною владою. Регіоналізація церковної карти виявляється палкою з двома кінцями, так само як централізована релігійна політика: „регіональна церква" сприяє збереженню і реалізації духовної традиції більшості населення регіону, але в той же час перешкоджає вільній реалізації права на свободу совісті „меншості". Централізована політика декларує забезпечення рівних прав, але в той же час може виступити агентом „церковної уніфікації" регіонів як складової частини державної політики „духовної консолідації". Це зачароване коло не буде розірване, допоки церква не буде звільнена від політики, поки чиновники всіх рівнів і священнослужителі всіх рівнів не втратять можливість робити одне одному різноманітні послуги. Фактично, це стане можливо лише тоді, коли закон реально забезпечить право на свободу совісті й віросповідання, а також невтручання церкви й держави у справи один одного.

Третя складова, необхідна для подолання цього кола, мала бути названа першою – це внутрішнє звільнення релігійної свідомості, яке відкидає всі непритаманні, власне, сфері релігійної віри функції – „консолідації", „традиції", „націоналізації" тощо. Однак, саме ця сфера допоки залишається заручником подвійного тиску – ідеології і церковної політики.

Висновки

Процес спільної державно-церковної праці над подолання міжцерковних конфліктів, церковною єдністю, автокефалією наштовхується на ряд перешкод, які можна умовно поділити на дві групи – світську й церковну. Світська містить ідеологічні й політичні очікування, які держава адресує церкві. Це підтримка церквою тих чи інших ідеологем, які мають цілком світський характер (такі, як ідеологема «національної свідомості» чи «слов'янської єдності»), світські підходи, які грунтуються на твердженні про те, що якщо компроміс потрібний, то він можливий, світські методи – створення ситуації «необхідності компромісу» шляхом тиску і політичної угоди. Щодо автокефалії чи «підпорядкованості», з точки зору політичної (світської) церква – суспільний інститут, і, відповідно, у суверенній державі мусить бути суверенна, тобто незалежна від зовнішніх впливів, церква. Статус же «суспільного інституту» ставить у залежність від внутрішньополітичного процесу. Тобто за таких умов церква перетворюється на суспільний інститут, який повинен слугувати «спільному благу». Якщо ж її дії не відповідають цій вимозі, вона може бути піддана тиску. При цьому політична точка зору не враховує потреб і специфіки церкви саме як релігійного інституту.

Церковні перешкоди пов'язані з канонічним правом і історичною традицією. В цьому плані з точки зору УПЦ «об'єднання» можливо тільки за сценарієм повернення розкольників в лоно Церкви-Матері. А для УПЦ КП визначення «розколу», анафема, невизнання Повнотою Православ'я –річ тимчасова і звичайна для історії церкви. Рішення Патріарха Варфоломія вести переговори з Московською патріархією - абсолютно природне з точки зору канонічного права, але видається «зрадницьким» політикам-націоналістам. І таких «суперечливих моментів» в сучасному церковному процесі багато.

Можна виокремити кілька вимог, які влада висуває церкві:

- церква мусить бути національною, щоби, по-перше, виконувати свою ідеологічну роль у суспільстві, по-друге, щоби звіряти власну ідеологію з «генеральною лінією» уряду;
- церква мусить бути канонічною, оскільки цей статус є необхідним для представницьких функцій на міжнародній церковній арені, і в той же час не викликати сумнівів у легітимності в середині країни.

Але як би там не було, можна констатувати, що насправді українська влада не виявляє справжньої зацікавленості у якнайшвидшому становленні церковної єдності, хоча вона мусить декларувати цю зацікавленість. Так, влада зацікавлена у єдиній церкві, яка була би залежною від неї. Але в той же час вона не може довіряти такій вагомій суспільній силі. У поглядах на церкву політика української держави мало чим відрізняється від поглядів уряду СРСР: духовна консолідація громадян має бути керованою державою (тобто відбуватися в межах державної ідеології). Будь-яке «добровільне об'єднання» громадян (а саме «об'єднанням громадян» вважає більшість можновладців церкву – недарма Закон про свободу совісті, що діє зараз, такий схожий на Закон про об'єднання громадян), коли воно стає надто

консолідованим, розглядається владою як загроза. Але якщо радянський уряд ішов шляхом заборони чи ідеологічної дискредитації інституту церкви як такого, то українська влада, яка не може собі того дозволити, намагається підтримувати сепараційні тенденції в середині цього руху за принципом «розділяй та володарюй». В результаті виникає ситуація, яку називають «конфесійним ринком» . Але якщо для західних суспільств цей ринок спрямований на «споживача-віруючого» (церкви мусять активізувати проповідницьку і просвітницьку діяльність з метою залучення вірних), то в Україні православний сегмент цього ринку орієнтований в першу чергу на владу і політиків, і «пропозиції» визначаються в першу чергу ідеологічно – згідно з тим чи іншим «вектором», підтримуваним «офіційним курсом». Про те, що український «конфесійний ринок» не є спрямованим на масового споживача говорить хоча б той факт, що більшість українських церков не намагається активізувати проповідницьку діяльність поза церковних стін. Локкіанська ідея щодо релігійного плюралізму як можливості досягнення більшої соціальної стабільності порівняно з системою, що передбачає домінування однієї з релігій не надто популярна у навколоцерковній риториці політиків. І це при тому, що Україна, загалом, має підстави для того, щоби втілювати саме релігійно-плюралістичну (тобто «більш стабільну» за Локком) модель. Натомість широко обговорюється ідея нездійснених на даному етапі проектів «церковної єдності». В цьому плані виступи політиків на користь однієї з конфесій (але частіше – проти всіх інших) детонують релігійну ситуацію. І є підстави вважати, що це робиться свідомо.