

В. Войналович

**ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА ЩОДО РЕЛІГІЇ
ТА РЕЛІГІЙНИХ ІНСТИТУЦІЙ В УКРАЇНІ У 1940-1960-х рр.:
ТЕОРІЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ**

Дослідження політичного впливу держави, яка переслідує власні і, як правило, багаторівневі цілі щодо релігійних інституцій, котрі, у свою чергу, надихаються своїми внутрішніми настановами й ціннісними системами, становить самостійну міждисциплінарну проблему, що знаходиться на перетині низки соціальних і гуманітарних наук. Релігія старша і за право, і за державу. “...Вдивляючись у минувшину, ми бачимо там народи, які не знали вогню або колеса, але не знаходимо там народів, які б не знали релігії”¹, – писав з цього приводу англійський філософ Дж. Мур. Водночас говорити про державну політику щодо релігії й релігійних інституцій в суспільствах, де “все є релігія і все є право”, було б, очевидно, передчасним. Згідно з Г. Зімме-лем, ранні форми розвитку культури взагалі позначені відсутністю більш або менш міцних і тривких органічних спільнот, які водночас не були б культовими організаціями².

Можна припустити, що релігія тривалий час не розглядалася як щось “зовнішнє” відносно держави – уявлення про сакральне походження держави було важливим (якщо не найважливішим) чинником її легітимації. Редкліф-Браун зауважував, що “в Африці часто дуже важко навіть у теорії розділити політичні й ритуальні (релігійні) функції. Тому про деякі африканські суспільства можна казати, що монарх там – глава виконавчої влади і законодавець, верховний суддя, військовий начальник і первосвященик”³. Лише мірою диференціації суспільств, відокремлення від релігії мистецтва, права, політики тощо, мірою кристалізації релігійних інституцій з їхніми корпораціями професійних служителів і ускладнення державних організмів відносини між ними зазнають інституалізації.

У “класичному” політологічному розумінні про кристалізацію специфічних, відокремлених від культурного простору соціальної спільності, релігійних формувань можна, на нашу думку, говорити стосовно ранніх християн. Християнство радикально ділить світ на сакральний і профанний, протиставляє потойбіччя і поцейбіччя, “кесареве” і “Боже”.

При цьому в політологічній науці політика держави щодо церкви (християнських релігійних організацій) розглядається здебільшого (хоча й не виключно) як система дій держави, що включає у себе постановку мети і цілей, котра (постановка) у свою чергу супроводжується відповідним правовим забезпеченням та реалізацією комплексу організаційно-практичних заходів. Відповідно, ці заходи розташовуються у найширшому діапазоні: вони можуть спрямовуватися як на фінансування церков і духовенства, так і на фізичну ліквідацію верстви священнослужителів взагалі; як на регулювання діяльності релігійних інституцій за суб’єктів публічного права в частині, що виходить поза рамки їхнього канонічного устрою та культової практики, так і взагалі виведення релігійних спільностей за межі правовідносин (як це було в Албанії впродовж 1967 – 1989 рр.)⁴. Але, в усякому разі, політична наука, досліджуючи політику держави стосовно релігійних об’єднань, розглядає її головним чином як взаємодію корпорацій, наділених функцією інституційного насильства й спротиву дезинтегруючому впливу інших інституцій⁵. У цьому сенсі, який є по суті своєї функціональним, суб’єктно-об’єктні форми взаємодії інституцій держави та інституціональних конфесійних утворень (як правило, на рівні їхніх центрів та управлінських ланок) піддаються кращій операціоналізації і більш стрункій систематизації. Однак функціональний підхід, присутній практично в усіх соціальних концепціях, де суспільство розглядається в системний спосіб, вимагає точки співвіднесення і до того ж не завжди задовільно пояснює колективні дії, котрі, з пог-

ляду соціального цілого, можуть видаватися дисфункційними. Іншими словами, форми соціальної адаптації/деадаптації колективу, члени якого об'єднані спільними віруваннями, форми та інтенсивність їхньої підтримки спротиву цілеспрямованій державній дії не можуть бути адекватно усвідомлені без введення у предметне поле дослідження культурних та релігійних змінних, без всебічного урахування, просто кажучи, того, у що ці люди вірять.

У нашому контексті принциповим видається усвідомлення тієї реальності, що напруженість у відносинах між державою і християнством як світоглядною і віроповчальною системою (про інституційний вимір наразі не йдеться) є, по суті справи, неминучою. Християнство як “вогонь жерущий” прагне перевтілення всіх без винятку сфер людського буття відповідно до євангельських ідеалів; воно з необхідністю входить у суперечність з політичною практикою навіть тих держав, які проголосили себе християнськими. М. Вебер виокремлював кілька аспектів ставлення раннього й середньовічного християнства до держави як такої: відразу до Римської імперії як царства Антихриста, повна байдужість, пасивна терплячість щодо влади (завжди несправедливої), відтак виконання повинностей у повному обсязі, якщо вони не суперечать християнській совісті і не загрожують спасінню душі (“віддавайте кесарю кесарево” – це, за Вебером, і є повна байдужість до справ світу)⁶. Дуалізм у сприйнятті держави християнством спричиняли й крайні форми його сакралізації навіть у ХХ столітті й так само крайні форми його відторгнення – аж до відмови брати до рук державні символи та приймати його ідентифікаційні маркери. Цей дуалізм зберігається в християнській свідомості практично вже дві тисячі років.

Водночас внутрішній фермент християнства з його “Царством не від світу цього” завжди лишався викликом для різних державних устроїв. Підкорення ієрархії та церковного апарату, сервільність кліру стосовно державної системи незмінно спричиняли розколи, сектоутворення й протестні рухи. Саме християнство скидає на землю політичну владу, яка починає втрачати свій “абсолютний погансько-сакральний”, за виразом о. Веніаміна (Новіка), характер⁷. Християнство припускає, що “...Нема бо влади, що не була б від Бога” (Рим. 13:1), але наполягає на тому, що “слухатися слід більше Бога, ніж людей” (Діяння 5:29). З цієї точки зору, можна стверджувати, що навіть візантійська концепція “симфонії” з її гармонією двох мечів – світського й духовного – була лише ідеалом, а не реальним політико-культурним феноменом. Але й у відносинах між християнством і демократією вказана напруженість не зникає: християнство не може погодитися, що найвищим джерелом, з якого виводяться влада й легітимність, є воля народу, а не те (точніше –

Той), що (Хто) виходить за межі повсякденного досвіду людини⁸. Що ж до тоталітарних й авторитарних режимів, то навіть цілковите підпорядкування ними церковних інституцій своїм інтересам, не означає припинення сутнісного опору з боку неінституційованої релігії, її ціннісної структури й витвореного в річищі її символічного простору. Це видається гранично важливим для розуміння характеру, глибини й тривалості спротиву радянській політиці щодо релігії, церкви та віруючих. Цей спротив, як видається, не може бути зведений до його інституційних форм; імпліцитна присутність в культурах народів, яких було піддано квазіатеїстичному експерименту, сильних (часто – наріжних) християнських елементів виявилася вирішальним чинником континуїтету релігійної традиції.

Менш контроверсійним при визначенні методологічних підвалин дослідження державної політики щодо релігій і релігійних організацій є визнання визначальності характеристик держави для змісту цієї політики. В літературі неодноразово спостерігалися спроби класифікувати моделі відносин релігійних організацій та держав, де в основу класифікації була покладена саме політична практика держави щодо церкви⁹.

Ми вважаємо, що найбільш адекватною класифікацією політики щодо релігії, релігійних організацій, віруючих для новочасних суспільств може бути така, яка враховує: комплекс історико-культурних, політичних та, з іншого боку, релігійних і церковних факторів, котрі викликали до життя відповідну політичну лінію; наявність/відсутність державної ідеології та характеру залучення (відкинення) релігійного чинника для її легітимації; політико-правовий інструментарій, за допомогою якого ця політика здійснюється; ригідність або гнучкість політичної лінії. Це дозволяє нам говорити про типи політики щодо релігії, релігійних організацій та віруючих. Перший – це теократична політика, де обов'язкова державна ідеологія є обов'язковою релігійною ідеологією, а певна релігійна доктрина є центральною складовою політичного життя (найбільш яскравим прикладом тут є політика, що її здійснювало керівництво Ірану після ісламської революції 1979 р.)¹⁰.

Другий тип, “пом'якшена” редакція теократичної політики – це політика релігійного ототожнення, тобто політика, яка здійснюється державами, що ототожнюють себе лише з однією релігією. Ця політика присутня у низці мусульманських країн. (Зокрема, громадянином Саудівської Аравії може бути лише мусульманин, жодна релігія не має права на існування, окрім визнаної редакції сунізму; уряд Судану позиціонує себе як ісламський уряд і проголошує своєю метою ісламізацію країни)¹¹.

У той же час ми вважаємо за необхідне відрізнити таку політичну модель від третього типу політики, який передбачає існування державної церкви. Очевидно, що якщо у попередній моделі неспростовними є масовані порушення релігійної свободи і релігійний примус, то для багатьох країн Північної та Західної Європи (Англія, Шотландія, Норвегія, Данія, Фінляндія, до 2000 р. – Швеція)¹² державна церква є історико-культурним феноменом, “парасольковим” інститутом, що об’єднує громадян країни попри їхні персональні релігійні переконання.

Четвертий тип політики передбачає виокремлення з усієї плюралістичності релігійної сцени групи релігійних організацій, які отримують політичне та юридичне визнання і, відповідно, захист з боку держави. “Політика визнаності” здійснюється у багатьох країнах Європи і Латинської Америки; ця політика закріплюється законодавчо, дуже часто – спеціальними договорами (конкордатами)¹³ із визнаними церквами. В Німеччині спеціальний статус, а з ним і серйозні пільги, мають близько півтора десятка релігійних спільнот – як правило, ті, чисельність яких перевищує один відсоток населення певної федеральної землі¹⁴. В Бельгії такий статус мають шість деномінацій. В Австрії набуття статусу церкви передбачає 20-річний випробувальний термін та число вірних, яке було б не менше двох відсотків населення країни¹⁵.

П’ятий тип політичної практики може бути визначений як коопераційний – політика держави спрямована на співпрацю з релігійними організаціями. К. Дюрем відносить до країн, чий уряди здійснюють подібну політику в релігійній сфері, сучасні Іспанію, Італію та Польщу¹⁶.

Шостий тип ми умовно визначаємо як сепараціоністський, але при цьому вважаємо за необхідне наголосити: типи політики, за яких держава відокремлює від себе церкву, можуть перебувати в дуже широкому діапазоні (в середині 1990-х рр. 31 країна світу проголосила секулярний характер держави і як мінімум 20 – конституційно закріпили відокремлення церкви від держави)¹⁷.

Це відокремлення може бути як нейтралістським (найяскравіший приклад – США), так і доброзичливим (сучасні нам Польща, Словенія), а також антагоністичним (Франція після Великої революції¹⁸, Мексика після 1917 р., а також СРСР)¹⁹. Тому Д. Шелтон і А. Кісс спеціально виокремлюють ще одну модель державної політики – політику державної ворожості²⁰.

Однак у випадку з СРСР та його сателітами у Східній та Центральній Європі ми знаходимо великою мірою справді унікальну історичну модель. Політика цих режимів у релігійній сфері докорінно відрізнялася не тільки від політики найжорсткіших авторитарних режимів, які прагнули суцільно контролювати церкву й отримувати від неї без-

застережну підтримку в інших сферах (скажімо, приклади Латинської Америки чи режим генерала Франко в Іспанії), але й від фашистського режиму Муссоліні та нацистського – Гітлера. Ці ідеократичні режими зрештою не ставили перед собою цілей цілковитого винищення традиційної релігійності й заміни її певними ідейними сурогатами. Хоча дискусія з приводу квазірелігійної природи комунізму триває вже дуже давно²¹ і часом вбирає у себе доволі відмінні позиції, необхідно погодитися з тим, що ідейні підвалини радянського режиму справді містили певні ознаки релігійних культів і практик. У цих підвалинах ми знаходимо й власну есхатологічну перспективу, і пантеон святих, і святе письмо, і практику поклоніння, і святково-обрядовий цикл, і нетерпимість щодо всіх без винятку інших ідейних систем, які проголошуються апріорно неістинними.

Зрозуміло, що класифікаційні схеми, пропоновані дослідниками для аналізу державної політики в країнах розвинутих і навіть “нових” для свого часу демократій, не працюють у такому контексті. Справді, жодна з класичних класифікацій державної політики щодо релігії, церкви та віруючих (теократія, державна церква, визнані церкви з особливим статусом, коопераційна модель, акомодажна модель, сепараційна модель)²² не описують вповні політичну реальність, яка панувала у сфері церковно-державних відносин у СРСР та країнах, що перебували в його орбіті. Цікаву класифікацію політичних моделей для цих країн подає український дослідник В. Єленський.

Він пропонує розрізняти тут секуляристський абсолютизм, яким описується ситуація в Албанії; жорстке й антагоністичне відокремлення церкви від держави (СРСР), нерівноправний союз держави з церквою більшості, яку держава використовує як інструмент власної легітимізації; зміцнення націоналізму й панівного режиму (Румунія, Болгарія); ліберальна (умовно) модель, коли режими погоджуються зі значущістю ролі церкви у справі піднесення соціальної моралі й дають їй у цьому відтинку відносну свободу дій в обмін на відмову від будь-якої несанкціонованої політичної активності (НДР, Угорщина, Чехословаччина, СФРЮ); польську модель, яка описує постійну й надзвичайно активну взаємодію Католицької церкви, котра спирається на колосальну підтримку поляків, і, з іншого боку, держави в режимі ситуативної та вимушеної співпраці і – набагато частіше – в режимі конкуренції²³.

Водночас кожна з пропонованих моделей мала свою динаміку історичного розвитку й поставала внаслідок складної взаємодії таких принципових змінних, як: рівень політичної культури суспільства та його здатність відвойовувати для себе відносно вільні від втручання

тоталітарної держави сфери; характер релігійної культури, яка формувалася впродовж сторіч; внутрішня еволюція тоталітарної держави з її (держави) прагненням до стабільності й зміцнення шляхом розширення власної соціальної бази, у тому числі серед віруючих громадян; зовнішньополітичний чинник та інші.

Таким чином, державна політика щодо релігії, релігійних організацій та віруючих постає як багатовимірний складний феномен, чие вивчення вимагає методів дослідження, адекватних меті та цілям.

У перебігу розробки даної наукової проблеми доцільно застосовувати як *загальнонаукові методи*, так і *методи конкретних наук* – історії, політології, релігієзнавства. Розуміння історії не як набору статичних явищ і фактів, а як процесу зобов'язує розглядати їх у динаміці, а також розташуванні у системі історичних та географічних координат. Звідси *компаративістський метод* дозволяє встановити загальне й особливе у державній релігійній, умовно кажучи, політиці, яка здійснювалася в Україні, у порівнянні з тією, котра характеризувала: а) загальну для країн Другого світу модель; б) найбільш загальну партійно-радянську модель політики в СРСР; в) загальну політичну “релігійну” лінію, яка здійснювалася для України; г) лінію, яка здійснювалася стосовно Західної і Східної України, а також різних церков і релігійних спільнот.

Широке використання у процесі дослідження *методу історизму* дає можливість аналізувати політику держави щодо церкви, зміни в релігійній політиці в їхній історичній еволюції, а також у ключових для досліджуваної теми ситуаціях. Дослідження основних засад державно-церковних відносин у період 40 – 60-х рр. ХХ ст. вимагає відтворення певного історичного контексту, зокрема тих суспільно-політичних реалій, в яких втілювалася у життя релігійна політика.

Відтак важливим методом, який потребує використання в процесі дослідження, є метод *історичної реконструкції*. Зокрема це стосується реального рівня релігійної залученості населення України 1940 – 1960-х рр., стосовно якої залишилося гранично мало достовірної інформації; щодо суперечностей у середовищі як архітекторів радянської церковної політики, так і її безпосередніх виконавців тощо.

На основі *емпіричного методу* здійснюється аналіз первинної інформації про ті чи інші факти релігійно-церковного життя за умов тоталітарного суспільства. При цьому виникає потреба широкого залучення архівних матеріалів та інших джерел різних періодів. Для вироблення висновків і узагальнень на основі дослідження окремих аспектів проблеми важливе значення має використання *методів аналізу та синтезу*.

Вивчення складних і динамічних суспільно-політичних процесів та явищ виявляється неможливим без *системного підходу*, основним змістом якого є філософські уявлення про цілісність об'єкта пізнання, співвідношення цілого й частини. Системний аналіз вимагає розгляду процесів і явищ, що відбувалися в релігійно-церковному житті в період 40-60-х рр. XX ст., як складних утворень у цілісності їхніх елементів.

Застосування *діалектичного методу* пізнання дозволяє розглядати процеси, що відбувалися в релігійно-церковному житті, не статично, а в їхньому розвитку, взаємному зв'язку і взаємовпливові.

Оскільки дослідження проблеми здійснюється на стику історії, політології та релігієзнавства, важливе значення має також застосування *синергетичного методу*, який будується на ідеї міждисциплінарних досліджень і передбачає багатоваріантність та альтернативність вибору шляхів розвитку суспільно-політичних процесів.

Істотне значення для дослідження державної релігійної політики має використання *емпіричного й теоретичного підходів*, які дозволяють виокремити загальне й часткове в державно-церковних відносинах одного з етапів розвитку радянського суспільства.

Логічний метод дослідження використовується для систематизації та викладу фактичного матеріалу про релігійно-церковне життя в Україні у певній послідовності та завершеності.

Метод комплексного аналізу полягає у поєднанні різних засобів дослідження державної релігійної політики, особливостей її вияву в Україні в різні історичні періоди.

Використання *статистичних та кількісних методів* сприяє аналізу цифрових даних стосовно мережі релігійних організацій у той чи інший період (релігійних об'єднань, храмів, монастирів, духовних навчальних закладів), чисельності тих чи інших конфесій тощо.

Хронологічний метод дослідження застосовується для розгляду подій і явищ, що відбувалися в релігійно-церковному житті у певних хронологічних рамках.

Використання лише окремих методів здатне призвести до з'ясування тільки певних аспектів державної політики щодо релігії та церкви, причому в обмеженій перспективі. Уникнути однобокості наукового пошуку і найбільше наблизитись до істини в процесі дослідження релігійної політики та державно-церковних відносин у будь-який період історії можливо лише за умови *комплексного застосування різних наукових методів*, а також послідовного дотримання етичних принципів наукового пошуку: ідеологічної, політичної та конфесійної незаангажованості.

Посилання та примітки:

- ¹ Цит. за: *Kenneth T.* The Long-lasting Persistence of Religion. – London, 1989. – P. 31.
- ² *Зиммель Г.* Соціально-психологічний етюд // Релігієзнавство. Хрестоматія / Авт. сост. П.И. Костюкевич. – Минск, 2000. – С. 171.
- ³ Цит. за: Антологія досліджень культури. Т.1. Інтерпретація культури. – СПб., 1997. – С. 286.
- ⁴ Див. серед іншого: *Peter Prifti.* Albania – Towards an Atheist Society // Religion and Atheist in the USSR and Eastern Europe (Ed. by B. R. Vociurkiw and J. W. Strong). – London and Basingstoke, 1975. – P. 338-391.
- ⁵ Див хоча б: Вероисповедная политика Российского государства. Учебное пособие / Отв. ред. М.О. Шахов. – М., 2003. – С. 9.
- ⁶ *Вебер Макс.* Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С. 248.
- ⁷ *Ігумен Веніамін Новік.* Соціальна проблема в Російському Православ'ї // Соціальна доктрина Церкви. Збірник статей. – Львів, 1998. – С. 186.
- ⁸ Christianity and Democracy // First Things. – 1996. – Vol. 66. – October. – P. 30-36.
- ⁹ Серед найбільш ґрунтовних див: *Krishnasvami A.* Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices // Religion and Human Rights: Basic Documents. – New York, 1998; *Durham Cole W.* Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework // *Vyver Johan D., van der, Witte John, Jr.* Religious Human Rights in Global Perspective. Legal Perspective. – Hague – Boston – London, 1996. – P. 1-44; *Cookson Catharine, ed.* Encyclopedia of Religious Liberty. – New York – London, 2003.
- ¹⁰ Див. докладно: *Gleason F.* Theocracy and Power in Post-Shah Iran. – New York, 1994.
- ¹¹ 2005 Executive Summary. International Religious Freedom Report Released by the Bureau of Democracy // Human Rights and Labor. – Washington, DC. – 2005. – November 8.
- ¹² *Grace Davie.* Religion in Modern Britain: Changing Sociological Assumptions // Sociology. – 2000. – Volume 34. Issue: 1. – P. 113-127; *Bruce Steve.* Conservative Protestant Politics. – New York: Oxford University, 1998; *Wolffe John.* God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland, 1843 – 1945. – London, UK: Routledge, 1994; *Mattei Dogan.* The decline of traditional values in Western Europe: religion, nationalism, authority // International Journal of Comparative Sociology. – 1998. – Volume 39. Issue: 1. – P. 77-89.
- ¹³ В літературі наявність конкордатів часто ототожнюється з договорами між державами та Католицькою церквою. Між тим це явно звужений підхід – такі договори можуть укладатися і з православними церквами, як-от договір між Грузинською Республікою та Грузинською православною церквою. – Див.: Keston Service. – 2002. – October 11.

- ¹⁴ Див.: *Heckel Martin*. The Impact of Religions Rules on Public Life in Germany // *Vyver Johan D., van der, Witte John, Jr.* Religions Human Rights in Global Perspective. Legal Perspective. – Hague – Boston – London, 1996. – P. 191-204.
- ¹⁵ Austria // *Religious Liberty: the Legal Framework in Selected OSCE Countries.* – Washington, DC, 2000. – P.11.
- ¹⁶ *Durham Cole W.* Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework // *Vyver Johan D., van der, Witte John, Jr.* Religious Human Rights in Global Perspective. Legal Perspective. – Hague – Boston – London, 1996. – P. 21.
- ¹⁷ Див.: *Vyver Johan, van der. Introduction* // *Vyver Johan D., van der, Witte John, Jr.* Religions Human Rights in Global Perspective. Legal Perspectives. – Hague – Boston – London, 1996.– P. 20-21.
- ¹⁸ *Perry Sheila, ed.* Aspects of Contemporary France. – London, UK: Routledge, 1997. – P. 157-171.
- ¹⁹ Дискусії навколо типології відокремлення церкви від держави див.: *Wood James E., Jr.* Readings on Church and State. – Waco, TX, J. M. Dawson Institute of Church-State Studies, 1989; *James E. Wood Jr., Derek H. Davis.* The Separation of Church & State Defended: Selected Writings of James E. Wood, Jr. J.M. Dawson Institute of Church-State Studies. Waco, TX, 1995; *MacLear J.F.* Church and State in the Modern Age: A Documentary History. – New York: Oxford University Press, 1995.
- ²⁰ *Shelton D., Kiss A.* A Draft Model Law on Freedom on Religion // *Ibid.* – P. 578.
- ²¹ Див. принципову для цієї дискусії працю М. Бердяєва “Истоки и смысл русского коммунизма”, написаної 1937 року для іноземців і вперше оприлюдненої рідною мовою автора у 1955 р. видавництвом YMCA-Press.
- ²² Church Autonomy: A Comparative Survey / *Ed. by G. Robbers.* – Frankfurt am Main, 2001; *Ariens M., Destro R.* Religious Liberty in Pluralistic Society. – Durham, North Carolina, 1996; State and Church in the European Union. *Ed. by G. Robbers.* – Baden-Baden, 1996; Religious Conscience, the State and Law: Historical Context and Contemporary Significance / *Ed. by J. Melaren, H. Coward.* – New York, 1999; *Bijsterveld Sophie C., van.* Church and State in Western Europe and the United States: Principles and Perspectives // *Brigham Young Law Review.* – 2000. – Volume 3. – P. 989-997; Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні. Матеріали Міжнародної наукової конференції. Київ, 28-30 вересня 1994 р. – К.: Українська правнича фундація, 1996.
- ²³ Див.: *Сленський В.Є.* Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К., 2002. – С. 59-68.