

Практика, приклади з релігієзнавчої, художньої літератури, бесіди автора з окремим віруючими засвідчують, що кожна особистість, якщо вона вільна у своєму релігіївборі, має власний оригінальний досвід пошуку і вибору свого шляху до Бога, вільного “усиновлення” нових віросповідних цінностей і життєво-сміслових координат. Останні стають для особистості близькими і співзвучними її душі. Релігійна духовність для індивіда – це “постійний рух”, в якому він розширює межі свого реального досвіду і на цій основі творить своє життя, свою самість. У процесі свого релігіївбору його суб’єкт відчуває себе вільним тією мірою, якою він усвідомлює свою відповідальність (перед собою передусім) за свої рішення.

Відповідальне самовизначення в релігійній сфері, можливість вільного вибору передбачають, як уже відзначалось, наявність певних передумов, як внутрішнього, так і зовнішнього плану. Передумовами вільного релігіївбору є наявність “критично мислячої свідомості”, внутрішньої здатності особистості до вибору та “простору вибору”, тобто альтернативних об’єктів вибору. Найважливішою у цьому аспекті постає свобода вибору тобто можливість для особистості без зовнішнього силювання, без “авторитарного слова” (М.Бахтін) зробити свій релігіївбір.

Відзначимо, що релігіївбір (релігійне самовизначення) особистості в демократичному суспільстві не регулюється правом. Останнє постає лише як зовнішня умова безперешкодного здійснення релігійного вибору, який має бути позбавлений будь-яких зовнішніх санкцій і втручань як світських, так і релігійних.

Процес релігійного самовизначення не підпадає під дію права, законодавчих норм. Право є формально зовнішнім і практично не впливає на форми, спосіб, шляхи пошуку людиною істини, суті трансцендентного єднання з Богом, на цей особистісний, інтимний процес. Це - справа її совісті. Йдеться лише про правовий захист свободи релігійного самовизначення. Право постає як принцип легітимації свободи вибору певного віросповідання. Воно (право) є форма буття й вираження цієї свободи в суспільному житті. Тому, коли ми ведемо мову про певні суспільні процеси в глобальному чи місцевому, регіональному вимірі і в цьому аспекті аналізуємо право людини на вільний релігіївбір, то маємо оцінювати їх з точки зору оцінки умов, які вони продукують для уможливлення і/або унеможливлення свободи цього самовизначення, як вони впливають на нього. А цей вплив, звісно, є. Він виявляє себе в збільшенні множини об’єктів релігіївбору, розширенні бази знань й інформаційного забезпечення релігіївбору. Зокрема, маємо на увазі

глобалізацію інформаційної сфери, формування глобального інформаційного простору, зростання в ньому частки й обсягу інформації про різні церкви, релігійні напрями, рухи.

Значна частина релігійних організацій має сьогодні свої сайти в Інтернеті, свої друковані видання, власні теле– і радіопередачі, які спрямовані на навернення людей до сповідання певного віросповідання. Інформаційний глобальний простір сьогодні постає одним із могутніх каналів впливу як на великі маси людей, так і на окремих індивідів, нерідко стимулюючи останніх до зміни релігії, здійснення конкретного релігіївбору. З іншого боку, глобалізаційні процеси (зокрема, в їх європейському контексті) сприяють уніфікації міжнародних норм щодо захисту прав і свобод людини, їх розповсюдженню й утвердженню в багатьох країнах світу, хоча цей процес проходить надзвичайно болісно і суперечливо як в усіх сферах людського життя, так і в релігійному його секторі. Глобалізація екстраполює свій вплив, вносить певні корективи в буття останнього, його функціональність і/або дисфункціональність. Разом з тим, в означеному контексті помітною залишається тенденція зростання цінності прав і свобод духовного буття індивіда, зокрема його релігійної іпостасі. Глобалізація поки що не спроможна знівелювати самодостатність постмодерністського способу життя як певної системи цінностей, яка сьогодні протистоїть активним спробам універсалізації, передовсім у сфері духу. Прагнення індивідів, етнічних груп, націй зберегти свою культурну, релігійну ідентичність, своє розуміння свободи, в т.ч. й свободи совісті, залишається екстраординарним вектором їхнього буття у світі, що переживає епоху глобальних трансформацій.

§3. Православна ортодоксія у світі релігійного постмодерну

Після тривалого періоду апології нової "симфонії" Церкви і радянської влади з середини 60-х років XX ст. в Україні розпочалося осмислення новітніх тенденцій у розвитку православ'я. Тоді ж у світовій культурі з'явилася течія, яка згодом отримала загальну назву "постмодерн". Аморфне на перших порах явище, яке проявлялось швидше в літературі та образотворчому мистецтві, за кілька десятиліть наклало свій відбиток й на інші сфери людського буття, в т.ч. і на

релігійну, включаючи православ'я.

Нині немає єдиної концепції розуміння постмодерну (зокрема, співвідношення із модерном) і його впливу на релігійний (зокрема, православний) чинник [Дет. див.: Горичева Т.М. Православие и постмодернизм.- Л., 1991]. Ми виходимо із того, що постмодерн, відкриваючи нові можливості для розвитку православ'я, не переключило й деякі модерністські тенденції в ньому (просвітництво, секуляризацію, розвиток релігійно-націоналістичних ідеологій), які мали спотворені форми або були пригальмовані на теренах СРСР. Нинішні постмодерністські тенденції до створення "очищеної і облагородженої" релігії не передбачають повернення ні до секуляризовано-безбожницьких, ні до крайньо-клерикальних її форм. Тому відродження чи "повернення" релігій в Україні не ідентичне відродженню її попередніх інституційних форм. "Досвід, який спонукав інші християнські народи до звільнення від інституалізованих церков, повинен стати уроком для Православної Церкви, що дасть змогу уникнути негативних наслідків", – небезпідставно стверджує провідний православний богослов Василіос Трімитус [Трімитус Василіос, єпископ Кіпрський. Православні духовні цінності та сучасність // Православні духовні цінності і сучасність.- К., 2003.- С. 265].

Наш аналіз розвитку православ'я за умов постмодерн базується водночас на тому розумінні, що постмодерністська парадигма, заступаючи (але не знищуючи) парадигму модерністську, виводить православне богослов'я на такий рівень розвитку, який максимально позбавляє останнє негуманних якостей, створює екуменічну парадигму з ідеями єдності християнських церков, миру між релігіями і народами. З іншого боку, постмодерн формує новий тип віруючого, утримання якого у лоні Церкви і нині є однією із найскладніших проблем православ'я. Адже плюралізм для людей невідготовлених – це часто своєрідна "всеядність, що межує з анархією" [Див.: Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху "постмодернизма" глазами христианского публициста // Вопросы философии.- 1991.- № 5.- С. 75-86], "різка і повна свобода у сприйнятті будь-чого" [Микола (Забуга), протоієрей. Православні цінності в сучасному українському контексті // Православні духовні цінності і сучасність.- С. 87]. Цей фактор свого часу дещо прямолінійно відзначав патріарх Димитрій (Ярема): "Бог наближається до людей, а люди тікають від нього" [Димитрій, патріарх Київський і всієї України. На порозі 2000 року. Послання до християн України.- Б.м., 1997.- С. 3]. Прямолінійність суджень Патріарха, на наш погляд, у тому, що люди не тікають від Бога (кількість віруючих збільшується), а

змінюється лише парадигма їх поєднання з ним. "Стара парадигма проголошувала, що якщо ти дотримуєшся істинного вчення, то будеш жити з Богом. Нова ж парадигма стверджує, що якщо ти живеш із Богом, то у тебе правильне вчення" [Вейз Джин Едвард. Времена постмодерна. Христианский взгляд на современную мысль и культуру.- С. 216].

Повертаючись до аналізу стану православ'я в Україні, необхідно насамперед відзначити, що наприкінці ХХ ст. Києво-Галицька митрополія Руської ПЦ (РПЦ) ні в богословському, ні в обрядовому й інституційному аспектах практично нічим не відрізнялося від православ'я на інших теренах СРСР. Національна специфіка, створюючи місцевий колорит, утримувала все ж тяжіння до уніфікації, а відтак не впливала на розвиток богословської думки. Тому до початку 90-х років ХХ ст. ми можемо говорити про спільні тенденції у розвитку православ'я на теренах України та всього СРСР. Входячи в організаційну структуру РПЦ, українські богослови не могли не йти в руслі стратегічної лінії цієї Церкви. Вони працювали над проблемами повернення Церкві права на участь у суспільному житті країни.

Розробкою проблем соціального вчення православної Церкви (за своєю суттю воно є відповіддю на потужні постмодерністські виклики суспільства) у 70-80-х роках ХХ ст. активно займалися митрополити Никодим (Ротов), Філарет (Денисенко), протоієреї В.Боровий, Л.Воронов, П.Соколовський, професор М.Заболотський та ін. На думку цих православних богословів, зокрема митрополита Філарета (Денисенка) – майбутнього патріарха УПЦ КП, участь Церкви в житті суспільства цілком виправдана, оскільки "християнське життя має ніби два виміри: вертикальний – містичний зв'язок людини з Богом і горизонтальний – піклування про людину і світ" [Філарет, митрополит. Доклад председателя Комитета продолжения работы Христианской Мирной Конференции, 14.X.1980 г. // ЖМП.- 1981.- № 2.- С. 47] Церкву не можна відділяти від світу, оскільки вона не є якоюсь замкнутою в собі сутністю, що не має внутрішнього зв'язку з ним. Саме гармонізація вертикального і горизонтального зв'язків християнського життя і є завданням Церкви.

Така зміна акцентів у православному богослов'ї й еkleзіології Московського Патріархату була певним відступом від класичної (ортодоксальної) моделі християнства як вчення про трансцендентність і незмінність Бога, його могутність і всеобізнаність. Нові ідеї підкреслювали іманентність й динамічність Бога, його "здатність швидко змінюватися і залучати до партнерства людину" [Див.: Вейз Джин Едвард молодший. Времена постмодерна. Христианский взгляд на современную мысль и культуру.- С. 220]. Таким чином, творіння Боже – людина – стає

співпрацівником ("соработником") Творця.

Ці зміни акцентів у православному богослов'ї були стимульовані і зовнішніми чинниками. Мається на увазі практично подвійна зміна католицької парадигми (врахування головних ідей Реформації та своєрідне поставлення собі на службу новітніх модерністських напрацювань Другим Ватиканським собором, культивування ідеї пристосування до "демократії як всезагальної форми життя суспільства", а також важливі екуменічні кроки Константинопольського та інших православних патріархатів (спільне зняття анафем між Константинополем і Римом, робота Родоських комісій над скликанням Вселенського (Всеpravославного) Собору, участь у роботі Всесвітньої Ради Церков, екуменічних заходах тощо). Крім цього, ми не повинні нехтувати і вже згаданим вище фактом формування у християнському світі "нового віруючого", для якого проголошення лише догматичних істин є необхідним, але далеко не достатнім чинником утримання у вірі.

Нове бачення місця і ролі православ'я в світовому суспільно-історичному процесі проявилось у кількох важливих для подальшого розвитку конфесії (особливо це стосується Російської, Грузинської, Польської, Чехословацької, Болгарської, частково – Румунської та Сербської православних Церков) концепціях, які можна охарактеризувати як своєрідний перехід від модерну до постмодерну. Серед останніх виділимо такі: "богословських мостів"; "літургії після літургії" (неперервна місія, свідчення і християнське служіння в сім'ї, суспільстві, державі, світі в цілому); контекстуальність (чутливість) богослов'я до всього, що відбувається в світі і, як певний засіб регулювання змін – концепція "помірного оновлення", відповідно до якої правомірними і корисними для православ'я вважаються лише ті зміни, які проводяться Церквою власними засобами і які не ставлять під загрозу жодного із життєво важливих елементів церковної структури, не відкидають жодної важливої релігійної ідеї. Зазначимо, що введення цих концепцій як норми життя Церкви не могло не наштовхнути на їх неприйняття консервативною частиною кліру. Тому довгий час в церковних ЗМІ проводилася ідея про те, що "традиціоналізм та реформаторство не взаємовиключають одне одного, а є взаємообумовленими аспектами внутрішнього процесу оновлення релігії і Церкви" [Дет. див.: Гордиенко Н.С., Курочкин П.К. Особенности модернизации современного русского православия.- М., 1978.- С. 42-43].

Названі концепції мали втілюватися у життя Церкви за допомогою дияконії, які розумілися на кількох рівнях: мікродияконія (мале служіння – самовдосконалення віруючого та його сім'ї, своєрідне

"служіння самому собі"); макродияконія ("політична дияконія або, інакше кажучи, служіння світу і людству з метою утвердження миру, справедливості для його правильного розвитку й удосконалення"); мегадияконія (проявляє себе в рамках "християнського служіння світові", спрямована на збереження людського життя як дару Божого); містична дияконія (намагання через літургійну систему і її центральну ланку – евхаристію – дати пастві віру в можливість прилучитися до "Царства Божого" вже на землі).

Зазначені концепції значною мірою й визначали розвиток православ'я після падіння соціалістичної системи на початку 90-х років ХХ ст. Новий розвиток богословських напрацювань кінця 60-х – 80-х років, зокрема "загальноцерковний погляд на питання церковно-державних відносин і проблеми сучасного суспільства в цілому" [Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.- М., 2000.- С. 4], відбувався із врахуванням нової специфіки, яка стосувалася становлення нових незалежних держав. Окрім політичних питань, Церкві також слід було сформулювати власні підходи до витлумачення проблем, які ставили перед суспільством нові досягнення науки (клонування живих організмів, проблеми зміни статі, біоетики, евтаназії, трансплантології, екстрасенсорики тощо). Ці питання були настільки нагальними для вирішення, що за їхнє витрактування з православної точки зору взялися навіть світські особи [Див.: Силуянова И.В. Современная медицина и православие.- М., 1998.- С. 3].

Ми повинні також врахувати, що в Україні кінця 80-х – початку 90-х років ХХ ст. була наявною політична й економічна нестабільність, накладена на поліідеологічність і відмову від державної підтримки культури науки та раціоналізму, характерного для часу модерну. Це призвело до короткотермінової (5-6 років) популярності в суспільстві релігійних чинників. Проте включення України у вир глобалізаційних процесів не могло не виштовхнути на перший план базову постмодерністську ідею – релігія (в т.ч. й християнство) як система цінностей так само не обов'язкова і випадкова, як і будь-яка інша система [Див.: Лекторский В.А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм // Вопр. философии.- 2001.- № 4.- С. 8]. Відтак православ'я в Україні опинилося перед необхідністю вирішення кількох важливих проблем модерністського (становлення української автокефалії, європоцентризм) та постмодерністського (виживання в умовах транскультурного, поліцентричного і мультирелігійного суспільства із розмитими критеріями віри і воцерковлення, культивуванням людини як "джерела найбільш серйозних економічних і політичних трансформацій"

[Иноземцев В.Л. Современный постмодернизм: конец социального или вырождение социологии? // Вопр. философии.- 1998.- № 9.- С. 27] тощо) характеру.

У цьому зв'язку важливим і, на наш погляд, вирішальним для розвитку православ'я в Україні є питання: Чи можна було православ'ю в умовах "виходу на постмодерністський простір" обминути автокефальний рух, який майже десятиліття визначав розвиток богослов'я в Україні і за своєю суттю є поверненням до ідей модерну? Адже жодна із пострадянських країн так і не поставила питання автокефалії своєї православної Церкви. У Латвії, наприклад, мова йшла лише про автономний статус Церкви, а у Молдові опозиційний до Московського Патріархату рух формувався навколо ідеї об'єднання із Румунським Патріархатом.

На наш погляд, навіть за умов негайного надання автокефалії православної Церкві в Україні на початку 90-х років ХХ ст., виникнення Церкви, паралельної "офіційній", стало б явищем неминучим. По-перше, наприкінці 80-х – початку 90-х років ХХ ст. ідея автокефалії слугувала своєрідним ідеологічним оформленням політичного руху українців за незалежність. Як справедливо зауважує В.Єленський, "новопосталі держави відчувають брак джерел легітиматії і намагаються віднайти їх у власній історії та духовній традиції" [Єленський В.Є. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні.- К., 2002.- С. 216]. Не менш важливою є й проблема національної безпеки, яка не може бути доконаним фактом при збереженні духовного підпорядкування українців Москві [Див.: Духовно-релігійна складова національної безпеки України // Сьомін С., Кальниш Ю., Петрик В., Остроухов В. Державно-церковні відносини: світовий досвід і Україна.- К., 2002.- С. 16-24]. Про це постійно пише відомий церковний та політичний дисидент о. Гліб Якунін, який відзначає, що поки зберігається "духовна імперія Олексія II" про знищення політичної імперії – Радянського Союзу – ще рано говорити [Див.: Якунин Глеб. Подлинный лик Московской патриархии.- М., 1996]. По-друге, формування автокефального руху відбулося під впливом кліриків Церков української діаспори, де автокефальна ідея не припиняла свого розвитку. І, нарешті, автокефалія на початку 90-х років розглядалася ієрархією Київсько-Галицької митрополії як ефективний засіб у протистоянні із україноцентричною греко-католицькою Церквою [Див.: Определения Собора Украинской Православной Церкви по вопросу полной самостоятельности Украинской Православной Церкви 1-3 ноября 1991 г.

// Собор Украинской Православной Церкви 1-3 ноября 1991 г.- К., 1992.- С. 36-39] і на той час виглядала абсолютно виправданою з точки зору канонічного права, оскільки базувалася на 34 апостольському правилі, 17 каноні IV Вселенського Собору та інших канонах.

Крім того, ми не повинні забувати, що "Українське й Російське православ'я – це два різні духовно-культурні утворення, які не можна механічно поєднати" [Колодний А. Духовні засади християнства – основа поєднання його Церков і течій // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні.- К., 2001.- С. 39]. Тому принаймні перші десять-п'ятнадцять років* відбувалася б адаптація московського за своєю суттю православ'я до його української моделі [Дет. див.: Саган О.Н. Національні прояви православ'я: український аспект.- К., 2001]. Всі наявні на той час священники в Україні були вихованцями московських духовних шкіл і прийняття ними засад Українського православ'я не могло бути явищем одночасним.

Сформований в умовах постмодерну принцип довільного підходу віруючих до своєї Церкви і навіть її віровчення (згадувана вище поліцентричність) призвела до кількісного росту і навіть утворення нових для України православних Церков. Тому поруч із зростанням УПЦ Московського і Київського патріархатів, УАПЦ, щорічно збільшується кількість вірних Російської православної вільної Церкви (закордонної), Української Істинно-православної незалежної Церкви, Російської Істинно-православної Церкви. З'являються окремі незалежні православні громади, серед яких відзначимо дві грецькі парафії. До православ'я тяжіють і Українська реформована православна Церква, Древлеправославна Церква (новозибківська згода), Російська православна Старообрядницька Церква (білокриницька згода).

Власне бачення православним кліриками майбутнього православ'я в країні призводить навіть до появи Церков-фантомів (УАПЦ Соборноправна, Українська Апостольська Православна Церква, Вселенська Православна Церква Всесвітнього Патріархату та ін.), які, окрім заяв про свою появу, до свого зникнення чи перетворення на об'єднання кількох парафій, не встигають більше нічим про себе заявити, оскільки малочисельність вірних нових об'єднань не дозволяє клірикам вийти за сферу внутрішніх проблем новоутворених Церков. Тобто,

* Московська держава, незважаючи на колосальний політичний тиск, зуміла добитися приєднання Київської митрополії лише через два покоління (32 роки) після політичного приєднання України у 1654 р. Нині такого тиску з боку держави немає, а тому зазначений нами термін можна розглядати як мінімальний.

всупереч православним канонам, ініціатори утворення цих Церков відстоюють постмодерністську ідею плюралізму істин.

Розвиток в умовах незалежної країни і претензії на автокефальний статус змусили православну ієрархію україноцентричних Церков формувати самобутнє богословське віровчення, бо ж окремішне існування потребувало й свого канонічного обґрунтування. Контекстуальність останнього диктувала і домінуючу на той час проблему – реанімація тих чи інших особливостей Українського Православ'я. Що це так, засвідчує хоч би лист патріарха Київського та всієї Руси-України Володимира (Романюка) президентові Національної Академії наук України Б.Патону, в якому патріарх звертається за допомогою до науковців з проханням допомогти "в дослідженні витокової історії Київської митрополії, особливостей Українського Православ'я, нинішньої ситуації в Православ'ї в Україні та світі". [Див. лист за вхідним №148 від 2.03.1994 р.] Історичні та богословські пошуки стали, власне, основою теоретичного обґрунтування в середині 90-х років ХХ ст. теорії "києвоцентризму". Ця теорія, на думку деяких дослідників, є своєрідним "богословським елементом концепції "великої слов'янської імперії з центром в Києві" [Сленський В. Релігія після комунізму.- С. 209], що проголошується низкою правих і ультраправих партій. Цим можна пояснити й активну участь самого патріарха Володимира (Романюка) у деяких "ультра-націоналістичних проектах" типу "Чину Іларіона", співзасновником якого він був.

Нового стимулу дістає також створена ще у ХVІІ ст. концепція "Київ – другий Єрусалим", що пропагує перетворення (легалізацію dokonаного факту) Києва на духовний центр якщо не Європи, то, принаймні, слов'янських народів. "Ми не хочемо ні чийхось земель, ні політичної гегемонії, лише вважаємо, що тільки прабатьківська духовність нашої релігії спроможні відновити справжні християнські засади моралі на теренах східних слов'ян, – заявляв патріарх Володимир.- Як Рим є духовним центром усіх католиків, так Київ повинен бути духовним центром усіх православних християн на землях трьох слов'янських народів" [До духовних коренів. Розмова з Патріархом Володимиром // Літературна Україна.- 1993.- 23 грудня]. В такий спосіб московському месіанізму й теорії "третього Риму", яка в умовах постмодерну набула нових форм (єдність слов'янських народів, єдиний економічний та релігійний простір тощо), була протиставлена ідея українського месіанізму із осмисленням Києва як "другого Єрусалиму" – нового лідера всього православного світу.

З обранням у 1995 р. патріархом УПЦ КП митрополита Філарета

ідея "Києва – другого Єрусалиму" практично зникла із церковних книг та періодики Церкви. Проте не можна сказати, що вона забулася [Див., напр.: Митрополит Львівський і Сокальський Андрій. На шляху до нового Єрусалима // Неправда московських анафем.- К, 1999.- С. 411-422]. Новообраний патріарх надав розвитку Церкві дещо іншого, міжнародного характеру, що можна розглядати і як практичну реалізацію вищеназваної концепції. УПЦ КП взяла участь у Соборах паралельного Синоду Болгарської ПЦ, має налагоджені тісні відносини із Македонською та Чорногорською Церквами, ситуація в яких є дуже близькою до ситуації в Україні. Значний міжнародний резонанс викликала участь делегації УПЦ КП у міжнародній науковій конференції, що відбулася у Парижі під егідою ЮНЕСКО і була присвячена 400-річчю від дня народження митрополита Петра Могили. Таким чином, знаний у православному світі митрополит Філарет (він багато років був фактично другою особою в Московському Патріархаті) своєю активною міжнародною діяльністю практично ініціював ідею "паралельного диптиху", що підривала б основи і так хиткої ієрархії в системі Помісних Церков й остаточно закріплювала б поліцентричність Вселенського Православ'я. Слід сказати, що ідея створення "паралельної православної сім'ї" є надзвичайно перспективною з огляду на неврегульованість питання отримання автокефалії, а тому викликала негативну реакцію диптихіальних Церков [Див.: Митрополит Смоленський і Калининградський Кирилл Раскольники создают свой интернационал // Независимость.- 1997.- 3 октября] та окреме обговорення цієї проблеми на зустрічах православних делегацій в Єрусалимі (2000 р.) та в Нікеї (2001 р.) [Див.: 3 Послання Предстоятелів Православних Церков // Людина і світ.- 2001.- № 1.- С. 3]. Цікаво, що свою стурбованість з цього приводу висловила і Апостольська Столиця.

Якісно новим періодом у розвитку українського православного богослов'я і православ'я в цілому стало відзначення 2000-річчя Різдва Христового. УПЦ Київського та Московського Патріархатів провели низку резонансних конференцій ("Заповідь нову даю вам: любіть один одного", "Примирення – дар Божий, джерело нового життя" та ін.), на яких обговорювалися, окрім проблем "канонічності-неканонічності", толерантного співжиття, важливі питання буття Церкви в нових умовах посттоталітарного суспільства. Саме з 2000-го року проблеми екстенсивного розвитку поступово поступаються місцем теоретичним напрацюванням щодо перспектив не лише власної Церкви, але й православ'я в Україні в цілому. І першим значним поштовхом до цього стало прийняття соціальної доктрини Московським Патріархатом, а,

отже, й обов'язкове її впровадження (відповідно до рішень Архиєрейського Собору Російської ПЦ) в УПЦ МП.

Аналіз зазначеної соціальної доктрини – це завдання окремого дослідження. Відзначимо лише, що ця концепція, на наш погляд, вступила у певну суперечність із поглядами консервативно налаштованих кліриків УПЦ МП, які, за всіма ознаками, більше дотримуються розробленої на Помісному Соборі РПЦ 1971 р. концепції "помірного оновлення" (яку влучно характеризують за відомою формулою – "крок вперед – два кроки назад"). Можливо цим можна пояснити відверто "нейтральне" сприйняття нових російських ідей в Україні. Причому ця "нейтральність" проявляється як на теоретичному рівні (за чотири роки Церква провела всього три богословські конференції з обговорення доктрини, а український переклад соціальної концепції РПЦ, але чомусь із іншою назвою і без зазначення тих, хто її прийняв, вийшов друком в Україні лише через два роки – у 2002 р. [Основи соціальної концепції Української православної церкви.- К., 2002]), так і на практичному – як відзначають експерти, за кількістю притулків, їдалень та лікарень у "нашій переважно православній країні" православна Церква далеко не перша [Щеткина Е. Спасите наши души // Національна безпека і оборона.- 2001.- № 3.- С. 47]. І це при тому, що майже половина населення України (45,5%) вважає, що створення Церквою притулків для дітей, від яких змушені відмовитися батьки, значно зменшило б в країні кількість абортів.

Як свідчать соціологічні опитування, 58,5% віруючих очікують нині на соціальну активність Церкви [Див.: Національна безпека і оборона.- 2001.- № 3.- С. 22-23]. Ця тенденція знайшла відгук в іншій православній Церкві – УПЦ КП, яка, на наш погляд, нині стає своєрідним лідером серед православних Церков в Україні щодо "входження" Церкви в сучасне суспільне життя. Це й не дивно, адже її нинішній Предстоятель – один із теоретиків нових богословських напрацювань й орієнтацій на світ, які велися ще в 70-80-х роках ХХ ст. в Руській ПЦ. Крім того, Церква активно намагається донести свою позицію до віруючих. Дві щотижневі радіопередачі – "Євангельська духовність і сьогодення" (третя програма Українського радіо, ведучий професор КДА Дмитро Степовик) та "Святительське слово" (перша програма Українського радіо, патріарх Філарет відповідає на запитання, пов'язані із духовним життям) – мають велику популярність, оскільки побудовані за принципом живого спілкування із слухачами, а не традиційного викладі новин та проповіді-повчання про життя перших християн (програма "Благовіст").

На ювілейному Помісному соборі УПЦ КП, що відбувся в січні

2001 р., була репрезентована Декларація "Церква в Україні і світ на початку третього тисячоліття", яку можна назвати творчим розвитком тих ідей українських богословів, які були напрацьовані і оприлюднені у 1996-2000 роках [Див., напр.: Філарет, патріарх Київський і всієї Руси-України. 2000-ліття Різдва Христового та його онтологічне значення для людства // Український богослов.- К., 1999.- С. 17-46; Філарет, патріарх. Українська Церква і держава напередодні 2000-ліття Різдва Христового.- К., 1997 та ін.]. Призначення Декларації було сформульоване так: стати своєрідною соціальною доктриною Церкви на початку нового тисячоліття, практичною відповіддю на той виклик, який світ зробив і людині, і Церкві. Розробка нового бачення місця і ролі Церкви в нових для неї умовах посттоталітаризму підштовхувалося й рухом "знизу". Зокрема, потребувало відповіді питання про можливість участі вірних та кліриків Церкви у спільних з іншими Церквами (УАПЦ, УГКЦ, протестантські напрямки) акціях, присвячених тим чи іншим подіям як церковного, так і громадського життя. Наприклад, в останні роки стає постійною практика спільних богослужінь священників УПЦ КП із кліриками УАПЦ та УГКЦ.

Назагал, Декларація не відійшла від загальної ортодоксальної лінії Вселенського Православ'я і основну увагу віруючих звертає саме на проблеми боголюдськості, місії Ісуса Христа, ролі Церкви у пропаганді цієї місії [Див.: Декларація ювілейного Помісного собору УПЦ Київського Патріархату "Церква і світ на початку III тисячоліття" // Голос Православ'я.- 2001.- № 3.- С. 3]. В Декларації чітко проглядаються базові концепції згаданих вище богословських напрацювань – концепції "богословських мостів", "літургії після літургії", контекстуальності. Зазначимо, що аналіз нових проблем суспільства з напрацьованих вже позицій виключає можливість критики з боку консервативної частини богословів. Таким чином, ми можемо стверджувати, що Декларація не пішла по шляху масового маркетингу, "підлаштування" релігії під нинішнє бачення населенням релігії як "одного із товарів у супермаркеті". І це, вважають деякі дослідники, певною мірою виправдано: "епоха постмодерну робить можливим відродження ортодоксального християнства" [Вейз Джин Едвард. Времена постмодерна.- С. 224].

Розділи Декларації ("Секуляризація суспільства", "Проблема сім'ї", "Церква і охорона здоров'я", "Церква і світ", "Християнство і науково-технічний прогрес", "Проблема екології", "Проблема біоетики", "Проблема клонування", "Проблема евтаназії" та інші) виявляють ставлення Церкви до тих чи інших питань. Але, на жаль, іноді позиція Церкви в документі розкривається надто схематично. Наприклад, розділ про проблеми біоетики так і не дає зрозуміти читачеві, що вкладають

богослови у це поняття і яка ж оцінка Церквою її конкретних проявів. Зазначено лише, що "Церква не може бути байдужою до проблем, які виникають у сфері біоетики. ... Досягнення біоетики потребують богословського осмислення. ... Церква, висловлюючи свою позицію з питань біоетики, виходить із вчення Божественного Одкровення про життя як безцінний дар Божий і про свободу, яка є невід'ємною сутністю людини, створеною за образом і подобою Божою" [Декларація ювілейного Помісного собору УПЦ Київського Патріархату "Церква і світ на початку III тисячоліття".- С. 5]. Не лише пересічному віруючому, але й клірику, на наш погляд, важко вибудувати певну позицію щодо біоетики на основі такого її витрактування. Саме тому Собор ухвалив допрацювати Декларацію із залученням провідних богословів і видрукувати її окремим виданням.

Наступним етапом вироблення лінії поведінки (місії) православної Церкви в сучасному постмодерністському суспільстві можна розглядати доповідь "Духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу" архієпископа УПЦ КП Димитрія (Рудюка), що була виголошена 15 липня 2004 р. на Помісному Соборі УПЦ КП [Див.: Духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу. Доповідь архієпископа Переяслав-Хмельницького Димитрія на Помісному Соборі Української Православної Церкви Київського патріархату 15 липня 2004 р.- б/м., б/р.]. Виклад не виправдав сподівання щодо подальшого розвитку соціальної доктрини Церкви, проте містить цікаве бачення проблем нинішньої людини в секуляризованому й глобалізованому світі, світі зовнішньої апостасії (відступництва від віри). "Православній Церкві необхідно виробити правильний підхід до всіх процесів, які відбуваються у світі, для того, щоб рухатися далі" – так пояснює богослов свій підхід [Там само.- С. 35]. Доповідь, яку, до речі, підтримав і схвалив Помісний Собор Київського Патріархату, має концептуальний характер і, на наш погляд, слугуватиме подальшим орієнтиром богословських напрацювань не лише УПЦ КП, але й інших Церков. В ній викладено основне православне розуміння проблем світу часу постмодерну, а тому вважаємо за необхідне подати її дещо розширено.

Пояснення парадоксальності глобалізаційних (і постмодерністських в цілому) процесів, які визначають нинішній розвиток світу, автор шукає у християнстві, "християнському глобалізмі". Проте, як це вважає владика, християнська глобалізація має принципові розбіжності з нинішньою, які базуються перш за все на різному розумінні природи світу і людини, сучасному падінні авторитету світської влади в

цілому і умовній самостійності більшості урядів світу. "Сьогодні можна із впевненістю сказати, що переважна більшість урядів світу передала досить значну частину своїх повноважень міжнародним організаціям" [Там само.- С. 4]. А це не могло не привести до певної кризи демократії, оскільки "вибрані демократичним шляхом уряди і їх представництва в міжнародних організаціях програють впливовим міжнародним бюрократичним машинам, транснаціональним корпораціям, власникам ЗМІ і "гравцям" на полі "глобального фінансового капіталу" [Там само.- С. 13-14].

Головними небезпеками глобалізму, на думку православної Церкви є: вихід на перший план інтересів світового співтовариства в цілому; пригнічення локальних культур в ім'я певних "універсальних цінностей" (культурна глобалізація). Ці небезпеки накладаються на інші, сформовані "світом, який лежить у злі": формування споживачької свідомості і суспільства, побудованого на цій свідомості; наростання секулярних процесів, які у XX столітті набули незворотного характеру; зростання в суспільстві ролі засобів масової інформації і маніпулювання останніми суспільною свідомістю; перетворення спорту, масової культури в цілому (з її пропагандою насилля) у "активізаторів сфери інстинктів та пристрастей", які виводять людину із "душевного і духовного спокою" і "посилюють тілесні початки в людині"; пониження загального розумового розвитку людства, що супроводжує кризу класичної системи освіти і заміну останньої на "віртуальну" освіченість й масову культуру; руйнація інституту сім'ї ("світ став байдужим до сімейних цінностей"), що проявляється в уніфікації соціальної ролі чоловіка і жінки, послабленню виховного впливу батьків на дітей. Сюди ж слід віднести появу т.зв. "нових технологій сімейних відносин" (клонування людини шляхом терапевтичного і репродуктивного методу) та популяризація "содомо-гоморської культури" [Там само.- С. 21].

В результаті такого розвитку людства, постає "нова людина епохи глобалізму як втілення вже третього богоборчого задуму" [Там само.- С. 26]. Причому попередні два проекти (людина німецького націонал-соціалізму та будівник комунізму епохи радянського інтернаціоналізму) не йдуть ні в яке порівняння із "глобалізованою" людиною. Руйнування храмів із каміння перейшло в стадію руйнування храму людської душі. Тому "нова" людина виховується на засадах сексуальної розпусти і, що найстрашніше, для неї смерть перестає бути таїнством і стає не лише буденною подією, але й "зачіпає нерв насолоди і пристрасті".

Як бачимо, Церква досить жорстко підходить до оцінки нинішнього світу. Відзначимо, що навіть протестанти та Апостольська

Столиця з початком постмодерну відмовилися від таких різких оцінок, фіксації фактів, а не накреслення реальних підходів до їх вирішення. Такий стан справ ми пояснюємо відсутністю богословської традиції в обговоренні цих і подібних проблем буття нинішнього світу. Тому в цілому доповідь можна оцінити і як певний крок назад від поступу до консерватизму.

З іншого боку, у доповіді наявна спроба дати чесний аналіз "внутрішній апостасії". Це перш за все відступ деяких православних Церков від традиційних форм релігійного життя й еклезиологічних положень (обмирщенія кліру, тобто байдужість священнослужителів до богослужіння), втрата багатьма православними "першопочаткової християнської любові". А тому перспектива православ'я в сучасному світі, на думку владики Дмитрія, в активному свідченні про себе у секулярному світі. Це можливо лише за умови лідерства (предстояння) пастиря в сучасному світі. А для цього слід підвищити якість духовної освіти і творчого розвитку богослов'я, допомагати сучасній людині у відновленні "в її свідомості істинного відношення до Бога і світу". Розуміння цього, на наш погляд, є значним зрушенням у православному богослов'ї.

Таким чином, вищенаведені думки свідчать про серйозні зрушення богослов'я УПЦ КП в бік оперативного реагування на ті (у визначенні Церкви – кризові) процеси, що відбуваються нині у духовній сфері населення України і світу в цілому. Кілька років до цього ще трагічніше ситуацію в Україні охарактеризував патріарх Київський і всієї України Дмитрій (Ярема). У своїй своєрідній програмній брошурі "На порозі 2000 року. Послання до християн України" він вважав, що країна переживає духовний Апокаліпсис [Див. розділ "Двотисячний ювілей народження Христа й Апокаліпсис України" у кн.: Дмитрій, патріарх Київський і всієї України. На порозі 2000 року. Послання до християн України.- Б.м., 1997.- С. 3-11]. На жаль, подальші богословські розвідки на подібні теми в УАПЦ практично не проводяться. Виняток становить хіба що творчий доробок одного із найближчих соратників патріарха Дмитрія, а нині виключеного із ієрархії УАПЦ архієпископа Ігоря (Ісіченка), який, як і патріарх, не відходить від жорстко консервативної лінії. Зокрема архієпископ постійно застерігає від "хибної інтерпретації соціальної доктрини православ'я як конформістської, схильної до захисту й підтримки влади задля власних потреб Церкви" [Ігор (Ісіченко), архієпископ. Пастирська опіка Православної Церкви над господарчими елітами в Україні // Наша віра.- 2001.- № 4 (156).- С. 8]. В душі патріарха Дмитрія оцінює архієпископ і нинішню ситуацію в Україні, де

відбувається "зведення мотивів людської поведінки до кількох матеріальних збудників..." [Ігор, архієпископ. Українські Церкви входять до постіндустріальної цивілізації не готовими до пастирської місії // День.- 1999.- 4 листопада].

З іншого боку, не всі православні ієрархи в Україні поділяють думки щодо втрачання православ'ям ролі морального імперативу суспільства. Так, Предстоятель УПЦ МП митрополит Володимир вважає, що говорити про духовну кризу нашого часу треба із застереженням. "Що стосується духовності, то ... в наш час ми бачимо не занепад її, а відродження. Духовна людина – це людина, яка живе за заповідям Господніми, яка ставить духовні цінності вище матеріальних, яка здійснює такі вчинки, що не приносять їй якоїсь вигоди. Те, що наш народ сьогодні за тяжких економічних умов будує храми не за вказівкою держорганів, а за покликом душі, засвідчує, що він не мислить себе без духовного, без Бога, без Православ'я" [Православний мир.- 2004.- № 1.- С. 1].

Свої висновки митрополит базує, очевидно, на цифрових показниках, за якими УПЦ МП є найбільшою і постійно зростаючою Церквою в Україні. А це свідчить, що богослови цієї Церкви й досі не аналізують базові для постмодерністського світу питання: Що це за віруючі? Декларування православними 25 чи навіть 35 мільйонів своїх вірних в Україні нині не викликає у богословів того оптимізму, який був на початку 90-х років ХХ ст. Адже нині зрозуміло, що багато із цих "декларованих віруючих" так і не дійшли до православного храму. Але навіть ті, які відвідують храми, часто не знайомі із віровченням і практикою Церкви, не керуються у щоденному житті православним віровченням. Так, даними соціологів, лише 13% віруючих в Україні підтримують ідею заборони абортів (причому відповідність такого кроку принципам релігійної моралі – далеко не основний їх аргумент) [Національна безпека і оборона.- 2001.- № 3.- С. 23]. До цього можна додати й інші, не менш сумні для кліриків, дані: майже 40% віруючих підтримали б законодавчий дозвіл на здійснення евтаназії, лише 12% віруючих вважають причиною самогубств втрату віри в Бога [Там само.- С. 22, 24-25]. І справа не лише в тому, що поступово зникає "церковний віруючий" у традиційному розумінні цього поняття – для багатьох теле- і радіотрансляції богослужінь (і то лише у великі свята) заміняють похід до храму. В цьому проявляється одна із основних ознак постмодерну – свобода людини у всьому.

Незважаючи на зростання ролі "віртуального" чинника (Інтернет, теле- і радіотрансляції) в житті сучасних людей, православ'я в Україні, на

наш погляд, не повністю усвідомлює можливості цього фактору постмодерністського суспільства, характеризуючи його як псевдокультурне і бездуховне явище. І хоча деякі владики розуміють, що "сучасна техніка сама по собі може бути духовно нейтральною, але вона може бути використана як для добра, так і для зла" [Доповідь Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета "Різдво Христове та його онтологічне значення для людства" // Всеукраїнська Міжнародна Християнська Асамблея "Заповідь нову даю вам: любіть один одного".- К., 1998.- С. 33], використання православними навіть власних ЗМІ залишає бажати кращого.

Причин цього багато, але головна із них – традиція існування у статусі державної Церкви – зорієнтовує православних кліриків на прагнення максимально залучити державний (політичний) чинник до розвитку конфесії. Це досить чітко проглядалося і проглядається у виступах практично всіх Предстоятелів православних Церков. Наприклад, щодо тих же теле- і радіотрансляцій богослужінь у православні свята суперечки відбуваються лише за час і порядок їх трансляції. Хоч вже давно назріла необхідність координації зусиль для створення, можливо навіть за спільні кошти всіх православних Церков, передач для різних вікових груп віруючих, як це роблять протестантські, а особливо харизматичні Церкви. Православним, на наш погляд, не слід нехтувати і необхідністю створення спільних інтернет-проектів. Нажаль, можливості Інтернету, багатьох церковних ЗМІ нині зведені лише до формулювання власного (з точки зору певної Церкви) бачення поточних новин та критики інших Церков чи іновірівців. Це не лише не додає авторитету православ'ю в цілому, але й "є тією руйнівною силою, яка сприяє розвитку бездуховності, ... веде людство до самознищення" [Філарет, патріарх Київський і всієї Руси-України. Роль засобів масової інформації в підготовці відзначення 2000-ліття Різдва Христового // Роль засобів масової інформації у відзначенні 2000-ліття Різдва Христового. Матеріали науково-практичної конференції головних редакторів ЗМІ.- К., 1998.- С. 8].

Консервативність мислення "не випускає" православних також із кола модерністської ілюзії, що у створенні Помісної Православної Церкви вирішальну роль повинен відіграти державний чинник. І слід відзначити, що клірикам таки вдалося переконати у цьому чиновників – роками президенти України Л.Кравчук та Л.Кучма, прем'єр-міністр В.Ющенко, комісії і депутатські групи у Верховній Раді писали листи до Константинопольського і Московського патріархів, відвідували резиденції останніх з метою домогтися автокефалії чи хоча б автономії

для Української Православної Церкви. Неуспіх цих зусиль свідчить про недостатність політичного чинника в умовах постмодернізму. Цікаво, що взявши спочатку участь у цій гонці за визнання, УПЦ МП згодом взагалі зняла питання набуття автокефалії із порядку дня, а тому нині звинувачує державних чиновників у прояві рецидивів радянської тоталітарної політики.

З іншого боку, проблема зміни статусу Церкви – лише одна із багатьох, де може бути ефективно застосований державний чинник при нинішній "фатальній політизації церковного життя" [Інтерв'ю архієпископа Ігоря (Ісиченка) радіо "Свобода" 19 червня 2004 р. з приводу конференції "Помісна церковна традиція України як частина східної християнської цивілізації" // www.uaoc.kiev.ua/bratstvo]. Практично всі Православні Церкви намагаються задіяти допомогу держави при "освоєнні" інших сфер суспільного життя. І справа тут не лише в наявності великої кількості "бездіяльних і корисливих священиків", які розраховують на законодавчий захист православної Церкви від "конкуруючих тоталітарних сект і неорелігій" [Ігор, архієпископ. Українські Церкви входять до постіндустріальної цивілізації не готовими до пастирської місії // День.- 1999.- 4 листопада], як це відбувається в Росії. Мова йде про "допуск" до сфери світської освіти, пенітенціарної системи, виховання особового складу силових структури держави. Особливо багато у цьому плані зроблено представниками УПЦ МП – практично всі силові структури країни (Міністерство внутрішніх справ, Управління прикордонними військами, керівники установ пенітенціарної системи, Служба Безпеки України та ін.) підписали із цією Церквою договори про "духовне" шефство. Для цього в УПЦ МП запроваджена навіть посада голови синодального відділу із взаємодії зі Збройними силами та іншими військовими формуваннями України, яку нині обіймає архієпископ Львівський і Галицький Августин (Маркевич).

Підводячи підсумок розвитку православної ортодоксії в Україні на етапі постмодерну, зазначимо, що православне богослов'я в цілому реагує на нові тенденції суспільного розвитку надзвичайно повільно. Православні Церкви ще бояться "випускати світ" (використовувати світські філософські, політичні, педагогічні та інші напрацювання) у своє віровчення, хоча у реальній церковній практиці цей "світ" вже давно присутній і, на жаль, у дуже вульгарних (як для Церкви) формах [Див.: Глеб (Якунин) Подлинный лик Московской патриархии.- М., 1997; Ігор (Ісиченко), архієпископ. Крутий батюшка // Дзеркало тижня.- 2003.- № 122 та ін.].

Уповільнює теоретичне осмислення нових процесів й те, що в

кожній православній Церкві воно відбуваються самостійно, без залучення богословів інших Церков і фактично вже після включення їх священників і мирян в соціальні процеси. Це часто призводить до суперечливих вирішень (на власний розсуд) парафіяльними священниками багатьох екзотичних (наприклад, хрещення чи одруження людей із зміненою статтю) чи давніх, але у нових формах (евтаназія, екуменізм тощо) проблем. Стримуючим фактором виступають й спроби кожної Церкви "винайти власний велосипед" – небажання використати чи визнати можливим факт використання чужих набутоків, як це робив свого часу митрополит Петро Могила і завдяки чому він возвеличив Церкву. А тому масмо значне "відставання православної думки при освоєнні сучасних соціально-історичних умов, які постійно змінюються, в звичних для конфесії поняттях східно-християнського богослов'я, що робить православного священника безголосим навіть за умови його постійної самоосвіти" [Алипий, архимандрит, Исаяя, архимандрит. Догматическое богословие.- Сергиев Посад, 2000.- С. 5]. З іншого боку, Церква, яка не богословствує "не може ні повноцінно виховувати своїх чад, ні свідчити світу, який завжди залишається певною мірою позацерковним. Богослов'я ... є не якоюсь другорядною справою, а необхідною умовою дійсно церковної, православної проповіді й душоспасіння" [Див.: Филарет, митрополит Минский и Слуцкий. Оценка состояния и перспективы развития современного православного богословия // Церковь и время.- 2000.- № 2 (11).- С. 19].

В Україні до цих загальноправославних проблем додаються ще й ті, що одні із найбільших, але не визнаних Церков – УПЦ КП та УАПЦ – перебувають під постійною загрозою бути звинуваченими у неправославності. Тому "дрейф" богослов'я україноцентричних Церков в бік врахування змін відповідно до вимог сучасного життя не може бути значним. Адже радикальні кроки у бік модернізації вчення нададуть їх опонентам додаткові козири в запереченні визнання Церкви і звинуваченні їх у переході до протестантизму чи католицизму. Інша проблема в УПЦ МП – тут власні ініціативи розглядаються через московські критерії націоналізму і сепаратизму.

Найбільш активно серед православних Церков України у сфері подальшої творчої розробки і реального впровадження основних напрацювань в соціальній сфері є УПЦ КП. Саме тут спостерігається чітке розуміння того, що православ'я потребує нагального вирішення нинішніх питань, а не повторення старих вирішень старих питань, інакше Церква втратить молоді покоління, для яких не так важливо, яка богословська школа дасть відповіді на їхні питання. Пошук

православними Церквами різноманітних форм "служіння світу" став для них внутрішньою необхідністю, що створює можливості вийти за межі тільки задоволення релігійних потреб віруючих, здолати розрив між схоластичним богослов'ям і практичною участю Церкви у вирішенні різноманітних проблем сучасності.

§4. Конституювання Помісних Церков як правового інструменту захисту національних інтересів українського народу

Аналіз отриманих у ході соціологічного дослідження УЦЕПД результатів дає підстави стверджувати, що релігійність і Церква для українського суспільства становлять різні речі. По-перше, віра в Бога не відповідає рівню довіри до Церкви (який, проте, залишався найвищим до суспільних інститутів). Якщо віруючими вважали себе 57,8% наших співгромадян, то повністю довіряли Церкві лише 33,7%, причому з числа віруючих менше половини – 48%; із числа невіруючих - всього 7,8% [Дзеркало тижня.- 2000.- № 37]. Така ситуація свідчила про відчуження суспільства і навіть віруючих від самої Церкви.

Дистанціювання віруючих від Церкви можна розглядати як наслідок певного формалізму богослужінь, їх невідповідності способу життя віруючих, а також рівню їх конфесійної підготовки. В складних економічних умовах розвитку Української держави віруючі у своїй системі цінностей релігії відводили сьому із шістнадцяти позицій. Водночас більшість (87,1%) опитаних вважала, що релігійні діячі повинні ставати на захист найбільш вразливих прошарків громадян у випадку, якщо влада приймає рішення, що призводять до зниження життєвого рівня населення (такої думки були 89,8% віруючих і 76,6% невіруючих). Це свідчило про те, що українці потребували Церкви більшою мірою громадянської, ніж містичної, Церкви-захисниці не тільки від гріха, а й від сваволі влади та імущих капітали.

Ще однією причиною відсутності підтримки Церкви як інституту було її зближення з владою. Як відомо, в Україні традиційно не довіряли владі, як представниці інтересів правлячої, іноземної еліти. І звична участь церковних ієрархів у різних офіційних церемоніях (через слабкість та розмежування), злива взаємних нагород не могли не викликати неоднозначних реакцій. За таких ситуацій громадяни переносять своє