

**УКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЗНАВЦІВ
ЦЕНТР РЕЛІГІЙНОЇ ІНФОРМАЦІЇ І СВОБОДИ**

МІЖНАРОДНА АКАДЕМІЯ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ ТА ВІРОСПОВІДАНЬ

**ЦЕНТР ПРАВОВИХ ТА РЕЛІГІЙНИХ СТУДІЙ
УНІВЕРСИТЕТ БРІГАМА ЯНГА**

**ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЗНАВСТВА
ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С.СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ**

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА

**Взаємини держави і релігійних
організацій: правові та політичні
аспекти**

**НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК
№ 10**

КИЇВ - 2006

Релігійна свобода. Взаємини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти. Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А.Колодного (гол. ред.), д.філос.н. Л.Филипович, к.філос.н. М.Бабія. - Київ, 2006. -172с.

До щорічника увійшли статті, в яких розглядаються актуальні в теоретичному й практичному вимірах проблеми- сучасних державно-конфесійних відносин в Україні, шляхи гармонізації, поглиблення їх конструктивності, повноцінного забезпечення права людини на свободу совісті, свободу віросповідань та свободу діяльності релігійних організацій. Ці питання осмислюються в контексті демократичних процесів, які відбуваються в нашій державі.

При цьому автори звертаються не тільки до вітчизняного, а й зарубіжного досвіду розв'язання означених проблем.

Для науковців, викладачів релігієзнавства, державних службовців, студентів, усіх, хто цікавиться проблемами свободи буття релігії в суспільстві, сучасними релігійними процесами, що мають місце в українському соціумі.

Редакційна колегія щорічника "Релігійна свобода":

д.філос.н. Колодний А.М. (відп. редактор)
к.філос.н. Бабій М.Ю.
д.філос.н. Бондаренко В.Д.
д.філос.н. Закович М.М.
д.філос.н. Єленський В.Є.
д.філос.н. Лубський В.І.
д.філос.н. Саган О.Н.
д.філос.н. Филипович Л.О.
д.філос.н. Яроцький П.Л.

Редакційну підготовку випуску № 10. здійснили:

д.філос.н. Колодний А.М. (гол. редактор)
д.філос.н. Филипович Л.О. к.філос.н. Бабій
М.Ю. д.філос.н. Саган О.Н. к.філос.н.
Горкуша О.В.

Рекомендовано до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (Протокол №9 від 5 травня 2006 р.).

ISBN 966 699 098-9

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
ім. Г.Сковороди НАН України © Центр
релігійної інформації і свободи
Української Асоціації Релігієзнавців
© Автори статей.

ЗМІСТ

ЩОРІЧНЕ ПОСЛАННЯ ПРЕЗИДЕНТА УКРАЇНИ В.А.ЮЩЕНКА ДО ВЕРХОВНОЇ РАДИ ПРО ВНУТРІШНІЙ І ЗОВНІШНІЙ СТАН УКРАЇНИ (РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНІ АСПЕКТИ)	5
---	---

Розділ 1. ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНІ І МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В УМОВАХ СВОБОДИ СОВІСТІ

І.Бондарчук	Стан і проблеми релігійного життя України	7
М.Бабій	Свобода релігії в Україні в контексті державно-церковних відносин: нові можливості й проблеми	9
П.Гануліч	Проблеми активізації релігійного чинника в Україні	13
І.Федючик	Правові та філософські аспекти свободи совісті	15
А.Колодний	Толерантизація міжконфесійних відносин: від теоретичного осягнення до практичної реалізації	19
Ю.Решетніков	Толерантність у контексті міжрелігійних відносин в Україні: нові можливості і нові виклики і підходи	23
М.Мурашкін	Толерантність і упередженість у міжконфесійних відносинах	26
О.Бучма	Релігія і громадянське суспільство: правові, політичні і етнонаціональні виміри	30
М.Маринович	Релігійна свобода в Україні: новітній досвід, за давнені недуги	35
А.Арістова	Конфесії як суб'єкти церковного права: “канонічна територія” і “неканонічні зазіхання”	41
К.Швалагіна	Секуляризація та державно-церковні відносини в інтерпретаціях закордонних релігієзнавців	44
Д.Девіс	Чи є атеїзм релігією? Юридичні візії конституційного значення “релігії”	47
С.Головащенко	Розвиток релігійного середовища в Європі та Україні: проблема відповідності	57
О.Борисенко	Роль релігії у внутрішній політиці Японії: історична ретроспектива та сучасні реалії	59

Розділ 2. ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ В РЕАЛІЯХ ДЕМОКРАТИЧНОЇ УКРАЇНИ

Л.Филипович	Церква – держава – суспільство в умовах утвердження релігійної свободи	63
В.Климов	Церква і політика в Україні: проблеми взаємозв'язку й загроза політизації	68
О.Саган	Сучасні проблеми державно-церковних відносин в Україні: аспекти регулювання чинного законодавства	73
Л.Виговський, Т.Виговська	Модель державно-церковних відносин як еталон правового регулювання взаємин держави та релігійних організацій	79
Г.Кулагіна	Релігійна мораль та політична доцільність під час виборів 2006	82
С.Здіорук	Юридичні та політичні механізми врегулювання державно-церковних відносин в Україні	85
Г.Друзенко	Події року 2005 у державно-релігійних взаєминах: юридичний аналіз	89
О.Пивоварський	Динаміка змін релігійної мережі і удосконалення державно- конфесійних відносин на Житомирщині	93

Розділ 3. ВИБОРЧІ ПЕРЕГОНИ І КОНФЕСІЇ УКРАЇНИ

В.Єленський	Держава та релігійні інституції в Україні до і після Помаранчевої	99
-------------	---	----

	революції: політичний дискурс	
А.Юраш	Парламентські вибори 2006 року: аспект загальних проблем політико-релігійної взаємодії	103
А.Колодний	Політичні партії України в контексті міжконфесійних відносин	107
П.Зуєв	Вибори минають, партії народжуються і вмирають, а Церква залишається	111

Розділ 4. КОНФЕСІЇ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН

П.Яроцький	Відношення українських церков і релігійних організацій до розбудови громадянського суспільства	114
К.Гудзик	Нова національна доктрина Москви і Україна	118
П.Кралюк, Я.Хаврук	Конфесійний конфлікт в Острозі у просторі загальноукраїнської ситуації	120
В.Докаш	Принципи взаємовідносин держави і церкви в соціальних доктринах протестантів: правовий аспект	122
Ю.Решетніков	Євангельські віруючі та політика	126
В.Титаренко	Взаємовплив політики і релігії в діяльності харизматичних церков	128
Т.Хазир-Огли	“Декларація мусульман Європи” – шлях до діалогу	131

Розділ 5. ЗАКОНОДАВСТВО УКРАЇНИ ПРО СВОБОДУ СОВІСТІ В ПРОПОЗИЦІЯХ ЗМІН

М.Васін	Законодавчі ініціативи 2005 року в сфері свободи совісті та діяльність релігійних організацій	135
В.Яворський	Аналіз закону України про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»	138
Н.Гаврілова	Державно-церковні відносини в оцінках молодого покоління	142
М.Васін	Держава ускладнює реєстрацію релігійних організацій	145
В.Агеєв	Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації 1991 р.» з точки зору індивіда та малих релігійних груп	147
Р.Небожук	Церковно-державні відносини в галузі освіти в Україні	150
М.Бабій	Загальноосвітня конфесійна школа: проблемні питання створення й буття	156
Л.Коваленко	До проблем релігійної освіти в світській державі	159
Г.Друзенко	Реституція як відновлення історичної справедливості	163
	Огляд порушень права на свободу совісті і віросповідання 2005 року	169
	Ситуативний коментар релігійних аспектів з Послання і Доповідей Президента України Віктора Ющенка.	171

ЩОРІЧНЕ ПОСЛАННЯ ПРЕЗИДЕНТА УКРАЇНИ В.А.ЮЩЕНКА ДО ВЕРХОВНОЇ РАДИ ПРО ВНУТРІШНІЙ І ЗОВНІШНІЙ СТАН УКРАЇНИ (РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНІ АСПЕКТИ)

На початку роботи останньої сесії парламенту Президент України В.Ющенко, відповідно до Конституції України, звернувся 9 лютого 2006 року з щорічним посланням до Верховної Ради України про внутрішнє і зовнішнє становище України. Послання Президента складається з двох частин. *Перша* - це Звернення Президента України до Верховної Ради України «Про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2005 році», яке було оголошено Президентом України В.Ющенко 9 лютого цього року з парламентської трибуни. *Друга частина* - це Доповідь «Про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2005 році», у якій визначаються і досліджуються *актуальні* проблеми розвитку України та окреслюються шляхи їх вирішення. Що стосується релігійних аспектів щорічного послання, то зауважимо, що це питання має місце в обох частинах президентського послання.

Конфесійному питанню у Зверненні Президента було присвячено лише три абзаци. Наведемо їх повністю відповідно до тексту Звернення, розміщеному Прес-службою Президента України на сайті «Офіційне Інтернет-представництво Президента України»:

“Третій стратегічний напрям – поліпшення якості життя громадян, консолідація суспільства та відродження духовних цінностей нації. Україна здавна була рідним домом для представників багатьох національностей. На нашій землі мирно співіснували послідовники різних релігійних традицій. І сьогодні Україна є однією з небагатьох пострадянських держав, у якій зберігається міжнаціональний мир. Це одне з найбільших наших надбань, і ми повинні ним дорожити. Наш обов'язок – подальше утвердження міжнаціональної злагоди, запобігання виникненню конфліктів на національному чи релігійному ґрунті. Представники кожного етносу мають почуватися в Україні краще, ніж на своїй історичній батьківщині.

...Не можу оминати найбільш чутливу для суспільства проблему релігійної сфери – неприродне роз'єднання православних церков України. Незаперечною є необхідність подолання існуючих між найбільшими православними юрисдикціями протиріч та утвердження єдиної помісної соборної первоапостольної православної церкви. Безумовно, її становлення розглядається в загальному контексті розвитку та утвердження національної ідентичності українців. Зважаючи на стратегічне значення цього питання, держава вправі його активно порушувати та, не втручаючись у внутрішні церковні справи, сприяти його розв'язанню”.

В Доповіді «Про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2005 році» релігійним аспектам присвячено підрозділ 2.4 «Вдосконалення суспільно-релігійних відносин» розділу 2 «Розвиток людини – шлях України у майбутнє». Видрукуємо цей текст відповідно до офіційного видання:

“2.4. Вдосконалення суспільно-релігійних відносин. Повноцінне забезпечення права на свободу совісті є необхідною передумовою розвитку демократичного суспільства. В усій історії формування Української нації, її культури, світогляду, моделей поведінки очевидним є релігійний вплив. Сьогодні у конфесійному середовищі означилися наступні тенденції.

Спостерігається стійке зростання інституційної мережі релігійних організацій. Активізується участь конфесій у публічному (громадському і культурному) житті країни. На початок 2005 року кількість громад віруючих у порівнянні з аналогічним періодом минулого року збільшилося 912 одиниці, монастирів – на 13, місій – на 15, духовних навчальних закладів – на 10, періодичних видань – на 28, недільних шкіл – на 538 тощо.

Деякими релігійними організаціями активно ініціюється впровадження в навчально-виховний процес предметів, в основу яких покладені духовні релігійні цінності. Ця справа вимагає граничної виваженості. З одного боку, суспільство в цілому усвідомлює необхідність виховання у молодого покоління поваги до релігійних традицій. З іншого – стабільність в суспільстві забезпечує тільки толерантність і дотримання чинних норм Конституції, згідно з якими церква відділена від школи.

Стабільно високим є авторитет релігійних структур у суспільстві. Релігійні об'єднання користуються значною довірою в населення у порівнянні з іншими установами й організаціями. Їм довіряє від 40% до 60% українців.

Помітною залишається політизація релігійно-церковного життя, особливо під час виборчих кампаній.

Актуалізується переговорний процес щодо зміцнення Української Помісної Православної Церкви. З трьох юрисдикцій православ'я в Україні діалог ведуть в основному УПЦ КП й УАПЦ. Але досі зусилля ієрархів і священників на ниві творення Помісної Православної Церкви не можна назвати вповні результативними.

Враховуючи досвід розвитку релігійного середовища протягом років державної незалежності, орієнтирами розвитку конфесійного середовища на майбутнє мають стати такі пріоритети.

1. Конституювання Української Помісної Православної Церкви. Її утвердження – нагальна необхідність, продиктована часом. До такої думки схилиють кілька суттєвих обставин. По-перше, існує тисячолітня традиція Українського народу, пронизана ідеєю фундації національно орієнтованої православної інституції. По-друге, Апостольські правила визначають право кожного народу мати власну помісну Церкву. По-третє, достатнім аргументом є і світова практика. Країни з домінуючою часткою православного населення (Болгарія, Греція, Грузія, Росія, Румунія тощо) мають свої помісні православні церкви, що позитивно впливає на духовний розвиток тих націй.

2. Розробка і впровадження у життя ефективного політико-правового механізму регламентації суспільно-релігійних та державно-церковних відносин. Україна прагне інтегруватися у європейське співтовариство, а отже, їй не обійтися без відповідного законодавства щодо свободи совісті й віросповідання. Чинний закон певною мірою застарів. Потрібно здійснити модернізацію законодавства у даній сфері.

3. Утвердження й розвиток партнерських відносин між Державою та Церквою. Обидві сторони повинні максимально конструктивно співпрацювати на ниві розв'язання наболілих соціальних проблем.

Задля гармонізації суспільно-релігійних відносин необхідно:

— забезпечити ухвалення в новій редакції Закону України „Про свободу совісті та релігійні організації”;

— забезпечити рівне ставлення до всіх віросповідань і релігійних організацій на всіх рівнях у всіх регіонах та неухильне дотримання законодавства, що регулює діяльність релігійних організацій, усіма суб'єктами правовідносин;

— сприяти, не втручаючись у внутрішні справи церков, налагодженню конструктивного діалогу між православними юрисдикціями України та розв'язання протиріч між ними;

— актуалізувати процес повернення релігійним організаціям колишніх культових будівель та майна на законодавчій основі;

— сприяти залученню релігійних організацій до співпраці у соціальній сфері, зокрема до роботи з дітьми, позбавленими батьківського піклування, забезпечення духовних потреб людей, позбавлених волі;

— для вдосконалення відносин Української Держави і Церкви, ефективного захисту прав Церков і релігійних організацій доцільно (замість відомчого Державного департаменту у справах релігій у складі Міністерства юстиції України) утворити Раду з питань забезпечення свободи совісті та віросповідання при Кабінеті Міністрів України, як центральний орган виконавчої влади зі спеціальним статусом. Такі кроки пришвидшать реальну інтеграцію України в коло народів Об'єднаної Європи на основі демократичних цінностей.”

Крім того, релігійна тематика порушується в підпункті «Регіональні особливості гуманітарного простору» пункту 5.1.1 «Суспільно-політичний вимір розвитку регіонів» підрозділу 5.1 «Тенденції регіонального розвитку України на сучасному етапі» розділу 5 «Державна регіональна політика» (стор. 111 доповіді):

“...Істотно різниться релігійно-церковне середовище України. Осередки УГКЦ домінують у західних областях, УПЦ МП – в східних, північних і південних, громади мусульман – в Криму тощо. За умов надмірної політизації релігійно-церковного життя, що, власне, й відбувається в українському суспільстві, конфесійний регіоналізм є потенційним джерелом дестабілізаційних та дезінтеграційних процесів. Крім того, внутрішньоцерковні суперечки підривають авторитет традиційних для України церков і стимулюють поширення нетрадиційних релігійних течій, що загрожує стабільному духовному розвитку суспільства і створює загрозу національній безпеці держави.

Об'єднання східних і західних українців у духовному, культурному, ідеологічному й політичному аспектах можливе лише через утвердження ідеї Соборної Незалежної України й українців як єдиного національно-політичного організму. ...”.

Розділ 1. ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНІ І МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В УМОВАХ СВОБОДИ СОВІСТІ

*І. Бондарчук**

Стан і проблеми релігійного життя України. (інтерв'ю кореспонденту РІСУ)

— *Ігоре Володимировичу, розкажіть, будь ласка, про сьогоденню релігійну ситуацію в Україні.*

— Як відомо, в Україні існує сприятливе правове поле для функціонування і розвитку Церков і релігійних організацій. Національне законодавство щодо свободи совісті та релігійних організацій, одне з найбільш демократичних у світі, забезпечує рівноправ'я існуючих конфесій, реалізацію права громадян на свободу совісті. Політичне керівництво країни докладає значних зусиль для подальшої гармонізації державно-конфесійних відносин, сприяння духовному піднесенню українського суспільства. Наочним свідченням і результатом цього є кількісний і якісний розвиток мережі і діяльності Церков і релігійних організацій України. На сьогодні в Україні діють біля 32 тис. релігійних організацій, в тому числі 29941 релігійна громада десь 55 віросповідних напрямків, 71 центр та 228 управлінь, 386 монастирів, 309 місій, 76 братств, 176 духовних навчальних закладів, 12522 недільні школи.

Залишається актуальною тенденція збільшення кількості релігійних організацій. Так, за минулий рік мережа релігійних організацій збільшилась на 1381 одиницю. Справами Церкви в Україні опікується 28431 священнослужитель. Інтенсивно зростає видання церковних друкованих засобів масової інформації, нині їх кількість складає 357 одиниць. Для богослужінь релігійні організації використовують біля 21 тисячі культових та пристосованих під молитовні заходи споруди. Висока ступінь активності притаманна традиційним конфесіям.

Слід зазначити, що проведені в останні роки соціологічні дослідження та реалії сучасного релігійно-церковного життя наочно засвідчують все зростаючу роль та авторитет Церкви в суспільному житті України.

— *Багатьох сьогодні цікавить ситуація в українському православ'ї. Якою вона є на Ваш погляд?*

— Станом на 01.09.2005 р. в Україні діють 15387 парафій трьох православних юрисдикцій – Української Православної Церкви, Української Православної Церкви Київського Патріархату, Української Автокефальної Православної Церкви. Найбільшою серед них за кількістю релігійних організацій, що входять до складу церкви, є Українська Православна Церква (більше 10 тисяч релігійних організацій). Дана Церква демонструє високий ступінь активності, зосередивши свої зусилля на активній місіонерській роботі; розвитку соціально значимої діяльності; розширенні мережі духовних навчальних закладів; підготовці й перепідготовці кадрів духовенства тощо.

Стратегія діяльності УПЦ Київського Патріархату спрямована на доведення органічності цієї церкви українському суспільству через адаптацію літургії, богослужіння, церковної мови національному контексту. Зусиллями богословів Церкви здійснено переклад українською мовою Біблії, „Закону Божого”, богослужбових книг, основоположних літургій і обрядів для відправлення в усіх парафіях Церкви. Водночас розширюється благодійницька та просвітницька діяльність, употужнюється місійна стратегія в усіх регіонах. Головним завданням церкви на найближчу перспективу визначено завдання легітимізації свого нинішнього статусу у канонічно-правовому полі, зокрема через нарощення як міжцерковних контактів, так і своєї питомої ваги у релігійному житті суспільства. Що стосується Української Автокефальної Православної Церкви, то на сьогодні можна констатувати, що вона практично розпалася на дві частини, одна з яких визнає Предстоятелем митрополита Мефодія (Кудрякова), а друга підтримує церковні ініціативи архієпископа Ігоря (Ісиченка).

В цілому відзначаючи позитивну тенденцію активізації діяльності Православних Церков, що забезпечує православ'ю домінуюче місце в релігійно-духовному житті країни, водночас не можна не зазначити, що сьогоденній характер міжправославних відносин, на жаль, містить небезпеку для стабільного розвитку українського суспільства. На це неодноразово звертав увагу і Президент України В.А.Ющенко, зокрема під час зустрічі з главами Церков і релігійних організацій в березні цього року. Даний конфлікт останнім часом ускладнюється у соціально-політичній сфері та на рівні парафій. Його

* Директор Державного департаменту у справах релігій Мінюсту України. (друкується за: risu.org.ua).

суб'єкти почали блокуватися з партіями і депутатськими об'єднаннями, шукати спільні інтереси тактичного і стратегічного характеру. Йдеться про одночасний процес політизації релігії і оцерковлення політики.

Самі православні церкви України не пропонують взаємоприйнятних ініціатив щодо подолання міжправославного протистояння, їхні позиції в цьому відношенні суттєво розходяться, а сам конфлікт набуває помітної гостроти. Тому особливої ваги набуває переговорний процес щодо розв'язання конфліктної ситуації. При цьому слід зауважити, що сторони мають різні бачення темпів і глибини перетворень, які необхідно здійснити. Між ними відсутня єдність у питанні самого механізму надання бажаного для православних в Україні канонічно-правового статусу. Вочевидь, практичні позитивні зрушення вперед неможливі без чітко визначеної програми та напрямів співпраці переговорних сторін та посередницьких зусиль державних органів України, без втручання останніх у внутрішні справи православних та інших Церков.

Що стосується об'єднавчих процесів між Українською Православною Церквою Київського Патріархату і Українською Автокефальною Православною Церквою, то їх розвиток є неоднозначним. Навіть була призначена дата об'єднавчого собору, проте він так і не відбувся. В самому церковному середовищі висловлюються різні оцінки щодо бажаних кроків та темпів даного процесу.

— *На яких засадах ґрунтується сучасна державна політика щодо релігії, Церкви та релігійних організацій?*

— Ця політика ґрунтується на засадах, неодноразово задекларованих Президентом України В.А.Ющенком, а саме: відкритості і прозорості; послідовного дотримання принципу свободи совісті, невтручання у внутрішні справи церков і релігійних організацій; забезпечення вільного розвитку всіх релігійних спільнот, діяльність яких не суперечить чинному законодавству України; рівного ставлення з боку держави до всіх релігійних течій; сприяння з боку держави суспільно значущій діяльності релігійних організацій, пошуку механізмів співпраці державних органів і релігійних інституцій задля подолання гострих соціальних проблем (зокрема дитячої безпритульності, поширення наркоманії та алкоголізму тощо) і їх попередження у майбутньому; недопущення розпалювання міжрелігійної ворожнечі і нетерпимості, розв'язання проблемних питань між державою і Церквою та у міжцерковних відносинах виключно шляхом конструктивного діалогу; впровадження духовних цінностей у навчально-виховному процесі, духовно-просвітницькій роботі у Збройних Силах, правоохоронних органах тощо, формування умов для партнерства держави і релігійної спільноти в інтересах усього українського суспільства.

В контексті реалізації даних базових положень українська держава, неухильно дотримуючись конституційної норми про відокремлення Церкви від держави (ст. 35 Конституції України), Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", надає всілякого сприяння діяльності релігійних інституцій, спрямованих на духовне зростання суспільства, проведення масштабних акцій, які мають формувати морально-етичний світогляд та патріотизм її громадян.

— *В чому, на Ваш погляд, полягає причина ліквідації Державного комітету України у справах релігій і створення нового урядового органу — Державного департаменту у справах релігій?*

— Ліквідація Державного комітету України у справах релігій і створення на його базі Державного департаменту у справах релігій є наочним свідченням тієї уваги, яку керівництво країни приділяє питанням подальшої гармонізації державно-конфесійних відносин. Адже саме інтересами такої гармонізації і були продиктовані, в першу чергу, ті зміни, що відбулися. Не викликає сумнівів, що Україна сьогодні переживає процеси трансформації та оновлення в усіх сферах життя. Не є винятком й сфера державно-церковних відносин, які теж потребують своєї певної корекції. Природно, що позитивні зрушення у державній політиці щодо релігії та церкви вимагають і певних коректив у діяльності відповідних державних органів. Тому зміни, що відбулися, є цілком зрозумілими в цьому контексті. Створення Державного департаменту у справах релігій є наслідком послідовного прагнення вищого політичного керівництва держави і особисто Президента України В.А.Ющенка проводити максимально прозору, відкриту і публічну політику щодо церков і релігійних організацій, запобігти будь-яким проявам втручання з боку влади у діяльність релігійних організацій.

Ми свідомі того, що процес відродження церкви, налагодження цивілізованого і демократичного механізму державно-конфесійних відносин відбувається не просто. В минулому були і помилки, і прорахунки. А відтак нагальною є необхідність як їхнього виправлення, так і недопущення у майбутньому. Разом з тим ми відзначаємо і те позитивне, що було зроблено колишнім Комітетом у справах релігій, зокрема щодо забезпечення сприятливих умов для діяльності релігійних організацій, реалізації кожним громадянином конституційного права на свободу совісті, рівності релігійних організацій перед законом тощо. Тому ми б хотіли взяти всі позитивні аспекти досвіду діяльності Державного комітету у справах релігій і поглибити їх у своїй роботі.

З іншого боку, відповідна реорганізація є наслідком послідовної реалізації європейського вектору розвитку України, що, зокрема, вимагає і приведення структури органів державної влади у відповідність до європейських стандартів в процесі адміністративно-територіальної реформи (відомо, що в Європі не існує таких державних інституцій як Державні комітети, а є саме департаменти у складі міністерств). При цьому, говорячи про зміни, хочу відзначити, що курс держави на утвердження свободи совісті, рівності Церков перед законом залишається незмінним.

— **Що Ви вважаєте найголовнішим у Вашій роботі?**

— Найголовнішим вважаю чітке і послідовне дотримання чинного законодавства про свободу совісті та релігійні організації, сприяння Церквам і релігійним організаціям у їх різнобічній суспільно важливій діяльності на благо українського суспільства, виконання тих завдань, які визначені керівництвом країни як пріоритетні в роботі Держдепрелігій, а саме: сприяння зміцненню взаємопорозуміння між релігійними організаціями різних віросповідань; узагальнення практики застосування законодавства у сфері державно-церковних відносин, розроблення пропозицій щодо подальшого його вдосконалення; забезпечення реєстрації статутів (положень) релігійних організацій; сприяння у вирішенні питань, пов'язаних з передачею релігійним організаціям колишніх культових будівель та іншого церковного майна; сприяння участі релігійних організацій України у міжнародних релігійних рухах і форумах.

Переконаний, що реалізувати поставлені перед Державним департаментом завдання можливо лише на засадах співпраці з Церквами і релігійними організаціями, що викликає необхідність подальшого поглиблення діалогу між Департаментом як урядовим органом і релігійними інституціями, зокрема використовуючи можливості Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. Пріоритетним вважаю сприяння з боку Департаменту суспільно важливій діяльності церков і релігійних організацій, захист їх прав і рівності перед законом.

— **Як Державний департамент у справах релігій планує співпрацювати з мас-медіа?**

— Беручи до уваги надзвичайну делікатність питань свободи совісті, діяльності релігійних організацій, міжконфесійних відносин, ми вважаємо за доцільне здійснити акредитацію журналістів друкованих та електронних ЗМІ, створивши пул з числа представників мас-медіа, які спеціалізуються з релігієзнавчої тематики, запрошувати їх на науково-практичні конференції та інші заходи, що проводитимуться нашим Департаментом, висвітлювати з їх допомогою як актуальні питання розвитку релігійного середовища України, так і нашу роботу. Планується, що до зазначеного пулу увійдуть представники інформаційних агентств (Укрінформ, УНІАН), газет (“Президентський вісник”, “Урядовий кур’єр”, “Голос України”, “День”, “Дзеркало тижня”, “Україна молода”), журналів (“Релігійна панорама”), Національних теле- та радіокомпаній України, теле- та радіокомпаній (“1+1”, “5 канал”, ТРК “Ера”, “НАРТ”), інтернет-видань (“*Релігійно-інформаційна служба України*”) тощо.

Крім того, для підвищення фахового рівня журналістів, які займаються висвітленням питань державно-конфесійних відносин і діяльності релігійних організацій, формування у них неупередженого і толерантного підходу до різних аспектів зазначеної тематики вважаємо доцільним організацію і проведення навчальних семінарів для даної категорії працівників мас-медіа, їхню участь в обговоренні проблем висвітлення ЗМІ питань релігійного життя в Україні під час науково-практичних конференцій, круглих столів тощо.

*М.Бабій**

Свобода релігії в Україні в контексті державно-церковних відносин: нові можливості й проблеми

Співвідносність свободи буття релігії та суті, характеру сучасних державно-конфесійних відносин в Україні є одним з “актуалітетів” у предметному полі політико-правового, релігієзнавчого дискурсу. Зростає увага державних органів, релігійних організацій, науковців до проблем політики української держави у сфері свободи совісті, свободи релігії, практики державно-конфесійних відносин, їх суголосності міжнародно визнаним правовим стандартам та рекомендаціям.

Вартим уваги є те, що тематизація цих питань значною мірою корелюється із соціокультурним, політичним, духовно-екзистенціальним розвитком українського соціуму, тими трансформаціями, які відбуваються в ньому і за своєю суттю є дериватом глобалізаційних процесів, що охопили увесь світ.

Сьогодні для нашої країни (в контексті експлікованої проблеми) характерними є транзитивність процесу становлення та утвердження принципів демократії, свободи, в т.ч. свободи совісті, віросповідання,

* Ст.наук.співр. Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім.Г.С.Сковороди НАН України, к.філос.н.

удосконалення правового механізму їх захисту і реалізації. Цьому певною мірою сприяли ті демократичні зміни, які були ініційовані в Українській державі в 2005 – 2006 рр. У площині цих змін вельми відчутними є кількісні та якісні зрушення у релігійній сфері соціуму, утвердження принципово нових параметрів її буття, як і певних змін парадигми державної політики у сфері свободи совісті, свободи релігії¹. Остання матеріалізується в системі державно-конфесійних відносин, у площині забезпечення свободи буття релігії.

На нашу думку, надзвичайно важливим у даному аспекті є осмислення діалектики їх взаємодії, корелятивності рівня свободи совісті, свободи релігії та державно-конфесійних відносин, маючи на увазі, що поява нових можливостей в практичній сфері їх реалізації спричинила і нові проблеми, нові виклики, які потребують поглибленого аналізу та розв'язання, зокрема юридичного.

Принагідно зауважимо, що положення Конституції України, чинного національного законодавства, що стосуються проблем свободи совісті, свободи віросповідання кожного в Україні сущих, їхньої рівності перед законом і в можливостях релігійної самореалізації, а також система державно-конфесійних відносин, відповідають вимогам міжнародного співтовариства і є такими, що корелюються із засадами демократії і постають підґрунтям для організації повноцінного і вільного релігійного життя. Це підтверджують і міжнародні експерти.

Загальновідомо, що релігія – суть явище суспільне. Вона, її інститути є органічними компонентами структури суспільства і перебувають у тісній та складній взаємодії з іншими елементами архітекtonіки соціуму, зокрема і передовсім з державою.

Церква (релігійні організації) і держава – два суспільні інститути, які відіграють у соціумі свою специфічну роль, реалізуючи притаманну їм функціональність. Вони, як уже відзначалось знаходяться в певній системі діалектичної взаємодії, взаємозв'язків, відносин. Означена система (в сучасному вимірі) постає як дуалізм (від лат. *dualis* - *подвійний*) держави і релігійних організацій – двох незалежних самодостатніх інституцій, автономних у суспільних сферах свого функціонування. Сутність цих відносин певною мірою розкривається через тріаду “суспільство-держава-церква”. Важливим є те, що саме в контексті останньої, дуалізм відносин держави й церкви (релігійних організацій) виявляє себе “як умова індивідуальної свободи (зокрема і свободи совісті – М.Б.), оскільки він об'єктивує і опосередковує суперечність між державною загальністю й індивідуальною особливістю”².

Отже, можна стверджувати, що характер, сутність практики взаємовідносин держави і релігійних організацій корелюються з рівнем і ступенем реалізації свободи совісті, свободи релігії в суспільстві. Історичний аналіз цих взаємовідносин свідчить, що будь-які спроби “абсолютизації” однієї із складових системи відносин “держава-релігійні організації” призводили до значної мінімізації можливостей (в практичній площині) реалізації засад свободи совісті, свободи релігії.

Коли ми говоримо про поняття “свобода совісті” й “свобода релігії”, то маємо на увазі що це тісно взаємопов'язані поняття, але не тотожні. Якщо перше охоплює своїм змістом широку сферу духовного, світоглядного буття людини, в якій вона вільно самовизначається і самореалізується, то друге – стосується проблеми самовизначення і самореалізації в системі релігійних координат, а також свободи діяльності релігійних спільнот (“свобода церкви”). Свобода релігії в її особистісному вимірі характеризується через поняття “свобода віросповідання”, яка може розглядатися і як “свобода релігійної совісті”.

Свобода релігії, будучи однією з важливих структурних складових свободи совісті, “стосується того, що є благом людського духу..., всього того, що має відношення до вільного функціонування релігії в суспільстві”³.

Свобода діяльності, богослужбової практики релігійних організацій характеризується через поняття “свобода церкви” або “свобода релігійних організацій”. Воно *характеризує ступінь автономності, незалежності релігійних організацій (церкви) в богослужбовій, культовій діяльності, формуванні їх внутрішнього устрою, структури управління, їх правовий статус, можливості реалізації своєї мети і тих завдань, заради яких вони створювалися*. Поняття “свобода церкви” (релігійних організацій) є одним з важливих компонентів структури “свободи релігії”, пов'язане зі свободою совісті, але не елементом структури останньої.

Свобода буття релігії в суспільстві (в її індивідуальному й спільнотному вимірах) безпосередньо корелюється з характером, сутністю державно-конфесійних відносин.

¹ Детальніше див: Бондарчук І.В. Релігія і церква в сучасній Україні: правовий та соціальний аспекти // Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні: Зб. наук. матеріалів. – К., 2005. – С. 5-12.

² Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. – М., 1998. – С. 13.

³ Декларация о религиозной свободе // Второй Ватиканский собор. Конституция. Декреты. Декларации. – Брюссель, 1992. – С. 439.

У понятійному аспекті для характеристики означеного типу відносин коректним буде вживання понятійних конструкцій: “державно-конфесійні відносини” або “відносини держави і релігійних організацій”. При цьому до уваги береться, що поняття “церква” – полісемантичне і в даному контексті (з врахуванням поліконфесійності) не може використовуватися для інституційної характеристики цілого ряду конфесій, релігійних напрямів.

Поняття “державно-конфесійні відносини” характеризує сукупність законодавчо врегульованих і закріплених форм, принципів, взаємозв’язків, взаємовідносин між їхніми суб’єктами – державними владними інститутами та інституалізованими релігійними утвореннями (церква, релігійне об’єднання, деномінація, релігійний центр, релігійна громада тощо). Іншими словами, означене поняття визначає рівень, глибину взаємин влади і релігійних організацій ступінь їхньої інтеграції чи дезінтеграції, співпраці.

При цьому маємо брати до уваги історичний, соціально-політичний, культурний контекст їхнього генезису, об’єктивні й суб’єктивні фактори, що впливали або тепер впливають на їхній розвиток та сутність. Тому певний тип (модель) державно-конфесійних відносин, який історично склався в тій чи іншій державі, зокрема в Україні, є результируюча дії різних чинників, але передовсім це – наслідок складного соціально-політичного компромісу. Ці відносини будуються на певних принципах, мають свою структуру і суспільнозначущу межу. Наша держава пройшла шлях формування основоположних принципів, засад власної моделі політики у сфері свободи совісті, свободи релігії, побудови на їх основі відповідних державно-конфесійних відносин. За роки її незалежного розвитку останні, як уже відзначалось, набули не лише якісно нового змісту, але, що важливо, - сучасного в демократичному вимірі характеру свого практичного вияву.

Важливим є те, що український тип державно-конфесійних відносин базується (у своїй основі) не тільки на творчо засвоєних гуманістичних принципах, апробованих у демократичних країнах, а також зафіксованих у міжнародних нормативно-правових актах, що стосуються цих питань, а й на тому цінному, що співвідноситься з національними традиціями, менталітетом, інтересами суспільства, держави та особистості. Відносини держави і релігійних організацій в Україні ґрунтуються на засадах, що мають, як уже говорилося, своє юридичне оформлення в Конституції України (ст.ст. 11, 15, 19, 24, 34, 35, 36), у відповідних правових актах, Указах Президента України, інших нормативних документах. Базовим серед них є Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації”. Він визначає чіткі параметри взаємовідносин держави і релігійних організацій, характер, права і обов’язки їх суб’єктів, враховує фактор поліконфесійності українського соціуму.

Суттєвим є те, що церква і держава, постаючи як два центри різної влади (відповідно духовної та світської, політичної) не є рівноправними суб’єктами означених взаємовідносин як у силу різних статусних рівнів, так і масштабності завдань та функцій кожного з них. Держава виконує надзвичайно великий обсяг суспільно важливих функцій. І те, що вона має право на примусову функцію, суттєво відрізняє її від решти підсистем суспільства⁴. Тобто, панування як функціональна характеристика держави щодо будь-яких підсистем суспільства, її офіційно-владний авторитет, на думку уже згаданого нами П.Козловські, “дозволяє не тільки виділити державу із усіх складових соціальної системи, але і співвіднести її домінуюче становище з ієрархією взаємозв’язків і взаємодії решти підсистем”⁵, як таку, що претендує на те, щоб її вважали найвищою і самодостатньою.

Проте, слід взяти до уваги, що за нинішніх умов глобалізаційних трансформацій, значного зміцнення основ громадянського суспільства, при всьому демонстративному зовнішньому універсалізмі всеохоплюючої влади, сучасні держави, по суті, зазнають відчутного звуження своєї реальної компетенції, обмеження простору свого функціонального впливу, в т.ч. і на релігійну сферу. Ця тенденція характерна й для України. Однак і за цих умов, будучи єдиним власником примусової влади, держава постає головним арбітром багатьох аспектів суспільних відносин, “справляє правову регулятивну дію на розвиток процесів у релігійній сфері”⁶. Це виняткова прерогатива держави. Крім неї, цією функцією, цим правом не володіє жодна інша підсистема, інституція суспільства. Зрозуміло, що в різних державах інтенсивність, ступінь регулятивної дії держави щодо релігійної сфери узалежені багатьма чинниками і, в першу чергу, політичними.

У свій час Т.Гоббс звертав увагу на те, що держава в принципі не відмовляється від релігії, але розглядає її як певну сферу життя, що пов’язана з діяльністю церкви, як однієї із суспільних організацій, що підлягають контролю з боку держави⁷.

⁴ Див.: Böckenförde E.- W. (Hrsg.) Staat und Gesellschaft. – Darmstadt, 1976. – S. 30.

⁵ Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. – С. 13.

⁶ Див.: Куницын И.А. Правовой статус религиозных объединений в России. – М., 2000. – С. 88.

⁷ Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. – М., 1962. – Т. 2: Левиафан. – С. 463.

Проте такий підхід, зокрема в демократичному суспільстві, не означає наявності з боку держави тотального контролю за життям церкви (в т.ч. і внутрішнім), втручання у її культову практику, іншу діяльність, якщо вона здійснюється в рамках, встановлених законом. Він також не є перешкодою активній співпраці церкви і держави в окремих соціальних сферах і навіть партнерським їх взаємовідносинам і діям, що корелюються з інтересами суспільства. Концептуальний підхід зазначеного виміру значною мірою характерний і для державно-конфесійних відносин в Україні.

Останні у своїй основі базуються на цілому ряді чітких, визначальних засад: **світськість** держави, “інституційна і функціональна безрелігійність державної влади”, її **світоглядна нейтральність, відокремлення** церкви (*релігійних організацій*) від держави, а школи від церкви (*релігійних організацій*); **взаємне визнання суверенності** й незалежності суб’єктів цих відносин, суворе дотримання принципу невтручання у специфічні сфери компетенції один одного; **рівність** усіх релігійних організацій перед законом; **рівність** кожного (людини і громадянина) у правах і свободах перед законом в усіх сферах суспільного буття, незалежно від їхнього ставлення до релігії, належності до тих чи інших конфесійних спільнот; **невизнання** державою жодної релігії як обов’язкової; **відсутність** законодавчо оформлених “спеціальних” відносин держави і окремих конфесій; **недопустимість** обмежень у сфері свободи совісті, релігії, діяльності релігійних організацій, якщо вони не встановлені законом і не постають як необхідні в площині охорони суспільної безпеки, громадського порядку, здоров’я і моралі, а також не є “співмірними законній меті, що переслідується”; **сприяння** формуванню клімату взаємної, толерантності між різними конфесіями та між віруючими і невіруючими; **наявність** у межах визначених законом державного і громадського контролю за дотриманням суб’єктами означених відносин законодавства про свободу совісті та релігійні організації, а також юридичних механізмів захисту прав та інтересів релігійних спільнот.

Окреслені положення в контексті державно-конфесійних відносин в Україні постають як визначальні, системотвірні. Їх практична реалізація в суспільстві (зауважимо ще раз) є суттєвим підґрунтям для забезпечення свободи совісті, свободи релігії, свободи діяльності релігійних організацій.

Важливим в цьому аспекті є принцип *світськості* держави. Він, по-суті, визначає характер державно-конфесійних відносин і вґрунтовується на “інституційній і функціональній позарелігійності державної влади”, на чіткому розмежуванні функцій держави і релігійних організацій.

Принцип світськості української держави означає, що вона є релігійно й ідеологічно нейтральною, не ототожнює себе з жодною із конфесій, не виказує (*законодавчо, нормативно, латентно*) свою прихильність до будь-якої церкви, релігійної організації, не фінансує їх і не втручається в канонічну, управлінську діяльність організаційно-структурну побудову.

Отже, світська держава – це держава, світоглядно і релігійно нейтральна, інституційно і функціонально позарелігійна, діяльність структурних підрозділів якої на всіх рівнях позбавлена будь-якої релігійної санкції, впливу та контролю.

Визначальним принципом світськості є відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави. Світськість держави, відокремлення церкви від держави постають як гарантія свободи совісті, свободи віросповідання, свободи церкви. Російський історик і богослов А.В.Карташов писав, що “свобода церкви в сучасній державі зворотно пропорційна міцності її зв’язку з державою”⁸.

У своєму практичному вияві вектор відносин держави і релігійних організацій (*як певний результуючий вимір*) має бути спрямований на досягнення конкретної мети, яка б оптимально враховувала інтереси держави, релігійних організацій, суспільства і, в першу чергу, громадян (віруючих і невіруючих). Тобто йдеться про певний баланс інтересів особистості, суспільства, держави та церкви. Однак на практиці, при реалізації цих відносин акцент, як правило, робиться не на правах і свободах віруючих й невіруючих громадян, а на свободі й правах релігійних організацій. Тобто індивідуальне право на свободу совісті, свободи віровизнання, що декларується законом, трансформується до корпоративного права віруючих. При цьому поза увагою часто залишається той факт, що свобода совісті і віросповідання, це – “право людини, а не церкви”⁹.

Зрозуміло, що шлях до забезпечення повноцінної свободи совісті, релігії є складним і нелегким. Тому формування державно-конфесійних відносин з акцентом на забезпеченні свободи совісті, свободи віросповідання особистості, теж проходить не безпроблемно і безконфліктно. Ці проблеми є. Вони мають одержати своє нормативно-правове і практичне вирішення в контексті нових можливостей і потреб віруючих та релігійних організацій. В цьому аспекті права релігійних організацій, свободу їхнього функціонування слід розглядати як дериват від прав і свобод людини. Свобода церкви, як справедливо

⁸ Карташев А.В. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. – М., 1996. – С. 234.

⁹ Див.: Ключков В.В. Гражданин и государство // Народный депутат. – М., 1990 - № 4 – С. 13.

наголошує С.Мудрий “впливає з права людей на релігійну свободу”¹⁰. На нашу думку, має бути значно посилено і правовий захист свободи совісті, свободи віросповідання особистості від будь-яких зловживань як з боку держави, так і релігійних спільнот. Тим більше, що демократія “не може прийняти порушення людської гідності та прав людини в ім'я віри. Релігійні організації, які формуються з громадян, мають підкорятися демократичним законам”¹¹. Зауважимо, що релігійна практика, як і релігійна діяльність владних структур у сфері свободи релігії, обмежується демократичними законами, тобто правами людини.

Оцінка стану державно-конфесійних відносин, які мають ставати партнерськими і не бути обтяженими авторитарним мисленням, повинна даватися, виходячи, перш за все, з аналізу рівня демократичності практичного забезпечення свободи совісті, свободи віросповідання особистості.

При цьому варто взяти до уваги, що дана свобода вкорінена в людській гідності. Для віруючої людини вона є цінністю із цінностей, постає для неї глибинним екзистенціалом, який значною мірою визначає можливість інших свобод.

У відповідності як з національними, так і міжнародними правовими нормами, що відносяться до сфери свободи релігії, держава має забезпечити кожному відповідні умови й можливості для реалізації права на свободу віросповідання як в індивідуальному, так і колективному вимірах. Це є одним з головних, визначальних завдань державної політики щодо релігії і церкви та системи державно-церковних відносин.

*П.Гануліч**

Проблеми активізації релігійного чинника в Україні

Для суспільних процесів в Україні характерна зростаюча роль релігії. Це видно по багатьох показниках. Про релігійні організації частіше дається інформація в ЗМІ, зростає кількість релігійних програм по телебаченню та радіо, політичні партії в своїх програмах торкаються питань церкви, а деякі з них навіть пробують маніпулювати релігійною свідомістю, загравати з окремими церквами, включаючи в обговорення болочі питання міжконфесійних відносин. Показником зростаючої ролі церков була і зустріч Президента України на початку 2006 року з ВРЦ та РО.

Багато представників різних конфесій, що відверто і публічно демонструють свою віросповідну приналежність, під час чергових парламентських виборів увійшли в різноманітні блоки і партії й претендували в депутати міських, сільських, районних і обласних рад. Навіть священики, пастори претендували на посади голів селищ, міст, областей. Це не може тішити віруючу людину, члена Церкви, духовну людину. Нарешті релігійні організації зможуть брати участь в управлінні державою. При багатьох позитивних характеристиках цього процесу, потрібно бачити й небезпеку, яка може виникати в державно-конфесійних і міжконфесійних відносинах України.

1. Злиття держави і церкви. Спроби держави втручатися в конфесійне, церковне життя. (Державні діячі, все частіше заявляють, про об'єднання гілок Українського Православ'я.)

2. Використання Церквою державних органів, насильницькі методи для досягнення своїх конфесійних цілей і, як наслідок цього, приниження релігійних прав інших, порушення свободи совісті.

В місті Луцьку відбулось засідання Волинської Ради Церков та релігійних організацій. Прийняли звернення щодо святкування неділі волинськими християнами, яке було опубліковане в обласній газеті «Волинь» від 10 січня 2006 року. Цитую: ««Ми усвідомлюємо, що гідне шанування Дня Господнього вимагає неабияких зусиль і твердого наміру від усіх нас. Але найперше звиваємо до совісті тих християн, які з благословення Божого є головами й депутатами міст і сіл, керівниками організацій, підприємцями, й закликаємо, просимо й вимагаємо перенесення торгівлі з недільного на інші дні тижня! На Волині Неділя раз і назавжди має бути Днем Господнім і днем відпочинку!»

Гарне побажання, але використання державних органів для досягнення конфесійних цілей – не вірно. Не можна використовувати методи примусу, що використовуються державною владою для досягнення свого загального блага. Церква діє винятково любов'ю. Вчення своєї релігії потрібно проголошувати в церквах, молитовних будинках, на рівні поширення ідеології, поважаючи при цьому права інших, не обмежуючи в можливостях інших учасників духовного, релігійного життя країни.

¹⁰ Мудрий Софрон, єпископ. Публічне право Церкви і конкордати. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 28.

¹¹ Див.: Демократія і суспільство: напруга і спорідненість // Правові основи свободи совісті, релігії та релігійних організацій. – К., 2002. – С. 98 - 99.

**Генеральний секретар Української Асоціації релігійної свободи*

Церква покликана виявити світу Христа. У своїх відносинах з владою Церква повністю покладається на його приклад. Будучи Сином Бога у тілі, Ісус володів ні з чим незрівнянною владою на Землі. Проте він ніколи не вдавався до примусу для проповіді Євангелія. Послідовники Христа зобов'язані постійно про це пам'ятати. Церковні власті не повинні втручатися в справи цивільної влади або використовувати у своїй діяльності її методи. Проте питання про невтручання в справи Церкви рівним чином відноситься і до державної влади, за винятком вимог, що відносяться до юридичного статусу Церкви.

Ніякі земна влада або уряди не мають права ухвалювати закони, що стосуються питань внутрішнього устрою релігійних організацій або обов'язкового віросповідання. Відповідно, Церкві ніколи не треба використовувати свій вплив для того, щоб приймати релігійне законодавство на користь тієї або іншої релігії/конфесії і примушувати людей відповідати їй вченню або практиці. Кожного разу, коли духовні керівники шукали посилення своїх позицій або домагалися виконання своїх побажань за допомогою цивільної влади, то результат цього був трагічним. Ніяка форма релігійного тиску через цивільну владу не є богоугодною. Принцип відокремлення Церкви від держави гарантує свободу совісті.

Досить дивною у цьому контексті виглядає позиція деяких церков, які прямо об'єдналися з політичними партіями і заявляють: «Пора владу брати у свої руки»; «Наш час прийшов»; «Помаранчева революція не відбулася б без нашого впливу». Вони відчують себе так, як учні Ісуса Христа перед Пасхою. Ісус думав про служіння, страждання, розп'яття. Учні ж мріяли про панування, славу і посади в Царстві Месії. З приходом християнства на Землю державна влада була відокремлена від Церкви, а мрія залишилася. І навіть після воскресіння поборники державно-церковного союзу підходять з питанням: «Чи не часу цього відбудеш Ти, Господи, Царство Ізраїлеві». Сьогодні це переростає в рух, ідеї нового світового порядку. Це турбує і хвилює. Такі діячі забувають історичну мудрість, яка говорить: «Церква, яка вийшла за межі політики, швидко буде вдовою». Потрібно пам'ятати слова Христа: «Царство моє не із світу цього».

Впровадження релігійно-морального компоненту в загальноосвітні заклади все ще залишається проблемою для суспільства. Конституція України розділює релігійну та світську освіту. Повне розділення світської і релігійної освітніх систем, що є одним з елементів відокремлення церкви від держави, дозволить зберегти і міжконфесійне порозуміння в такій багатоконфесійній та багатонаціональній державі як Україна. Порушенням релігійної свободи, свободи совісті буде запровадження християнської чи якоїсь іншої світоглядної моделі як основоположної для духовного життя суспільства. Державна система освіти в Україні має залишатися світською, цілковито незалежною від впливу якоїсь однієї чи кількох релігійних традицій або груп. Державні органи управління освітою мають сприяти реалізації права громадян на свободу вибору характеру освіти як елемента свободи совісті та віросповідання. У державних освітніх закладах неприпустимі ані пропаганда атеїзму, ані насадження релігійних поглядів, зокрема віровчення якоїсь певної конфесії.

Тепер відкривається можливість релігійної просвіти дітей та молоді, що навчаються в державних загальноосвітніх школах, середніх спеціальних і вищих навчальних закладах, поза їхніх обов'язкових програм, проте залишається небезпека теологізації (катехізації) освіти, причому конфесійно-однобічної, що насаджує єдину віру, єдине світорозуміння, єдину «істину». В умовах поліконфесійного суспільства подібна «одноманітність» може викликати зростання релігійного екстремізму або, принаймні, поглиблення розколу між послідовниками різних конфесій. Крім того, у школі може виникнути ситуація, коли дитина, що сповідує релігію меншості, відчуватиме до себе недобррозичливе ставлення лише із-за того, що вона не належить до більшості. Не припустиме також маніпулювання довірливістю дітей з метою формування в них «правильних» релігійних поглядів. Вивчення світових релігій у державних освітніх закладах якщо й може мати місце, то винятково в рамках релігієзнавства або інших релігієзнавчих дисциплін.

Проект Закону України «Про свободу совісті і релігійні організації» дозволяє викладати у світських школах релігієзнавчі дисципліни як факультативні (додаткові), що вивчаються поза рамками обов'язкової навчальної програми. Проте необхідний чіткий механізм реалізації положень цього Закону. Такий механізм потрібний не лише через багатоконфесійність нашого суспільства, а ще й тому, що значну його частину становлять люди нехристиянських або нетеїстичних поглядів, чії права і свободи також не можна ігнорувати. Релігійна просвіта в освітніх закладах будь-якого рівня має реалізовуватися винятково на добровільній основі, а учні та їхні батьки повинні мати право вибору конфесійної орієнтації релігійного навчання.

Всі законно діючі на території України конфесії повинні мати рівні права і можливості у викладанні релігії. При цьому є загрозою проникнення у світську школу окультних, неоязичницьких, деструктивних товариств, які використовують методи неусвідомлюваного впливу на психіку.

Релігійна освіта дітей може бути частиною навчальних програм у школах та гімназіях, заснованих релігійними організаціями. Середовище, що формується на принципах релігійної етики, благотворно

впливає на розвиток у дитини благородства, вольових якостей, естетичного смаку. У таких школах набагато легше прищеплюються високі принципи моралі й духовності, ефективніше діє система профілактики поганих звичок, вищий ступінь довірливих взаємин між педагогом та учнем. Закликаємо державні органи управління освітою не тільки не перешкоджати відкриттю церковних шкіл, а й усіляко сприяти одержанню ними державної акредитації та подоланню різних труднощів, серед яких перше місце займає проблема оплати праці вчителя. Викладання в церковних школах дисциплін державного освітнього стандарту має фінансуватися з бюджетних коштів, оскільки батьки учнів є таким ж платниками податків, як і інші громадяни держави. Дисципліни ж релігійного циклу мають фінансуватися за рахунок коштів засновників або батьків.

Світська і релігійна освітні системи можуть і повинні взаємодіяти, збагачуючи одна одну шляхом обміну досвідом, інформацією та освітніми методиками й технологіями. Навчальним закладам, заснованим релігійними організаціями, слід прагнути до оптимізації змісту освітніх програм, підвищення якості методичного забезпечення навчального процесу. Світські ж навчальні заклади могли б ознайомитися з виховними технологіями, що використовуються в релігійних освітніх закладах, а також методиками профілактики й боротьби зі згубними звичками, що руйнують фізичне і психічне здоров'я дітей.

Взаємодія релігійних і світських освітніх закладів сприяла би підвищенню ефективності їхніх зусиль у залученні молоді до здорового способу життя і високих морально-етичних цінностей, у формуванні здорових звичок, прищепленні смаку до естетичних цінностей та культурних традицій нації. Добре, що роль релігійного чинника в Україні зростає. Це є запорукою духовного і економічного зростання, підвищення авторитету України на міжнародному рівні. А недоліки, які трапляються при його рості, можна і потрібно уникати.

*І. Федючек**

Правові та філософські аспекти свободи совісті

Людське буття, за словами В. Франкла, завжди прагне за межі самого себе, завжди прагне досягнути власний смисл. Тому головним для нього є не прагнення насолоди чи влади, а скоріше здійснення смислу¹².

Феномен свободи совісті нерозривно пов'язаний із світоглядними основами людського буття, процесом пошуку, досягнення і здійснення його сенсів, а відтак, зі становленням і реалізацією людини як особистості.

Потреба особистості у самореалізації знайшла своє відображення й на нормативно-правовому рівні, про що свідчать як міжнародно-правові акти, так і у національне законодавство. Йдеться про визнання права кожної людини на вільний і всебічний розвиток своєї особистості (стаття 29 Загальної декларації прав людини, стаття 23 Конституції України).

В наш час процесу самовизначення і самореалізації особистості у світоглядній сфері притаманна низка суттєвих особливостей. Адже пошук смисложиттєвих дороговказів сучасною людиною не обмежується традиційними теїстичними релігіями чи атеїзмом, проявляючись як процес активний і творчий.

Річ у тому, що європейська культура ХХ – поч. ХХІ ст. належить до техногенного типу культури, яка, з одного боку, має риси ренесансної та новоевропейської культури, а з іншого – це культура постмодерна, де межі об'єктивної і суб'єктивної реальності майже нівелюються. Людина сучасності – це значною мірою людина плюралістична, яка через розмаїття світоглядів сприймає світ як потік невизначеності.

Плюралістичність сприйняття світу проявляється, з-поміж іншого, в тому, що різні світоглядні картини світу не лише мирно співіснують, але й можуть дивовижним чином поєднуватися у світогляді однієї людини. Так, людина, яка вважає себе християнином, у той же час вірить у гороскопи і розмірковує про те, яка у неї карма¹³.

Це дає підстави говорити про певні кризові явища у сфері світоглядних орієнтацій, зокрема, про занепад традиційної релігійності, персоніфікацію світоглядних засад тощо. Разом з тим, немає причин

* Головний консультант Управління правової експертизи Секретаріату Конституційного Суду України, аспірантка відділу гуманітарної політики Національного Інституту стратегічних досліджень

¹² Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990. – С. 335.

¹³ Богданова О. А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века. – Р.-н.Д., 2001. – С. 54.

вважати, що потреба людини у самоосягненні, осмисленні свого місця у світі зменшилась. Навпаки, намагаючись подолати відчуження і самотність, шукаючи граничних смислів свого буття, вона “біжить від свободи”, біжить від безвиході. Зокрема, А. Маслоу підкреслював, що вищі цінності (метацінності) і прагнення до них (метамотивація) іманентні людській природі. Вбачаючи джерела сучасності в елліністичній епосі, дослідниця Е. Германова де Діас звертає увагу на жорсткий пресинг прагматико-матеріалістичної і секуляризованої цивілізації на тогочасну людину. Вихід із цієї ситуації елліністична людина намагалася знайти через агностицизм, скептицизм, епікурейство, стоїцизм, магію, містику, астрологію, окультне знання”¹⁴.

Таким чином, процеси демократизації суспільства, секуляризації, науково-технічна революція, глобалізація, інші фактори значною мірою вплинули на формування ситуації світоглядного плюралізму, що призвела до втрати традиційними релігіями монополії на істину і, як наслідок, – до персоніфікації світоглядних орієнтирів, а також до збільшення кількості так званих новітніх релігійних синкретичних напрямів і культів. За влучним твердженням Р. Беллі, “будь-яке велике сучасне суспільство являє собою лабораторію для вивчення усіх мислимих типів релігійної орієнтації”¹⁵. До зазначеного можна також додати ще й певну кількість нерелігійних світоглядно-ідеологічних течій.

За таких умов феномен свободи совісті набуває нового соціального значення та, вочевидь, буде переосмислений і у філософському, й особливо у правовому вимірах. І цей процес уже триває. Наприклад, російський експерт з питань свободи совісті, керівник проекту “На шляху до свободи совісті” С.Бур’янов наголошує на необхідності дотримання логіки максимально широкого розуміння свободи совісті і формування пов’язаного з цим розумінням коректного понятійного апарату, заснованого на застосуванні чітких правових критеріїв¹⁶.

Нинішнє розуміння свободи совісті ґрунтується на просвітницьких ідеях XVII – XVIII ст. ст. В цілому ж зазначену концепцію сформовано в межах західноєвропейської духовної культури, що визнає автономію особистості (індивідуума) у соціальній діяльності, а відтак - пріоритет індивідуального над колективним. Такий підхід втілено і у Конституції України, у статті 3 якої, зокрема, зазначається: “Людина, її життя і здоров’я, честь і гідність, недоторканність і безпека визнаються в Україні найвищою соціальною цінністю”.

У вітчизняній науці існує декілька підходів розуміння сутності феномену свободи совісті в контексті її філософського осмислення (які умовно можна класифікувати, виходячи з певного системоутворюючого поняття, до якого “прив’язують” природу свободи совісті) - етикоцентричний, релігієцентричний та нормоцентричний підходи.

В етичному аспекті свободу совісті визначають як здатність людини свідомо формувати і реалізовувати у своїй поведінці власне розуміння моральної необхідності¹⁷. В основі релігієцентричного розуміння феномену свободи совісті лежить ставлення особи до релігії – можливість бути або не бути релігійним. Нормоцентричний підхід ґрунтується, як правило, на нормативному визначенні свободи совісті, тобто передбачає забезпечення відповідних прав особи у сфері світоглядних переконань.

У західному релігієзнавстві, правознавстві, теології поняття свободи совісті відображає правове забезпечення свободи релігії або права бути релігійним і відправляти культ певної релігії.

На наш погляд, свобода совісті є інтегрованою філософською категорією, що, однак, має власний зміст і значення, адекватне і вичерпне визначення якого навряд чи можливо в межах цієї статті. Однак, видається можливим встановити її сутнісне ядро, яким є відношення “людина – граничні, смисложиттєві засади її буття”. Виходячи з цього, у загальному вигляді свободу совісті можна визначити як філософську категорію, що відображає здатність людини самостійно обирати (формувати) уявлення про світ, сенс і мету свого життя, добро і зло, справедливість, інші абсолютні смисли, тобто здатність мати власну систему (сукупність) світоглядних принципів, цінностей, ідеалів, вірувань і можливість діяти у відповідності з нею.

Таким чином, філософська категорія свободи совісті проявляється у єдності внутрішнього і зовнішнього аспектів, перший з яких характеризує складний процес самовизначення особистості у просторі світоглядних парадигм, другий – її вияв у процесі творчої самореалізації особистості в системі координат свого світоглядного вибору¹⁸.

Слід також підкреслити, що свідомий вибір (формування) особистістю ціннісних орієнтирів не перетворює свободу совісті на суто індивідуальний феномен. Самовизначаючись у світоглядній сфері,

¹⁴ Германова де Діас Е. Християнська традиція в ситуації постмодерну. – Харків, 2004.

¹⁵ Цит.за: Гараджа В.И. Религиоведение. – М., 1995. – С. 308.

¹⁶ Бурьянов С. Правовые основания, сущностное содержание и гарантии свободы совести // Государство и право. – 2000. - № 2.

¹⁷ Новиков М.А. Свобода совести как философско-этическая категория. – М., 1980.

¹⁸ Бабій М.Ю. Свобода совісті: філософсько-антропологічне і релігієзнавче осмислення. – К., 1994. – С. 35.

особистість, окрім своїх суб'єктивних особливостей, зумовлена низкою об'єктивних факторів (станом розвитку суспільства, традиціями, звичаями тощо). Крім того, діяльність людини, що так чи інакше пов'язана із світоглядною сферою її буття, реалізується у соціальному просторі. Тому свобода самовизначення і самореалізації особистості у царині світоглядних цінностей є відносною, а свобода совісті – явищем суспільно-індивідуальним.

Необхідно також звернути увагу на те, що предметом правового регулювання може бути лише зовнішній аспект свободи совісті, тобто практична діяльність особи, зовнішній вияв її світоглядних орієнтирів у своїй діяльності і вчинках. Як справедливо підкреслюють П.Рабинович і М.Хавронюк, “за допомогою законодавства або інших юридичних засобів неможливо дозволити чи заборонити думку як таку, врегулювати процес виникнення, зміни або ж зникнення думок в індивідуальній свідомості...”¹⁹. Таким чином, думка, розумова діяльність, внутрішній світ людини, в тому числі складний процес світоглядного самовизначення особистості знаходиться за межами правового регулювання.

У правовому вимірі свободу совісті слід розглядати як інститут права міжнародного співтовариства та національного права, що регулює суспільні відносини, які виникають в процесі самореалізації особистості у сфері світоглядних переконань.

Традиційно у науковій літературі природа свободи совісті як правової категорії визначається через ставлення особи до релігії. Як наприклад, у загальновідомому визначенні В.Леніна, за яким свобода совісті означає право людини сповідувати будь-яку релігію або не визнавати ніякої релігії, тобто бути атеїстом²⁰. Або ж значною мірою аналогічне визначення, запропоноване сучасним російським вченим-юристом Б. Ебзевим, відповідно до якого свобода совісті являє собою незалежність у своєму духовному самовизначенні, включаючи ставлення до релігії і церкви, і дії у відповідності із своїми переконаннями – релігійними чи атеїстичними²¹.

Такий підхід цілком зрозумілий. Він, по-перше, зумовлений історично. Окрім цього, очевидно, що в силу своєї природи саме релігія найбільш повно забезпечує ціле- і смислопокладання. Її особливість полягає, зокрема, в означенні головної проблеми людського життя, у формуванні уявлень про абсолютні цінності, ідеали та шляхи їх досягнення. Тому, цілісні світоглядні системи виникали у лоні релігій, особливо світових. За словами О.Уткіна, всі моральні, світоглядні питання протягом людської історії розв'язувалися за допомогою релігії²². Поза сумнівом, релігія стала могутнім чинником мотивації людської поведінки значною мірою через свою світоглядну функцію, тобто формуючи у людини і суспільства ставлення до дійсності на основі релігійних цінностей і норм. Як вірно відзначає Л.Ходькова, релігія спирається на традицію, досвід сотень поколінь надає її нормам сакрального характеру і тим перетворює їх на суворий стандарт поведінки, обов'язковий стереотип²³. Відтак, зміст свободи совісті не можна не пов'язувати з релігією як джерелом уявлень про абсолютні смисли (сенс життя і смерті, значення матерії і Всесвіту тощо), що так чи інакше обумовлюють життєдіяльність суспільства в цілому.

Більше того, процес становлення і розвитку уявлень про свободу совісті свідчить, що саме у ставленні до релігії полягає специфіка цього складного феномену, як ми його розуміємо сьогодні. Таке розуміння свободи совісті називають, як правило, вузьким.

Разом з тим, за словами М.П. Мчедлова “свобода совісті все більше стала розумітись не лише як право сповідувати будь-які релігійні погляди або заперечувати їх, але й значно ширше...”²⁴. У цьому зв'язку, визначення сутнісного змісту свободи совісті як правової категорії через досить невизначене поняття “релігія”, на думку деяких вчених, перекидає її дійсний зміст, як права кожної людини на задоволення світоглядних потреб, що надають сенс її існуванню, особливо із врахуванням тенденції до плюралізації й персоніфікації релігійності.

Причому, описана проблема є теоретичною лише на перший погляд. Вона має суттєве практичне значення. Зокрема, у галузі регулювання діяльності релігійних організацій, яка, з точки зору широкого розуміння свободи совісті, має регламентуватись на загальних підставах як діяльність громадських організацій. Зараз же в Україні ми маємо “спеціальне” релігійне законодавство, що регулює суспільні відносини у світоглядній сфері.

¹⁹ Рабинович П.М., Хавронюк М.І. Права людини і громадянина. – К., 2004. – С. 31.

²⁰ Ленін В.І. Соціалізм і релігія // ПЗТ. – Т. 12. – С. 143.

²¹ Эбзев Б.С. Диалектика индивидуального и коллективного в организации социума и ее отражение в конституции // Государство и право. – 2004. - № 2.

²² Уткін О.І. Держава і право. Правове регулювання // Віче. – 1996. - № 12. – С. 133.

²³ Ходькова Л. Релігієзнавство. – Л., 2000. – С. 22.

²⁴ Мчелов М.П. Основа гражданского согласия. Свобода совести в духовном возрождении Отечества. – М., 1994. – С. 11.

Щодо невизначеності поняття “релігія” і можливості його коректного вживання у законодавстві, то це – окрема велика тема. Однак у зазначеному контексті вважаємо за необхідне висловити ряд міркувань.

По-перше, дійсно і релігієзнавство, і соціологія релігії містять велику кількість теоретичних визначень релігійного феномену, ні одне з яких з різних причин не може бути унормоване. Водночас заперечувати наукове осмислення релігії як соціального явища та його практичне значення просто неможливо. А це хоча б тому, що атрибути (первинні сутнісні властивості) будь-якої релігійної системи підлягають адекватному визначенню. До них відносять психічні переживання (релігійний досвід), доктрину (догматику), релігійну практику (психотехнічну, ритуально-богослужбову, жертвовну), культ, релігійні інститути. Усі ці аспекти утворюють певну цілісність, конкретно-історичне тіло релігії²⁵.

По-друге, релігійний світогляд має свої особливості, а відтак, специфічним є характер діяльності релігійних організацій, що слід враховувати у правовому регулюванні.

По-третє, релігія – це особливий феномен життєдіяльності суспільства, що має значну суспільну функціональність. Повна секуляризація навряд чи можлива, а держава, як правило, активно взаємодіє з релігійними інституціями. Більше того, нині досить жваво обговорюються концептуальні підходи до релігійної політики держави (і в Україні, в тому числі). Існує нагальна необхідність формування принципів відносин між суб'єктами релігійного простору, якими є, власне кажучи, всі, хто має більш-менш чіткі інтереси у галузі релігії і релігійного життя²⁶. Це такі суб'єкти, як держави (релігійні питання у міждержавних взаєминах), релігійні організації (їх відносини з державою та між собою), суспільство в цілому, віруючі та ін.

І останнє в цьому зв'язку. Релігійний фактор виступає одним з чинників національної безпеки і національних інтересів, що визнано й на законодавчому рівні (Закон України “Про основи національної безпеки України”).

У будь-якому разі питання ідентифікації світоглядних систем як релігійних чи нерелігійних залишається проблемним, що, в свою чергу, ускладнює адекватне правове регулювання відносин у світоглядній сфері життєдіяльності суспільства.

Такими, що відповідають широкому розумінню свободи совісті, визнають, як правило, основні міжнародно-правові акти у галузі прав людини, що регулюють відносини у світоглядній сфері, а саме: Загальну декларацію прав людини та Конвенцію про захист прав людини і основних свобод (Європейська конвенція з прав людини).

Згідно із статтею 18 Загальної декларації прав людини, кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії; це право передбачає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію і переконання як одноособово, так і спільно з іншими, прилюдно або приватним чином у вченні, богослужінні та здійсненні релігійних та ритуальних обрядів.

Зміст свободи думки, совісті і релігії полягає у можливості кожної людини сповідувати і змінювати релігію або переконання. Способами сповідання, згідно із статтею 18 Декларації, є сповідання у вченні, богослужінні, здійсненні релігійних та ритуальних обрядів, а формами сповідання – одноособово, спільно з іншими, прилюдно або приватним чином.

Аналіз змісту наведеної норми свідчить про відсутність чітких критеріїв для розмежування понять “свобода думки”, “свобода совісті”, “свобода релігії”. Тому, вочевидь, свободу думки, совісті і релігії слід розглядати як одну свободу, одне право, яке означає можливість кожної людини сповідувати і змінювати релігію або переконання, а отже, за змістом воно найбільш адекватне правовому поняттю “свобода совісті”.

Аналогічним є зміст норми статті 9 Європейської конвенції з прав людини. У коментарях до Конвенції, зокрема, роз'яснюється, що стаття 9 передбачає охорону як релігійних, так і світських переконань, а також захист на рівних засадах усіх осіб, які будують своє життя, виходячи із визначених філософських поглядів, особистих переконань або релігійних доктрин²⁷. Хоча, як свідчить практика застосування Європейським Судом з прав людини безпосередньо статті 9 Конвенції, питання, що порушувались перед Судом, належать, здебільшого, до сфери релігійних. А сама стаття 9 Конвенції сприймається як така, що гарантує саме релігійну свободу.

Основою правового регулювання суспільних відносин у сфері свободи совісті є стаття 35 Конституції України, яка передбачає право кожного на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культури і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність.

²⁵ Торчинов Е. Религии мира: опыт запредельного. – СПб, 1998. – С. 46 – 47.

²⁶ Див.: Шевченко М. Пространство и мифы религиозной политики // religion. Sova – center.ru

²⁷ Цит. за: Васильева Т. Свобода совести и религии // Конституционное право. Восточноевропейское обозрение. – 2002. - № 2. – С. 110.

Згідно із частиною першою статті 3 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, кожному громадянину в Україні гарантується право на свободу совісті. Це право включає свободу мати, приймати і змінювати релігію або переконання за своїм вибором і свободу одноособово чи разом з іншими сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, відправляти релігійні культу, відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання.

Різниця між формулюваннями конституційним і Закону досить помітна. Конституційне положення яскраво релігієцентричне, оскільки передбачає право, що включає свободу “сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої”. Загалом у Конституції України втілено класичне “вузьке” розуміння свободи совісті. Право, передбачене відповідною нормою названого Закону України, включає “свободу мати, приймати і змінювати релігію або переконання”, тобто формально передбачає ширше коло можливостей.

Крім того, Конституція визнає суб’єктом права на свободу світогляду і віросповідання кожного, тобто громадянина України, іноземця чи апатрида. А Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації” гарантує право на свободу совісті лише громадянам України. Така неузгодженість виникла через те, що названий Закон України прийнято до прийняття Конституції нашої держави.

Принагідно слід звернути увагу, що вживання поняття “атеїстичні переконання” у Законі України “Про свободу совісті та релігійні організації”, зокрема у його статті 3, є не зовсім коректним з релігієзнавчої точки зору, оскільки існує принаймні декілька відомих релігій (одна з яких світова), які за своєю суттю не є теїстичними (буддизм, даосизм, джайнізм). Тому більш вдалим видається формулювання “нерелігійні переконання”.

В цілому механізм забезпечення реалізації права на свободу світогляду і віросповідання (свободу совісті) свідчить про фактичне забезпечення світоглядних прав людини здебільшого у релігійній сфері. Так, наприклад, виконання військового обов’язку має бути замінене альтернативною (невійськовою) службою лише у разі, якщо воно суперечить саме релігійним переконанням громадян, а не будь-яким іншим, наприклад, пацифістським.

Отже, процес формування адекватної реаліям сьогодення концепції свободи совісті, вочевидь, триває. Це, безумовно, вплине і на її правовий аспект. У зв’язку з чим ускладниться правове регулювання суспільних відносин, що виникають у світоглядній сфері, зокрема через специфічний характер предмету регулювання, насамперед наявність великої кількості світоглядних доктрин і суттєвою своєрідністю їх окремих типів. Логіка широкого розуміння свободи совісті у її правовому вимірі не повинна, однак, повністю поглинати релігійну сферу самореалізації особистості, із-за особливостей релігійного світогляду й суспільного значення релігійного феномену в цілому.

*А. Колодний**

Толерантизація міжконфесійних відносин: від теоретичного осягнення до практичної реалізації

Свобода слова дає нам право говорити те, що ми думаємо, але ж вона не зобов’язує це робити. Це засвідчив так званий «карикатурний конфлікт», пов’язаний з ім’ям Мухамеда. Він підтвердив наявність відмінностей цивілізацій: маємо нерозуміння на Заході психології релігійності Сходу. При цьому, якщо одним не вистачило розуміння глибоких релігійних почуттів, сплюндрованих їхньою неухважністю, то другі виявили явне перебільшення скоєного і навіть сприйняли хибну інформацію того, що відбулося, за істину. Схід поглибив конфлікт цивілізацій тим, що дав право використовувати, як аргумент проти Західної цивілізації, судження, що та демократія, яку він несе, та свобода слова, яку він обстоює, може відкрити шлях до висміювання і знущань над їхньою вірою.

Світ глобалізується, а тому не слід думати, що аудиторія сказаного чи надрукованого обмежується лише якоюсь окремою місциною, регіоном, замкнута місцевим реципієнтом. То ж якщо ми, як ті, хто формує громадянське суспільство, в якому кожний є суверенним, хочемо бути розумними істотами, то нам слід підтримувати у відносинах між собою взаємну повагу, терпимість і взаємопорозуміння. Потрібно наводити мости між релігіями, а не займатися пошуками того, що їх різнить і в карикатурній формі це показувати. Треба бути відкритим до інших, відмінних від наших, цінностей, сприймати їх як данність і знати, що в світі цих цінностей хтось відчуває себе щасливим, а відтак не має бажання міняти їх на інші і не потерпить будь-яке посягання, а тим більше в карикатурній формі, на них.

* Заст. директора-керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, президент Української Асоціації релігієзнавців, д.філос.н.

Якщо ми хочемо жити в мирі і дружбі з іншими людьми, з їх релігіями, то не повинні ображати їх різними провокаціями, побрехеньками, бо ж то ранив їхнє серце, призводить до конфронтації. Шкода лише, що серед послідовників різних релігій в більшості є ті, хто налаштований на свою єдиноістинність, хто все інше сприймає як від лукавого. До них часто в силу їх інтелектуальної обмеженості й не доходить, що їхня релігія у її витоківому вигляді не може нормально існувати в ментальності інших народів, що там вона, в разі появи, зрештою етнізується до невпізнаності. То ж чи варто її піддавати таким експериментам? Скажімо, японський християнин, що засвідчують тамтешні ікони, сприймає маленького Ісуса япончиком, а в Африці його малюють вже чорношкірим, як гуцули одягають маленького Спасителя у вишиваночку.

Якоїсь однієї істинної релігії немає. Істинним є те, що об'єднує, як спільний корінь, всі релігії. Це є віра в буття світу надприродного, в спасіння завдяки вірі і слідуванню загальнолюдським нормам моралі, очікування життя в потойбіччі. Кожна релігія по-своєму вирішує ці істини. Одні напругу пов'язують людину з Богом, інші ж між ними ставлять спасителя або ж якогось пророка. Одні вважають, що вирішити свою майбутню долю можна лише через дотримання величезної кількості пропонованих їхніми церквами обрядів і через посередництво служителя культу, інші ж, виходячи з того, що Бог в тобі і він виявляється через твою душу, закликають до простого молитовного єднання з ним, до богомислія, а не тілорухання.

То ж форма віри є людським витвором. А чи ж варто із-за цього кидатися в баталії? То ж не за Боже йде боротьба, не за те, що не від світу цього, а за людське, створене людською фантазією і виписане чи то у Священних книгах релігій, чи то втілене в організації і в конфесійних обрядових дійствах. Певно тому, враховуючи це, Ісус Христос закликав любити не лише ближнього одновірця, а навіть ворога.

У своїй життєвій діяльності я виходжу із принципу, що послідовник іншої релігії не є твоїм ворогом. Він йде до того ж Бога, що й ти, але іншою дорогою. Богів не десять, двадцять, більше, як існує у світі релігій, а один, але із своїм ім'ям в кожній з останніх. То ж іновірець є нашим попутником, а не грішником, відступником. Та й від чого він міг відступити, якщо релігія декого з них з'явилася, скажімо, навіть раніше на століття від

В розмові із послідовниками мого православ'я, які клянуть інші конфесії, я їм часто задаю питання: А чи християни Ви? Їх це дивує, бо ж вони незаперечно в цьому переконані, хоч, як видно, водночас залишилися у сприйнятті світу на рівні Старого Завіту. Моральні принципи останнього не є загальнолюдськими, коли їх прочитаєш в контексті всієї старозавітної Біблії, бо ж там віднаходимо і вбивства, і пограбування, і звалтування, але представників інших народів, а не богообраного, яким є один - євреї. Десять заповідей в старозавітному прочитанні адресовані саме євреям, і тільки їм. Ідею ж взаємної любові у світ людей і народів приніс Ісус Христос. Його вчення про любов далеко відмінне від старозавітного. Саме ним не то що можна, а й слід користуватися, коли йде мова про відносини між етносами і цивілізаціями, навіть між окремими людьми. Якщо ми будемо ним користуватися, то у нас часто спрацьовуватимуть самоцензура, самообмеження. При відносинах з іншими ми будемо думати і про них, шанувати світ їх думання і діяння, а не прагнути нав'язати їм своє, бо ж їхнє є таким же істинним, як і моє.

То ж хоч ми і є різні у всьому, в тому числі і в релігійності, але ми є рівними. Один віруючий чимось своїм конфесійним не переважає іншого. Відтак світ має характеризувати толерантність відносин. Дорога до неї тяжко дається людям, що засвідчує і той карикатурний скандал, який збентежив світове мусульманство.

Якщо перше тисячоліття н.е. постало періодом формування християнства як єдиної світової релігії, то друге скоріше можна назвати періодом його конфесіоналізації, яка почалася поділом його в 1054 році на православ'я і католицизм, потім виявилася в появі в XVI і наступних століттях великого різноманіття протестантських течій і завершилася ще поширенням ще більшого різноманіття в кінці XX століття неохристиянських спільнот. Перше століття третього тисячоліття християнства, гадаю, має бути етапом утвердження в ньому другої частини Христової заповіді про любов. Християни мають стати християнами не лише за своїм іменуванням, а й за сутністю. Відтак на основі вчення про любов до ближнього матимемо толерантизацію міжконфесійних відносин.

Рік минулий засвідчив, що Україна ще далека від цього. Це ми – світські релігієзнавчі інституції - організуємо зустрічі діячів і вірних різних конфесій. Самі ж вони не виявляють бажання до цього. Навіть з'явилося деяке блокування в чомусь споріднених конфесій з метою протистояння поширенню інших. Тут маємо на оці і певне виокремлення т.зв. традиційних Церков, і поєднання протестантів, і спільні заходи харизматів.

Найгостріші колізії роздирали в минулому, як і в попередні роки наше православ'я. Московсько-Православна Церква ніяк не може змиритися з тим, що не лише вона репрезентує в Україні цю конфесію, що мають законне право на організацію і діяльність громади Київського Патріархату і Автокефальної Церкви. Шляхом бруталної діяльності своїх біляцерковних структур УПЦ МП прагне повернути собі храми цих Церков, всіляко оббріхує їх у своїй пресі, чим, зрозуміло,

не сприяє міжцерковному порозумінню, толерантності відносин. І як би не відхрещувалося від цього духовного хуліганства керівництво Московсько-Православної Церкви України, але відчувається його підспудне спрямування кимось.

Московсько-Православна Церква ніяк не може змиритися з тим, що вона у своєму нинішньому, скажемо так, агафангелівському обличчі в незалежній і демократичній Україні є вчорашнім днем. Свідомі українці її не сприймають. Вона ще живе за рахунок тих політичних сил, які орієнтуються на Росію, зневажають незалежність нашої країни, її духовну самобутність, а також за рахунок тих українських громадян, які знаходяться в історичній сплячці й не можуть знати й бачити те зло, яке принесло Україні її буття в статусі колонії Російської імперії, те зло, яке принесло духовності нашого народу Московське Православ'я. Саме ця Церква спричинила те, що українець забув про свою етнічну належність, підмінивши її належністю конфесійною. На віднесеності українців себе лише до православних спекулювали і ще спекулюють російські колонізатори. А це колонізаторство більш підле і згубне, ніж те, яке виявляли зокрема англійці чи французи щодо підлеглих їм інших народів.

Але Московсько-Православна Церква України виявляє свою агресивність не лише до інших православних спільнот країни. Вона з органічно притаманною їй ворожістю щодо інших сприйняла законну появу в Києві офісу українських греко-католиків. Маємо вже факти відкритого протистояння з боку біляцерковних структур УПЦ МП законному праву протестантських спільнот на побудову своїх молитовних будинків.

Відтак Московсько-Православна Церква України є найбільшим дестабілізатором релігійного спокою в нашій країні. Можна вітати наявну тенденцію поєднання зусиль різних християнських Церков і течій у прагненні організованого протистояння цьому антихристиянству Церкви Московської юрисдикції.

Зініційоване в минулому році на парафіяльному рівні прагнення до поєднання Церков Автокефальної і Київського Патріархату поховали їх владики. З боку Київського Патріархату були висунуті такі умови об'єднання, які насправді були умовами приєднання до нього автокефалів. В свою чергу владики і представники Автокефальної Церкви, в своїй боязні втратити ту феодальну самостійність, яку мають в УАПЦ її єпархії, колеса крутили, але нікуди не їхали. Головною перепорою до єднання ці владики подавали постать владики Філарета, але ж автокефали не можуть водночас рекомендувати на посаду глави Об'єднаної Православної Церкви України рівноцінну йому іншу особу церковно-православного діяча. Фактом є те, що **Автокефальна Церква України як всеукраїнська релігійна спільнота існує лише в документах її реєстрації.** Насправді – це набір єпархій, що нехтують Предстоятеля УАПЦ митрополита Мефодія, а то й взагалі діють відособлено, як то Харківсько-Полтавська єпархія архієпископа Ігоря Ісіченка. То ж УПЦ КП і УАПЦ втратили в 2005 р. нову можливість об'єднання і зрештою визнання Вселенського Патріарха. Не помилимося, якщо скажемо, що **Православ'я України своїм нинішнім станом відзеркалює політичні реалії України.**

Якщо на відкрите і пряме протистояння із т.зв. історичними Церквами ранньопротестантські спільноти України (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники та ін.) не йдуть, то напруга у їх відносинах з неохристиянськими спільнотами, зокрема харизматичними, вже відчувається, бо ж останні мають помітний успіх у своєму поширенні і в певному аспекті постають конкурентами наших традиційних протестантів. Характерно, що успіх у поширенні неохристиянським течіям забезпечує те ж християнство, але не змістом свого віровчення як релігії, а новітніми формами осягнення його, такими формами свого зовнішнього вияву, які більше імпонують молоді у вияві нею своєї релігійності. То ж на голій традиції нове століття не переживеш. Треба вловлювати поклики і потреби часу, постмодерністські настрої сьогоденного віруючого.

В житті позахристиянських конфесій 2005 р. не був чимось особливим. В ісламі наростали впливи ваххабізму. Релігійний чинник поставав все більше засобом національного самоутвердження кримських татар. Донецький ісламський регіон продовжує й далі політизуватися. Іудаїзм України загалом також є неспокійним. Тут маємо сім різних його течій, які далекі від толерантності у своїх відносинах. Що стосується неоорієнталістських чи рідновірських конфесій, то тут спостерігалася стабілізація їх кількісних виявів, навіть деяке зменшення. Рідновірський рух, як і Православ'я України, роздирають гострі протиріччя.

Ті активні дії з організації і проведення Днів релігійної толерантності, різноманіття конференцій, які Церкві УАР проводив разом з колишнім Держкомом релігій України та УАРС в різних регіонах країни, загалом дали свої плідні наслідки. Ми не маємо організованого керівництвом Церков відкритого протистояння між різними релігійними об'єднаннями в Україні. Більше того, вони із зацікавленням і своєю активною участю сприймають ті міжконфесійні заходи, які нами проводяться, прагнуть донести до громадськості інформацію про себе. Будемо сподіватися, що й для України третє тисячоліття зрештою стане добою толерантності міжконфесійних відносин. Тут треба усвідомити, що Христос, коли говорив, щоб всі були ОДНО, закликав не до організаційного поєднання, а духовного. **Основою цього могло б**

ефективно слугувати моральне вчення всіх конфесій, яке хоч в своєму словесному вираженні є різним, але у змістовному наповненні майже ідентичне.

В Україні ми шукаємо різні форми формування міжконфесійної злагоди. Робимо це на чистому ентузіазму, на нашому людинолюбстві. За це нам ніхто не платить гроші і це не входить навіть в наші планові завдання. Ми проводимо в різних містах країни Дні релігійної толерантності, на які запрошуємо представників різних конфесій і релігійних спільнот. Навіть посидівши поруч, поспілкувавшись, побачивши один одного, вірні однієї конфесії переконуються в тому, що вони такі ж люди, як і вони, що їхня віра щира і переконана. Організуючи фестивалі художніх колективів різних релігій, ми сприяємо їх взаємоознайомленню. Цій же меті слугує і видрук в нашому часописі не лише інформацій про різноконфесійне життя України і світу, а й Сторінки конфесій. В усних бесідах з лідерами різних конфесій ми радимо їм, як толерантно входити і жити в полірелігійному світі, як знаходити дорогу до порозуміння з іншими. Вже маємо перші кроки цих пошуків, коли керівництво однієї конфесії просто для взаємоознайомлення відвідує офіси інших. Ми радимо конфесіям не чекати до себе кореспондентів із світських газет, а писати до них про свою діяльність, особливо благодійницьку. І це не є якоюсь саморекламою чи ж самозвеличенням, а інформацією про те, хто ми є, що ми робимо, як живемо в глобалізованому світі. Взаємопізнанню може слугувати також утворена в офісі ЦеРІС Бібліотека різноконфесійних видань (книг, часописів, газет), яку постійно поповнюють офіси різних релігійних спільнот України. Про шляхи толерантизації міжконфесійних відносин йде мова на багатьох конференціях, які проводяться УАР, УАРС і Відділенням релігієзнавства НАН України із запрошенням на них представників з різних церков і релігійних організацій.

На формування толерантності міжконфесійних відносин працюють також міжнародні акції, які організують Міжнародна академія свободи релігій, Асамблея релігій світу, Парламент релігій та ін. Шкода лише, що Україна не представлена на них своїми конфесіями. Так, у вересні цього року в Монреалі (Канада) відбудеться черговий збір Парламенту релігій, але він знову відбудеться без нас, бо ж жодна із релігійних інституцій України не зреагувала на пропозицію взяти участь в ньому.

Складається враження, що різноконфесійні спільноти України прагнуть діяти якимось самоізолювано від інших, навіть від суспільства. Вони не шукають приводів для зустрічей, взаємоознайомлення, проведення спільних акцій, зокрема в благодійництві. У всякому разі від офіційно зареєстрованих релігійних спільнот (хіба що окрім багаїв) ініціативи із організації та проведення якихось міжконфесійних заходів не надходило. Вони зроджуються хіба що тими спільнотами, які ще прагнуть якимось вийти в релігійний простір України. Це – Церква Єднання, Богородична Церква, Вознесені Володарі, саєнтологи, деякі інші. У пресі різних конфесій ми знаходимо багато, скажу відверто, спотворювальних статей щодо інших. Читаючи їх, так і хочеться сказати: бреші, але знай міру. Зрозуміло, що такі публікації не сприяють міжконфесійній згоді, формуванню тієї любові до іншого, якій вчив Ісус Христос. Він вчив йти до інших зі словами: «Мир Вам!». Інший заслуговує на повагу до нього при всіх його відмінностях і особливостях.

В Україні ми шукаємо різні форми формування міжконфесійної злагоди. Робимо це на чистому ентузіазму, на нашому людинолюбстві. За це нам ніхто не платить гроші і це не входить навіть в наші планові завдання. Ми проводимо в різних містах країни Дні релігійної толерантності, на які запрошуємо представників різних конфесій і релігійних спільнот. Навіть посидівши поруч, поспілкувавшись, побачивши один одного, вірні однієї конфесії переконуються в тому, що вони такі ж люди, як і вони, що їхня віра щира і переконана. Організуючи фестивалі художніх колективів різних релігій, ми сприяємо їх взаємоознайомленню. Цій же меті слугує і видрук в нашому часописі не лише інформацій про різноконфесійне життя України і світу, а й Сторінки конфесій. В усних бесідах з лідерами різних конфесій ми радимо їм, як толерантно входити і жити в полірелігійному світі, як знаходити дорогу до порозуміння з іншими. Вже маємо перші кроки цих пошуків, коли керівництво однієї конфесії просто для взаємоознайомлення відвідує офіси інших. Ми радимо конфесіям не чекати до себе кореспондентів із світських газет, а писати до них про свою діяльність, особливо благодійницьку. І це не є якоюсь саморекламою чи ж самозвеличенням, а інформацією про те, хто ми є, що ми робимо, як живемо в глобалізованому світі. Взаємопізнанню може слугувати також утворена в офісі ЦеРІС Бібліотека різноконфесійних видань (книг, часописів, газет), яку постійно поповнюють офіси різних релігійних спільнот України. Про шляхи толерантизації міжконфесійних відносин йде мова на багатьох конференціях, які проводяться УАР, УАРС і Відділенням релігієзнавства НАН України із запрошенням на них представників з різних церков і релігійних організацій.

На формування толерантності міжконфесійних відносин працюють також міжнародні акції, які організують Міжнародна академія свободи релігій, Асамблея релігій світу, Парламент релігій та ін. Шкода лише, що Україна не представлена на них своїми конфесіями. Так, у вересні цього року

в Монреалі (Канада) відбудеться черговий збір Парламенту релігій, але він знову відбудеться без нас, бо ж жодна із релігійних інституцій України не зреагувала на пропозицію взяти участь в ньому. Складається враження, що різноконфесійні спільноти України прагнуть діяти якось самоізолювано від інших, навіть від суспільства. Вони не шукають приводів для зустрічей, взаємоознайомлення, проведення спільних акцій, зокрема в благодійництві. У всякому разі від офіційно зареєстрованих релігійних спільнот (хіба що окрім багаїв) ініціативи із організації та проведення якихось міжконфесійних заходів не надходило. Вони зроджуються хіба що тими спільнотами, які ще прагнуть якось ввійти в релігійний простір України. Це – Церква Єднання, Богородична Церква, Вознесені Володарі, саєнтологи, деякі інші. У пресі різних конфесій ми знаходимо багато, скажу відверто, спотворювальних статей щодо інших. Читаючи їх, так і хочеться сказати: бреші, але знай міру. Зрозуміло, що такі публікації не сприяють міжконфесійній злагоді, формуванню тієї любові до іншого, якій вчив Ісус Христос. Він вчив йти до інших зі словами: «Мир Вам!». Інший заслуговує на повагу до нього при всіх його відмінностях і особливостях.

*Ю. Решетніков**

Толерантність у контексті міжрелігійних відносин в Україні: нові можливості і нові виклики

Нові можливості. Формування толерантних відносин у релігійному середовищі на пряму пов'язано із реальним забезпеченням свободи совісті, свободи релігії, рівності релігійних організацій. Тому зрозумілою є роль держави в цьому відношенні. Слід підкреслити, що на сьогодні держава, зокрема Президент, проводять послідовну політику в напрямі забезпечення релігійної свободи і формування толерантності в українському суспільстві. Дані питання містилися у програмних виступах В.А.Ющенка ще як кандидата на посаду Президента України. Зокрема у його зверненнях до вірних християнських Церков зазначалося: "Я знаю, що правдива віра не вчить ворожнечі та розбрату. Віра вчить добру, любові та терпимості... Бог один. Шляхи до нього різні, кожна людина вільно обирає свій шлях, вільно обирає Церкву, що веде її до Бога. Як віруюча людина, я глибоко поважаю віру інших людей. Як громадянин визнаю їхнє право на свободу віросповідання. Як Президент зроблю все, що залежить від мене, щоб гарантувати громадянам дотримання цього права". "Як і Ви, я прагну, щоб суспільне життя в Україні розбудовувалося на засадах громадянської злагоди, толерантності, взаємоповаги між представниками різних конфесій та національностей, щоб розпалювання міжконфесійної та міжнаціональної ворожнечі й нетерпимості, упереджене ставлення до будь-якої людини через її релігійну або національну належність назавжди лишилися в минулому." – заявляв В.А.Ющенко у своєму листі до керівників християнських Церков України.

Виступаючи перед главами Церков України під час урочистого заходу у Софії Київській 24 січня – наступного дня після інавгурації, він, зокрема, зазначав: "Ми – європейці. Ми поважаємо кожну віру, духовний вибір людини ... ". Зустрічаючись того ж дня у Москві із Святішим Патріархом Олексієм II, Віктор Андрійович зауважив, що демонстрування релігійної толерантності буде основою його політики.

Питання необхідності формування толерантних взаємовідносин у релігійному середовищі мали чільне місце під час зустрічі Президента України з главами конфесій – членів Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій 14 червня цього року. На самому початку свого вступного слова Віктор Андрійович, звертаючись до присутніх, зазначив: "Ви представляєте багатомільйонну паству віруючих, які сповідують різні релігії, ходять до різних храмів, возносять молитви за канонами своїх церков. Проте всі йдуть однією широкою дорогою – дорогою до Бога ". Як позитивний приклад толерантних взаємовідносин Президент нагадав про спільні молитви представників різних Церков на Майдані, зазначивши: "Життя дало нам красномовне підтвердження величезних можливостей церкви як консолідуючого чинника в суспільстві. Кожен свій день Майдан Незалежності починав із спільної молитви, яку підносили Богові служителі різних конфесій".

Дійсно, події на Майдані мали колосальне значення для виховання толерантності, принаймні серед тих, хто брав в них участь. Мова йде як про священнослужителів, які мали чудовий досвід спільних молитов, так й про вірних різних Церков, які спільно молилися "Отче наш", спільно приєднувалися до

**Начальник відділу науково-інформаційного забезпечення, зв'язків із громадськістю та ЗМІ Державного департаменту у справах релігії Мінюсту України, к.філос.н. (друкується за: risu.org.ua).*

молитви незалежно від того, священник якої Церкви її проголошував, мали чудову нагоду вільно поспілкуватися і зрозуміти, що незалежно від того, що вони дотримуються різних церковних традицій, у них один Бог, одна правда, одна Україна, що вони в першу чергу християни, а вже в другу вірні тієї чи іншої Церкви. Сподіваємось, що цей досвід єдності християнства стане важливою підвалиною подальшої розбудови міжцерковних відносин.

Також під час зустрічі з главами конфесій В.Ющенко заявив, що вважає розділення народу за релігійними, мовними чи національними ознаками тяжким гріхом, а тому буде робити все можливе для того, щоб викоренити його. З іншого боку, Президент висловив стурбованість щодо ситуації в релігійному середовищі, зазначивши, що "до гармонії тут ще дуже далеко", в першу чергу що стосується ситуації в українському православ'ї.

Розуміння необхідності виховання толерантності у громадян України, починаючи із шкільного віку, виявилось і в підтримці Президентом ідеї запровадження у шкільну програму курсу "Етика віри". Так, 9 червня під час Круглого столу «З любов'ю та турботою до дітей» вперше озвучивши дану ідею і відповідне доручення Міністерству освіти і науки, Віктор Андрійович додав: «Йдеться про Бога, віру в тій чи іншій формі: не ставиться за мету однобічне висвітлення цього питання. Слід взяти загальні підходи усіх церков». Також, повернувшись до цієї теми під час зустрічі з главами конфесій 14 червня, Президент зазначив: "Ми хочемо, щоб дитина чула про Бога і про шляхи, що ведуть до Нього." Мова йде про те, щоб в контексті даного курсу познайомити дитину з моральними цінностями, що розділяються більшістю релігій, познайомити дітей з традиціями, святами присутніх в Україні конфесій, і на цій основі сприяти вихованню толерантності і взаємопорозуміння серед громадян України.

На необхідності досягнення суспільної злагоди, а отже толерантності, було наголошено і у виступі Президента з нагоди 14-ї річниці незалежності України: "Ми знаємо, що Україну будує кожен з нас, якою б мовою він не розмовляв, до якого б храму не ходив, яким би політичним поглядам не симпатизував. В усіх нас одна доля і одна Україна".

Певною перевіркою для влади стали події, пов'язані з перенесенням кафедри Української Греко-Католицької Церкви до Києва та з побиттям учня єврейської школи в центрі Києва. Необхідно підкреслити, що Президент України виявив в цих ситуаціях послідовність щодо забезпечення релігійної свободи, толерантності в українському суспільстві. Так, щодо подій навколо перенесення кафедри УГКЦ В.Ющенко зазначив: "Якщо ми дотримуємося Біблії, якщо відносимо себе до віруючих, давайте возлюбим ближнього, з його почуттями і з його вірою", - додавши, що тільки таким чином "можна формувати доброзичливі відносини з братніми церквами".

Доручивши міністру внутрішніх справ взяти під особистий контроль хід розслідування звірячого побиття Мордехая Моложенова 28 серпня, Президент підкреслив, що українська влада повинна відстоювати принципи поваги до людей всіх культур, національностей та релігій, заявивши при цьому: «Ми засуджуємо расизм, ксенофобію в усіх їх проявах. Такі інциденти неприпустимі для Києва й України, і я вимагатиму від представників всіх органів влади проводити серйозну роботу для запобігання подібним ганебним явищам».

Зазначені положення у виступах Президента України можна вважати програмними для подальшого формування толерантності в українському суспільстві, зокрема в українському релігійному середовищі. Додамо, що сприяння зміцненню взаємопорозуміння між релігійними організаціями різних віросповідань визначено одним з основних завдань новоствореного Державного департаменту у справах релігій.

Нові виклики. Разом з новими можливостями останній час приніс і нові виклики для розвитку толерантності в українському суспільстві і міжконфесійних відносинах.

Перший виклик пов'язаний з політизацією релігійного середовища як внаслідок минулорічних президентських виборів, так ще більш внаслідок бажання окремих політичних сил в черговий раз використати Церкви в своїх політичних цілях. Яскраво це проявилось під час подій, пов'язаних із перенесенням кафедри Української Греко-Католицької Церкви до Києва, коли деякі політичні партії і громадські організації, особливо Прогресивна соціалістична партія України Наталії Вітренко та "Братство" Дмитра Корчинського, штучно нагнітали пристрасті навколо цієї події, намагаючись представити себе ревними захисниками УПЦ МП. Відзначимо, що не помічена у якійсь увазі до релігійних питань Соціалістична партія України теж в даному випадку вирішила проявити себе захисницею православ'я, виступивши із відповідною заявою, на жаль, теж не зовсім толерантного змісту. Безперечно позитивним є те, що Всеукраїнське православне братство святого Архистратига Божого Михаїла та Союз Православних Братств України відмежувалися від подібних "захисників", зазначивши у відповідних заявах, що підігрівання напруженості міжконфесійної ситуації політикумом з метою залучення віруючих людей у якості свого електорату є великою небезпекою, а також звернувшись до політиків із закликом "не втягувати

Православну Церкву в політичне протистояння, навіть під приводом удаваної боротьби за інтереси канонічної Церкви."

Прикро, що керівництво Української Православної Церкви Московського Патріархату в даній ситуації не проявило достатньої толерантності. Хоча у зверненні Предстоятеля УПЦ МП митрополита Володимира з даного приводу і містився заклик до терпіння, уникнення агресивності та зла, водночас практично схвалювалося висловлення вірними Церкви свого негативного ставлення до згаданої події, а живописне нагадування про прикрі події на Західній Україні початку 90-х років було здатне скоріш спровокувати протистояння, ніж його попередити. Водночас зазначимо, що натомість патріарх Філарет заявив про те, що питання про розташування кафедр є внутрішньою справою кожної Церкви.

Слід сказати, що події 21 серпня стали яскравим прикладом прояву толерантності з боку одних, які зібралися на урочисте богослужіння і нетолерантності з боку інших, які намагалися перешкодити проведеному Служби Божої. Останнє не мало нічого спільного, як внутрішньо, так і зовнішньо, з Христовими заповідями любові.

Наступний виклик пов'язаний із спробами окремих релігійних спільнот особливо на місцях на революційній хвилі змінити на свою користь певний статус кво, що склався протягом останніх років. Переважно це виявилось у новому витку захоплення храмів. Слід зазначити, що навіть у своєму виступі 14 червня перед главами конфесій Президент вимушений був констатувати: "Я отримую чимало повідомлень про загострення конфліктів, в основі яких – боротьба за культові споруди. Вважаю, що і органам влади, і керівникам релігійних організацій слід виваженіше підходити до їх розв'язання і бути готовими до компромісів. Такі випадки межують з порушенням громадського порядку та вкрай негативно відбиваються на суспільній злагоді." Дійсно, частиною релігійних діячів перемога Віктора Ющенка була сприйнята як шанс змінити парадигму державно-церковних взаємин на свою користь, як заклик до переділу сфер впливів та майна, а також захоплення храмів тих, кому закидалася підтримка іншого кандидата. В результаті, в різних регіонах України, інколи за потурання місцевої влади, загострилися міжконфесійні конфлікти, зокрема між вірними УПЦ МП та УПЦ КП чи УГКЦ (Тернопільська обл., Чернівецька обл., Івано-Франківська обл., Львівська обл. тощо).

Ще один виклик пов'язаний із планами викладання "Етики віри" чи, більш звична назва, "Християнської етики" у загальноосвітніх навчальних закладах. Як ми вже зазначали, даний курс покликаний виховувати молодих громадян в дусі толерантності, розуміння та поваги до представників всіх релігійних традицій в Україні. Позитивним в цьому контексті є підписання Предстоятелями чотирьох українських Церков, а саме УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ і УГКЦ, незважаючи на наявні між ними проблеми, спільного звернення з даного приводу, в якому, зокрема, зазначається, що вивчення даного курсу "буде сприяти об'єднувчим тенденціям у суспільстві на основі спільних культурних символів, етично-моральних цінностей та виховних принципів" та міститься пропозиція "на засадах толерантності і добросусідства передбачити у навчальній програмі можливість ознайомлення з присутніми в Україні іншими релігійними культурами і традиціями." Водночас можна казати про те, що деякі моменти, пов'язані з даним курсом, служать перевіркою справжньої толерантності прихильників його запровадження у школах. Мова йде як про змістовне наповнення курсу, так і про те, хто має його викладати. Хоча, на думку представників Церков - учасників Круглого столу з питань морально-духовного виховання учнівської молоді, проведеного Міністерством освіти і науки України спільно з Академією педагогічних наук України та Державним Комітетом України у справах релігій 30 червня, при вирішенні питання щодо викладання даного курсу до уваги не повинна братися конфесійна належність (чи неналежність) вчителя, що є дійсно проявом толерантності, дехто з цією думкою не погоджується. Так, 3 вересня в Одесі відбулася конференція "Православний погляд на викладання етики віри у загальноосвітніх навчальних закладах", організована відділом релігійної освіти, катехизації і місіонерства Одеської єпархії УПЦ МП, в роботі якої взяли участь понад 120 викладачів одеських шкіл, і на якій головна увага доповідачів, переважно православних священиків, була звернена на необхідність недопущення представників неправославних конфесій, насамперед протестантів, до навчальних закладів. А один з доповідачів, о. Віктор Петлюченко, зазначив, що на православній канонічній території діти мають виховуватися виключно у православній традиції. Постає питання, яким чином можна вести мову про моральне, а отже толерантне виховання дітей, виховання в них любові та поваги до інших, водночас стоячи на засадах нетерпимості до представників інших релігійних течій.

Останнє. Звір'яче побиття учня ешиви Мордехая Моложенова просто в центрі Києва на очах багатьох людей наочно поставило питання про поширення антисемітизму в Україні. Зазначимо, поставило не вперше. Нагадаємо, що минулого року було вчинено акт вандалізму стосовно Центральної синагоги Києва, списане на "безневинні витівки" футболних фанатів. Хоча цього разу нападники були доволі оперативно затримані, і один з них визнав свою належність до "скінхедів" і те, що бив постраждалого лише за те, що

той був євреєм, Міністерство внутрішніх справ і на цей раз заявило про те, що не вбачає в цих діях прояву антисемітизму. Про реакцію на подію Президента України ми вже казали, водночас викликає як мінімум здивування його слова про те, що "в Україні не стоїть питання антисемітизму чи інших проявів ксенофобії", а випадки побиття євреїв у Києві "були скоєні виключно з хуліганських мотивів, а не на ґрунті етнічного протистояння". Але крім цинічного побиття в центрі Києва протягом цього літа ми мали ще й антисемітські листівки у Донецьку, свастики на офісі Федерації єврейських громад у Житомирі (зазначимо, що у квітні цього року в цьому ж місті було звершено напад на рабина – знов-таки, за версією міліції, виключно з хуліганських, а не якихось інших мотивів), осквернення Бабиного Яру (вже вдруге за цей рік). Зрозуміло, що від визнання наявності проявів антисемітизму в Україні постраждає імідж держави, зрозуміло, що набагато простіше списувати все на окремих несвідомих хуліганів, ніж ставити питання не лише про виконавців хуліганських нападів, але й про їхніх ідеологічних натхненників, про роль у цьому контексті видань Міжрегіональної академії управління персоналом, зокрема журналу "Персонал" (а цю роль після даної трагічної події зазначили як представники єврейських релігійних і громадських організацій, так й окремі представники державної влади). Але здається, що таке ігнорування наочних фактів, може лише сприяти подальшим актам антисемітизму і поширенню цього зла, з яким чим далі, тим важче буде боротися. Водночас прикладом дійсно послідовної позиції щодо боротьби із проявами ксенофобії може служити Кіровоградська обласна прокуратура, що порушила кримінальну справу за фактом порушення принципу рівноправ'я громадян за расовою, національною належністю або ставленням до релігії проти вчителя однієї із шкіл області, який під час уроку заявив про те, що "євреї – це погані люди, яких треба знищувати".

Таким чином сучасні умови в Україні відкривають дійсно нові можливості для формування толерантності в українському суспільстві в цілому, і в релігійному середовищі, зокрема. Водночас наявні й виклики, що потребують свого осмислення, попередження або подолання, вироблення відповідної державної політики і її послідовної реалізації для недопущення нетолерантних проявів у майбутньому.

*М. Мурашкін**

Толерантність і упередженість у міжконфесійних відносинах

Умови ХХІ століття характеризуються масовою комунікацією, інтеграцією культур, у тому числі релігійних. Наразі в Україні налічується понад сто різних релігійних напрямків. Тут представлене не тільки християнство (православ'я, католицизм і протестантизм), але й іслам, буддизм, кришнаїзм, брахманізм і безліч інших релігій. При цьому з'являються зовсім нові напрямки релігії, відмінні від традиційних. За таких умов виникає необхідність у толерантності задля соціальної стабільності й комфортного становища громадян України.

У ХХІ столітті, як обов'язкова риса часу, відбувається взаємопроникнення культур, у тому числі й релігійних. В європейську релігійну культуру інтенсивно проникають східні та африканські релігійні культури. На вільному ринку релігійні культури вільно конкурують. Вони мають свої громади. При цьому спостерігається момент ворожості й нерозуміння між різними релігійними конфесіями. Найчастіше це нерозуміння між релігійними напрямками навіть перевищує нерозуміння, що існує між релігійними й нерелігійними людьми.

За таких умов можна вважати прийнятним для людини як пошук подібності в релігіях, так і дистанціювання від будь-яких релігійних конфесій, що мають наступальний характер (які набирають характеру партійних і національних спільнот); дистанціювання, амбівалентність, але водночас і світоглядний плюралізм, толерантність до будь-яких релігійних рухів, що не порушують законів, установлених суспільством, не завдають шкоди здоров'ю.

ХХІ століття потребує пошуку спільних точок дотику для об'єднання людей. Наприклад, такою спільною точкою дотику й примирення може бути любов. Любов і в християнстві, і в кришнаїзмі, і в магометанстві, і в буддизмі.

Тобто мова йде про виникнення нової релігійної свідомості внаслідок змішування релігійних культур за умов масової комунікації. Людина шукає себе. І саме в релігійній мудрості вона знаходить багато корисного для себе. Для цього потрібна лише релігійна свобода, вільний вибір. Однак є тенденції, що узурпують релігійні свободи, непримиренно сприймаючи будь-яке інше вчення. Ці тенденції властиві чільній церкві. Так, у місті Дніпропетровську такою чільною церквою є зокрема Православна Церква Московського патріархату, якій належать всі головні храми міста. Щоб не зменшити своїх доходів, ця

* Професор кафедри філософії Дніпропетровської фінансової академії, д. філос.н.

Церква займається наклепом на інші релігії й містичні вчення. Ось, якщо ми розгорнемо спецвипуск журналу «Спасите наши души» за 2003 рік, то прочитаємо на тридцять другій сторінці, що, наприклад, кришнаїти є сатаністами. А між тим кришнаїзм - це індуїстський релігійний напрямок. Сатанізм же не притаманний індуїзму, що можна побачити з його культових обрядів. Проте подібний наклеп розпалює нетерпиме ставлення до кришнаїзму, що влаштовує православну церкву Московського патріархату. Головне - людей зіштовхнути лобами.

Подібна дезінформація породжує нетерпимість, яка є шкідливою для поліконфесійної України. Якби подібна дезінформація пішла ще від якоїсь секти, це не було б так небезпечно. Секта замкнута, інформаційних ресурсів має обмаль, а відтак шкода від її діяльності незначна. Але Церква Московського патріархату - це могутня організація, що створює клімат для всього міста. І такий недобррозичливий клімат завдає величезної шкоди віруючим й невіруючим.

Чому шкода величезна? Для відповіді на це запитання достатньо буде просто уважно прочитати зазначений журнал. Недобррозичливе ставлення до кришнаїтів - це лише маленький епізод, до якого ми ще повернемося. У цьому журналі обливають брудом геть все.

Розглянути тут докладно всі випадки паплюження не вважаємо за можливе. Але можна констатувати, що масові тиражі подібних журналів не роблять толерантною атмосферу в Україні. Вихід із такого становища простий: необхідно притягувати до відповідальності за наклеп. І тоді ті, хто розперезалися, певно, що притихнуть.

Українці взагалі народ дуже толерантний. Прийшло на Україну-Русь християнство, і воно було порівняно спокійно прийнято у 988 році. Зараз приходять безліч різних культів і вірувань. Вони теж усі приймаються й асимілюють. І не варто від них відхрещуватися й обмежуватися. Знайомство з будь-якими культурами й культурами, на наш погляд, може тільки збагатити людину. Повторюємо, все, що не порушує юридичних законів і не підриває здоров'я людини, має право на існування, отже, до нього треба ставитися толерантно.

Толерантність - це терпимість. Терпимість містить у собі й терплячість як здатність людини своїм волевим зусиллям з плином часу стримувати бажання вийти з несприятливого стану. Терплячість передбачає наявність певною мірою не лише терпіння, а й наполегливості, завзятості, витримки в якій-небудь справі, роботі. У релігійній аскезі терпіння означає безмовне і стійке перенесення всіляких випробувань. У результаті релігійної аскези як містичної практики виникає перетворення душі як самодостатній стан духу. Перетворення душі не буде, якщо терплячість і терпіння не наповнюються терпимістю, тобто умінням без ворожнечі, терпляче ставитися до чужої думки, характеру. Отже, терплячість повинна бути у всіх розуміннях. Передбачається, що вона є обов'язковою у ставленні до іншої людини як до рівноцінної особистості. У такому випадку людині (релігійній людині) необхідно свідомо стримувати у собі почуття неприйняття. Тобто терпимість є певною якістю людини, якістю, яка допомагає їй керувати собою.

Терпимість має припускати свідоме придушення почуття неприйняття культу й істин іншої релігії. Інша релігія, як і своя, теж говорить про абсолюті. Але у такому випадку твої абсолюті стають нарівні з іншими абсолютними істинами. Це може нетолерантно людину сильно дратувати. Набагато простіше говорити про терпимість до іншої людини, коли йдеться про її зовнішність, манеру говорити, щодо її смаків, способу життя, якихось інших переконань. Але якщо ми маємо релігійні переконання, спосіб життя, пов'язаний з релігійним догматом, догматом як абсолютотом, істиною в останній інстанції, то нетерпимість може значно зростати. В такому випадку буває дуже важко налаштуватися на діалог з людиною іншої віри, важко зрозуміти її, бо ж у неї інша віра. За таких умов важко визнати й поважати права іновірця, визнати право іншої людини відрізнятись від тебе, від твоїх вірувань у Бога.

Толерантність розуміється насамперед як пасивне терпіння, що бо пускає добровільне перенесення страждань, стримування себе. Стриманість для релігійної людини передбачає існування можливості допущення відправлення інших релігійних культів, терпимість до цих культів, віротерпимість в цілому як складову частину характеру віруючої людини.

Віротерпимість є формою прояву толерантності. Віротерпимість є обов'язковим принципом співіснування церков-суперниць: синагог, храмів, мечетей, дацанів. Толерантність і віротерпимість повинні бути й у взаєминах світської та релігійної влади, щоб підтримувалася доброзичливість в суспільстві в цілому. Доброзичливість з'являється, коли не переслідуються іновірці, не наводиться на іновірців наклеп. У такому випадку толерантність є настільки ж важливою, як і свобода совісті віруючої людини. Толерантність сама по собі є чеснотою, тому що несе мир і спокій у суспільних відносинах. Цим вона несе й соціальне благо. Толерантність як соціальне благо вкорінена в релігійності. Зокрема, християнство несе цю толерантність у своїй основній доктрині, у доктрині, що проповідує милосердя і яскраво виражена у такій

проповіді, як любов до ближнього. Інші доктрини й догмати, із-за яких виникають розбіжності, не є основними.

Християнська любов до ближнього передбачає відмову від насильства. Отже, віруюча людина покладається на щирість своїх переконань, коли прилучає іновірця до своєї віри. У такому випадку мова йде про добровільний вступ нових віруючих у християнську громаду. Добровільність є такою ж соціальною необхідністю, з метою уникнення насильства, яке завжди породжує нове зло, тобто відвертає соціальні вибухи релігійної нетерпимості.

Ідея толерантності утвердилась ще в епоху просвітництва, коли свобода совісті стала природною ознакою соціальних відносин. Соціальні відносини епохи просвітництва так само допускали свободу слова, що є дуже важливим для вільного волевиявлення громадян. Однак це вільне волевиявлення передбачає обов'язкову участь розуму. Свобода людини передбачає й продуманий вибір, коли є альтернатива між різними способами поведіння, що залежить від різних точок зору. За умови свободи (у т.ч. мати різні точки зору) народжуються й ідеї про суспільний прогрес, який передбачає існування різноманіття досвіду й думок громадян. Останнє лише сприяє розумінню справжнього становища речей, сприяє найбільш повному збагненню істини.

Толерантність припускає мирне співіснування різного людського досвіду, а отже й співіснування різних думок. Існування різних думок (і різних досвідів людей) передбачає виникнення дискусій, метою яких в ідеалі є взаємопорозуміння опонентів з метою віднаходження спільної точки зору. Але первинною має бути терпимість до іншої точки зору. Проте терпимість до іншої (чужої) точки зору не означає відмови від критичного ставлення до неї, так само, як і не означає відмови від власних переконань.

Релігійні погляди - це такі погляди, щодо яких не існують точні критерії для їхньої оцінки. Докази відносно релігійних доктрин носять характер врахування такого становища речей, коли людина може надати перевагу будь-якій точці зору й вибрати саме її.

Значимо, що свобода надання переваги тим або іншим поглядам завжди існує, коли немає чітких критеріїв оцінки цих поглядів. Релігійні погляди якраз і не мають чітких критеріїв оцінки, бо в основі їх знаходиться релігійна віра, моральні переконання відносно релігійних доктрин.

Умовою суспільного єднання представників різних релігійних вірувань є толерантність, бо ж вона є важливим елементом культури спілкування. Сама культура спілкування передбачає момент єднання людей, яких об'єднує певний стиль спілкування як культурний феномен, як культурна ситуація спільності між людьми.

Толерантність виступає як єдність в людині спонтанно-негативного сприйняття іншої людини, що існує поруч, і водночас позитивної дії щодо цієї людини. Тобто, толерантність - це єдність, з одного боку, неприйняття й осуду якоїсь людини чи поглядів, а з другого - прийняття та допущення певною мірою способу життя людини. Толерантне прийняття світогляду й способу життя тієї або іншої людини не є тотожним вимушеному примиренню із засуджуваним явищем хибного, на думку цієї людини, світогляду й способу життя іншої людини. Слід зазначити, що толерантність як терпимість не припускає «абсолютної терпимості». Абсолютизована терпимість відкриває прямий і вільний шлях сваволі й насильству з боку злодіяння людей. Отже, толерантність як терпимість не припускає потурання злу. Толерантність не припускає терпимості, коли виникає зазіхання на моральну гідність людини, зазіхання на свободу в межах загальноприйнятих моральних норм.

Толерантність припускає певний ступінь терпимості й поблажливості, коли людина вирішує, що заради того або іншого стану речей «не варто списи ламати». Однак подібну толерантність порушують найчастіше партійні організації, які підпорядковують релігії своїм політичним цілям. За приклад може служити Комуністична партія України. Продемонструємо це на деяких прикладах, повертаючись до уже викладених вище фактів.

Звичайний комуніст ставиться до богів та до різних релігій однаково, як до фантастичних образів, придуманих уявою людини. Він усі релігії ставить в один ряд, оцінюючи їх як продукт людини. При цьому у нього немає упередженого ставлення до якоїсь певної, конкретної релігії.

Однак український комуніст - це особливий комуніст. У нього якраз відносно релігії існують особливі переваги. Він говорить про істинність православ'я й водночас вказує на нищість усіх інших релігій. Більше того, він підносить православ'я саме Московського патріархату, обливаючи брудом усі інші релігійні течії та застосовуючи щодо них термін «тоталітарні секти», у тому числі й відносно українського православ'я, записавши його в розкольники²⁸. Напевно, все пояснюється політичною погодою надворі. Тому й з'являються в українського комуніста релігійні симпатії та антипатії. Особливо український

²⁸ Коммунист. - 2005. - №103. - С. 2.

комуніст не любить католиків і греко-католиків, тобто конкуруючі фірми на духовному ринку України, що відволікають людей від певної віри.

Повторимося, український комуніст проти всіх, крім православ'я Московського патріархату. Він проти католиків і протестантів, проти українських, як він каже, православних розкольників, проти уніатів і єговістів, стверджуючи, що вони «доять» Україну. Хоча її найбільше «доїть» саме Православ'я Московського патріархату. Як уже зазначалось, у Дніпропетровську всі центральні храми належать Московському патріархату. Прихожани всіх інших релігійних течій туляться по кутках та задвірках. Виникає питання: чому всі центральні храми міста, у тому числі й собор, де був музей атеїзму, стали належати лише Московському патріархату? Чи не були вони куплені у влади? Але для таких тверджень необхідні спеціальні розслідування. Саме тому ми нічого не стверджуємо. Просто такі думки виникають з цього приводу.

Мова йде про упереджене ставлення українських комуністів до різних конфесій і вчень та про бажання союзу чомусь саме з православ'ям московського патріархату. Здавалося б, що може бути спільного в комуністів з релігійними діячами? Навіть вчення Фалунь Дафа ніби має бути ближче до комуністів, хоча б через те, що це вчення не називає себе релігією. Але комуністи, очищаючи духовний (релігійний) ринок для своїх грошовитих помічників (цей здогад викликаний тим, що комуністи змінили свою ідеологію), пишуть наклепницькі статті на адресу вчення Фалунь Дафа²⁹. Але ж чому? Невже немає бажання ознайомитися з китайською культурою? Зупинімося на деяких наклепницьких висловлюваннях українських комуністів щодо Фалунь Дафа. Перше, що впадає в око, - українські комуністи схильні вважати обряди Фалунь Дафа сатанинськими [там само]. Таке враження, що вони забули термінологію своїх класиків і перейшли на термінологію православ'я московського патріархату. Ті також називають сатаністами всіх підряд, всіх, хто не з ними. Зокрема, як уже зазначалося вище, вони записують у сатаністи кришнаїтів, як уже зазначалося нами³⁰. Хоча кришнаїти - це індуїзм, де немає навіть такого поняття «сатана». Сатана - це персонаж Біблії, тобто персонаж авраамістичних релігій (їудаїзм, християнство, іслам). Кришнаїзм же бере початок з ведичних писань, де фігурувати можуть асури, у крайньому разі, демони, але аж ніяк не сатана.

Отже, українські комуністи, взявши на озброєння технології Православ'я Московського патріархату (а не технології своїх класиків-марксистів), вбачають сатанізм у Фалунь Дафа, що не має ніякого відношення до персонажу сатани. Джерела Фалунь Дафа лежать у буддизмі та даосизмі. Але де там сатана? Застосовуючи сатану як персонаж культури древніх євреїв, українські комуністи підпадають під статтю судових розглядів. За застосування цього терміну (персонажу) до вчень, що досить відрізняються від єврейської культури в особі Біблії, до таких вчень як кришнаїзм, даосизм, буддизм, комуністів (українських комуністів) можна звинуватити у наклепі й брехні та зажадати в судовому порядку відшкодування моральних збитків. Однак за часи правління Президента Ющенка українські суди так і не почали працювати. Тому на духовному ринку панує безчинство. Одні зводять наклепи на інших, обливають брудом третіх, з метою в такий спосіб розчистити простір, збільшити свій церковний прихід. У хід йде неперевірена інформація. Зокрема, газета «Коммунист»³¹ будує обвинувачення Фалунь Дафа за неперевіреними джерелами. Створюється враження, що українські комуністи мають спецзавдання, пов'язане із здобуттям певних вигод. Які підстави для цього? А ті, що комуністи перестають бути послідовниками навіть своєї ідеології. Взяти для прикладу хоча б «Прогресивних соціалістів» Н. Вітренко. Яка стрибкуватість у їхній ідеології! Починаючи з інтернаціональних комуністичних ідей, вони перетворилися в етнічних націоналістів, навіть, можна сказати, слов'янських нацистів, протиставляючи слов'ян іншим народностям, обстоюючи об'єднання слов'ян на етнічному ґрунті. Прогресивні соціалісти перестають бути послідовними комуністами, для яких характерні ідеї інтернаціонального характеру. Чому саме слов'ян треба об'єднувати? І проти кого об'єднувати? А представники інших націй, що, не люди? Їх що не треба об'єднувати? Чи це просто замовлення певних нацистсько налаштованих політичних кіл?

Ми повинні бачити, як послідовники тих чи інших релігійних вчень поведуться в Україні. Порушують вони чи не порушують законів, порушують чи не порушують громадський порядок, збираючись у парках або десь у культових приміщеннях. Чому ми маємо безпідставно переслідувати релігійні секти? Чи мало на світі дивакуватих вчень і течій придумало людство протягом усього свого існування? Так що, все це ми повинні викоринювати? Всі світові релігії (і християнство, й іслам, і буддизм) починалися, фактично, з маленьких сект, які теж активно переслідувалися владою. Християнство біля своїх витоків було малосінньою сектою, яка зазнавала великих гонінь. Багато шкіл давньогрецьких філософів являли собою замкнуті секти. Але їхні вчення поширювалися. Ці вчення були незвичайні. Але ж для цього

²⁹ Коммунист. – 2006. - №10.

³⁰ Спасите наши души. – 2003. – Спецвыпуск. – С. 32.

³¹ Коммунист. – 2006. - № 10.

(тобто для знайомства) існує шлях переговорів. Наприклад, у наш час існують «круглі столи». Ті, хто не бажає розбиратися за «круглим столом», а відразу таврує не властиве йому вчення як «нісенітницю», переслідує, як правило, далекоюжні і наперед запрограмовані вигоди для себе (і зазначимо - лише для себе).

Наприклад, незвичайна обрядовість Фалунь Дафа, застиглість в екзотичних позах тих, хто виконує спеціальні вправи, не є причиною для зневажливого ставлення до них. Якщо людина хреститься, то це також виглядає дивним в очах невіруючого або того, хто це вперше бачить. Проте з плином часу до цього звикають і не вбачають у цьому нічого особливого. Можна звикнути й до застиглих поз послідовників Фалунь Дафа. Але не можна звикнути до зневаги у відношенні до людей, які тобі нічого поганого не зробили.

Зрештою, наклепницька позиція щодо будь-яких релігійних спільнот або філософських поглядів та ідеологій порушує ідею свободи світогляду, що прийнята в демократичній Україні. Попередити й зупинити подібні тенденції можна тільки залучаючи окремих громадян, релігійні організації й державні органи до судових розглядів за наклеп, за образливе ставлення.

В умовах демократії і свободи перед державними структурами, а так само й наукою, що обслуговує ці структури, стоять певні завдання: зберегти мир і спокій, доброзичливість людей цивілізованого суспільства.

З метою виконання цих завдань державним структурам більш сприйнятними, вважаємо, є умови, за яких устанавлюється дистанціювання від будь-яких конфесій, світоглядний плюралізм, толерантність до будь-яких релігійних рухів, які не порушують законів, устанавлених суспільством.

ВИСНОВКИ. У зв'язку з викладеним вище пропонуються такі рекомендації для внесення у відповідні правові документи:

1. а) Притягнення до відповідальності з наступним відшкодуванням морального збитку в судовому порядку за розповсюдження хибної інформації й наклепу щодо будь-якої релігійної конфесії з боку будь-яких інших релігійних об'єднань, державних органів або окремих громадян.

б) Притягнення до відповідальності з наступним відшкодуванням моральної шкоди в судовому порядку за розповсюдження хибної інформації та наклепу щодо співробітників державних органів з боку тих або інших конфесій.

2. Притягнення до відповідальності з наступним відшкодуванням морального збитку в судовому порядку за примусове нав'язування громадянам будь-яких релігійних вчень.

*О.Бучма**

Релігія і громадянське суспільство: правові, політичні і етнонаціональні виміри

Визначальною рисою сучасної світової спільноти є взаємозалежність народів і держав. Економічне, соціальне, культурне, релігійне, політичне, правове буття кожної держави нині є невід'ємними структурними елементами єдиного світового устрою. Творення глобального інформаційного простору викликане впровадженням загальносвітових стандартів в техніку і технології, поглибленням міжнародного поділу праці і кооперації виробництва детермінує нові проблеми, такі, як глобальна екологічна безпека людства, безпека ядерної війни та ін. Відтак світові процеси глобалізуються.

Водночас позірною є й інша тенденція - посилення устремлінь народів і націй до суверенітету, відновлення втрачених традицій, мови, культури, які стимулюють їх (народи) до розвитку й оновлення. Помітну, а інколи й провідну роль в реалізації як першої, так і другої тенденції відіграє релігійний чинник. Пояснення цього факту ймовірно криється в генетичному зв'язку релігійних й етнічних ідентичностей.

Так, релігійні спільноти, щоб отримати статус Церкви, звертаються до всіх елементів національного буття, а то й переступають його межі й поширюють своє вчення в усьому світі. Навіть будучи зорієнтованими на певний соціальний клас, вони все одно апелюють до всієї нації чи світу вцілому. В історії траплялося, що суто релігійна спільнота з часом трансформувалася в етнічну, а кордони етнічних спільнот співпадали з межами релігійних. Багато націй та етнічних меншин й нині у своєму бутті спираються на релігійні критерії диференціації. Це можна пояснити тим, що «релігійні ідентичності спираються на об'єднання культури та її елементів – вартостей, символів, міфів і традицій, - часто кодифікованих в обрядах та ритуалах. Але релігійна спільнота могла й дезінтегрувати, розколоти етнолінгвістичне населення. Світові релігії, що по суті є надетнічними, універсальними, з одного боку, здатні пристосовуватися до наявних етнічних спільнот, але з іншого - могли стирати етнічні особливості. Подолати цю розбіжність і об'єднати спільноту на новій політичній основі спромігся націоналізм як

**Ст.наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, к.філос.н.*

актуальна якість нової сукупності людей, що має власні назву, історичну територію, спільні міфи, історичну пам'ять, масову культуру, економіку, єдині права та обов'язки для всіх членів – нації.

Традиційно в науковій літературі розрізняють дві моделі нації – західну (політичну) і східну (етнічну). Компонентами стандартної західної моделі нації є історична територія³², політико-юридична спільнота, політико-юридична рівність членів, спільна громадянська культура та ідеологія. Ця модель передбачає, що особа має право вибору того, з якою нацією себе ідентифікувати.

Елементами етнічної моделі нації, що сформувалася в Східній Європі та Азії є спільне походження, воля народу, народна культура, рідна мова, звичаї і традиції. Тому індивід, який приєднується до чужої спільноти, завжди залишатиметься членом спільноти генетично рідної. Як бачимо, в першому випадку домінують громадянські елементи, а в другому – етнічні, хоча й одні й другі присутні в кожній з моделей, але в різних пропорціях. Особливо загострюються ці пропорційні протиріччя в сучасних умовах і виявляються в протистоянні глобалізації й антиглобалізації, яке часто фокусується на релігії. Тим паче, що релігія в людській історії “виявляє насамперед через її національний контекст. Вона покликана формувати у представників певних етносів осмислене уявлення про їх національну ідентичність, захищати її, бо ж ігнорування останньої призводить до дезорієнтації особи в її суспільному бутті, а то й суспільної нестабільності”³³.

Відтак, релігія може виконувати інтегруючу, націоконсолідуючу, націозберігаючу і націовідтворюючу функції. Проте виконання цих функцій на благо однієї нації може призвести до руйнування засад національного буття іншої. Так професор А. Колодний, визнаючи, що релігії взагалі не існує, слушно зауважує: “Це лише філософи і теологи дають узагальнююче її визначення і характеристику. Релігії поділяються на природні, національно-державні і світові. Але всі вони, функціонуючи в певному географічному, соціальному, побутовому та культурному середовищі, з необхідністю здобувають специфічне етнічне забарвлення. Так, немає православ'я взагалі. Догматично воно єдине, але у всьому іншому – національно самобутнє. Нав'язане Москвою Україні “руське православ'я” є по суті російським”. Так Радянська влада, коли дещо захиталася задля самозбереження перейменувала своє Православ'я з “Російського” на “руське”, “саморозпустила” Українську Автокефальну Православну Церкву і організувала “входження” українських греко-католиків до нібито “матірної” Руської Православної Церкви³⁴.

Українське суспільство поступово стає відкритим – відбувається індивідуалізація (приватизація) духовно-практичних його компонентів. Прикладом цього є й приватизація релігії. Як у політичних, так і в релігійних сферах пріоритетними є свобода вибору та принципи консенсусу. Але саме вони є умовами існування та ефективного функціонування демократичного державного режиму. В усіх сферах суспільного життя, в тому числі і в релігійній, колективні форми історичного розвитку, колективний історичний суб'єкт втрачає свої позиції й спостерігається активізація індивідуального суб'єкта (громадянина, віруючого тощо), особисті інтереси, цілі, потреби якого домінують над груповими, колективними.

Посилення когнітивного компоненту психологічної структури особистості (приватизація, індивідуалізація, домінування “Я” над “Ми”, перенесення протистояння “Ми” – “Вони” в площину “Я” – “Вони”) підштовхує процес експансії масової культури, яку в цілому сприйняло християнство (й використовує її досягнення для власних модифікацій, трансформацій, а зрештою - з метою самозбереження чи мімікрії до зовнішніх обставин) й яка знаходить серйозний супротив ісламу, який характеризує масову культуру як повернення до язичництва. Україна традиційно є християнським суспільством з чіткими православною і греко-католицькою домінантами. Водночас вона знаходиться під вагомим впливом ісламського ареалу (2 млн. населення України – мусульмани). Зважаючи на зниження рівня народжуваності і збільшення смертності, які відбуваються з геометричною прогресією, що є наслідком сексуальної революції та переможну ходу фемінізму і руйнування основ традиційної моралі, відзначаючи, що для ісламського середовища (в якому панує дух традиційних цінностей і буква закону, що їм відповідає) спостерігається підвищення рівня народжуваності, та враховуючи вище визначені аспекти суспільного поступу можна припуститися думки, що ісламський чинник з часом відіграватиме політичну роль в суспільному житті України.

Оскільки український національний характер, в силу своєї ментальної та соціально-психологічної специфіки, інтровертний з наголосом на емоційній компоненті і жіночому началі, то суспільство з метою самозбереження, намагаючись попередити ісламізацію духовного простору ймовірно стане більше відкритим до тих християнських конфесій, які апелюють передусім до збереження сімейних і моральних цінностей не тільки на словах, а й у справах (маються на увазі баптисти, адвентисти, п'ятдесятники та ін.

³² Національна ідентичність. – К., 1994. – С. 20-21.

³³ Колодний А. Україна в її релігійних виявах. - Львів, 2005. – С. 220.

³⁴ Там само – С. 221.

конфесії протестантського спрямування). Бо “Церква виявилася неготовою дати відповідь на моральну кризу суспільства, за візантійською традицією, вона вступила в союз із владою”³⁵.

В Україні православ'я в силу політичних причин взагалі поділене на ворогуючі конфесії. Власне всі соціальні інститути, які за своїми функціями повинні забезпечувати нормальний рівень практично-духовного життя суспільства – школа, Церква, наука, армія, виконавча та законодавча влада, засоби масової інформації - опинилися в глибокій політичній кризі. Відтак відсутні дієві структури громадянського суспільства.

За таких умов, наростатимуть автократичні тенденції, але не тільки як чинник збереження влади за елітою, а й як спроба суспільної стабілізації. Але авторитаризм виключає плюральність, тому він змушений іти на союз (причому відкритий) з Церквою, яка в свою чергу претендуватиме на переваги в площині як міжконфесійних так і державно-церковних відносин, що є неприпустимим в демократичній державі.

Відомий богослов о.Іван Шевців підкреслює: “Саме аспект моральний або етичний суспільного питання є насамперед причиною зацікавлення і встрявання Церкви в нього з тим щоб надати цьому питанню етичне спрямування, розв’язати його в гармонії з правдивою і найвищою метою людини, Божими заповідями і християнськими чеснотами”³⁶.

Інший церковний діяч кардинал Йозеф Гьофнер, підкреслюючи, що самі по собі “політичні партії є “світськими” утвореннями і не підпадають під керівництво Церкви”, зауважує, що “в сьогоднішньому суспільстві з плюралістичним світоглядом Церква деколи змушена буде займатися програмами політичних партій, щодо яких вона, як берегиня вчення про віру і мораль, матиме застереження... християнин має право – мало того він зобов’язаний, згідно з засадами своєї віри, - брати участь у політичній розбудові держави суспільства й економіки”³⁷.

Проте й демократія має свої вади на які звертають увагу й богослови (і стають пророками). Так о. Іван Музичка твердить: “Великою хибою демократії є те, що в її нутрі може легко творитися корупція, моральний розклад. В демократії діють люди, а не ангели. Клопіт є не в системах, а в людях, які можуть бути обманщиками і шахраями або, просто, не вміють правити урядами. Лихо не в демократії, в якій обманців проженуть виборці, а в недемократіях, коли обманці й розбійники дістаються до влади. Народ тут вже нічого не може зробити і “вибирає” їх далі собі на сором і лихо ... Коли наша тепер демократія в Україні має свої хиби, недоліки..., то лікуймо це опозицією, розумною і творчою критикою, вказівками, порадою за допомогою преси... Не міняймо вартостей, на яких поставлене життя людини, її держава... Оцінюючи ідеології, не піддаваймося емоціям як німці перед Гітлером собі на сором або росіяни перед Леніном, бо ж то буде собі на загибель”³⁸. Водночас о. Музичка відзначає, що Церква може співпрацювати з будь-якою системою, яка визнає основні права людини і прийме будь-який суспільний лад, що цінує людську гідність і “дозволяє людині виконати Божу волю”³⁹.

Політичний розвал Радянського Союзу призвів до розподілу його території і владних функцій між багатьма незалежними національними державами. Соціалістичний табір розпався на частини. Цей процес прискорили відродження націоналізму та перегляд кордонів (напр., Югославія), де помітну роль зіграв релігійний чинник. В той час, коли ведуться суперечки щодо кордонів на Близькому Сході, в Європі, завдяки утворенню Європейського Союзу, відбувається послаблення кордонів, що сприяє зближенню народів світу.

Нові інформаційні технології, засоби зв’язку, торгівля й туризм значно розширюють спектр міжнародних відносин. За цих умов сучасні західні нації практично облаштовані в плані оборони, суспільного устрою, права, структури економіки та соціального обслуговування, а релігійність - закріплює чуття національної єдності, яке стає сенсом життя для громадян.

Світ поступово “стискається”. Все частіше в ньому спостерігаються глобальні конфлікти, а, завдяки сучасним засобам інформації і зв’язку, всі дії держав миттєво стають предметом спостереження й оцінки світового співтовариства. В постіндустріальну епоху, після світових війн націоналістичні устремління поступово переносяться від воєнних дій на торговельні відносини. Тепер вирішального значення набувають питання економічної взаємодії і обміну ресурсами між країнами. І вже, подібно до релігійних чи політичних доктрин цей аспект визначає стабільність чи дестабілізацію в тій чи іншій країні. Відтак і релігія не може обійти увагою економічний фактор.

³⁵ Афонін Б. А., Бандурка О.М., Мартинов А.Ю. Велика розтока (глобальні проблеми сучасності: соціально-історичний аналіз). – К., 2002. – С. 74

³⁶ Шевців Іван. Християнська Україна. – Київ-Дрогобич, 2003. – С. 74

³⁷ Гьофнер Йозеф, кардинал. Християнське суспільне вчення. – Львів, 2002. – С. 266-267

³⁸ Музичка Іван. Християнство в житті особи і народу. Вибрані твори. – К., 1999. – С. 151-153.

³⁹ Там само. – С.157.

Всі вищезначені зміни відбуваються на тлі все більше зростаючої вестернізації (чи навіть американізації). Прозахідна орієнтація в релігійній сфері набуває форми фетишизації. Американізація способу буття релігій передусім виявляється в уніфікації та комерціалізації релігії (релігія перетворюється у бізнес, спосіб заробляння грошей) та поширенні поп-релігійності. Глобальні межі уніфікації релігії визначаються передусім засобами масової комунікації (особливо телебаченням), для яких не існує кордонів. А, як відомо, традиційні релігії сформувалися в суспільствах, що існували в певних кордонах. На протигагу їм, сучасні релігії перетинають завдяки сучасним технологіям в галузі комунікації і транспорту будь-які конкретні часові і просторові межі. Тому реформовані традиційні релігії, відстоюючи свободу свого буття, намагаються створити спротив культурному імперіалізму, ідеалізованому західному способу життя, який витісняє національні, етнічні, традиційні для певного народу норми і цінності, звичаї і мораль, моделі сімейного життя, способи виробництва і споживання та й, насамкінець, релігійні вірування. Інколи релігія постає дієвим (а то й єдиним) чинником збереження національної самобутності, культурної автономності тощо, особливо коли це стосується свободи буття національних меншин і корінних народів України (євреї, караїми та ін.).

З іншого боку, тісні економічні зв'язки між країнами унеможливають для будь-якого окремого національного уряду керувати своєю власною економікою самостійно. Нова система глобального зв'язку робить ще вразливішою кожна країну до проникнення ззовні. Нові проблеми викликані глобалізацією підривають значущість національної держави і спричиняють появу на світовій авансцені таких сил, що кидають виклик національній владі – транснаціональних чи мультинаціональних корпорацій, які набувають деяких властивостей національних держав (власний корпус квазі-дипломатів, втисококоєфективні розвідувальні органи тощо).

Така ситуація тягне за собою утворення й інших транснаціональних об'єднань: професійних, культурних та етнічних, релігійних рухів або течій, які перетинають кордони й об'єднуються між собою. “Ми спостерігаємо антиядерний рух, чії демонстрації в Європі втягують у себе людей із багатьох країн. Ми також є свідками формування транснаціональних політичних партій. Так, християнські демократи та соціалісти однаково говорять про об'єднання у “європартію”, які виходять за межі окремих національних кордонів,- рух, прискорений створенням Європейського парламенту”⁴⁰.

Відтак, коли у країнах третього світу спостерігається піднесення націоналізму, в іншому ареалі світової цивілізації – високотехнологічному світі не тільки не виникають нові держави, а й колишні перебувають під загрозою розпаду. Релігія втягується в небезпечну гру між двома силами, коли “одна група сил прагне перенести політичну владу нижче від національних держав до субнаціональних регіонів та груп”, а інші сили намагаються перенести владу “вище”. Від держав до транснаціональних агенцій та організацій, а разом ці сили, як показує побіжний погляд на світ, призводять до розколу високотехнологічних держав на менш могутні політичні утворення”⁴¹.

Глобалізаційні метаморфози і процеси сучасного плинного світу детермінують зміну уявлень про релігійні (етнорелігійні) системи, які перероджуються на якісно новій основі в релігійно-цивілізаційні системи. Початок нового тисячоліття ознаменувався новим контуром нової релігійної моделі – цивілізаційної. На задній план суспільного буття поступово відходять національно-етнічні і культурні його складові. Під впливом цих процесів якісно перетворюються інтернаціоналізовані відтворювальні цикли релігійної складової, яка в нових умовах демонструє новий рівень своєї функціональності, зрощуючись з економікою і політикою. Відтак, світ знаходиться на порозі формування модифікованих організаційно-функціональних структур з чітко вираженою релігійною ознакою.

Водночас ці процеси спричинили велику концентрацію протиріч і напруг у тих регіонах світового співтовариства, де етнонаціональна, етнокультурна й етнорелігійна палітра найбільш яскрава. Таким чином, на рубежі століть була порушена рівновага в організації людської спільноти. Одним із чинників гармонізації може бути релігія в новому, модифікованому цивілізаційному варіанті. Найбільш активно намагаються перебрати на себе виконання функції суспільної гармонізації християнство й іслам, які є повною мірою цивілізаційно модифікованими релігійними системами (хоча в межах кожної з них і спостерігаються інтроверсивні тенденції і спрямування, які вносять дисбаланс у своїх межах).

Таким чином, спільна наднаціональна координація у сфері економічних, політичних, культурних та інших відносин знаменує тенденцію переходу від ізоляції до глобалізації людської спільноти, що характеризується як засвоєння і оволодіння єдиним світовим простором і визначається становленням нового типу відношень у системі “людина-світ”. Це детермінує питання місця і форм участі у даному процесі України, яка в результаті зміни світоглядної парадигми і ціннісних орієнтацій опинилась у стані не

⁴⁰ Тоффлер Е.Третя хвиля. – К., 2000. – С. 286 –287.

⁴¹ Там само. – С. 277.

тільки соціально-економічних, а й духовно-культурних флуктуацій (випадкових відхилень від ustalених норм).

Останнє десятиріччя минулого століття та перші кроки нового ознаменовані формуванням нової суспільної, правової та релігійної реальності в Україні, ознакою якої є звільнення від ідеологічних міфів і догм та творення громадянського суспільства. Точкою дотику релігійної, суспільної, державної і правової діяльності є створення можливостей становлення загальнолюдських ціннісних орієнтацій і духовних перспектив шляхом усунення протиріч у духовному житті й подолання морального і правового нігілізму.

Громадянське суспільство як система суспільних інститутів (сім'я, Церква, система освіти і науки, професійні об'єднання) має забезпечити можливість реалізації потреб і інтересів окремих індивідів і колективів. Таким чином, уможливується впровадження "моральної арифметики" Ієремії Бенґама ("Найбільше щастя для найбільшої кількості людей"), який розглядав суспільний інтерес як суму індивідуальних інтересів.

Зниження ролі впливу держави, що має місце в умовах становлення громадянського суспільства, призводить до зіткнення індивідуальних інтересів (які часто-густо протилежно спрямовані), ескалації соціальних конфліктів та порушень розумного співвідношення свободи, рівності, справедливості тощо. В такому випадку необхідне відновлення природної рівноваги між силами громадянського суспільства і державної влади. Важливим чинником, що може вплинути на збалансування громадянського суспільства і державної влади є релігія та Церква. Для здійснення цієї функції в Україні, практично в межах правового поля і системи суспільних відносин, створені всі можливості: Церква в суспільстві відокремлена від держави, а школа від Церкви. Тобто, Церква не може контролювати чи примушувати до дій чи бездіяльності громадян, виконувати державні, політичні та адміністративно-правові функції. Ознаками цього є відсутність правових форм союзу держави і Церкви, представництва релігійних організацій в державних органах, права законодавчої ініціативи релігійних організацій, невтручання в систему правосуддя та ін.

З іншого боку, держава не може втручатися у внутрішньо-церковні справи, канонічну діяльність, самоуправління, не може здійснювати державно-правовий контроль, примус у сфері релігійних відносин. Однак, держава забезпечує охорону законної діяльності релігійних організацій та захист прав віруючих, здійснює правову регламентацію діяльності релігійних організацій та контролює дотримання ними встановлених державою законів. Правовий режим Церкви в Україні визначений Конституцією України і деталізований в інших законодавчих актах української держави.

Власне, сам факт прийняття Конституції України 28 червня 1996 року є актом усвідомлення "відповідальності перед Богом" (КУ, преамбула), що є підтвердженням значимості релігійного чинника не тільки в історії українського державотворення та сучасного її стану, але й його ролі у поступі українського суспільства в майбутнє. Передусім, констатовано, що держава сприяє консолідації і розвитку релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України (КУ, ст. 11). Це є ознакою релігійного плюралізму. Гарантоване право на свободу світогляду і віросповідання та закріплені правовий режим Церкви в Україні: "Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа - від Церкви" (КУ, ст. 35). Заборонена діяльність політичних партій, що розпалюють релігійну ворожнечу (КУ, ст. 37). Обов'язки держави щодо релігійних організацій та обов'язки релігійних організацій перед державою і суспільством визначені в законі України "Про свободу совісті та релігійні організації". Зв'язковою ланкою між Церквою і державою є Державний орган у справах релігії, який має забезпечувати проведення державної політики щодо релігій і Церкви (ст. 30).

Заявлено рівність конфесій перед законом чинна лише в державно-правових відносинах. Про рівність релігій у суспільно-політичній сфері можна говорити з певною долею умовності. У суспільстві різні конфесії не завжди отримують однакове визнання серед громадян, адже історично його доля може бути зв'язана з певною конфесією. Так, в історії Україна тісно пов'язана з Православною Церквою. Тому не випадково переважна частина населення України релігійно ідентифікують себе з Православ'ям. Значимість цієї конфесії в історії, культурі, державності, моральності, наступності традицій українського суспільства не могла не бути відзначеною і на законодавчому рівні. Так, кодекс законів про працю України визначив такі православні релігійні свята – як Різдво Христове, Пасха (Великдень), Трійця святковими і неробочими днями (ст. 73). Проте, зважаючи на багату палітру, поліконфесійність українського суспільства та проголошений релігійний плюралізм з гарантіями рівності, в цьому ж законодавчому акті закріплено: "За поданням релігійних громад інших (неправославних) конфесій, зареєстрованих в Україні, керівництва підприємств, установ, організацій надає особам, які сповідують відповідні релігії, до трьох днів відпочинку протягом року для святкування їх великих свят з відпрацюванням за ці дні" (ст. 73).

Законодавцем закріплені також певні переваги релігійної діяльності порівняно з політичною діяльністю. Так, Закон України "Про збройні сили України", обмежуючи політичну діяльність у Збройних

Силах України, гарантує кожному військовослужбовцю право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, уможлиблює відправляти, одноособово чи колективно, релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність з додержанням вимог Конституції України та законів України (ст. 17). З метою подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і Церкви, Закон України “Про альтернативну (невійськову) службу” на основі Конституції України (ст. 35) визначив організаційно-правові засади альтернативної (невійськової) служби, право на яку “мають громадяни України, якщо виконання військового обов’язку суперечать їхнім релігійним переконанням і ці громадяни належать до діючих згідно з законодавством України релігійних організацій, віровчення яких не допускає користування зброєю” (ст. 2). Світськість української держави підкріплюється законодавчим закріпленням неможливості правового регулювання релігійними організаціями шлюбно-сімейних відносин і реєстрації актів громадського стану. Так, згідно з сімейним законодавством ставлення до релігії не може обмежувати права та встановлювати переваги при одруженні і в сімейних відносинах, а релігійний обряд шлюбу не має правового значення і є особистою справою громадян.

Водночас релігійні організації наділені низкою переваг (пільг). Зареєстровані релігійні організації, що не займаються підприємницькою діяльністю, звільняються від земельного податку (ЗУ “Про плату за землю”, с. 12), мають пільги з оподаткування (ЗУ “Про оподаткування прибутку підприємств”, ст. 7, 13, ЗУ “Про податок на додану вартість”, ст. 5) та ін.

Як бачимо, функціональна взаємодія держави, суспільства й релігії окреслюється чіткими правовими рамками соціально-демократичного устрою. Але релігія, як вже зазначалося, може відновити баланс в системі взаємодії у громадянському суспільстві “Через свої моральні послання, своє критичне ставлення до властей, освітню діяльність у суспільстві й через свій приклад виконання обов’язку робити свій внесок у суспільний розвиток та вдосконалення демократії”, - відзначає доповідач Парламентської Асамблеї Ради Європи Луїс Де Пьюг. При цьому він застерігає від зрощування релігії і політики як суспільних феноменів. “Релігія не може зайняти місце демократії і не повинна намагатися посісти владні позиції. Відповідно і політичні партії не повинні охоплювати релігійні деномінації. Теократія є не найвищим ступенем демократії, а її запереченням”. Л. Де Пьюг припускає, що “релігії можуть стати головними активними захисниками прав людини та громадських етичних і моральних цінностей”. І саме засобом виконання цієї соціальної й етичної ролі, або місії, сучасні конфесії України можуть робити певний внесок у творення соціальної, правової, демократичної держави і громадянського суспільства.

*М. Маринович**

Релігійна свобода в Україні: новітній досвід, за давніми недугами

Як відомо, папа римський Іван Павло II назвав релігійну свободу «наріжним каменем» усіх свобод людини¹. Оцей первинний, визначальний характер релігійної свободи знаходить своє незвичне підтвердження в тому, що в нинішній Україні релігійна царина є одним із останніх бастионів свободи, який не змогли здобути маніпулятори досягненнями української оксамитової революції початку 1990-х рр.

Звичайно, цей висновок слід сприймати у зіставленні з реальним контекстом, оскільки атаки на релігійну свободу велися з різних напрямків і далеко не завжди не мали успіху. Так, по-перше, ніколи не припинялися зусилля з боку влади інструменталізувати релігійні організації, поставити їх на службу своїм політичним завданням. Ці зусилля знали свої потужні піки й відповідні спади, проте ні успіхи, ні поразки не були достатньо переконливими. І ті й інші породжували надію, що ситуацію можна виправити на користь держави, що *наступну* облогу можна буде провести вправніше й ефективніше. Іншими словами, держава ще не попросалася із давньою моделлю привласнення Церкви. Цей процес ще триває.

По-друге, ностальгію за звичним минулим все ще відчуває і керівництво деяких Церков. Упродовж століть статус державної Церкви на практиці означав державний захист Церкви перед конкуренцією з боку інших релігій чи християнських конфесій. Ця традиція, що характерна для російського тлумачення візантійського принципу «симфонії», закріпилася у церковній свідомості частини українських християн майже як природне правило, яке визначає глибинну ідентичність Східної Церкви. Відповідно, багато з них сприймає урівнювання перед законом різних Церков та конфесій як порушення фундаментальних основ церковного життя.

* Директор Інституту релігії та суспільства Українського Католицького Університету. (друкується за: risu.org.ua).

¹ Іван Павло II. Документ Апостольської Столиці про релігійну свободу від 1 вересня 1980 року для НБСЄ в Мадриді. – Пкт. 5; текст англ. див.: <http://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/JP2FREED.htm>

По-третє, прагнення захистити суспільство від принесеного демократією «вільного ринку» релігійних ідей відчувають і загалом позацерковні й арелігійні люди, які сприймають панівну в Україні конфесію – православ'я – як визначальний елемент культурної ідентичності. Чимало з тих людей могли б повторити услід за президентом Білорусі О.Лукашенком, що вони – «православні атеїсти». Голос цієї категорії українського суспільства, як на мене, був доволі вагомим у загальноукраїнській дискусії початку 1990-х рр., під час якої обговорювалося питання державного регулювання діяльності іноземних місій на території України. Тут релігійна свобода сприймається як чинник, що ослаблює духовний імунітет українців перед нівелюючим впливом західної маскультури.

Проте в Україні так само діють потужні чинники, які сприяють релігійній свободі. По-1, відкрившись для світу та проголосивши «європейський вибір» для свого подальшого розвитку, Україна розпочала процес пристосування свого внутрішнього законодавства до норм сучасного європейського права, одним із найголовніших складників якого є принцип релігійної свободи. Навіть із урахуванням давньої тоталітарної норми – закріпити в законодавстві одні закони, а жити за іншими – лібералізація українського законодавства в питанні релігійної свободи відіграла і відіграє важливу конструктивну роль.

По-2, чи не найбільшим внутрішнім гарантом релігійної свободи є сама множинність Церков і конфесій, внаслідок якої, за Хосе Казановою, в Україні формується «релігійний деномінаціоналізм, який ближчий до американської, ніж до європейської моделі. За таких умов [...] жодна конфесія не зможе стати офіційною державною релігією України або, що майже одне й те саме, недержавною, але офіційною національною релігією». З одного боку, така ситуація справді може, на думку Казанови, спричинитися до «побудови в культурному сенсі плюралістичної, в релігійному сенсі толерантної та демократичної України». З іншого боку, це викликає певні спекуляції на тему штучної американізації релігійного життя в Україні, що суперечить українській національній ідентичності та східній природі Української Церкви. По-3, упродовж 1990-х рр. в Україні розвинулось хоч і кволе, проте все ж достатньо відчутне громадянське суспільство, яке зуміло не допустити до цілковитого відновлення тоталітарних методів урядування.

Далі ми розглянемо взаємодію цих сприятливих і несприятливих чинників на кількох прикладах, які, на наш погляд, найліпше ілюструють стан релігійної свободи в Україні сьогодні.

1. Проблеми правового регулювання релігійної свободи. У чинній (від 1996 р.) Конституції України релігійне життя в державі регулюють принцип релігійної свободи, принцип рівності перед законом і принцип невтручання з боку держави. У ст. 35, ч. 2 мовиться: “Здійснення цього права може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей”.

Закон України “Про свободу совісті й релігійні організації” було прийнято 1991 р.. Його можна було вважати ледь не зразковим щодо гарантування релігійних свобод. Закон містить «типовий» пакет цих свобод (ст. 3, ч. 1): “Кожному громадянину в Україні гарантується право на свободу совісті. Це право включає свободу мати, приймати і змінювати релігію або переконання за своїм вибором і свободу одноособово чи разом з іншими сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, відправляти релігійні культи, відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання”. Обмежувальне положення міститься у ст. 3, ч. 4: “Здійснення свободи сповідувати релігію або переконання підлягає лише тим обмеженням, які необхідні для охорони громадської безпеки та порядку, життя, здоров'я і моралі, а також прав і свобод інших громадян, що встановлені законом і відповідають міжнародним зобов'язанням України”.

В Законі знаходимо також інше важливе положення (ст. 32), яке свідчить про бажання законодавця ввести Україну в систему європейського права: “Якщо міжнародним договором, в якому бере участь Україна, встановлено інші правила, ніж ті, що їх містить законодавство про свободу совісті та релігійні організації, то застосовуються правила міжнародного договору”.

Однак під тиском тих, хто вважав цей Закон надто ліберальним, Верховна Рада у 1993 р. прийняла поправки до нього, які, з точки зору міжнародних стандартів прав людини, частково обмежували релігійну свободу закордонних релігійних місій. Найважливішою щодо релігійної свободи було доповнення ст. 24 ч. 4, яка звучить так: “Священнослужителі, релігійні проповідники, наставники, інші представники зарубіжних організацій, які є іноземними громадянами і тимчасово перебувають в Україні, можуть займатися проповіданням релігійних віровчень, виконанням релігійних обрядів чи іншою канонічною діяльністю лише в тих релігійних організаціях, за запрошенням яких вони прибули, і за офіційним погодженням з державним органом, який здійснив реєстрацію статуту”.

Згідно з Говардом Біддулфом, ця поправка «суттєво обмежує можливість в'їзду всіх іноземних представників тих віросповідань, які досі не існували в Україні як юридичні особи. [...] Це не тільки

ускладнює вираження релігійних переконань негромадянам України, а й суттєво перешкоджає доступу українців до нових віросповідань»².

У поправці, внесеної до ст. 16, значно розширено список причин для припинення діяльності релігійної організації: 1) вчинення релігійною організацією дій, недопустимість яких передбачена статтями 3, 5 і 17 цього Закону; 2) поєднання обрядової чи проповідницької діяльності релігійної організації із зазіханням на життя, здоров'я, свободу і гідність особи; 3) систематичного порушення релігійною організацією встановленого законодавством порядку проведення публічних релігійних заходів (богослужінь, обрядів, церемоній, походів тощо); 4) спонукання громадян до невиконання своїх конституційних обов'язків або дій, які супроводжуються грубими порушеннями громадського порядку чи зазіханням на права і майно державних, громадських або релігійних організацій.

На думку згаданого дослідника, «жодна з перелічених підстав не сформульована чіткою правовою мовою. Така надмірно деталізована, проте неясно сформульована поправка, схоже, надаватиме чиновникам майже необмежені можливості порушувати справи»³, керуючись своїми особистими упередженнями.

Відтак, місцеві (головним чином православні) Церкви України домагалися виставити захисний екран, який оберігав би їх від «нашестья» західних місіонерів. Основними аргументами на користь такого захисту Були: (а) багатотисячолітні традиції державно-церковних відносин у Східно-Слов'янському світі; (б) штучна ослабленість місцевих Церков, які у період комуністичного безбожництва зазнали переслідувань із боку тієї ж держави, а отже сьогодні неспроможні на рівні конкурувати із Церквами західними.

Звичайно, у цих аргументах міститься частка істини, оскільки наслідки комуністичної травми не можна ліквідувати в один момент. Однак не менш справедливим є й контраргумент, що такий «захист», з певної точки зору, рівнозначний консервації за давньої недуги. У середовищі т. зв. «історичних» Церков України багато говориться про втрати, яких зазнало суспільство від діяльності західних місіонерів. Проте ніхто досі не проаналізував позитивних аспектів такої діяльності, зокрема того, що конкуренція з місіонерами спонукає місцеве духовенство шукати нові сучасні шляхи впливу на свою паству.

Готовність «традиційних» Церков звернутися за захистом до держави виявляє цікавий парадокс. З одного боку, на питання про довіру державним чиновникам і чи розуміються останні на релігійних процесах, мало хто з духовенства чи з вірних дасть ствердну відповідь. З іншого боку, вони все-таки вважають, що оті «необтяжені» людською довірою чиновники **повинні** регулювати церковні процеси, коли мова йде про іноземних місіонерів. Так масова церковна свідомість впускає через вікно ту саму «державу», яку ще кілька років тому так завзято виганяла через двері.

Проте, навіть попри внесені поправки, частина духовенства, чиновників і мирян вважає цей Закон усе ще надто ліберальним. Відтак в Україні не бракує пропозицій щодо його заміни. У травні 2003 р. Кабінет Міністрів України подав на розгляд Верховної Ради проект Закону України «Про внесення змін до Закону України „Про свободу совісті та релігійні організації“». Офіційною мотивацією для розробки такого Закону було прагнення удосконалити низку положень чинного Закону та узгодити його з відповідними нормами міжнародного законодавства, зокрема із рекомендаціями Парламентської Асамблеї Ради Європи, а також із відповідними нормами Конституції України. І справді, давно вже назріла необхідність осучаснити Закон у сфері, скажімо, релігійної освіти чи капеланства у війську, лікарнях, навчальних закладах тощо. Однак дискусії довкола проекту виявили глибокі розходження між позиціями держави, з одного боку, й різних Церков – з іншого, а також між самими Церквами.

Так, ієрархія Української Православної Церкви Московського патріархату давно вже виступає за те, щоб внести до Закону положення про визнання особливої ролі канонічного православ'я в історії України. Фактично пропонується, щоб в Україні було продубльовано російський Закон про релігійні організації, відомий у світі своїм відверто дискримінаційним характером. Формула «канонічного» православ'я автоматично відтінає будь-які претензії на таке визнання з боку Української Православної Церкви Київського Патріархату та Української Автокефальної Православної Церкви, які у трактуванні УПЦ МП окреслюються як «неканонічні». За логікою російського зразка, таке визнання покликане обмежити релігійну свободу інших Церков і конфесій, створюючи режим найбільшого сприяння лише для однієї Церкви. Зрозуміло, що таку пропозицію не можуть підтримати інші Церкви та релігійні організації.

Немає згоди між учасниками дискусій і щодо надання Церквам та релігійним організаціям статусу юридичної особи. З одного боку, введення такого статусу могло б посприяти врегулюванню, скажімо, майнових спорів, які все ще існують між суб'єктами релігійної діяльності в Україні. Проте контроверсійним залишається питання, з якого часу слід визнавати цей статус. Адже, якщо враховувати драматичні повороти

² Biddulph H. L.. Religious Liberty and the Ukrainian State: Nationalism Versus Equal Protection // Brigham Young University Law Review 2 (1995).– С. 339.

³ Там само, С. 340.

історії України, вибір часу детермінує й вибір конкретної Церкви чи Церков, які отримують переваги перед іншими.

У пропонуваній редакції Закону збільшено повноваження Державного комітету у справах релігій та його відділень на місцях, яким передається частина повноважень, що їх сьогодні мають місцеві органи влади. З одного боку, це дало б можливість уніфікувати застосування законодавства у сфері релігії і бодай частково подолати явище регіонального патерналізму, внаслідок якого Церкви та релігійні організації, що є панівними в окремих регіонах, отримували статус найбільшого сприяння коштом протизаконного обмеження прав інших, т. зв. «нетрадиційних» для конкретного регіону Церков. З іншого боку, збільшення повноважень Державного комітету зміщує його функції у бік більшого адміністративного втручання у справи Церков, а це загрожує відродженням найгірших традицій комуністичного періоду. Інерція такого втручання з боку чиновників та інерція остроги з боку релігійних організацій є надто сильними, щоб релігійні партнери держави могли легко пристати на згадану пропозицію.

Зволікання з прийняттям нової редакції Закону має водночас позитивні й негативні наслідки. Так, неможливість досягти консенсусу щодо внесених поправок, з певної точки зору, оберігає Закон від домінування інтересів якоїсь однієї Церкви чи конфесії, а тому в перспективі сприяє утвердженню в державі релігійної свободи. Проте таке зволікання водночас перешкоджає прийняттю тих поправок, потреба в яких уже давно назріла і які загалом не викликають спротиву в зацікавлених сторін (скажімо, реформування системи релігійної освіти та капеланства). А рудименти старого комуністичного законодавства теж суттєво обмежують релігійні права громадян України і знижують загальний рівень релігійної свободи.

Певну надію на позитивне розв'язання спірних питань дає спільне рішення Комітету у справах релігій, багатьох Церков і релігійних організацій створити концепцію державно-церковних відносин в Україні. Колегіальність обіцяє стати головною передумовою того, що її результати щонайменше не матимуть негативного впливу на дотримання в Україні принципу релігійної свободи.

2. Релігійна свобода індивіда супроти релігійної свободи спільнот. В українському контексті великої уваги заслуговує проблема співвідношення релігійної свободи індивідів і релігійної ідентичності спільнот, яка особливою гостротою набула у 90-х рр. м. ст.. Третя хвиля демократизації (за Семюелом Гантінгтоном), що зародилась у здебільше індивідуалістичних суспільствах, вихлюпнулася на східнохристиянський континент, який – принаймні на рівні свого власного світовідчуття – має інший баланс індивідуалістських та групових суспільних ферментів. Якщо розглядати класичну західноєвропейську теорію прав людини, з її однозначним приматом свободи індивіда⁴, і колективістську реакцію на неї з боку мусульманських спільнот як дві крайні точки певного континууму, то відповідні параметри слов'янського Сходу займуть місце приблизно посередині. Іншими словами, типова середньостатистична свідомість Східного християнина, на відміну від типової мусульманської, готова визнати справедливість режиму релігійної свободи, проте лише за умови одночасного визнання права релігійних спільнот на збереження своєї ідентичності.

Право на релігійну свободу захищено (принаймні теоретично) міжнародними стандартами прав людини та відповідними угодами. Іншими словами, релігійна свобода має *правове* регулювання. Право релігійних спільнот обстоювати свою традицію забезпечене значно слабше, та й то лише коли йдеться про релігійні меншини. У кожному разі, обов'язок ненанесення травми певній історичній традиції є радше *моральним* обов'язком місіонерів і регулюється міжнародним законодавством, як мені видається, лише опосередковано. Однак різниця між правовим і моральним регулюванням у нашому недосконалому світі таки відчутна. Оскільки далеко не всі західні місіонери виявилися на висоті свого обов'язку, у масовій свідомості східних слов'ян склалося враження, що релігійна свобода діє на користь західних Церков, що це інструмент, винайдений Заходом для духовного і культурного пригнічення Сходу.

Зрозуміло, що збалансування цих інтересів однозначно необхідне для надійного забезпечення права на релігійну свободу. Впливові кола правозахисників схильні нехтувати зазначену реакцію християнського Сходу, вбачаючи в ній тільки брак освіти. Що ж, до певної міри це висновок справедливий, оскільки анальфабетизм посттоталітарних суспільств у царині прав людини часом просто вражає. Однак лише освітою навряд чи тут зарадиш лихові. Західні дипломати обстоюють інтереси «своїх» релігійних громад, держдепартамент США слідкує за дотриманням в Україні релігійної свободи. І це, звичайно, має величезне значення для формування в нашій країні правового «режиму» прав людини, а часом є єдиним шляхом для окремої особи чи групи захистити свої релігійні інтереси.

Водночас проблему збереження релігійних і культурних традицій озвучують здебільшого місцеві ізоляціоністи. Так, в очах багатьох стурбованих українців, Захід стає адвокатом нерегульованого «вільного ринку релігій», тоді як Схід, на думку західних демократій, захищає свою релігійну ідентичність передусім

⁴ Див.: Henkin L.. The Age of Rights.– New York, 1990. – С. 2-5.

коштом релігійної свободи. Зрозуміло, що в такому протистоянні – «релігійна свобода супроти релігійної ідентичності» – людина знову повинна вибирати «*або* склянку води вже зараз, *або* гарантовані джерела води згодом». Натомість у правильно збалансованому суспільстві релігійна свобода є запорукою вільного виявлення своєї ідентичності і, відповідно, певність своєї релігійної ідентичності робить свободу необхідним атрибутом релігійного життя.

Отож, нерозв'язаність згаданої проблеми є викликом для обох сторін. Так, християнський Схід повинен відшукати у своїй традиції такі форми захисту, які не ставитимуть під сумнів потреби людини у релігійній свободі. Зокрема, наявність конкурентних груп може благотно вплинути на весь корпус душпастирських засобів, якими (часто доволі інерційно) користуються т. зв. традиційні Церкви. Ширше кажучи, українським християнам доведеться шукати протидію одній небезпечній закономірності, яку породило ХХ ст., а саме: спроби зберегти чистоту етнічно зумовлених релігійних характеристик часто пов'язані із виявами фундаменталізму, шовінізму чи націоналізму та із порушенням прав людини. За цих умов національно-релігійну ідентичність народу абсолютизують, перетворюють на «цінність у собі», виводять її за межі історичного процесу. У результаті людську особу підпорядковують релігійній культурі, а остання, замість бути живильним середовищем для духовного зростання особи, перетворюється на його в'язницю. Відтак, культурно-релігійна травма, нанесена глобалізаційними процесами, згідно із якимсь нефізичним третім законом Ньютона, дорівнює культурно-релігійній травмі, яку наносять фундаменталістські реакції. Найближче десятиліття засвідчить те, чи вдасться українському суспільству, з його поліетнічним і поліконфесійним характером, зберегти переважно східний характер свого церковного життя, водночас із тим унеможливаючи розвиток фундаменталістських тенденцій.

Проте ця нерозв'язаність є не меншою мірою викликом і для Заходу, який повинен знайти адекватний механізм захисту тих виявів людського духу, які в умовах «вільного ринку релігій» стають надмірно вразливими. Адже режим вільної конкуренції релігійних ідей не викликає особливих застережень лише тоді, коли в ньому діють релігійні спільноти приблизно однакової динаміки та суспільної активності (тобто релігійних спільнот, акомодованих до умов західнохристиянської цивілізації). Натомість, коли мова іде про контемплативні та суспільно малоактивні релігійні групи, безоглядні закони жорсткого конкурентного ринку можуть призвести до значної духовної травми останніх, переводячи їх у категорію «неперспективних», «застарілих», «нездатних адаптуватися до умов модерності». Однак те, що цілком припустиме у сфері ринку товарів, на початку ХХІ ст. уже не може вважатися прийнятним у сфері феноменів людського духу. Уніфікація цих феноменів, як і будь-яке інше заперечення антиномічності земного буття, загрожує суттєво і непоправно збіднити духовний спектр людства.

3. Конфесійний плюралізм (множинність) як гарант релігійної свободи. Конфесійний плюралізм (в інших інтерпретаціях – множинність конфесій) знаходить своє відображення в Україні на двох рівнях. Так, по-перше, в Україні перетинаються три головні гілки християнства – православ'я, католицизм і протестантизм. Попри залишки історично детермінованих стереотипів (скажімо, «католицизм – ворог українського народу» чи «протестанти = сектанти»), право усіх християнських конфесій вільно діяти в державі загалом не ставиться під сумнів. Цей висновок підтверджують щорічні звіти держдепартаменту США щодо дотримання релігійних прав і свобод у світі, зокрема в Україні. По-друге, конфесійне і, як б сказав, цивілізаційне розмежування існує й на рівні сьогоденні розколених історичної Київської Церкви. Так, репрезентантом орієнтації на Рим є тут Українська Греко-Католицька Церква, репрезентантом орієнтації на Москву – Українська Православна Церква МП і нарешті репрезентантами орієнтації на православ'я константинопольського зразка – Українська Православна Церква Київського Патріархату й Українська Автокефальна Православна Церква. У відносинах між цими гілками давньої Церкви Києва зберігається значна напруга, а відтак легітимність принципу релігійної свободи часто ставиться під сумнів.

Множинність українських Церков візантійського кореня в українському суспільстві сприймається не як конфесійний плюралізм, з яким урешті-решт треба б примиритись, а як розкол, тимчасове порушення норми, яке потребує виправлення. Цю особливість, як правило, ніяк не можуть зрозуміти західні християни, які звикли до плюралізму конфесійних орієнтацій і не вловлюють, що такий плюралізм у нас міг би існувати лише між *уже об'єднаною* Київською Церквою, Римо-Католицькою Церквою в Україні та українськими протестантськими Церквами і спільнотами. Колективна пам'ять народу береже образ єдиної Київської Церкви, якій і має бути надано статус Помісної. Отож, усі залучені сторони тією чи іншою мірою засуджують цей розкол і пропонують свої моделі подолання конфліктності, яких є щонайменше чотири (за числом нинішніх гілок Київської Церкви).

За якоюсь інерцією, наявну множинність Церков в Україні розглядають здебільшого через призму ідеології міжконфесійного протистояння, у якій вона виглядає не як своєрідний феномен, який слід уважно осмислити, а як неприпустимий розкол, який належить подолати. Саме цією логікою мотивуються спроби об'єднати наявні Православні Церкви в одне «сильне православ'я». З урахуванням панівних стереотипів

церковного мислення можна передбачити, що в разі успіху такі спроби призвели б до втілення російської моделі «захисту православ'я» і до згорання вже набутої релігійної свободи.

Доконаним фактом минулого десятиліття є, однак, неможливість реалізації описаної моделі в нинішній Україні. Всупереч тому, що церковною множинністю потай чи явно невдоволені державні чиновники, духовенство і вірні головних Церков, ніхто не може сьогодні змінити ситуацію на свою користь. Між різними сегментами релігійного поля встановився приблизний паритет, який не дозволяє силою обернути ситуацію на користь якоїсь однієї сторони. Отож, за нинішніх умов, найголовнішим гарантом релігійної свободи в Україні є саме плюралістичність конфесійно-церковних орієнтацій.

Однак цей висновок можна «прочитати» й у зворотньому напрямі. Якщо об'єднання гілок Київської Церкви вважати одним із найважливіших національних пріоритетів, то релігійна свобода й толерантність у цій ситуації часто сприймається як шкідлива перешкода до такої єдності, оскільки вона, мовляв, легітимізує «єресь» чи небажаний плюралізм Церков, закріплює розкол, віддаляє момент єдності, який начебто був уже такий досяжний. Здається, ще трошки зусиль, більш твердої владної руки, більш чіткої державної волі – і єдність буде здобуто. Толерантність же, мовляв, розслабляє державницькі м'язи, дає прихисток розкольникам, і вірні, замість того, щоб зробити один рішучий крок до єдності, ідуть по великому колу протистояння або, в кращому разі, – вимушеного перемир'я.

Те, що частина українських християн заперечує позитивне значення релігійної свободи, спонукає їх вимагати втручання держави в релігійні процеси. Зі свого боку, державні структури теж не проти б мати справу з однією православною Церквою замість трьох наявних – московська модель тісної співпраці між президентом і патріархом багатьом українським чиновникам служить за простий і зрозумілий зразок. А тому держава може легко заразитися солженіцинським синдромом «обустроювання» Українського Православ'я. Мовляв, є вівці, що розбрелися, не тямлячи своєї кошари. Є невдахи-пастирі, які пересварились і неспроможні відновити порядок. І є добрий пастир – влада, яка зажене овець до тієї кошари, у якій їм буде найкраще. Якщо релігійна свобода заважає «загнати людей до щастя», то, мовляв, тим гірше для свободи – її варто пожертвувати задля доброї мети. Приблизно така логіка сьогодні провадить багатьох «облаштувачів» в Україні. Отож, не ставлячи під сумнів бажаність однієї «кошари», можна все-таки засумніватися, чи слушно те, що думка «овець» тут мало кого цікавить.

Що ж, вплив держави по-різному відчутний у всіх країнах. Було б шкідливою утопією змагатися за його цілковите усунення. Інша річ – методика цього впливу. У нинішній Україні часом виходить на яв рецидив радянської ментальності, коли релігійними процесами намагаються *керувати* (правда, уже кулуарно-адміністративним способом, а не гулагівським), а не *коригувати*, впливаючи на них цивілізованими методами, доступними для громадського контролю. Керування релігійною ситуацією тут не впливає зі сукупної волі релігійних інституцій, віруючих і законних інтересів держави. Навпаки, усе підганяється під той логічний конструкт, який існує в голові чиновника – хай навіть і найвищого. Навіть будучи реалізованим, такий конструкт не має шансів вижити без неперервної підтримки з боку держави, отож невдовзі так важко конструйована «гармонія» виявиться фікцією.

Режим релігійної свободи і цивілізованого державного впливу дає можливість діяти хай і повільніше, зате ефективніше. Звідси впливає дещо парадоксальний, хоч і дуже позитивний наслідок нинішньої ситуації. Нemoжливiсть використання ситуації на користь якоїсь однієї Церкви стає відтак «цінністю в собі» й щораз більше спонукає людей (і державу!) шукати більш толерантні та «інклюзивні» засоби для об'єднання. Крім того, приблизний паритет сил між «промосковською» й «національними» гілками українського православ'я перешкоджає утвердженню такої моделі «сильного православ'я», яка передбачала б інструменталізацію Церкви в руках влади чи надмірне зрощення з нею.

Одна з найважливіших причин, чому й понині, всупереч численним еклезіальним, політичним і національним мотиваціям, нікому так і не вдалося об'єднати Київську Церкву, полягає, на мою думку, в тому, що за основу такого об'єднання не взято принципу толерантного й неруйнівного визнання особливостей кожної з її гілок, зокрема притаманних їм геохристиянських орієнтацій. Під «єдністю» у пропонуваніх моделях об'єднання розуміється поглинання якоюсь Церквою інших Церков-суперниць. Кожна Церква бачить себе як єдину повноцінну розв'язку українських церковних проблем, тоді як Церкви-суперниці оту ясність у її очах тільки затьмарюють. Кожна сторона легко гарантує християнський мир, за умови якщо інші зречуться самих себе і просто увіллються до неї. Про визнання одна одної як еклезіальної реальності даремно й говорити.

Якщо ж виходити не з логіки протистояння, а з засад конфліктології, то слід запропонувати таку модель об'єднання Київської Церкви, в якій характерні особливості її нинішніх фрагментів не тільки не будуть елімінуватися, а навпаки – оберігатимуться. Майбутня єдність Київської Церкви може бути лише структурованою, тобто «єдиною у розмаїтті». Історія однозначно засвідчила, що час, коли єдності можна було досягти шляхом уніфікації, «підстригання» всіх, минув без вороття. Виявляється, що режим релігійної

свободи й толерантності відповідає глибинним інтересам усіх християн України і є доконечною передумовою структурованої єдності Київської Церкви, оскільки лише тоді органічні для української духовності елементи будуть пошановані та захищені.

Так нинішній вимушений «плюралізм» Церков Візантійського кореня стає прекрасним учителем толерантності щодо «іншого», розуміння й поважання його неподібності. В Україні сьогодні визріває можливість виробити толерантну, неруйнівну, плюралістичну модель релігійної (конфесійної) ідентичності, яка відповідатиме головному вектору розвитку людської цивілізації. Тому те, що нині неможливо схилити шальки терезів на користь якоїсь однієї Церкви, варто розглядати як перспективний та унікальний шанс в історії України, а не як фатум, що ослаблює Церкву. У такій перспективі долати треба не *плюралістичність* бачення майбутньої єдності, а ту *непримиренність*, з якою окремі бачення опираються взаємному узгодженню. Тут релігійна свобода може послужити гарантом того, що цю мету зрештою вдасться втілити у життя.

*А. Арістова**

Конфесії як суб'єкти церковного права: “канонічна територія” і “неканонічні зазіхання”

Складні та суперечливі процеси розпаду комуністичного світу, обтяжені політичними, економічними, етнічними, релігійними конфліктами, викликали не тільки радикальні геополітичні зміни, масштаби яких повною мірою не оцінені досі, а й спричинили значне збурення суспільної свідомості, вплинули на світогляд і ціннісні орієнтації кількох генерацій. Зокрема, після тривалих процесів дезінтеграції, що перебігали паралельно на всіх соціальних рівнях – від руйнування “соціалістичної співдружності” і “радянсько-союзної” держави до розшарування соціуму на ворогуючі еліти, верстви, клани, етноси, – надії на досягнення соціального консенсусу, консолідацію та етноінтеграцію стають підвалинами нового світорозуміння і державницької ідеології. Як наслідок, територіальна цілісність, в усіх її проявах, стає соціальним пріоритетом і вищою конституційною цінністю, а суспільний інтерес до всіх можливих форм її захисту (військових, правових, політичних, ідеологічних) значно зростає. Із набуттям більш-менш виразної територіальної стабільності та усталеності поділу посткомуністичного світу, – питання збереження власного територіального простору “стає питанням національної незалежності та національної самоповаги”¹.

В цьому контексті доволі гучний резонанс викликали процеси, що перебігали в межах православних церков, і постали закономірним відображенням масштабної руйнації тоталітарного простору. Поняття “канонічної території”, “канонічного простору”, “протидії неканонічним зазіханням” дедалі частіше залучаються до медіа-мови від початку 90-их років м.ст.. Основний зміст, в якому вони вживалися, як у світських, так і церковних виданнях, стосувався, головним чином, процесів розпаду “канонічного простору Російської Православної Церкви” та активного спротиву останнім з боку церковних структур.

Спершу в незаконному вторгненні у “власний канонічний простір” РПЦ звинуватила Зарубіжну церкву, що почала відкривати у Росії власні парафії, а згодом і єпархії; пізніше – у “неканонічних зазіханнях на канонічну територію” були звинувачені Румунська патріархія (котра заснувала у Молдові Бессарабську митрополію), Константинопольський патріархат (що прийняв під свою юрисдикцію Естонську апостольську церкву), невдовзі під злив аналогічних звинувачень потрапили українські церковні структури – УПЦ КП, УАПЦ, греко-католики, а територія України фактично набула характеристики “канонічного безчиння та незатухаючих конфліктів”. Від початку нового тисячоліття аналогічні звинувачення множаться на адресу Римо-Католицької церкви, яка у 2002 р. прийняла рішення про перетворення тимчасових “апостольських адміністрацій”, очолюваних єпископами, на постійні єпархії, на що РПЦ відреагувала негайно, засудивши дії Ватикану як вторгнення на свою канонічну територію. Це, у свою чергу, не просто загострило давнє протистояння між носіями східно- й західно-християнських традицій, а й викликало серйозні дискусії з проблеми територіальної визначеності церковного впливу. Помітний суспільний і міжнародний резонанс конфлікту зробив цю полеміку досить актуальною.

Втім, як зміст самого поняття “канонічної території”, так і коректність його використання, залишаються надто суперечливими. Політики, громадські діячі, журналісти, правознавці на разі надають

* Завідувач кафедри філософії Національного транспортного Університету, к.філос.н.

¹ Бачинін В.А., Журавський В.С., Панов М.І. Філософія права. – К., 2003.– С.18.

цьому терміну довільні тлумачення; навіть знавці церковного права плутаються в хащах богословсько-юридичної полеміки.

Взагалі, чимало питань щодо правового статусу релігійних організацій, їх місця в організації суспільства, специфіки як юридичних осіб і суб'єктів правовідносин ще чекають на спеціальне дослідження. Юридична література навіть не містить визначення поняття релігійної організації (обмежуючись простим переліком організацій, які слід вважати релігійними). Доробком цілої низки вчених дореволюційної доби, серед яких О. Альбов, В.Ельяшевич, М. Остроумов, А.Павлов, І. Попов, М.Скворцов, П.Соколов, Н.Суворов тощо, марно нехтують. До того ж мало званою залишається досить розвинута галузь церковного права, яка узагальнила чималий досвід регулювання між-церковних та державно-церковних відносин.

Спробуємо, отже, означити кілька важливих аспектів розбудови міжконфесійних відносин щодо проблеми “канонічної території”, які дотичні до способу функціонування церков у сучасному суспільстві.

Навіть попереднє наближення до проблеми дозволяє твердити, що поняття “канонічний простір” і “канонічна територія” не є тотожними: “простір” – це щось, узагальнене, абстрактне, існуюче в уяві; натомість, територія – це простір конкретний, визначений, юридично та інституційно закріплений. Та головним каменем спотикання стає, власне, термін “канонічний”. На перший погляд, відповідь лежить на поверхні: канонічний, себто такий, що співвідноситься із канонами церкви, влаштований у відповідності з ними. У свою чергу, канони найчастіше тлумачаться як “правила керівної моральної та юридичної сили”, як головні елементи і водночас джерела церковного права². Якщо спиратися на це визначення, то “канонічною територією” певної церкви слід було б вважати територію, визначену та юридично-закріплену церковно-правовими нормами, зазіхання чи вторгнення на яку з боку іншого суб'єкта церковного права, може розглядатися як агресія. Схоже на те, що більшість спостерігачів і учасників міжконфесійних конфліктів додержуються – стихійно чи усвідомлено – саме такого розуміння, сприймаючи міжконфесійні відносини як своєрідну проекцію відносин міждержавних. Насправді, подібне тлумачення “канонічності” території – принципово невірне. Вся двохтисячолітня історія християнської церкви засвідчує, що так званий “канонічний простір” за своєю суттю не географічний феномен, це – феномен влади.

Мова йде про владу сакраментальну, владу духовну над вірянами, з одного боку, та ієрархічно організовану, дисциплінарну владу над “церковним народом”, – з іншого. Існують території, на яких носій церковної влади може здійснювати усю повноту своїх повноважень, а є такі, де ця влада повністю втрачається. Таким чином, канонічна територія налаштована зовсім за іншими принципами, аніж, скажімо, державна – це територія, на якій суб'єкт церковної влади (єпископ, голова християнської громади тощо) володіє всією повнотою повноважень і може безперешкодно їх здійснювати, і на якій повноваження іншого суб'єкта церковної влади недійсні³.

Якщо спиратися на ці міркування, то з необхідністю дійдемо висновку про існування “зовнішніх” і “внутрішніх” границь канонічного простору церкви. “Внутрішні” – пролягатимуть між територіями, що знаходяться в юрисдикції різних суб'єктів церковної влади: єпископів, митрополитів, патріархів, помісних Церков та їх соборів тощо, й окреслюють межі їхніх владно-церковних повноважень. Такі межі завжди були, є і, без сумніву, лишатимуться серйозними конфліктогенними чинниками. Досить згадати цілу хвилю вимог церковної незалежності, яка прокотилася православним світом після падіння комуністичних режимів і спричинила низку гострих релігійних конфліктів, що визначили хід новітньої церковної історії.

“Зовнішні” границі, у свою чергу, відокремлюють тих, хто підпорядкований певній канонічній церковній владі від тих, хто їй не підпорядкований і об'єктом церковної влади не є в принципі. Іншими словами, це – межа між членами Церкви і нехристиянами, невірними або ж “розкольниками” та “єретиками”. В історії християнства було витворено, співіснувало й протигорствовувало чимало ідеологій, кожна з яких обстоювала власні засади улаштування канонічного простору і, так чи інакше, була відображенням домінуючих на той час історичних тенденцій. Папізм, єпископоцентризм, ідеологія пентархії, Константинопольський імперіалізм, філетизм, автокефалізм, сепаратизм – лише неповний перелік того спектру ідеологій, що збурювали християнський і, в першу чергу, православний світ.

При цьому “зовнішні” межі канонічного простору починають історично та психологічно розмиватися ще в Новий час. Спершу у православній термінології з'являється термін “інославний” – стосовно католиків та поміркованих протестантів, що були далекими від православ'я, але їхнє членство у Церкві не заперечувалося. У ХХ столітті, із поширенням доктрини екуменізму та сподівань на здоланність

² Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. – М., 1992.– С. 1188-1189.

³ Холмогоров Е., Солдатов А. Каноническое пространство: принципы, идеологии, конфликты // Отечественные записки. – 2002. - № 6.– С. 54.

міжконфесійних бар'єрів, попри всі віроповчальні розбіжності, зовнішні канонічні межі стають все більше ліберальними, якщо не сказати віртуальними.

Чи не найвиразнішим прикладом стає Америка, де функціонує величезна кількість церковних структур, заснованих на різних канонічних й ідеологічних принципах: і на національному (серби, болгари, албанці), і на квазітериторіальному (Американська митрополія), і на імперському (Американська архієпископія Константинопольського Патріархату), і на ідеологічному (модерні православні новоутворення)⁴.

Відтак, у добу існування соціалістичного табору утвердився і десятиліттями зберігався чіткий принцип організації православ'я: "одна країна – одна церква". Саме таке "оформлення автокефальної церкви під певну геополітичну одиницю" і виробило уявлення про "канонічну територію РПЦ" у тому вигляді, який відчайдушно захищається й досі – одна Православна Церква на всьому радянському (пострадянському) просторі. Попри всі гоніння держави на церкву, саме силою тоталітаризму була вирішена проблема розколів, зруйноване й загнане у підпілля "українське уніатство", створений гранично чіткий малюнок канонічних кордонів РПЦ.

На часі і богословське, і церковно-правове, і геополітичне, і релігієзнавче переосмислення традиційної концепції канонічних територій. Сфера як міжконфесійних, так і державно-церковних відносин повною мірою відчула тиск доби постіндустріалізму та глобалізації. Більшість Помісних Церков або втратили свій загальнонаціональний вплив у межах власних держав, або, навпаки, виплеснулися поза власні історичні та національні кордони. Та ж сама РПЦ вважає своїм канонічним простором і Росію, і колишній простір Радянського Союзу, але водночас має приходи і в Європі, і в Америці, і в Африці, і в Азії. Причому, поряд з окормленням російських діаспор, ці приходи охоплюють значну кількість іноземців, що залучилися до православ'я. Приблизно у такий самий спосіб влаштований канонічний простір Константинопольського та Антиохійського патріархатів, Сербської та Болгарської церков. Стало реальністю поняття "православ'я певної помісної традиції", що об'єднує при цьому людей різних національностей, громадянства, культур. Канонічний простір стає чимось транс-територіальним: в тій самій географічній точці можуть мати кафедри єпископи відразу кількох Помісних церков. З огляду на те, що ХХ століття репрезентувало чисельні розколи в православ'ї, поряд з помісними традиціями витворені й паралельні, часто ворогуючі, ієрархічні структури, кожна з яких так само демонструє тенденцію до глобалізації, перетворення у наднаціональну, над-граничну конфесію, що залучає паству з усього світу.

Новітні ідеологічні тенденції у витлумаченні канонічного простору ще не вповні виразні, але їх загальний зміст означити цілком можливо: з одного боку, дещо згасають ліберальні та екуменічні захоплення, поступаючись місцем традиціоналізму; з іншого – самий традиціоналізм набуває нових осучаснених форм⁵. Так, набуває популярності ідеологема повернення до апостольських часів, коли територіальні кордони не мали абсолютного значення, а церковні спільноти були влаштовані за "мережевим принципом". При такому тлумаченні для православних церков відкриваються до того недосяжні перспективи зовнішньої експансії. В першу чергу, це стосується "істинно-православних конфесій", які відриваються від помісних традицій, від отождолення себе з певним канонічним простором у традиційному сенсі, еволюціонує в екстериторіальні деномінації.

Щодо України, то множенню численних релігійних центрів і конфесій значною мірою сприяє ліберальна державна політика в цій сфері: держава визнає право кожної релігійної громади на її підлеглість у канонічних і організаційних питаннях будь-яким діючим в Україні та за її межами релігійним центрам (управлінням) і вільну зміну цієї підлеглості.⁶ Адаптуючись до нових умов функціонування в соціумі, релігійні організації вповні користуються тими рідкісними можливостями швидкого розширення власної соціальної бази, які тільки й виникають у зламні періоди історії. Конкуренція конфесій – явище нове і досить незвичне, як для більшості співвітчизників (чия біографія припадає на радянські часи), так і для державних інституцій. Відверті форми такої конкуренції з необхідністю призводять до загострення між-церковних і внутрішньо-конфесійних колізій.

Як бачимо, логіка екуменізму та глобалізації насправді не стільки відкриває двері для компромісу, скільки створює нові конфліктні поля. Історичний і сучасний досвід засвідчує, що, попри всі спроби віднайти оптимальну модель державно-церковних відносин, втілити принципи толерантного співіснування, узгодити національні інтереси з інтересами повноцінного функціонування затребуваних у суспільстві віросповідань, – поліконфесійність залишається джерелом потенційної напруги. Попри подолання гострої

⁴ Холмогоров Е., Солдатов А. Каноническое пространство: принципы, идеологии, конфликты // Отечественные записки. – 2002. - № 6. – С. 62.

⁵ Ляшенко В. Історія і сучасність екуменічного руху. – Х., 2006. – С.112.

⁶ Коментар до Конституції України. – К., 1998. – С.94.

фази конфліктних стосунків, глибокого порозуміння і зближення між традиційними суб'єктами релігійно-церковної сфери на разі не відбувається. Навпаки, всіяко культивується “настороженість і навіть підозра щодо посягань тієї чи іншої церкви на “канонічну територію”⁷. Як наслідок, з необхідністю постає питання про пошук дієвих посередників, авторитетних для всіх залучених сторін, а також вироблення загальноприйнятних норм, принципів і меж легітимності “зовнішнього” втручання у внутрішньо-релігійне протиборство. Без сумніву, релігійні процеси кінця ХХ ст. визначають нові вектори розвитку як міжнародного світського і церковного права, так і практики посередництва й миротворчої діяльності.

*К. Швалагіна**

Секуляризація та державно-церковні відносини в інтерпретаціях закордонних релігієзнавців

Становлення сучасних віросповідних доктрин, трансформація культових практик, зміна характеру та якості релігійної віри, пошук нових форм взаємовідносин між державою і церквою й інші процеси, що складають сукупність релігійного життя, сьогодні відбуваються в умовах секуляризованого світу. Не враховувати нові обставини, коли секулярність стала сутнісною ознакою буття суспільства і людини, викликаючи різні реакції: від захоплення до осудження та заперечення, нині вже неможливо. Тому всі релігійні явища мають розглядатися та осмислюватися в контексті секуляризації, а тим більше взаємин між сучасною державою та релігійними організаціями, що виникають і функціонують в ситуації панування не релігійних, а світських світогляду та способу життя.

Описує та аналізує означені проблеми сучасна соціологія релігії, яка звертається до секуляризації як до основного фону, на якому розгортаються підпорядковані секулярним домінантам релігійні трансформації, та як до процесу, в який втягнуті, поруч із світськими, релігійні структури. Такі непрості взаємовпливи релігійних і секулярних світів, приречених співжити в один час та в одному просторі, приводять до конфлікту інтересів, ускладнюють відносини віруючих і невіруючих, релігійних і світських інституцій.

Нині характер державно-церковних відносин є однією з головних ознак рівня демократичного розвитку і держави, і певного релігійного напрямку, оскільки вони напряму пов'язані із здійсненням (чи нездійсненням) принципу свободи совісті як одного з головних складових фундаментальних прав і свобод людини⁴². Дійсний науковий інтерес до церковно-державних відносин вітчизняні дослідники проявили не так давно, що було пов'язано з необхідністю теоретичного усвідомлення змісту цього типу суспільних відносин, та з практикою формування державної політики щодо церков. Тут українська наука вже досягла певних успіхів. Достатньо згадати праці вітчизняних релігієзнавців, зокрема Колодного А.М., Бабія М.Й., Филипович Л.О., Яроцького П.Л., Заковича М.М., Єленського В.Є., Сагана О.Н., Здіорука С.І. та ін.

Усвідомлюючи все багатоманіття проблем, які постають у відносинах держави та релігійних організацій, вони актуалізували питання політичної значимості релігії, функцій церкви і держави у відносинах одна з одною. Проте, при цьому більшість із згаданих дослідників недостатньо акцентувало увагу на такому корисному теоретичному фундаменту об'єктивного розгляду процесів в сфері державно-церковних відносин, як теорія секуляризації. Остання особливої популярності набула у другій половині ХХ століття в Європі та Америці як спроба релігієзнавчої інтерпретації місця і ролі релігії в сучасному суспільстві. Тут варто згадати таких закордонних дослідників, як Хаддена Дж., Шупе А.Д., Сахлієха Е., Хайнеса Т.Дж., Томаса С., Волліса Р., Брюса С., Вілсона Б., Дж. Терборна, Дюрема У.К., Бусбі Л., Біддулфа Г., Дерєка Д., Хоумера Л.Б., Волда К.Д., Мойсера Дж., Медхарста К., Мітру С.К., Скарфа А. та ін., які осмислювали процеси взаємин між державою та церквою в контексті секуляризації.

Аналізуючи постмодернові відносини політики та релігії, американський вчений Томас Дж. Хайнес в своїй статті “Релігія, секуляризація та політика: постмодерністський погляд” ставить декілька питань, за якими загалом вибудовується структура дебатів із теми, яка нас цікавить. Так, вчений звертає увагу на умови постмодернізму, які за Хайнсом, за деяких обставин стимулюють звернення до релігії. По-друге, секуляризація продовжується на більшій частині промислово розвинутого Заходу, але не розвивається в

⁷ Яроцький П.Л. Етноконфесійна толерантність – морально-етичний дискурс третього тисячоліття // Християнство і мораль. Науковий збірник. – Київ–Тернопіль, 2001.– С.90.

* аспірантка Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

⁴² Саган О. Моделі державно-церковних взаємин в світовій історичній ретроспективі // Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст).– Київ, 2000. – С.9.

більшості країн Третього світу. По-третє, в цих країнах світські політичні ідеології – типу соціалізму та ліберальної демократії – не обов'язково розглядаються як найбільш корисні для досягнення цілей суспільних груп; замість цього релігія «союзні чає» з націоналізмом, етнічною належністю або комуналізмом, часто функціонує як мобілізуюча опозиційна ідеологія⁴³.

Деякі американські вчені стверджують, що ми є свідком глобального сплеску великого політичного значення релігії⁴⁴. Інші науковці запевняють, однак, що секуляризація взагалі продовжується, за винятком деяких обставин та умов⁴⁵. Триваючі дебати щодо політичної важливості релігії визначають, що є недолік ясності відносно того, як релігійні цінності, норми й вірування стимулюють і стосуються соціополітичних подій й навпаки.

Шведський вчений Гьоран Терборн стверджує, що є два основних шляхи, “якими релігії можуть торкнутися цього світу” – тим, що вони говорять, і тим, що вони роблять⁴⁶. Перший – доктрина або теологія. Останній визначає релігію як соціальне явище, що працює через перемінні моделі інституціалізації, включаючи політичні партії та державно-церковні відносини й функціонуючи як ознака ідентичності. Інакше кажучи, релігія просто не має значення на індивідуальному рівні. Це – також, подібно політиці, питання групової солідарності та часто міжгрупові напруження та конфлікти. Англійський соціолог Дж. Мойсер поглиблює це питання, говорячи, що “ці ... впливи... мають тенденцію працювати по-іншому та з різними часовими характеристиками для тієї ж самої теологічно визначеної релігії в різних частинах світу”⁴⁷. Крім того, доповнює цю думку американський соціолог Кеннет Д. Волд: “оцінка політичного впливу релігії надто залежить від того, який аспект релігії розглядається та яка політична арена досліджується”⁴⁸. Знаємо, що загалом дуже важко виокремити один вплив релігії, тому що це майже незмінно буде частиною комбінації причинних форм.

Розглянемо оцінки вчених щодо політичної важливості релігії в сфері державно-церковних відносин. Терборн запевняє, що чим “більш близькі відношення [церкви] до держави, тим менше в неї опору адаптації [до сучасності]”⁴⁹. Через деякий час, особливо на промислово розвинутому Заході, домінуючі релігійні організації загалом розвивають специфічні, тонкі відносини з політичною владою, навіть коли самі виступають проти цього.

Аналізуючи різні форми державно-церковних відносин, релігієзнавці почали їх класифікувати. Більшість типологій державно-церковних відносин підкреслює їх взаємні дії. Більш ніж 80 років тому, наприклад, німецький соціолог М. Вебер визначив три типи відносин між світською та духовною владою: ієрархічні, де світська влада домінує, але захована в релігійній закономірності; теократична, де духовна влада є більша за світську владу; та цезаро-папізм, де світська влада панує безпосередньо над релігією⁵⁰. Всі типології беруть до уваги зростаюче розділення між церквою та державою, функцію модернізації Західного стилю, ведучи до збільшення секуляризації. Американський соціолог Талкотт Парсонс, відображаючи створення антирелігійних держав в СРСР, Албанії та в ін., звертає увагу, що церква може мати символічне відношення з державою екстремальним шляхом або бути повністю відокремленою від цього в іншому випадку⁵¹; останнє положення не знаходиться в типології Вебера.

Американський соціолог К. Медхарст розширює діапазон типів державно-церковних відносин до чотирьох, пропонуючи такі: об'єднання “релігійно-політична система” (РПС); “конфесійна держава”;

⁴³ Haynes J. Religion, secularisation and politics: a postmodern conspectus // *Third World Quarterly*. – 1997. – Vol. 18, № 4. – P. 20 // <http://search.epnet.com/>

⁴⁴ Hadden J. Towards desacralizing secularization theory // *Social Forces*. – 1987. – Vol. 65. – PP. 587-611; Shupe A. The stubborn persistence of religion in the global arena // *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*. – Albany, NY: State University of New York Press, 1990. – PP. 17-26.

⁴⁵ Wallis R., Bruce S. Secularization: the orthodox model // *Religion and Modernization*. – Oxford: Clarendon Press, 1992. – PP. 8-30; Wilson B. Reflections on a many sided controversy // *Religion and Modernization*. – Oxford: Clarendon Press, 1992. – PP. 195-210; Bruce S. Fundamentalism, ethnicity and enclave // *Fundamentalisms and the State, Remaking Politics, Economies, and Militance*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1993. – PP. 50-67.

⁴⁶ Therborn G. Another way of taking religion seriously. Comment on Francis G. Castles // *European Journal of Political Research*. – 1994. – Vol. 26, № 1. – PP. 103-110.

⁴⁷ Moysier G. Politics and religion in the modern world: an overview // *Politics and Religion in the Modern World*. – London: Routledge, 1991. – PP. 1-27.

⁴⁸ Wald K. Social change and political response: the silent religious cleavage in North America // *Politics and Religion in the Modern World*. – London: Routledge, 1991. – PP. 239-284.

⁴⁹ Therborn G. Another way of taking religion seriously. Comment on Francis G. Castles // *European Journal of Political Research*, 1994. – Vol. 26, № 1. – P. 105.

⁵⁰ Weber M. *Economy and Society*. – Berkeley: University of California Press, 1978. – PP. 1159-1160.

⁵¹ Parsons T. *Structures and Process in Modern Societies*. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960. – 125 p.

“релігійно-нейтральна держава” та “антирелігійна держава”⁵². РПС, тип теократії, фактично погаслий, з єдиного існуючим прикладом Медхарста – Саудівською Аравією, належить передсучасним політичним системам, де релігійна та духовна влада сходяться в одній фігурі. Історичні приклади включають Японію до 1945 року та давню Месопотамію. РПС є винятковою, оскільки один з найпошлідовних ефектів модернізації повинен відокремити релігійну та світську влади. З розвалом марксистських держав Східної Європи, тип “антирелігійна держава”, де релігія “задушена”, є також дуже незвичним.

Згадувані дві категорії державно-церковних відносин, висунуті на перший план Медхарстом, навпроти, часто зустрічаються. “Конфесіональна держава” з’являється, коли “традиційна “релігійно-політична система” починає руйнуватися та поступається місцем новій ситуації релігійного або ідеологічного плюралізму”⁵³. Інакше кажучи, це – ситуація, що характеризується більш-менш формальним розділенням держави та домінуючої релігії, хоча на практиці вони дуже взаємопов’язані. Приклади включають Ірландію, Колумбію та постреволюційний Іран. “Релігійно-нейтральна держава”, з іншого боку, включає конституційно-світські держави, подібно Індії, США та Нідерландам. Жодній релігії тут не дають офіційного домінування.

Відображаючи розвал східноєвропейського комуністичного блоку, індійський соціолог С.К. Мітра пропонує чотири різних категорії державно-церковних відносин: 1) головний, де одна релігія домінує, але інші релігії допускаються до існування, як це має місце у Великобританії (це відповідає близько “конфесіональній державі” Медхарста); 2) теократичний, приклад його буде Іран чи Ізраїль (на відміну від категорії РПС Медхарста, державна влада тут залежить від близьких відносин з домінуючою релігією); 3) світський, що має місце, зокрема, у Франції, колишньому СРСР, США (цей тип відповідає “релігійно-нейтральній державі” Медхарста); та 4) нейтральний, прикладом якого є, зокрема, Індія, де уряд безсторонній в своєму підході до всіх релігій, включаючи домінуючу⁵⁴.

Мітра зауважує, що релігія забезпечує моральні підстави влади держави, так само як інституційна та метафізична структури для соціальних угод. Все-таки на релігії відображаються прихильності тимчасової влади та, змінюючи соціальні норми та відношення, особливо секуляризація. В контексті державно-церковних відносин, згідно Мітри, “певна роль, приписана релігії у визначений термін та місце залежать, перш за все, від статусу релігії в конституційній структурі та соціальному значенні, що додається до цього”⁵⁵. Конституційне положення релігії відображене в його типології. Соціальне значення, з іншого боку, може змінитися, можливо, що й радикально, в результаті зміни обставин її функціонування.

Традиційно припускалося, що зв’язок між політикою та релігією – тільки проблема тих націй, котрі релігійно не гомогенні. Більшість політичних мислителів, починаючи з Аристотеля, прийняли як очевидне, що релігійна однорідність – умова політичної стабільності в межах держави. Таке очевидним є щодо країн, на які вказував Мітра, зокрема, Індію, де боротьба між індусами та мусульманами є звичайною й була наявною протягом багатьох десятиліть. В той час як відносини між державою та церквою в межах країни можуть цілком бути важливі політично, соціополітичне положення релігії не може залежати тільки від конституційного положення.

Мітра розглядає відносини між державою, суспільством і релігією як триаду. Роль релігії в політиці лежить в сфері національного врегулювання. Дослідник вірить, що релігія “підвладна певним видам держави й відносин суспільства, що формується в даному історичному збігу обставин... Специфічний історичний збіг обставин може бути сприятливим до росту специфічної форми релігійного руху”⁵⁶. В Індії постколоніальною політичною елітою очікувалося, що модернізація призведе до секуляризації країни, тому Конституцію країни було зроблено нейтральною щодо цього процесу. Проте сталося по-іншому: демократизація та секуляризація працювали над взаємними цілями; залучення до участі в політичному житті нових соціальних сил вимагало більш формального визнання присутності в ньому специфічних для цієї країни релігій, особливо індуїзму та сикхізму. Це сприяло тому, що релігія стала центральною проблемою не тільки в індійській політиці, а, за аналогією, й в багатьох інших країнах “третього світу”.

⁵² *Medhurst K. Religion and politics. A typology // Scottish Journal of Religious Studies. – 1981. – Vol. 2, № 2. – PP. 115-134. Medhurst K. Politics and Religion in Latin America // Politics and Religion in the Modern World. – London and New York: Routledge, 1991. – PP. 189-221. Medhurst K., Sweeney J. Public Theology & Changing Social Values // Studies in Christian Ethics. – 2004. – Vol. 17, № 2, PP. 118-133.*

⁵³ *Medhurst K. Religion and politics. A typology // Scottish Journal of Religious Studies. – 1981. – Vol. 2, № 2. – P. 120.*

⁵⁴ *Mitra S.K. Desecularising the state: religion and politics in India after Independence // Comparative Studies in Society and History. – 1991. – Vol. 33, № 4. – PP. 755-777.*

⁵⁵ Там само., P. 758.

⁵⁶ Там само., P. 757.

Секуляризація держави передбачає наявність громадянського суспільства, ієрархізованість, засновану на демократичному формуванні управління, а держава і церква виступають при цьому тоталітарними структурами виключно силової орієнтації. Церква в секуляризованому суспільстві прагне повернутися до теократичного суспільства. Хоча держава повинна не контролювати, а гарантувати свободу совісті та релігійних організацій, вона втручається в релігійне життя, до чого часто позитивно відноситься сама релігія. Своїм завданням, що виникло внаслідок зустрічі з плюралізмом та демократією, церкви вважають посилення душпастирської діяльності задля поглиблення віри та зміцнення приналежності вірних до її спільноти.

Американський соціолог Алан Скарф зауважує, що в ряді місць “у церкви є величезні можливості із збільшення зв’язків з народом у тому випадку, якщо вона буде захищати їхній протест проти репресій і несправедливостей режиму”. Наявні факти пристосовницької реакції християнства на політичну опозицію дозволяють йому зробити висновок, що “у даний момент секуляризація набагато менше вплинула на церкви Східної Європи, ніж на церкви Західної Європи... І через кілька десятиліть років може трапитися так, що церкви західних демократичних країн не зможуть вижити, на відміну від гнаних церков Східної Європи”⁵⁷.

Німецький теолог Ф. Гогартен перший ввів поняття *секуляризація* в сучасний європейський теологічний дискурс. Він вважав, що криза релігії та культури зовсім не означає кризу Божественного Слова⁵⁸. Секуляризація, за словами Гогартена, розкриває процес “історизації людського існування та світу”, коли світ з міфічного стає історичним простором людської діяльності. Тому секулярна людина є людина історична. Але самостійність людини в світі та концентрація її уваги на власній діяльності пов’язане з небезпечним хибним розумінням смислу секуляризації⁵⁹, коли “пов’язана з Богом” свобода світу підмінюється свободою без Бога. Гогартен зауважив, що подібна підміна веде вже не до секуляризації світу, а до його дехристиянізації. Це на відміну від “секуляризації”, дослідник називає негативним терміном “секуляризм”.

Розуміючи міцний взаємозв’язок політичної та релігійної свідомостей, необхідності балансу між секулярністю та релігійністю організацій, вчені пропонують абсолютне відокремлення церкви і держави, а не церкви від держави. Заново переосмислюються ролі держави та церкви, їхні функції і призначення в житті суспільства та людини. На зміну традиційному антагонізму приходить новий тип мислення, новий тип відносин, який формується і в лоні релігійних вчень, і в надрах секуляризованої свідомості. Він тільки-що народжується, але вже має назву – партнерство.

*Д. Девіс **

Чи є атеїзм релігією? Юридичні візії конституційного значення “релігії”*

Нещодавній випадок в судовій практиці США *Кауфман проти МакКагтрі (2005)* створив прецедент, згідно з яким атеїзм набуває такого ж конституційного статусу, як і традиційні релігії. У зв’язку з цим багато релігійних груп почувають себе дещо зневаженими, оскільки дане рішення начебто підтримує атеїзм. З іншого боку, занепокоєні і деякі атеїстичні угруповання, оскільки логічним висновком такої ситуації стане позиціонування їх як „релігійних” організацій. Створений прецедент додав хаосу і в так заплутану проблему конституційного визначення „релігії”.

Проблема ув’язненого Кауфмана полягала в тому, що він вирішив організувати у в’язниці атеїстичний гурток. Адміністрація цього не дозволила, оскільки, згідно кримінального кодексу Вісконсину, прохання Кауфмана не підлягало під вмотивованість згідно з релігійними віруваннями. Таким чином, тюремні чиновники не визнали атеїзм за релігію. Апеляційний суд, однак, постановив, що „атеїзм є релігією ув’язненого ... і його гурток має релігійну природу, хоча й відкидає віру у Вищу Істоту”, спираючись в цьому на прецеденти Верховного Суду США, в яких „нерелігійні” вірування прирівнювалися до релігійних. Суд визнав, що в положеннях, передбачених Першою поправкою, атеїзм прирівнюється до релігії, а відтак у випадку Кауфмана, йому повинні дозволити ведення гуртка.

⁵⁷ Scarfe A. National consciousness and Christianity in eastern Europe // Religion and nationalism in Soviet and East European Politics. – Durham (N.C.): Duce univ. press, 1984. – P. 31-38.

⁵⁸ Gogarten F. Verhangnis und Hoffnung der Neuezeit. Stuttgart. – 1953. – P.130.

⁵⁹ Там само, P.130.

* Професор Байлор університету (США), головний редактор часопису “Journal of Church and State”.

* Анований переклад В’ячеслава Агеева

У судовій практиці США склалася складна ситуація з питанням визначення **релігії**. При написанні конституції це слово залишилося навмисне невизначеним з метою захисту широти вірувань і забезпечення свободи віросповідання. Перші спроби дати законодавче визначення його датуються кінцем XIX – початком XX століття. Це було пов'язано з кількома позовами стосовно полігамії, яка практикувалася мормонами і позиціонувалася ними як дозволена їхніми релігійними віруваннями. У цих визначеннях значна роль відводилася смиренню і поклонінню божеству. У 1931р. у справі *США проти МакІнтоша* Верховний Суд постановив, що „суттю **релігії** є віра у відносини з Богом, яка включає обов'язки вищі від тих, що виникають у будь-яких людських стосунках”.

На початку сорокових років м. ст. суди Америки почали віддалятися від вузького субстанційного визначення **релігії** в бік ширшого функціонального, адже практика показувала, що дуже широкий спектр вірувань, принаймні таких, що не порушують законодавство, можна віднести до таких, що підлягають захисту державою згідно Першої поправки.

Черговою віхою на цьому шляху став судовий процес *США проти Каутена* в 1943р. Каутен був атеїстом, але відмовлявся від участі у війні посилаючись на свої переконання подібні до релігійних. Переконання Каутена не підпадали під існуюче визначення „релігійних”, однак суд визнав, що й дещо „менше, ніж віра в Бога. може сприйматися як релігія”. До цього суди зазвичай розглядали релігію в теїстичних термінах, однак даний випадок показав, що її можна розглядати і з психологічної точки зору – як вірування, які впливають на життя індивіда подібно до вірувань традиційно релігійних. Пізніша судова практика вже повністю відмовляється від слова „Бог”, замінивши його на „Вищу Істоту”, згідно з вказівкою Конгресу на „включення всіх релігій”.

Подібні випадки спроб ухилитися від військової служби, спираючись на вірування чи переконання, які могли підпасти під визначення „релігійного”, траплялися все частіше, змушуючи суддів розвивати проблему визначення „релігійного”. Окрім цього, подавалися позови різних організацій, які намагалися ухилитися від сплати податків, виходячи з своєї релігійної спрямованості, водночас не зовсім підпадаючи під традиційне розуміння „релігійних організацій”. Так, у справі *Братство Людності проти графства Алемед* Каліфорнійський апеляційний суд постановив, що змістовна наповненість релігії не має значення, натомість повинна братись до уваги функція віри в діяльності організації. В такий спосіб було повністю завершено перехід від субстанційного розуміння релігії до функціонального, але визначення **релігії** за її соціальною функцією синонімічно наблизило її до таких термінів як „світогляд”, „система переконань”, „ідеологія”, „космологія”.

Це призвело до формулювання (за наслідками справи *США проти Сігера* та *Веліа проти США*) критерію, „оскільки вірування не базуються на політиці, прагматизмі чи вигідності”, остільки це вірування релігійні з точки зору Конституції.

Практика останніх років, однак, показала, що, визначення *Сігера* та *Веліа* можливо є занадто широкими, бо ж згідно з ним, у сферу „релігійного” відносять завелику кількість явищ. Це призвело до спроб завузити підхід, що особливо наглядно показує справа *Малнак проти Йоґі 1977 року*, де йшлося про неконституційність викладання ТМ у школах. Після довготривалих оскаржень в судах різного рівня, було визнано, що, попри нетеїстичну спрямованість, ТМ також відноситься до **релігій**, а, відтак, їх діяльність потрапляє під юрисдикцію Першої поправки. Грунтуючись на цій справі та на справах *Сігера* та *Веліа*, суддя Адамс вивела три важливі критерії для визначення релігії: вона має займатися фундаментальними метафізичними питаннями, повинна бути сутнісно наповненою, і повинна мати зовнішні формальні вияви, які дозволяють провести аналогію з традиційними релігіями.

Пізніші справи показують намагання сягнути балансу між ранніми субстанційними критеріями і пізнішими функціональними. Попри практичну цінність тесту Адамс, його критикували за відсутність демаркації між релігійними та філософськими віруваннями, даючи можливість скористатися законодавчими пільгами нерелігійним системам. Критика вказувала на той факт, що система релігійних вірувань може бути особистою справою індивіда і не завжди може адекватно оцінюватися через проведення аналогії з традиційними релігійними системами, а скоріше розглядатися за мірою її впливу на засадничий смисл, який вона вносить у життя індивіда.

Випадок Кауфмана поставив нові, хоча й передбачувані, труднощі перед американським судочинством. Ще ніколи судові не доводилося прирівнювати атеїзм до релігії, однак ця справа є логічним продовженням прецедентів, започаткованих справами *Сігера* та *Веліа*. Конституційний статус **атеїзму** залишається недостатньо визначеним, в той час як від цього визначення залежить вирішення багатьох справ, які стосуються понять „релігія”, „релігійна віра” і „релігійна організація”. Для розуміння наслідків справи *Кауфмана* і змін, які вона спричинить в судовій практиці, потрібне фундаментальне дослідження і ґрунтовне роз'яснення Верховного Суду США.

Is Atheism a Religion? Recent Judicial Perspectives on the Constitutional Meaning of "Religion"

A recent case handed down by the Seventh Circuit Court of Appeals holds that atheism is entitled to the same treatment that traditional religions receive under the Constitution. The case, *Kaufman v. McCaughtry* (2005), has many religious groups upset because the decision seemingly bolsters atheism. Yet some atheist groups are also concerned because the case arguably requires atheist groups to pose as "religious" organizations to receive equal treatment. The case adds to an already confused state of constitutional law on what qualifies as "religion."

James Kaufman was an inmate incarcerated at the Waupun Correctional Institution in Wisconsin. He submitted to prison officials a written request to form an inmate group "to stimulate and promote Freedom of Thought and inquiry concerning religious beliefs, creeds, dogmas, tenets, rituals and practices, and to educate and provide information concerning religious beliefs, creeds, dogmas, tenets, rituals, and practices." Prison officials denied Kaufman's request, concluding that it was not motivated by "religious" beliefs as required under the Wisconsin penal code. Kaufman sued the State of Wisconsin, claiming that his rights under the Free Exercise Clause were violated.

"The problem here," noted the Seventh Circuit, "was that the prison officials did not treat atheism as a 'religion,' perhaps in keeping with Kaufman's own insistence that it is the antithesis of religion. But whether atheism is a 'religion' for First Amendment purposes is a somewhat different question than whether its adherents believe in a supreme being, or attend regular devotional services, or have a sacred Scripture." The court held, therefore, that "atheism is [the inmate's] religion, and the group that he leads is religious in nature even though it expressly rejects a belief in a supreme being." The court was relying, of course, on a number of U.S. Supreme Court precedents that treat a range of "nonreligious" beliefs as the equivalent of religion. The court continued: "The Supreme Court has said that a religion, for purposes of the First Amendment, is distinct from a 'way of life,' even if that way of life is inspired by philosophical beliefs or other secular concerns. A religion need not be based on a belief in the existence of a supreme being, (or beings, for polytheistic faiths) nor must it be a mainstream faith." Thus, the court concluded, atheism is equivalent to religion for purposes of the First Amendment and Kaufman should have been given the right to meet to discuss atheism and related topics with fellow inmates.

The *Kaufman* case is important because if atheism qualifies as "religion," it is entitled to the same free exercise privileges accorded to religion under the Constitution. Traditionally, this has not usually been the case. It is uncertain whether the Supreme Court will review *Kaufman*, but as of now, the case creates a bit more confusion in an already confusing area of the law.

DEFINING RELIGION. The task of distinguishing religion from nonreligion has proven to be a difficult one for American courts. The operative word of the religion clauses--religion--was left undefined by the framers. This omission, however, did not result from oversight. Defining the term would have placed a permanent imprimatur on those forms of faith and belief that conformed to their definition. The framers instead chose to leave the term undefined, thus protecting a diversity of beliefs, not merely the traditional ones, from undue advancement or prohibition of expression by government. This guarantee of freedom of religion, the centerpiece of American liberties, has served to protect all religions, old and new, against governmental preference, intrusion, and harassment.

The task of giving meaning to the term "religion" inevitably falls to the judicial branch. By tracing the evolution of the meaning of religion, this essay will show that as religious pluralism in America has expanded, the constitutional meaning of religion has expanded as well. It is argued that the American courts' unwillingness to adhere to any fixed definition of religion prevents, in statutory and nonstatutory contexts alike, an otherwise inevitable erosion of religious liberty and diminution of our free society. But does the *Kaufman* case carry this premise too far? Should atheism carry the status of religion under the Constitution? Before addressing this question, it might be helpful to trace the history of the constitutional meaning of "religion" as it has emerged from judicial opinions.

The American judiciary's formal inquiry into the constitutional meaning of religion commenced in 1878 when the United States Supreme Court decided the case of *Reynolds v. United States*. In that case the Court considered a Mormon's argument that his practice of polygamy was a religious duty and therefore protected under the Free Exercise Clause. In searching for the scope of protected religious activity in the Constitution, the Court stated: "The word 'religion' is not defined in the Constitution. We must go elsewhere, therefore, to ascertain its

* Професор Байлор університету (США). Головний редактор часопису "Journal of Church and State"

meaning, and nowhere more appropriately, we think, than to the history of the times in the midst of which the provision was adopted.”

The Court examined statements from James Madison and Thomas Jefferson for guidance in ascertaining the framers’ meaning of the word “religion.” For Madison, religion was “the duty we owe to our creator,” and for Jefferson, “a matter which lies solely between man and his God.” While these statements are far from being exhaustive definitions, they accord with the common understanding of religion in late eighteenth-century America as a relationship between a person and some Supreme Being. But while Madison, Jefferson, and most of the founders were theists, there is no evidence that the constitutional framers wrote the First Amendment to protect only theism. Some of the founders clearly sought religious freedom for nontheists. Jefferson, for example, wrote that his Virginia Statute for Religious Freedom was to “comprehend within the mantle of its protection the Jew and Gentile, the Christian and Mahometan, the Hindoo, and infidel of every denomination.” The Court’s inquiry into the founders’ understanding of the meaning of religion produced no clear answers. Satisfied that the defendant’s polygamous practices were too unconventional to be protected by the First Amendment, the Court found it unnecessary to formulate a definition of religion.

Twelve years later the propriety of polygamy was again the issue before the Supreme Court. In *Davis v. Beason* the Court upheld an Idaho statute that required individuals registering to vote to swear that they neither practiced polygamy nor belonged to any organization that looked upon polygamy favorably. The defendant, a devout Mormon, asserted that the statute violated the Free Exercise Clause. This time the Court was more specific in stating its understanding of the term “religion”: “The term ‘religion’ has reference to one’s views of his relations to his Creator, and to the obligations they impose of reverence for his being and character, and of obedience to his will.” But while the defendant’s beliefs and practices clearly fit within this definition, the Court held that only his beliefs, and not his practices, were protected under the First Amendment.

The *Davis* Court’s substantive definition of religion emphasizing traditional ideas of obedience to and worship of a deity was affirmed by American courts well into the twentieth century. As late as 1931, the Supreme Court in *U.S. v. MacIntosh* reaffirmed this interpretation when it concluded that “the essence of religion is belief in a relation to God involving duties superior to those arising from any human relation.” And it was not uncommon to see courts interpreting religion even more narrowly than this. Among the scores of examples that could be cited was an Oklahoma court’s conviction of a spiritualist fortune-teller in 1922 for her commercial activities even though she believed in God and claimed merely to be practicing her religion. In another case, a county board of commissioners in Nebraska denied a property tax exemption to a Masonic order, ruling that the order was not religious because it was not sectarian and did not demand the exclusive “religious” allegiance of its members. The board’s decision was affirmed on appeal. Such narrow, content-based interpretations of religion, however, were to become much less common as courts were increasingly confronted with pleas by adherents of nontraditional religions for First Amendment protection.

DEVELOPMENT OF THE MODERN DEFINITION OF RELIGION. Beginning in the 1940s, American courts began to move away from narrow, *substantive* definitions of religion to broader, *functional* ones. The shift seems to have come in two significant cases: *United States v. Ballard*, decided by the U.S. Supreme Court in 1944, and *United States v. Kauten*, a federal circuit court case decided a year earlier.

In the *Ballard* case, the founder of the “I Am” movement was prosecuted for using the mails for fraudulently promoting his faith-healing powers. Guy Ballard told his followers that his ministry had been sanctioned by personal encounters with Jesus and Saint Germain. Followers were encouraged to send contributions to the movement, and many did. When many contributors, contrary to Ballard’s promises, failed to experience physical healing, a San Francisco district attorney sought prosecution. The U.S. Supreme Court held that the trial court had ruled properly when it told the jury that it could inquire into the sincerity, but not the truth or falsity, of Ballard’s religious beliefs. In his majority opinion, Justice William O. Douglas wrote:

Heresy trials are foreign to our Constitution. Men may believe what they cannot prove. They may not be put to the proof of their religious *doctrines* or beliefs. Religious experiences which are as real as life to some may be incomprehensible to others. Yet the fact that they may be beyond the ken of mortals does not mean that they can be made suspect before the law.

In *Ballard*, the distinction between sincerity and credibility *became* an important judicial criterion for assessing what kinds of religious activities are protected under the First Amendment. The credibility of one’s beliefs were less important than the sincerity with which those beliefs were held. As repugnant as the religious practices of a particular religion might be to its nonadherents, the price of religious freedom, as Justice Robert H. Jackson put it in his dissenting opinion, “is that we must put up with, and even pay for, a good deal of rubbish.” *Ballard* attempted no concrete definition of religion, but the case made it clear that a broad spectrum of religious beliefs, at least those that did not violate the legitimate concerns of the state, might be protected under the First Amendment.

An even greater protection of a wide range of beliefs was granted by the Second Circuit in *United States v. Kauten* (1943). The case marked the beginning of a series of decisions in which the judicial interpretation of congressional statutes on conscription became the vehicle for addressing the legal definition of religion. *Kauten* dealt with a conscientious objector who was convicted under the 1940 Selective Service Act for refusing to submit to induction. He claimed exemption as a conscientious objector, defined by the act as any person “who, by reason of religious training and belief, is conscientiously opposed to participation in war in any form.” *Kauten*, an atheist, was opposed to war, claiming that it solves none of the world’s problems and that the draft was President Franklin D. Roosevelt’s personal scheme to reduce unemployment. The court held that *Kauten*’s beliefs were strictly philosophical and political and fell outside the statute’s requirement of “religious training and belief.” The court did, however, propose that something less than a belief in God might qualify as religion. Judge Augustus Hand offered this definition:

Religious belief arises from a sense of the inadequacy of reason as a means of relating the individual to his fellow-men and to this universe. . . . It is a belief finding expression in a conscience which categorically requires the believer to disregard elementary self-interest and to accept martyrdom in preference to transgressing its tenets. . . . [Conscientious objection] may justly be regarded as a response of the individual to an inward mentor, call it conscience or God, that is for many persons at the present time the equivalent of what has always been thought a religious impulse.

Whereas prior cases saw religion in theistic terms, *Kauten* saw religion in psychological terms--as belief that produces effects upon one’s life that are similar to the effects produced by traditional religion. *Kauten* remains a landmark case because it was the first to offer a functional definition of religion.

This expanded understanding of religion was not immediately accepted. In *Berman v. United States*, decided in 1946, the Ninth Circuit dismissed Judge Hand’s definition of religion in *Kauten* as mere dictum, and affirmed the conviction of a humanist pacifist because the “religious training and belief” required for exemption under the Selective Service Act could not, “without the concept of a deity . . . be said to be religion in the sense of that term as it is used in the statute.” Congress agreed with the *Berman* formulation and the 1948 amendment to the Selective Service Act specifically defined “religious training and belief” to mean “an individual’s belief in a relation to a Supreme Being involving duties superior to those arising from any human relation, but [excluding] essentially political, sociological, or philosophical views, or a merely personal moral code.”

This amended language was interpreted in 1965 by the U. S. Supreme Court in three cases decided under the style of *United States v. Seeger*. All three of the defendants were conscientious objectors who had been convicted in federal district courts for refusal to submit to induction after Selective Service officials had rejected their claims for exemption. All three men had similar worldviews, and none had a traditional concept of God. *Seeger*, for example, said that he was uncertain of whether a Supreme Being existed, but that his “skepticism or disbelief in the existence of God” did “not necessarily mean lack of faith in anything whatsoever.” His, he stated, was a “belief in and devotion to goodness and virtue for their own sakes, and a religious faith in a purely ethical creed.” Writing for a unanimous Supreme Court, Justice Tom Clark wrote that Congress had not intended to restrict the exemption for conscientious objectors only to those who believe in a traditional God. The expression, “Supreme Being,” rather than “God,” had been employed by Congress “so as to embrace all religions” while excluding “essentially political, sociological, or philosophical views.” The test of belief required by the Act, the Court held, is “whether a given belief that is sincere and meaningful occupies a place in the life of its possessor parallel to that filled by the orthodox belief in God of one who clearly qualifies for the exemption.” The Court specifically found the beliefs of the three defendants to be “religious” within the meaning of the Selective Service Act. Congress was not pleased by the Court’s expansive interpretation of “religious training and belief.” Congress had obviously intended to limit conscientious objector status to those who held a traditional belief in God. The Court, however, rather than ruling that the statute was unconstitutional, grounded its decision in a rather loose reading of congressional intent. Reading between the lines, the Court’s tactful approach might have been what led Congress to go along with the Court’s ruling by removing the “Supreme Being” clause in the new Military Selective Service Act of 1967, although the new provision retained the restrictive phrase which ruled out inclusion of “essentially political, sociological, or philosophical views, or a merely personal moral code.”

Three years later, in *Welsh v. United States*, the Supreme Court considered the case of a conscientious objector who had initially refused to label his objection as “religious” as required under the new Military Service Act. In his written objection, he struck out the word “religious” and wrote that his beliefs had been formed by reading in the fields of history and sociology. Although he had first claimed that his beliefs were nonreligious, he later wrote in a letter to his appeal board that his beliefs were “certainly religious in the ethical sense of the word.” If anything, *Welsh*’s beliefs were even more remotely religious than *Seeger*’s. The Court was thus *faced* with considering whether the Act’s requirement of “religious training and belief” would extend protection to a person motivated in his objection to the draft by profound moral conviction. The Court again enlarged the scope of the

statute, and held: “If an individual deeply and sincerely holds beliefs which are purely ethical or moral in source and content but that nevertheless impose upon him a duty of conscience to refrain from participating in any war at any time, those beliefs certainly occupy in the life of that individual “a place parallel to that filled by . . . God in traditional religious persons.”

With such an expansive statutory interpretation, one might have expected some disagreement among the Court’s members. Justice John Harlan wrote a concurring opinion in which he essentially stated that he would vote with the Court only to be consistent with *Seeger*. He acknowledged, however, that he had erred in joining the majority in *Seeger* where the Court had upheld a nontheistic belief. He felt that the Court had gone too far in distorting the legislative intent of the act, and he refused to subscribe to the “lobotomy” now performed in the *Welsh* decision.

Between *Kauten* and *Berman*, on the one hand, and *Seeger* and *Welsh*, on the other, three additional cases that arose outside the context of the federal conscription laws were a clear sign that the courts had shifted toward a functional definition of religion. These cases are important in tracking the evolution of the constitutional meaning of religion because none of the conscription cases already discussed was decided on constitutional grounds. Instead, the courts merely interpreted congressional statutes in a way that extended the privilege of conscientious objection to those of nontraditional beliefs. Nevertheless, because the conscription cases dealt specifically with the meaning of religion, cases arising outside the conscription context that have been decided on constitutional grounds, such as the three discussed here, have often resorted to the language of the conscription cases as useful precedents. In turn, later conscription cases such as *Seeger* and *Welsh* found these cases to be useful as precedents because of their expanded descriptions of the meaning of religion.

The first of these cases, *Torcaso v. Watkins*, decided in 1961, dealt with a Maryland citizen seeking to become a notary public who was unwilling to make the required statutory declaration of a belief in God. The Supreme Court held that the Maryland law violated the Establishment Clause because it put “the power and authority of the State of Maryland . . . on the side of one particular sort of believers—those who are willing to say they believe in the existence of God.” It further maintained that the Establishment Clause forbids government to “aid those religions based on a belief in the existence of God as against those religions founded on different beliefs.” The Court footnoted this statement with a seemingly strong confirmation of its belief that religion embraces nontheism. The Court wrote that “among religions in this country which do not teach what would generally be considered a belief in the existence of God are Buddhism, Taoism, Ethical Culture, Secular Humanism, and others.” It is important to note that the Court did not include atheism in its list of worldviews qualifying as religion.

The Court in *Torcaso* supported its holding by referring to two lower court cases in which humanist organizations without theistic beliefs were granted property tax exemptions. In *Washington Ethical Society v. District of Columbia* (1957), the District of Columbia Circuit held that belief in a Supreme Being or supernatural power was not a prerequisite to qualify for the property tax exemption to which religious organizations were entitled. That same year, in *Fellowship of Humanity v. County of Alameda*, a California appellate court held that a county statute exempting religious organizations from property taxes must not favor those with theistic systems of belief over those with nontheistic beliefs. The court stated that the content of the belief was irrelevant; instead the focus should be placed on the belief’s function in the life of the organization. The court proposed the following two-part test for religious exemption: “Whether or not the belief occupies the same place in the lives of its holders that . . . orthodox beliefs occupy in the lives of believing majorities, and whether the group . . . conducts itself the way groups conceded to be religious conduct themselves.” It was this formulation that the Supreme Court seemed most to rely upon in deciding the *Seeger* case eight years later.

The foregoing decisions, especially *Kauten*, *Ballard*, *Torcaso*, *Seeger*, and *Welsh*, expanded the constitutional meaning of religion in a way that paralleled the expanding pluralism of American religion. Their chief effect was to include nontheistic beliefs under the protection provided by the religion clauses. As the diversity of religions benefiting from First Amendment protection has expanded, the ability of government to regulate religion on definitional grounds has correspondingly diminished. The judicial means by which this development has occurred has been the adoption of *functional* criteria, in replacement of *substantive* criteria, for defining religion. By defining religion according to its social function, the functional approach treats religion largely as synonymous with such terms as worldview, belief system, moral order, ideology, and cosmology.

In *Seeger*, the Supreme Court spoke approvingly of the views of German-American theologian Paul Tillich, who located the essence of religion in the phrase, “ultimate concern.” The Court quoted from Tillich for the proposition that the phrase “ultimate concern” may be more definitive than the word “God” in the designation of religious belief: “And if that word [God] has not much meaning for you, translate it, and speak of the depths of your life, of the source of your being, of your ultimate concern, of what you take most seriously without reservation. Perhaps in order to do so, you must forget everything traditional that you have learned about God. . . .” The Court’s interpretation of “ultimate concern” as referring to a belief which occupies “the same place in the life of an objector

as an orthodox belief in God” was confirmed in *Welsh* where the Court held, Welsh’s apparent atheism notwithstanding, that “because his beliefs function as a religion in his life, such an individual is as much entitled to a religious conscientious objector exemption . . . as is someone who derives his conscientious opposition to war from traditional religious convictions.” The recent *Kaufman* decision, interestingly, made reference to the Supreme Court’s attention to the Tillich formulation. It failed to specifically address, however, whether an atheist’s beliefs meet the *Seeger-Welsh* criteria of “ultimate concern” and “parallel position.”

Based on the *Seeger-Welsh* criteria, so long as an “ultimate concern” occupies in the possessor’s life a place parallel to traditional ideas of God, and so long as the beliefs are not based on “policy, pragmatism, or expediency,” they are religious for constitutional purposes. Under this content-neutral, functional approach, few of the “new” religions are deprived of religious status. The courts have had little difficulty, for example, in concluding that the Unification Church is a religion. The Church of Scientology also has been held by the courts to be a religious organization. Likewise, the religious nature of the International Society for Krishna Consciousness has been firmly established in the courts. Indeed, the *Seeger-Welsh* framework has created an environment making it possible for a wide array of nontraditional or “new” religions to receive protection under the First Amendment. But should the *Seeger-Welsh* framework be extended to protect declared atheism?

DEVELOPMENTS SINCE *SEEGER AND WELSH*. In recent years, there have been signs that the *Seeger* and *Welsh* formulations might be too broad in describing what should be considered religion. In the case of *Wisconsin v. Yoder*, decided in 1971, the Supreme Court appeared to retreat somewhat from the broad reaches of *Seeger* and *Welsh*. In that case, Amish parents were charged with violations of Wisconsin’s compulsory education laws because they failed to send their children to public schools beyond the eighth grade. The Amish argued that to do otherwise would be contrary to their sincerely held religious beliefs. Before weighing the free exercise rights of the Amish with the interest of the state in educating children, the Court considered the fundamental question of whether the Amish lifestyle was rooted in *religious* belief. This inquiry was necessary, Chief Justice Warren E. Burger wrote, because: “Although a determination of what is a ‘religious’ belief or practice entitled to constitutional protection may present a most delicate question, the very concept of ordered liberty precludes allowing every person to make his own standards on matters of conduct in which society as a whole has important interests.” Indeed, this statement can be seen to undercut the implication of *Seeger* and *Welsh* that a claimant’s own statement is sufficient to create a presumption that his beliefs are religious. Burger went on to affirm that mere philosophical beliefs are beyond the purview of the First Amendment: “If the Amish asserted their claims because of their subjective evolution and rejection of the contemporary secular values accepted by the majority, much as Thoreau rejected the social values of his time and isolated himself at Walden Pond, their claims would not rest on a religious basis. Thoreau’s choice was philosophical and personal rather than religious, and such belief does not rise to the demands of the Religion Clauses.” As Justice William O. Douglas noted in dissent, this statement seems clearly to be contrary to *Seeger* and especially to *Welsh*, in which *Welsh* received the exemption based on his nonreligious, humanistic philosophy. In its holding, the majority justified the right of the Amish children to be exempt from compulsory public school attendance beyond the eighth grade because the Amish position arose from sincere *religious*, not philosophical, convictions. In its ruling, however, the Court made no reference to the *Seeger* and *Welsh* decisions. In contrast, Justice Douglas stated his belief that the content-neutral test of *Seeger* and *Welsh* was more in keeping with the religiously pluralistic society found in America.

The Third Circuit Court of Appeals has been the most aggressive in developing this more restrictive approach. In *Malnak v. Yogi (1977)* it was alleged that the instruction in Transcendental Meditation (TM) in the New Jersey public high schools was an unconstitutional establishment of religion, despite the denial of its religious character by representatives of the TM movement. Five high schools during the 1975-76 academic year offered to its students on an elective basis a course called “The Science of Creative Intelligence-Transcendental Meditation.” It was taught four or five days a week by specially trained teachers. The textbook used was developed by Maharishi Mahesh Yogi, the founder of TM. It teaches that “pure creative intelligence” is the basis of life, and that through the process of TM students can perceive the full potential of their lives. The trial court found that the TM course constituted a religious activity under the First Amendment.

On review, the court of appeals affirmed the trial court’s holding in a brief per curiam opinion. Judge Arlin Adams’s concurring opinion, however, went much further in exploring the constitutional meaning of religion. Drawing from *Seeger* and *Welsh*, Adams noted that “expectations that religious ideas should always address fundamental questions is in some way comparable to the reasoning of the Protestant theologian Paul Tillich, who expressed his view on the essence of religion in the phrase ‘ultimate concern’ . . . Thus, the ‘ultimate’ nature of the ideas presented is the most important and convincing evidence that they should be treated as religious.” Adams found “that the existence of such a pervasive and fundamental life force is a matter of ‘ultimate concern’ can hardly be questioned.” Finally, Judge Adams stated that while TM is not a “theistic religion,” it nevertheless “concerns itself with the same search for ultimate truth as other religions and seeks to offer a comprehensive and critically

important answer to the questions and doubts that haunt modern man.” Adams, seeking to flesh out the *Seeger* and *Welsh* cases, identified three useful indicia to determine the existence of a religion. The religion must address fundamental and ultimate questions having to do with deep and imponderable matters, it must be comprehensive in nature, and it must have a formal set of external signs or practices that analogize it to traditional religions. The *Malnak* case, especially in view of Judge Adams’s three-part test, indicated that the federal judiciary would follow, but might attempt to fine-tune, the “ultimate concern” and “parallel-belief” tests developed by the Supreme Court to achieve a closer approximation of the constitutional meaning of religion.

Africa v. Pennsylvania, decided in 1981, was an occasion for the Third Circuit to consider the three indicia proposed by Judge Adams in *Malnak* for determining whether a set of beliefs constitutes a religion. Frank Africa was a prisoner who requested that the state provide him with a special diet of raw foods. Africa claimed that for him to eat anything else would violate the tenets of the MOVE organization, a body which he claimed to be religious and whose goals were “to bring about absolute peace . . . to stop violence altogether, to put a stop to all that is corrupt.” Central to attaining these goals was a “natural” lifestyle, including a diet of uncooked fruits and vegetables. A Pennsylvania federal district court, by applying the three indicia outlined in Adams’s *Malnak* opinion, held that MOVE was not a religion. The court of appeals, with Judge Adams writing for the three-judge panel, affirmed, ruling that the district court had correctly applied the three indicia in holding that Africa’s beliefs were not religious.

When taken together, *Yoder*, *Malnak*, and *Africa* clearly represent a shift toward attempting to balance the early substantive tests for defining religion and the subsequent functional approaches epitomized by *Seeger* and *Welsh*. They might be summarized as holding that although it is improper to assess the truth or falsity of religious claims, it is proper to examine the content of beliefs claimed to be religious to insure that they are more than merely philosophical. These holdings differ from *Seeger* and *Welsh* primarily in their emphasis that “ultimate concerns” must be clearly “religious,” not according to a theistic, substantive definition, but according to traditional markings of religion such as those set forth in Judge Adams’s rulings. Judge Adams’s opinions were the first to attempt to give meaning to terms like “ultimate” and “parallel” which the Supreme Court left undefined. In this respect the opinions are a needed attempt to give direction to other courts in assessing religious claims, but they can be criticized on several grounds as well.

The most significant criticism that can be leveled against the three-part test propounded by Judge Adams is that, in seeking to demarcate religious from philosophical beliefs, it tends to threaten borderline belief systems that seek protection under the religion clauses. The potential harm is the suppression and unfair treatment of some religions, an end the religion clauses were intended to prevent. It is possible to level this charge against the Third Circuit in the *Africa* case. The court concluded that MOVE members were not concerned with ultimate matters, lacked any comprehensive governing ideas, and were uncommitted to any defining structural characteristics of a traditional religion. Yet the all-consuming belief of MOVE members in a “natural” or “generating” way of life very closely resembles the religion of pantheism. The court admitted “that the matter is not wholly free from doubt” but found that MOVE’s beliefs were “more the product of a secular philosophy than of a religious orientation.” Certainly the court’s finding could have gone the other way. Pantheism’s essential assertions, that everything that exists constitutes a unity and that this all-inclusive unity is divine, can arguably be located within the tenets of MOVE. Moreover, the court held that MOVE failed the comprehensiveness test because its philosophical naturalism consisted only of a single governing idea. If MOVE’s beliefs approximate pantheism, however, its “single governing idea” would correspond to the theme of unity found in pantheism and would be a doctrinal strength rather than a weakness. The same argument, of course, could be made in reference to the court’s finding that MOVE lacked formal identifying characteristics. A belief system that likely would have been considered religious under a strict application of the *Seeger-Welsh* principles was found wanting under Judge Adams’s more restrictive guidelines.

Arguably even more controversial than the outcome in *Africa* was the decision rendered by a New Jersey federal district court in *Jacques v. Hilton* (1983). There, two prison inmates brought an action alleging that Trenton State Prison officials denied them the right to practice their religion under the Free Exercise Clause. The inmates belonged to the Universal Life Church of California, from which they obtained mail order certificates ordaining them as ministers. The inmates regularly met with about a dozen other inmates for worship and study. No rituals occurred at these meetings and “the group did not utilize a Bible or other holy book in its worship.”

The purpose of the meetings was to integrate the inmates’ beliefs with everyday life. Once each year, the group would eat only food from the sea in recognition of the fact that all life originated from the sea. In keeping with the tenets of the Universal Life Church, the inmates recognized the existence of a supernatural force or Supreme Being referred to as the “Spirit of Life.” However, each church member was permitted to work out the meaning of the “Spirit of Life” or “God” in keeping with the dictates of his conscience. The church justified this freedom on the basis that one’s “relationship with his maker is a highly personal one.”

The court held that the beliefs professed by the inmates did not rise to the level of a religion entitled to the protection of the First Amendment. Relying strictly upon Judge Adams’s three indicia for determining the existence

of a religion, the court first held that the doctrines of the Universal Life Church did not address the question of human morality or the purpose of life and therefore failed to reach the required standard of a concern for “fundamental and ultimate questions.” The court seems to have failed to recognize, however, that the church did not discourage beliefs about morality and life’s purpose; the church only declined to take an official stance on these questions, thereby leaving the resolution of such matters to the individual conscience. The court, then, by requiring the church to enunciate its doctrines on fundamental theological points, made the critical error of reducing religion to that embraced within traditional, accepted norms.

The court further found that the church lacked the comprehensiveness, cohesiveness, and commonality of beliefs characteristic of accepted religions, and that the church therefore failed the “comprehensiveness” test advanced by Judge Adams. The court noted that the inmates professed a sincere belief in a naturalistic all-pervasive force uniting all living things as well as a belief in the primacy of individual conscience, but stated that “it is difficult to envision how the church can promulgate ‘ultimate and comprehensive truth’ or how a ‘shared world view’ can exist when each individual is made the arbiter of his own truth.”

Again, the emphasis on shared beliefs is misplaced. If courts are to remain open to religious diversity, they will recognize that American culture overall is becoming less and less insistent on absolute authority of a particular viewpoint. This is, indeed, the basic premise of postmodernism, which holds that there has been a fundamental shift away from certainty and commonality to uncertainty and diversity. As Craig Van Gelder has expressed it, “The search to find and/or state the central thesis, grand narrative, or essential principles of life has given way to an acceptance of pluralistic alternatives and competing viewpoints. Claims to an authoritative perspective or conclusive findings have given way to paradox, diversity and juxtaposition as new ways of seeing reality.” Postmodern thinking, as an emerging worldview, is certain to influence religion as much as it is already influencing art, architecture, and literature. It therefore becomes increasingly incumbent upon the courts to accommodate, within a functional approach to defining religion, postmodern as well as all other religious perspectives that might not square with more traditional forms of faith and practice.

The *Jacques* court was far too intent on staying within the three-part test proposed by Judge Adams in *Malnak*. While it might be argued that the practices of the inmates in *Jacques* in fact met the three-part test, the application of facts to guiding principles is an admittedly difficult enterprise for all judges. The failure in *Jacques*, however, was not faulty application, but an unreserved adoption of the *Malnak* three-part test. The test is, in this author’s opinion, overly restrictive and threatens to disqualify as religious those ideas and practices that fall too readily outside the trappings of traditional religion. Courts will do well in the future to avoid the unwarranted regulation of religion that sometimes occurs when a too restrictive definition-by-analogy approach, as exemplified by *Jacques*, is employed.

While Judge Adams’s three indicia are helpful in ascertaining the religious nature of one’s beliefs, other, more probing factors could be considered as well. For example, the inquiry into one’s ultimate and fundamental concerns, in the framework of Judge Adams’s definition-by-analogy approach, probes for ultimate beliefs that are comparable primarily to known religions. This tends to confine the inquiry to religions in which a deity or some controlling, universal force undergirds the belief system. This is inappropriate because belief in a deity, as the *Welsh* and *Seeger* cases affirm, is not always fundamental to religious belief. A religious belief system can be quite private and personal, and should be measured not by its conformity to traditional religious systems, but rather by the fundamental meaning it gives to any particular individual’s life.

The same criticism can be leveled against Judge Adams’s required inquiry into comprehensiveness and external signs of a religion; the search tends to look for traditional forms of religion that are all-encompassing in one’s life and that bear the marks of established ritual forms. Rather than focusing on the comprehensiveness of a religion in one’s life, the more important question is: Does an adherent’s system of beliefs constitute the most comprehensive framework by which his or her life is lived? This is a very different inquiry because it recognizes that the belief system may not be as comprehensive in an adherent’s life as are most traditional religious systems; it may hold a central place in the adherent’s worldview, but there may be other, competing views that are brought into the mix. The real inquiry along these lines is: Does the belief system consistently make an important contribution to giving meaning and direction to the adherent’s life? The prisoners’ naturalistic beliefs in the *Jacques* case would likely have qualified as religious under this type of inquiry.

Finally, in considering external signs, it must be recognized that some religions have few or no rituals. Pantheism, for example, typically is accompanied by no formal rituals. It is the nature and sincerity of one’s beliefs, rather than the external signs fostered by those beliefs, that is most crucial in determining the existence of a religion. Moreover, some of the most standard signs of traditional religions need not be part of a religious system. For example, most religions operate with recognized leaders: ministers, priests, or other recognized authorities. But some religions, the Gnostics in the early Christian era and the Quakers today as examples, have usually operated with an essentially egalitarian polity--all adherents are seen as equals, and none are deemed more authoritative than others.

These are only suggested possible inquiries that could be added to those proposed by Judge Adams. The suggestions are by no means intended to be exhaustive. It is only submitted here that Judge Adams's three-pronged test does not go nearly far enough in probing the kinds of factors that should be considered in determining the existence of a religion.

ATHEISM AND THE CONSTITUTION. *Kaufman* presents a new, but foreseeable, difficulty for American courts. Never before has a court so directly equated atheism with religion, but in many ways *Kaufman* is a logical extension of what the Supreme Court held in cases like *Seeger* and *Welsh*. The Court has so expanded the meaning of religion that, while never extending the definition to expressly include atheism, its motive in expanding the definition so broadly—to achieve equality among the panoply of worldviews that give meaning to life—nevertheless paved the way for atheism to be considered the equivalent of religion for First Amendment purposes.

One possible way out of this conundrum would be to say that the conscientious objector cases (*Seeger*, *Welsh*, etc.) were not decided on First Amendment grounds but were a special case. Indeed they were decided on statutory grounds; the Court merely gave an expanded definition to the term “Supreme Being” as it appeared in the Selective Service Act. So, courts could conceivably limit the application of the expanded definition of religion to conscientious objector cases, but that would be difficult because so many courts have now taken the lead in applying the *Seeger-Welsh* expanded definition to other contexts.

The constitutional status of atheism raises many questions that courts will have to grapple with. The outcome of a variety of cases hinges upon the definition of the term “religion” as well as related terms such as “religious belief” and “religious organization.” For example, entitlement to federal income tax exemptions and state property or sales tax exemptions are often dependent upon an organization's being classified as “religious.” The ability of an organization to receive tax deductible contributions frequently depends upon its “religious” characterization. One's entitlement to an exemption from military service under federal law has usually required conscientious objection on “religious” grounds. And a minister's ability to opt out of the federal social security system requires proof of the “religious” character of his or her work. Finally, as seen in *Kaufman*, if atheism qualifies as “religion,” it is entitled to the same free exercise privileges accorded to religion under the Constitution. Are all of these benefits now to be granted to atheists and atheist organizations? It is doubtful that courts will extend benefits in all of these directions, but it is possible.

Critics of the Supreme Court's holdings in *Seeger* and *Welsh* have argued that the functional approach to describing religion set forth in those cases is so broad as to obliterate any distinction between religion and nonreligion. Now the same critics are saying that *Kaufman* once and for all blurs any possible distinction between religion and nonreligion. But as this author reads *Seeger* and *Welsh*, and now *Kaufman*, these cases do not necessarily sanction *nonreligion*; they merely propose that *religion*, for at least some First Amendment purposes, embraces ideas and beliefs that go beyond those that have historically been considered religious. *Seeger* and *Welsh* acknowledge that religion cannot be reduced to precise definition or description. Moreover, the expansive approach to describing religion set forth in those cases recognizes that the exercise of one's religion is an inviolable, protected right under the First Amendment, and that only a broad framework for describing various religious forms will protect all religious ideas. How *Kaufman* alters this framework is yet to be determined with any finality.

For those who are concerned about atheism qualifying as religion constitutionally, they might take comfort in realizing that at the very least, such a result prohibits the government, per Establishment Clause standards, from ever advancing or promoting atheism in the same way it is prohibited from advancing any religion. Critics of Supreme Court restrictions on advancing religion have argued for years that the unintended consequence of government's inability to advance religious ideas is the entrance into the public square—and especially into the public schools—of a secular humanism/atheism worldview to fill the void. If this is true, the courts would have to acknowledge this and prevent the advancement of such a worldview.

Seeger and *Welsh* left many cloudy issues that the Supreme Court, now more than three decades after they were decided, has yet to address. Specifically, the Court left open the meaning of terms such as “ultimate concern” and “parallel belief” and failed to address the degree to which inquiries into the content of beliefs arguably falling within the meaning of those terms is appropriate. Judges like Arlin Adams are to be commended for their efforts to resolve some of these problems. Adams's three-pronged test for determining what is a religion is a welcome start towards fleshing out the twin tests of *Seeger* and *Welsh*, although it is, in this author's view, too limited in naming the kinds of factors that courts should consider in making their assessments. In its present form, Adams's test tends too obviously to favor traditional over nontraditional religions.

The commitment of courts to the essential parameters of the *Seeger-Welsh* formulation will serve to protect individuals and communities of faith in the emerging postmodern world from unwarranted regulation of religion at the hands of government. But more clarification is needed to know exactly how the *Kaufman* decision fits within this fundamental framework. As stated earlier, if an atheist can demonstrate that his beliefs constitute the most comprehensive framework by which he lives, and it guides and directs fundamentally his entire life, it should

probably qualify as “religion” under the *Seeger-Welsh* framework. In this sense an atheist’s belief system would constitute an “ultimate concern” and hold a “parallel position” to religion in his life. The *Kaufman* court, however, stopped short of suggesting that James Kaufman’s atheism specifically fits within the *Seeger-Welsh* framework for constitutional purposes. Needless to say, the issue is complex and the U.S. Supreme Court should one day take up this important issue and provide the clarification that is so desperately needed.

*С. Головащенко**

Розвиток релігійного середовища в Європі та Україні: проблема відповідності.

Тематика дискусій (в т.ч. круглих столів та конференцій різного масштабу), на які тут, в Україні, запрошують професійних дослідників релігії, впродовж багатьох останніх років визначається конгеніальним збігом: переважають проблеми суспільного функціонування релігії та її інституції, взаємодії релігії та політики, проблеми церковно-державних та міжконфесійних відносин. Цікаво було б, на нашу думку, спеціально проаналізувати як внутрішні, так і зовнішні чинники, що викликають до життя саме таку проблематику та спричиняють її домінування у вітчизняних дослідженнях релігії.

І тут би ми, зокрема, змогли побачити, з одного боку, зацікавленість суспільно-державну (як ото у випадку з тематичними круглими столами, що їх останнім часом досить регулярно проводить Державний департамент у справах релігій при Міністерстві юстиції України), так і зацікавленість іноземних спонсорів, які, врешті-решт, дають кошти на більшість міжнародних конференцій з релігійної проблематики в Україні (і дають їх на проведення конференцій в основному на тему свободи совісті та релігійної свободи).

З огляду особливо на цей другий чинник, ми усі, з усіма нашими традиційними та не дуже віруваннями, з усіма нашими уподобаннями та забобонами, з усіма нашими міжконфесійними та міжцерковними конфліктами та надіями на їх розв’язання, цілком ймовірно, вже давно є об’єктом такого собі „моніторингу” з боку „світової спільноти”, її відверто, або не зовсім, вповноважених структур. Як то там у нас розвиватиметься „релігійне середовище”? Причому від відповіді на це та цілу низку сукупних питань вочевидь залежатиме і доля України у всіляких „вступах”, „входженнях”, „членствах” тощо.

Отже, якщо констатувати вихідну позицію, то вона така: за нами спостерігають і нами цікавляться у цілком конкретній площині, зокрема, не даючи академічним та не дуже академічним релігієзнавцям дарма відволікатися на всілякі там „теоретично-методологічні”, „аналітично-семіотичні” та якісь інші „кабінетні” дурниці.

Але що ми можемо взяти з цієї ситуації, з цієї доволі-таки пасивної пресупозиції, окрім підтримання контактів з урядовцями, закордонних контактів та освоєння кошторисів міжнародних конференцій? Тобто запитаємо у себе, що ми усі змістовно та осмислено можемо з цього мати? Для більш плідного пошуку відповіді на це запитання варто нам було би здійснити такий собі „рефреймінг” означеної пасивної пресупозиції або, по-простому кажучи, „змінити позу”. А зробивши це, подивитися на ситуацію під новим кутом зору – головне, щоб голова і очі тут були вищі за інші органи тіла. Отже, якщо ми випрямляємося, „повстаємо” (а „повставати”, або ж „воскресати”, у ці дні сам Господь велів особливо), що ж ми тоді побачимо? А побачимо ми вже речі, евристично доволі цікаві та цінні.

По-перше, побачимо, що в Україні таки-то є політика (на відміну, до речі, від деяких сусідніх країн, де кабінетна теорія *volens-polens* і не завжди від гарного життя визначає зацікавлення дослідників). А, оскільки в Україні таки-то є політика, то роль релігійного чинника в ній і роль політичного чинника в розвитку „релігійного середовища” неодмінно має стати об’єктом пильної та багатоаспектної уваги.

По-друге, ми побачимо, що між Україною та іншим світом (і Європою безпосередньо) існує той різновид „відстані”, або „простору”, який можна визначити радше як „шлях”, ніж як „стіна”. І зовсім не якісь суб’єктивні установки типу „бажання-небажання” визначають зацікавлення нами з боку світу до всього іншого ще й з релігійної точки зору, але об’єктивна неминучість того, що Україна той „шлях” таки-то пройде та ту „відстань” таки-то подолає.

А, по-третє, ми побачимо (і про це варто сказати окремо), що оцінює нас світ (і Європа у першу чергу) на основі певної системи критеріїв, що там історично вибудувалися як індикатори „цивілізованості-нецивілізованості” (водночас – і як мітки „свій-чужий”, якщо завгодно). Об’єктивно ж ці критерії є показниками „спільності досвіду” – досвіду історичного, культурного, духовного; спільності досвіду, яка нині практично уможлиблює порозуміння під орудою певної системи спільних цінностей. Зокрема, це:

* Доцент Національного університету „Кієво-Могилянська академія”, к. філос.н.

- Визнання особливої ролі християнської, іудейської та ісламської традицій в утвердженні т. зв. „цивілізаційної тотожності” Європи.
- Наявність тривалого (ще з часів Реформації та Контрреформації) специфічного досвіду суспільної трансформації релігійного середовища Європи від існування в умовах т. зв. „універсальної Церкви” в бік функціонування т. зв. „конфесіональних церков”; трансформація ця пов’язана з інституціоналізацією т. зв. „багатоконфесійності”.
- Виникнення специфічної форми „культурної секулярності”, „культурної світськості”, яку не випадково останнім часом називають окремим терміном „лаїчність”. Лаїчність вважається спільним надбанням Європи; повага до лаїчності та сприяння їй сумісні з різними формами церковно-державних відносин. При цьому право людини на віросповідання необхідно співвідноситись з цілою системою прав і свобод людини.
- Суттєвим наслідком „культурної лаїчності” є те, що взаємне відокремлення релігійних інституцій (а це у Європі, як правило – „конфесіональні церкви”) та держави не виключає, а передбачає визнання громадської ролі релігії та здійснення у різній спосіб церковно-державної співпраці.
- Другим суттєвим наслідком „культурної лаїчності” є визнання того, що т. зв. „символічне вкорінення” (специфічно релігійна форма соціалізації та набуття ідентичності) індивідів є дорогоцінним ресурсом для здійснення громадянства, особливо у демократіях, чії світські інститути здатні зазнавати криз та спричиняти розчарування з боку людей.
- Необхідна пильність щодо різних форм релігійного радикалізму, які порушують права і свободи людини все ж не повинна заважати європейським суспільствам визнавати цінність та дійсність попередніх пунктів.

При цьому водночас бачимо, що заради тверезості погляду на світ та заради надійності експектацій на майбутнє варто полишити поверхнево-узагальнюючі стереотипи про „Захід” та „Європу” і уважно придивитися до істотних відмінностей у підході до розв’язання релігійних питань між, скажімо, Італією та Німеччиною, між Грецією та Бельгією, між Великою Британією та Францією. Цілком справедливо, що вдумливий аналіз цих відмінностей-особливостей допоміг би відмовитися від спрощених уявлень про специфіку України в цьому контексті, а також ясніше усвідомити реальні виклики та ефективніше шукати відповіді на них. Бо ж саме специфіка України у цьому контексті і турбує нас найбільше.

І справа тут не стільки в тому, якою мірою ми „подібні чи не подібні” на Європу (адже Європа – теж різноманітна) у якихось конкретних інституційних виявах функціонування отого самого „релігійного середовища”. Справа скоріше в тому, якою мірою українське суспільство разом з його релігійно-церковною складовою об’єктивно готове якщо бути не „конгруентним” щодо певних європейських інституційних виявів впорядкування релігійного життя, то принаймні бути „конгеніальним” (реально, а не декларативно) щодо певної системи цінностей у цій сфері. Адже перспективи як суспільного розвитку, так і політичної еволюції на початку ХХІ століття, як помічено аналітиками, концентруються саме навколо цінностей.

І оскільки саме специфіка України у цьому контексті і турбує нас найбільше, то бачимо тут (вірніше, сприймаємо поки що суто феноменально; детальний, глибокий аналіз був би, на нашу думку, вельми бажаним), що:

- Досвід трансформації „універсальної Церкви” у „церкву конфесіональну” („багатоконфесійність”) для України досі залишається проблемою. Формально для усіх однакова „багатоконфесійність” далеко не однаково сприймається різними суб’єктами процесу. І явні чи приховані претензії на ексклюзивність (а приховані, як відомо, не кращі за явні) демонструють не лише банальну „жагу до влади”, але і той факт, що суспільно-політичний, соціокультурний, і релігійний досвід України зовсім не є однорідним, як неоднаковою є історія її різних регіонів та частин її народу. Наслідком цієї ситуації став нещодавно ще раз засвідчений факт, що різні конфесії (і навіть юрисдикції в рамках однієї конфесії) реально репрезентують різні традиції соціального та культурного розвитку, різні „позиції вибору” щодо перспектив розвитку нашого суспільства. Тож виходить, що сполучність-опертя на різні формаційні моделі розвитку (а в Україні це і архаїчні „доіндустріальні” моделі, і „індустріальні”, і „постіндустріальні”) визначає і різноманітні конфесійні позиції у ставленні до багатоконфесійності, до відносин з державою, до участі у розподілі влади у суспільстві тощо.

- Досвід „культурної секулярності”, або „культурної лаїчності” для України також є проблемою. Це значною мірою визначено тим, про що я сказав щойно вище. Незважаючи на тривалий досвід інституційної секуляризації (а з цим, зокрема, пов’язана болоча проблема реституції церковного майна), Україна й досі – недостатньо світська країна. Йдеться тут якраз про оту вже згадану європейську „лаїчність”, яка є виміром не інституційної „секулярності”, а персональної, особистісної свободи – свободи від маніпуляції з боку духовно-владних структур – і свободи насамперед в реалізації права на вільне волевиявлення і вільну маніфестацію у сфері совісті та віросповідання.

Де ознаки цієї недостатньої світськості? Не претендуємо зараз на повноту аналізу та викладу. Але ось, наприклад: не лише релігійність, але також і належність до певної конфесії продовжує у нас залишатися (передовсім в деяких формах ідеології, що претендують на всезагальне – націє- та державотворче значення) питомою ознакою (свого роду „візитівкою”) „національності”, в т.ч. у сенсі „громадянства”. І це зовсім не те „символічне вкорінення індивідів”, яке є результатом особистісного вибору і реалізації свободи совісті. У нас найчастіше у цьому випадку йдеться про „національну церкву”, про „єдину помісну церкву” тощо. Але ж в такому випадку йдеться само про панування „структур”, про „владу структур”. Мало того, що такі ідеологеми є виявом погано прихованих ексклюзивістських претензій залишків „універсальної Церкви”, яка сама по собі є атавізмом в контексті еволюції європейської цивілізації. Крім того, такі ідеологеми є фактичними евфемізмами для концепту „державної церкви”, традиційно найбільше властивого православному сегменту європейської цивілізації і нині вельми проблематичного з точки зору основних європейських цінностей у сфері свободи совісті та релігії.

Другий приклад – у сфері освіти, надто державної, яка за законодавством мала би бути світською: ідеологічна підготовка та обґрунтування запровадження релігійних предметів у державній середній школі та „теології” (чи „богослов’я”?) – з цим ще теж не все ясно) у вищих державних навчальних закладах. Звісно, це окреме велике питання. І воно, слід визнати, надто переобтяжене моралістичною складовою: ну як же можна, дбаючи про національне, культурне, моральне відродження, знехтувати вихованням традиційної духовності та моральності, допомогу у якому пропонують релігійні організації? Проте, водночас не можна не бачити інших *easter eggs* у цій ситуації, зокрема:

– надзвичайної проблемності (в умовах багатоконфесійного суспільства) у визначенні культурно-ідеологічного (читай: конфесійного) підґрунтя для впровадження, скажімо, релігійної етики у середній школі, або богослов’я у вищій школі;

– об’єктивної реальності (цілком можливо, що для когось і бажаної з огляду на значну руйнацію релігійної інфраструктури у попередні радянські десятиліття) використання ресурсів та інфраструктури державної школи не лише для виховання та просвітництва, але й для катехизації, а у випадку з богослов’ям у вузах – і для підготовки церковних кадрів.

Тож, якщо відволіктися від домінантно моралістичної позиції у цьому питанні, то доведеться передбачити принаймні можливість зіставлення шляхів його вирішення з мірою світськості нашого, підкреслимо, багатоконфесійного суспільства. Коли відновлення та розбудова зруйнованих ресурсів та інфраструктури релігійних організацій (в т.ч. інфраструктури релігійної освіти та виховання) відбуватиметься у згоді з принципами світськості держави та її інституцій, відбуватиметься як відновлення сил саме церковного організму. Це, у свою чергу, сприятиме становленню нової культури міжконфесійного співіснування, розвитку її у культуру міжконфесійної співпраці.

До речі, як би парадоксально це не звучало, не таким вже абсурдним виглядав би хоча б такий критерій своєчасності впровадження теології у нашій вищій школі: це буде на часі тоді, коли шановні речники різних церков на цьому не наполягатимуть так потужно, як це трапляється нині. Не наполягатимуть саме через достатність власних ресурсів та інфраструктури для розвитку богословської освіти та підготовки кадрів. Або хоча б через наявність у суспільстві яєних перспектив руху до такої достатності. Оце і буде ознака тієї необхідної міри світськості, за якої суспільство „витримає” теологію у державній школі. Вже як культурний феномен, відкритий для вільного обрання, вивчення та рефлексії (і критики в тому числі).

Лише кількох аспектів ми торкнулися у цьому виступі. Тема європейського досвіду у галузі релігії, як дзеркала, у яке нам ще вглядатися та вглядатися – відкрита для обговорення. Як вже було сказано, це – заради якіснішого усвідомлення реальних викликів, а радше – для глибшого усвідомлення міри відповідальності за ті чи інші вирішення питань свободи совісті як на рівні державного законодавства, так і на рівні школи та інших інституцій українського суспільства.

О.Борисенко*

Роль релігії у внутрішній політиці Японії: історична ретроспектива та сучасні реалії

Коли говорять про японців, кажуть, що їм притаманна “нерелігійна релігійність”. З одного боку, вони постійно здійснюють безліч релігійних ритуалів, беруть участь у численних релігійних святах (мацурі, свято Обон), з іншого – на питання про їх релігійну належність, вони вагаються з відповіддю, говорять про

* Молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України

свою безрелігійність чи ідентифікують себе з декількома релігіями одночасно. Але оцінка такого ставлення до релігії з точки зору європейської науки може бути занадто поверховою, якщо не враховувати всі чинники та особливості його становлення та розвитку. Те саме і у площині державно-релігійних відносин. Дивлячись на різнобарв'я релігій та зміну державних позицій щодо них у різні історичні епохи, важко зрозуміти, чим керувалися керівники держави у своїх уподобаннях, якщо позбавити уваги самі релігії та особливості японської ментальності.

Релігія, нація і державність були тісно пов'язані впродовж усієї японської історії. Релігія завжди розглядалася як інтегратор суспільства, гарант гармонійного існування японського народу. І тут неважливо, чи йде мова про місцеві етнічні релігії, а чи про чужоземні, запозичені. Одне залишалось незмінним: для японця – залишатися японцем, для Японії – жити у злагоді з благословенням і милістю божеств.

Першими в цьому списку, звичайно, є місцеві боги, шанування яких здійснюється в межах релігійної традиції, що отримала назву "синто", тобто "шлях богів" Синто налічує стільки ж років, скільки і сам японський народ. Сьогодні, як і колись, воно є невід'ємною складовою японського життя. „Японський народ вважає себе таким же вічним як Небо і Земля, тому існування релігії, невід'ємної від нації, не може перерватися”⁶⁰.

В давній Японії різноманітні народні вірування не були сформовані в систему. Вони не мали єдиного міфологічного кодексу чи усталених обрядових приписів, варіювалися залежно від місцевості. Тобто існували окремі групи тих, хто виконував обряди, хто проповідував помірність, займався магією, ворожінням, розповідав про старі звичаї, традиції, легенди. В основі релігії і магії лежали молитви про багатий врожай та обряди з метою отримання очищення. Крім того, також існували легенди про створення неба і землі, сезонні сільські свята, звернення до надприродних сил, а також розповіді про сходження богів на землю задля створення японської держави. Саме останній факт і став фундаментальним для формування великої прихильності до цих вірувань правлячої верхівки Ямато (племіні, що централізувало владу в Японії). Вони обґрунтовували божественне походження правителів. Отже, і сакралізували їх, їхню владу. В історичних хроніках „Кодзікі” (712 р.) та „Ніхон сьокі” (720 р.) синто шанує імператора як прямого нащадка богині Амаатерасу-омікамі – богині Сонця, яка є джерелом життя і процвітання. Доречно заявити, що сама назва "синто" виникла лише після того, як на японських теренах з'явився буддизм. Навіть створення зазначених міфологічних кодексів було спровоковане намаганням виокремити свої вірування перед обличчям чужоземної релігії. Це відбувалося за державною вказівкою.

Але, водночас, і буддизм привертав до себе увагу правителів країни Ва (тогочасної Японії). Він міг легко впроваджуватися в ті сфери свідомості, які не були опановані синтоїзмом. То ж, якщо синтоїстські божества мали, перш за все, владу над природою і долею родів, то буддизм виступає як захисник держави, персоніфікованої в особі правителя. Не могла не приваблювати притаманна буддизму ідея універсалізму, що дозволяло використовувати нову релігію як знаряддя боротьби з сепаратистською спрямованістю інших кланів, для зміцнення централізованої влади та об'єднання країни. Крім того, чужоземна релігія несла з собою комплекс культурних, політичних, економічних напрацювань Китаю – могутнього сусіда з давньою історією та розвинутою культурою, можливість нових контактів і прибутків. Острівне розташування та молодість Японії як нації і держави, обмеженість природних ресурсів, важка наполеглива праця як обов'язкова умова виживання – все це зіграло на користь прийняття буддизму, а разом з ним і конфуціанства, що утвердило та закріпило ієрархічний лад, вже притаманний Японії. .

Правителі Японії вшановують і шлях богів – камі (синто), і шлях Будди – буддизм. Їхня прихильність варіюється. Обидві релігії різною мірою сакралізували владу: синто – через низку священних генеалогій, буддизм – через ідею надприродного заступництва. Синто і буддизм не суперечили одне одному ані в обряді, ані в ідеології. Кожна релігія ніби посіла свою нішу в японській релігійній системі. Це сприяло тому, що поступово відбувалося їх поєднання. З часом, камі починають сприйматися як еманції будд, їхні помічники чи предтечі. Таке явище релігійного синто-буддистського синкретизму набуло назви "хондзі-суйдзюку".

Наступні періоди японської історії (Хейан (781-1191 рр.), Камакура (1192-1333) та Муроматі (1338-1573) характеризуються наданням привілеїв буддизму та опануванням буддизмом все більших верств населення. Якщо в період Хейан буддизм був елітарною релігією, яку сповідує лише аристократія, то пізніше всезагальною стає необхідність його спрощення та поширення. Камакура і Муроматі були часом розквіту дзен – буддистської школи, що також прийшла в Японію з Китаю. В Японії були поширені два напрямки цього вчення – Ріндзай і Сото, засновниками яких були Ейсай і Доген. Пізніше, в XVII сторіччі, ще й Обаку. Ріндзай був поширений переважно в самурайських колах і користувався протегуванням з боку верхівки (на той час вже не імператорської, а військової). Вчення Сото більшою мірою поширювалося в сільській

⁶⁰ Молодяков В. Унікальність синто. <http://www.japon.ru/?TextArchive&ID=130>

місцевості. Йому симпатизували переважно селяни та незаможні самураї. Діяльність відомого буддистського монаха Нітірена в XIII ст, а в подальшому і його послідовників, була неодмінно пов'язана з державою. В своїх коментарях Лотосової Сутри про “з'явлення Будди у світі” світ він інтерпретував як Японію⁶¹. Головні проблеми, які його цікавили, – це спасіння людини та релігійне значення історії. Нітірен вважав, що японська нація буде процвітати лише за умови прийняття істин буддизму. Інші напрямки, навпаки, намагалися відмежуватися від держави за рахунок завоювання собі симпатій з боку простого народу. Відтак, буддизм починає розглядатися як вчення, яке пов'язане не з державним устроєм, а з конкретною людиною. Це був також час перегляду вже ustalених концепцій та систем цінностей.

В період Токугава (1600-1867) японське суспільство мало 2 фокуси – нація (суспільство) та сім'я (родина). Нація і родина мали перебувати в стані гармонії. Ідея соціальної і політичної стабільності знайшла релігійну основу в конфуціанських принципах. Соціальна градація суспільства постає як основа його гармонійного існування⁶². Буддизм був для сьогунату Токугава способом контролювати винищення християнства та його adeptів в Японії. Він опиняється під жорстким державним контролем. Кожна родина мала бути приписаною до певного храму і регулярно “звітувати” (*тера-уже* – храмовий сертифікат) про свою належність до нього та про неприналежність до християнства (цей порядок назвали *данка-сейдо* – “парафіяльна система”). Храми і святилища (*дзіся-буго*) були підпорядковані сьогунату і даймьо (впливовому феодалу) окремої території. З іншого боку, в період Токугава зберігається традиційна синкретичність між буддизмом і синто. В едикті 1614 року, що забороняв діяльність християн, написано: “Японію називають країною Будди не випадково... Камі і Будда різняться в іменах, але сутність в них одна”⁶³.

Після реставрації Мейозі (1868 р.) стан буддизму кардинально змінився. Синто поступово знов набуває статусу державної релігії і стає гаслом національного Відродження. Наслідуючи давню японську модель “єдності релігії і уряду” (*сай сей-імі*), утворюється Департамент синто, який видає едикт про відокремлення буддизму і синто. Пізніше відбувається розділення “культових і релігійних аспектів синто”. На рівні уряду було вирішено розділити його на “державне синто” (“*кокка синто*”), до святилищ якого стали застосовувати термін *дзіндзя*, що визначалося як патріотичне богослужіння з обов'язковою участю в ньому всіх японців, та “сектантське синто”, для установ якого стали застосовувати терміни *кьокай* (церква) та *кьоха* (секта)⁶⁴.

З 1890 до 1945 року Імперський рескрипт щодо освіти, наслідуючи конфуціанські цінності, визначив мету освіти як виховання відданості та слухняності батькам та імператору. В імперській системі освіти контролювало Міністерство освіти.

Після того, як Японія зазнала поразки у Другій світовій війні, “*кокка синто*” (державне синто) припинило своє існування. На регіональному та місцевому рівні його змінило “*дзіндзя синто*” (храмове синто). Декілька десятків шкіл “*кьоха синто*” поновили свою вільну діяльність. В Японії виникло декілька сот “нових релігій” (“*синкьо сюкьо*”), що використовувало синтоїстське та буддистське вчення. Таким чином, на сьогодні маємо три типи синто: храмове синто (*дзіндзя синто*), сектантське синто (*сюха синто*) і народне синто (*мінзоку синто*). Деякі дослідники виділяють окремо ще й *Кошиитсу Синто* (синто імператорського Дому).

В 1945 році, з поразкою Японії у другій світовій війні, почалася нова ера “релігійної свободи” в країні. В 1947 році набуває сили нова Конституція Японії, 20 стаття якої проголошує, що “Свобода релігії гарантується усім. Жодна з релігійних організацій не повинна отримувати від держави жодних привілеїв і не може використовувати політичну владу. Нікого не можна спонукати до участі в будь-яких релігійних діях, святах, церемоніях або обрядах. Держава має утримуватися від проведення релігійного навчання та будь-якої релігійної діяльності”⁶⁵. Післявоєнна конституція не дозволила уряду монопольного контролю над релігією. Та в 1980 році японський уряд здійснює реформу освіти, в тому числі в гуманітарній сфері. В червні 1980 Танака Татсуо, міністр освіти, відкрито критикує японські підручники за ігнорування японських історичних героїв, що віддали життя за свою країну. У жовтні 1980 року ЛДП (партія, що складає на той час більшість в уряді) формує комітет для ревізії підручників⁶⁶. В Японії досі існує унікальна єдність релігійного ритуалу і політичного управління (*сайсей ітті*). Культу Імператора (Імператорському

⁶¹ Hajime Nakamura. Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet and Japan. Edited by Philip P. Wiener. Honolulu, University of Hawaii Press, 1964. – С. 346

⁶² Kitagawa, Joseph M. Religion in Japanese History. New York, Columbia University Press, 1967.- С. 153

⁶³ Charles Eliot, Sir Eliot Japanese Buddhism. UK, Routledge, 2002. - С.309

⁶⁴ Kitagawa, Joseph M. Religion in Japanese History. New York: Columbia University Press, 1967. – С. 214

⁶⁵ Енциклопедія “Японія от А до Я”. Конституція Японії <http://www.japantoday.ru/japanaz/k112.shtml>

⁶⁶ Educational reform and the new nationalism //Religion and Society in Modern Japan: Selected Readings. Berkley, California, Asian Humanity Press, 1993. - С. 105 – 120

шляху – “кодо” або, в іншій транскрипції, “тенноїзму”) належить важливе місце серед традиційних цінностей японської релігійної і культурної традиції. Ядром тенноїзму виступає комплекс понять, що в японській літературі позначається терміном “*кокутай*” (буквально, “сутність держави”, “державний устрій”), яке інтерпретується як “унікальна (японська) національна сутність”⁶⁷. Основними компонентами міфологічної структури “*кокутай*” можна вважати міф про божественне походження японської держави, міф про священні чесноти імператора, моральні якості японських підлеглих та міф про “велику місію нації”.

За японською міфологією, острови Японії були створені богами. Імператори є безпосередніми нащадками сонячної богині Аматерасу-оомиками, яка заклала основи престолу – такого ж вічного і непорушного, як небо і земля. Імператор втілює в собі чесноти великої богині, а тому імператорська влада не може бути несправедливою. Принцип *сай сей ітті* (єдність релігійного ритуалу і управління державою), введений у використання після реставрації Мейдзі, зберіг актуальність до 1945 року, бо є фундаментальним принципом *кокутай*. Імператор передає божественні приписи імператорських предків і висвітлює шлях, яким мають йти підлегли. Ідеологія тенноїзму використовувала концепцію “гармонійної держави”. З “п’яти правильних відносин” (між правителем і підлеглими, між батьками та дітьми, між старшими та молодшими братами і сестрами, між подружжям, друзями), дотримання яких гарантувало, згідно конфуціанству, гармонійне суспільство. Найбільшу значимість мали відносини монарха з його народом. Ці стосунки мають відбиток *оя-ко-но канкей* (стосунки батьків та дітей),

Японська нація – одна велика родина, а Імператор – її голова. Вони мають своїм джерелом *мусубі* (дослівно – зв’язок, що лежить в основі розвитку будь-яких речей, істот, термін використовувався для позначення творчої потенції богів при створенні японських островів). *Кійокі кокоро* (чистота серця) проявляється у відданому служінні імператору, в готовності навіть пожертвувати заради нього своїм життям. Такі стосунки знайшли своє відображення в календарі свят. 11 лютого в Японії святкують “*кігенсетсу*” – день заснування Імперії імператором Дзімму. Церемонія, що проводилася в цей день в усіх синтоїських храмах, починалася з молитви перед портретами імператора і імператриці, й завершувалася співанням імператорського гімну “*камигае*” і “*кігенсетсу*”. Навіть після проголошення його небожественності після Другої світової війни в святковому календарі залишилися такі свята, як День заснування Імперії та День народження Імператора.

Синтоїстські ритуали сьогодні не сприймаються багатьма японцями як релігійні, а витлумачуються лише як елемент національної традиції. Причина цього криється знов-таки в тих історичних подіях, коли, поставивши за мету зробити синто державною релігією Японії, але щоб не суперечити Конституції, уряд Мейдзі надав йому статусу „нерелігій”. Саме цим можна пояснити те, що в сучасній Японії навіть візити правлячої верхівки (в т.ч. прем’єр-міністра Д. Коїдзумі) до святилища Ясукуні, що є неконституційним з точки зору Закону, пояснюється через “традиційність”, а не релігійність таких заходів.

Таким чином, релігія і політика завжди йшли пліч-опліч протягом усієї історії Японії. Особливість японського типу релігійності і, як наслідок, японського етнорелігієгенезу, полягає в розвинутому утилізаційному підході до релігії: релігія відіграє роль легітимації процесів національного будівництва, постає потужним чинником етнічної мобілізації, виступає одним із способів уникнути уніфікації, сприяння росту національної самосвідомості через актуалізацію історичної пам’яті. Але за всіма цими процесами завжди пильнувала і керувала держава в особі її фактичних керівників, імператорської родини, військових чи інших впливових осіб. Тож в прихильності до тієї чи іншої системи, крім світоглядного підґрунтя, часто переважало прагматичне ставлення. Японські модернізатори використовували конфуціанську ідеологію при побудові системи Мейозі, а потім, більш інтенсивно в 30-40 роках ХХ сторіччя. синто в формі державної релігії було мобілізоване для державної розбудови в цей період. Чужоземні релігії етнізувались, а те, що не могло бути трансформованим, відкидалося й знищувалося.

⁶⁷ Светлов Г.Е. Путь богов (Синто в истории Японии). М., 1985. – С. 140

Розділ 2. ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ В РЕАЛІЯХ ДЕМОКРАТИЧНОЇ УКРАЇНИ

*Л. Филипович**

Церква – держава – суспільство в умовах утвердження релігійної свободи

З огляду на нову унікальну ситуацію, що складається в українському суспільному просторі після президентських 2004 і парламентських 2006 року виборів, постає потреба осмислити цей етап розвитку України в контексті подальшого її руху до демократії, до Європи. Чи не найбільш успішним вектором тут виявилася сфера суспільно-релігійних відносин. Незважаючи на всі відомі проблеми у взаєминах церкви, держави, суспільства, свобода совісті, права віруючої людини та релігійних організацій визнані цінностями суспільного розвитку і державної політики. Заявлена в 1991 році відомим Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації» орієнтація на дотримання українською державою міжнародних законодавчих норм в сфері свободи совісті та віросповідання в цілому отримала з боку суспільства визнання. Релігійна свобода, зокрема права особи сповідувати будь-яку релігію, визнана майже всіма церквами України. Держава неодноразово в особі її Президента, спікера Парламенту, міністра юстиції, а також партійних і громадських лідерів заявляла про важливість однієї з найперших і найсокровенніших свобод людини. Періодичні спроби порушити баланс в релігійній сфері, зруйнувавши устої релігійної свободи – чи то законодавчо, чи то висловлюваннями знакових фігур українського політикуму, чи то діями екстремістських угруповань - не мали позитивного успіху і бажаних результатів. Хоча існування релігійних свобод не є вже таким безхмарним і непорушним: загроза втратити демократичні норми існує завжди, а особливо в періоди панування саме демократичної влади. «Наскоки» на релігійну свободу і звинувачення її в тому, що вона самим фактом свого існування небезпечна для національної єдності, для солідарної ідентичності, для демократичної влади тощо, не отримали свого нібито логічного продовження: релігійна свобода не відмінена, вона реально існує. І саме в таких, донедавна незвичних умовах розгорталися взаємини церкви і держави, суспільства і релігії. Після 15 років утвердження релігійна свобода сьогодні знов стоїть перед викликом: залишитися у тій самій формі, яка була зафіксована відповідним законом, чи змінитися, вписавшись в новий формат об'єднаної Європи, універсальних європейських цінностей, які є історичним досвідом існування європейських народів. Пристрасне бажання стати європейцями поставило перед українцями нове завдання: привести вітчизняне законодавство в сфері свободи совісті у відповідність до європейських стандартів і норм. Іншими словами, нова редакція українського закону має врахувати європейський досвід в сфері міжконфесійних і державно-церковних відносин, зафіксований в загально-європейському і національних законодавствах європейських держав.

Механістична зміна законодавства у напрямку його європеїзації можлива, враховуючи ті строки, які визначені Президентом в одному із його останніх указів (№39 від 20 січня 2006 р.). Але є побоювання, що нова редакція закону без попередньої концептуальної розробки принципів положень в суспільно-релігійній сфері не буде довговічною, оскільки не визначені ті базові смисли та ідеали, тобто те духовне ядро, яке виявляє сутність, характер та особливість цивілізаційних спільнот. Розраховуючи бути саме такою, особливою спільністю, сучасні українці знаходяться в процесі пошуку тих базових індивідуальних і спільнотних екзистенційних максим, які нададуть смислу історичному існуванню нації та кожному її члену. Зрозуміло, що чим стабільнішими будуть ці смисли, в яких передається і через які формується культура певного народу, тим перспективніше виглядатиме майбутнє України в світовому співтоваристві.

Як виявилось, сформувані такі смисли для всієї нації – справа важка. Складно навіть перерахувати те, скільки разів не спрацьовувала «національна ідея» в Україні, скільки проєктів спасіння нації було представлено на розгляд громадськості. Нинішня влада заявила, що будуватиме українську демократичну державу на національному ґрунті. Вищі посадовці постійно засвідчують вірність демократичним ідеалам свободи, європейським гуманістичним цінностям, які прагнуть узгодити з розвитком власної культури. При цьому влада спирається на ідеї соборності, нового братства людей, що так яскраво втілювалося на Майдані. Але наміри влади підтримуються не всіма українцями. Багато хто з них залишилися ще вірними альтернативним програмам, деякі й досі не можуть звільнитися від відчуття зради з боку обраної влади, яка так і не змогла втілити в життя свої гасла.

* *Завідувач відділом проблем релігійних процесів в Україні Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, д.філос.н., проф.*

Після парламентських виборів Україна знову опинилась перед необхідністю відповідати на безліч запитань, які неодноразово поставали перед нею і восени 2004, в навесні 2006: чи здатні запропоновані різними політичними силами проекти зняти ті цивілізаційно конфліктні проблеми, з якими зустрілася Україна в перехідний період? Чи перспективно, враховуючи глобальний контекст суспільних змін, формувати національну державу, яка покликана захищати інтереси українців (етнічних чи політичних), а не громадян України? Що на сьогодні важливіше: розбудовувати громадянське суспільство чи національну державу? Чи можуть ці процеси відбуватися паралельно? Чи прогнозовані характер і тип того суспільства, яке будують? Чи не повторить Україна, об'єктивно проходячи всі стадії європейського розвитку, помилок західного шляху, який призвів європейські країни до глибокої кризи?

Самоусвідомлення себе частиною європейського культурного простору з необхідністю вводить українців і в силове поле тих криз, якими воно сьогодні наповнено. Поступово приходить розуміння того, що криза смислів не знає державних чи континентальних, національних чи культурних кордонів. Вона захопила всі культури і всю культуру.

Зрозуміло, що українці мають свою історію змін і втрат тих базових смислів та ідеалів, які дають надію на виправдання свого існування. Трагедію власне українського народу вбачають в тому, що протягом останніх років у нього неодноразово змінювалися ті базові смисложиттєві цінності, які є такими важливими для буття народу. Тільки за останнє століття таких змін можна нарахувати більше десятка.

Нинішній етап української історії теж перехідний. Посткомуністичне суспільство можна розглядати як період міжвладдя смислів – старі, комуністичні померли, а нові, демократичні, тільки почали народжуватися. В такі перехідні часи існує небезпека чи можливість відродження (і навіть повернення) старих цінностей. Тому, незважаючи на паростки позитивних змін, що відбулися після такої події, як Помаранчева революція, будь-який загальнонаціональної ваги історичний акт (вибори, реформи, смерть провідників тощо) в такій нестабільній державі, як Україна, здатний викликати непередбачувані наслідки – аж до втрати вже завойованих демократичних прав і свобод.

Саме життя спровокувало більшість українців шукати, а багатьом вдалося й віднайти, нові смисли свого власного життя і життя нації. Внаслідок майданного стояння окреслювалися моделі взаємин влади і народу, суспільства і церкви. На очах зростало те громадянське суспільство, про яке українці щось чули, але ніколи не бачили.

Але так важко сформульовані нові смисли справедливості, істини-правди, свободи і відповідальності замінили зручними виправданнями схиленої людської природи щодо бажання влади, багатств, благополуччя, але все собі і своїм близьким. Це неминуче спонукає людей на повторення того досвіду, який вони вже отримали – самоповага до індивідуального себе як людини і до сукупного себе як народу. Для цієї більшості цінність свободи – очевидна, але свобода в ім'я справедливості. Коли ж така свобода перетворюється на свободу в ім'я збагачення, а свобода в сфері Духа замінюється свободою в сфері матеріальних привілеїв, це загрожує втратою здобутих нових смислів та ідеалів.

Важко побачити серед таких очевидних речей, як нестабільна робота урядів, негативні наслідки від впровадження політичної реформи, зовнішньополітичні хитання, економічні і соціальні прорахунки та скандали, й певні позитивні зміни в свідомості народу, а отже і в атмосфері країни. Йдеться про утвердження і дотримання мінімальних стандартів свободи.

Це створює нову ситуацію в суспільних відносинах, суб'єкти яких активно переосмислюють свою роль і місце в історичному процесі. Кожний учасник цього процесу має зрозуміти, які переваги (вигоди) і можливості створюються в цьому новому континуумі, щоб, усвідомивши ці переваги, скористатися своїми можливостями з найбільшою суспільною віддачею. В координатах суспільно-релігійних і церковно-державних відносин нові переваги мають використовуватися на подолання духовної кризи в суспільстві, на кардинальну зміну моральної атмосфери в ньому, на утвердження принципів свободи і демократії.

Духовна криза долається не просто, а в результаті проходження суспільством певних етапів у його розвитку. Остання фаза – це власне фаза оновлення смислів та ідеалів – не може історично наступити раніше, ніж суспільство не пройде стандартні фази розчарувань, критики, навіть розпачу, очищення. Усвідомлення моральної кризи суспільства, пошук її причин природно веде до бажання суспільних змін. В українському випадку це супроводжується своєрідною ідеалізацією минулого, закликами до повернення у найкращі історичні періоди (Київську Русь, козацькі часи). Але оновлення суспільства, влади, законів життя тощо, тобто смислів, неможливо досягнути без реального проекту перебудови. Чи має його Україна? Як церква, держава, громада (суспільство) бачить шляхи і результат перебудови?

Складні часи переживає і суспільство, і релігія, зокрема християнські церкви України. Стало зрозуміло, що від стану суспільства залежить і стан Церкви, що суспільство потребує присутності церкви в собі, оскільки не справляється з тими соціальними і духовними навантаженнями, які висуваються часом.

Іншими словами, церква готова допомагати суспільству, а суспільство може надати додаткові можливості для діяльності церкви.

Але надто повільно на практиці долається взаємна недовіра церкви і суспільства. Хоча результати опитувань свідчать про протилежне. Так, опитавши 1803 респондентів, Фонд «Демократичні ініціативи» і Київський міський Інститут соціології фіксують високу ступінь довіри українців церкві. Серед них 29,4% цілком довіряють, 31,2% переважно довіряють⁶⁸.

Суспільство, десакаралізоване і дерелігієзоване, надто насторожено ставиться до церковних ініціатив. Не маючи розгалуженої системи громадських організацій, які здатні виступити колективним виразником спільнотних потреб, держава не вміє або не хоче використати більш ніж 30-тисячну мережу добровільних об'єднань громадян за віросповідною ознакою. Будь-яка пропозиція церкви зустрічає опір з боку державних структур. І досі держава в особах чиновників не може вирішити 15-річні проблеми церков. Очевидні речі (духовна і матеріальна допомога нужденним, праця із сиротами, інвалідами, іншими соціально незахищеними верствами населення та ін.), де б могла церква реалізувати своє покликання, треба виборювати, доводити безкорисність намірів. Окрилені вірою в Бога, люди готові безкоштовно працювати на суспільство, а держава всяк протистоїть їхнім ініціативам через страх «якби чого не вийшло». Роками обговорюється проблема релігійного компоненту в освіті. При умові, що всі витрати на себе бере церква, держава боїться офіційно визнати існування загальноосвітніх шкіл, створених релігійними організаціями, прикриваючись можливими міжконфесійними протистояннями, можливим порушенням прав невірних людей тощо. Своя держава так не поступає. Якщо виникає невідповідність між нормою закону і реальністю життя, то держава прагне цю невідповідність усунути і допомагає релігійним організаціям у створенні та утриманні таких шкіл. Цим самим вона з себе знімає частину бюджетних витрат на утримання загальноосвітніх шкіл, проблему морального виховання молодого покоління, віддає відповідальність за духовність молоді в руки професіоналів, чий методика і практика виховання перевірена століттями існування християнських церков. Ні віруючій, ні просто здравомислячій людині не зрозуміло: якщо церква і суспільство солідарні в своїх цілях, чому вони не можуть порозумітися в шляхах вирішення проблем. Чому українське суспільство не користується тим ентузіазмом сотень тисяч християн, яких запалила віра і надія у можливості, що надала революція, зокрема духовних трансформацій, реальної духовної свободи, нових смислів? Чому і досі нова солідарність не стала преференцією, а навіть смислом, для всього суспільства та його структур?

За роки незалежності в сфері суспільно-релігійних відносин відбулися кардинальні зміни. Ми можемо нарікати на те, що й досі залишаються радянські атавізми у ставленні держави, окремих суспільних структур до релігії і церкви. Але в цілому ситуація складається унікальна: церква має право і все активніше користується ним щодо відкритої присутності в суспільстві, певних впливів на владу, на суспільно-політичні процеси, на громадську думку, на міжнародні події. Вона все чіткіше формулює свої вимоги, прохання, преференції, а робить це солідарно, висловлюючи спільнотну (церковну чи деномінаційну) позицію. А це стало можливим в силу декількох моментів.

По-перше, Україні вдалося не тільки утримати, але й втілити цінності свободи совісті, релігійної свободи, право людини мати і вільно виявляти свої переконання, віру, сповідання. На світовій карті релігійної свободи, складеної відомим Центром релігійної свободи з Вашингтону⁶⁹, Україна віднесена до першої групи країн, серед яких США, Канада, європейські держави, де стан релігійної свободи оцінюється як задовільний. На відміну від другої (частково вільні - Росія, Індія, Мексика та ін.) і третьої (невільні - ісламські держави, Куба, Китай та ін.) групи країн, Україна хоча й згадується в щорічній доповіді Держдепартаменту США щодо стану релігійної свободи в світі, але достатньо нейтрально: перераховуються як усі позитивні зміни в сфері дотримання свободи віросповідання, так і проблеми, які ще залишаються у різних церкв в регіонах⁷⁰. Є проблеми з реєстрацією релігійних спільнот та їх навчальних закладів, з неповерненням церковного майна, з в'їздом на територію України деяких релігійних лідерів. Але найбільше проблем існує в сфері міжцерковних відносин, особливо між УПЦ КП і УПЦ МП. У Звіті наголошується, що в Україні не зафіксовано жодного випадку ув'язнення через релігійні погляди та насильницьке навернення в ту чи іншу віру.

Більш-менш спокійна атмосфера в релігійному житті України забезпечувалася відносно ліберальним її законодавством та послідовною політикою центральних органів влади в сфері державно-церковних відносин. Але й воно потребує удосконалення, про що постійно нагадує Президент України. Так, у своєму Посланні до Верховної Ради України «Про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2005 році»

⁶⁸ Релігійна панорама. – 2005. - №11. – С.2.

⁶⁹ <http://freedomhouse.org/religion/publications/rfiw/map.htm>.

⁷⁰ Релігійна панорама. – 2005. - №11. – С.67-68.

Президент спеціальний розділ «Вдосконалення суспільно-релігійних відносин» (2.4.) починає зі слів: «Повноцінне забезпечення прав людини на свободу совісті є необхідною передумовою розвитку демократичного суспільства»⁷¹. Президент визнає потребу в модернізації законодавства, що спричинено не тільки внутрішніми потребами приведення у відповідність норму закону із реальностями життя, але й зовнішніми моментами – входженням України до Ради Європи, що тягне за собою певні обов'язки та зобов'язання. Про це йдеться в одному із указів Президента України (№39 від 20 січня 2006 р.) щодо кроків, які має вжити Україна, оскільки вони впливають з її членства в Раді Європи. Це членство передбачає зміцнення правових засад свободи совісті та віросповідання в Україні, для чого Президент доручив Міністерству юстиції та Міністерству оборони подати в установленому порядку Кабінету Міністрів України для наступного внесення на розгляд Верховної Ради України проекти Законів про нову редакцію Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»; про вдосконалення правил повернення релігійним організаціям церковного майна; про розширення переліку підстав, які надають право на проходження альтернативної (невійськової) служби⁷². Програма гармонізації суспільно-релігійних відносин в Україні, розвитку партнерських відносин між державою і церквою утримує в собі цілий перелік завдань, які мають бути реалізовані новоствореною Радою з питань забезпечення свободи совісті та віросповідання при Кабміні України.

Влада в особі Президента прагне тримати в полі уваги релігійну ситуацію, в зв'язку з чим 3 березня 2006 року відбулася зустріч В.Ющенка з членами Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. Підсумком зустрічі стало підписання членами Ради Декларації, мета якої – досягнення міжконфесійного миру та злагоди і невикористання авторитету церков і релігійних організацій у передвибірчій агітації. Присутні релігійні лідери декларували, що «робитимуть усе необхідне для того, щоб не допускати використання в політичній агітації їхнього авторитету, організаційних структур, приміщень, релігійної символіки». Вони звернулися з вимогою до партій не втягувати їх у політичну агітацію, а до відповідних державних органів – належно і оперативно реагувати на порушення законодавчих норм, які забороняють використання авторитету Церков і релігійних організацій у політичній агітації. Було заявлено, що, маючи рівні з усіма іншими громадянами права на участь у політичному житті Держави, у тому числі обирати і бути обраними до представницьких органів влади, Віруючі громадяни України – члени Церков і релігійних організацій не можуть брати участь у виборчому процесі від імені Церков і релігійних організацій. Церкви обумовили своє право не надавати особливого благословення або інших явних ознак підтримки окремим кандидатам чи політичним силам, але мають право виступати з публічними заявами і зверненнями, в яких відображається їхня духовна і моральна оцінка суспільних явищ, даються загальні критерії для здійснення віруючими права вибору⁷³. Цей крок свідчить про солідарну позицію церков і релігійних організацій України стосовно участі церков в політичному житті, що є достатньо символічно після брутального використання церкви в виборчій кампанії Президента 2004 року.

За результатами зустрічі Президент доручив узагальнити всі названі факти та проблеми. В.Ющенко наголосив, що «виконавча влада повинна звернути увагу на згадані проблеми та забезпечити їх вирішення». Президент високо оцінив зусилля влади та церкви щодо підтримання в Україні міжконфесійного миру та злагоди⁷⁴.

Кроком, що подає надію, є створення робочої групи з питань свободи віросповідання, основними завданнями якої Розпорядженням глави Секретаріату Президента України від 9 березня 2006 р. визначено вивчення проблемних питань, що виникають між державою та релігійними організаціями, підготовка пропозицій щодо їх розв'язання, вдосконалення законодавства.

Влада ще раз підтвердила, що держава зацікавлена в нормалізації відносин з релігійними організаціями, у встановленні між ними миру і взаєморозуміння. Неодноразово їй приходилося втручатися у взаємини церков, знімати складнощі, суперечності. Найбільш гострою для України є проблема неприродного роз'єднання православ'я. В.Ющенко у своєму зверненні 9 лютого 2006 року до Верховної Ради у зв'язку з щорічним Посланням Президента України до Верховної Ради України зазначив, що «незаперечною є необхідність подолання існуючих між найбільшими православними юрисдикціями протиріч та утвердження єдиної помісної соборної первоапостольної православної церкви», що розглядається в контексті утвердження національної ідентичності українців. Голова держави наголосив, що, «зважаючи на стратегічне значення цього питання, держава вправі його активно порушувати та, не

⁷¹ http://www.niss.gov.ua/book/dopov_zm/index.htm.

⁷² <http://prezident.gov.ua/documents/3854.html>.

⁷³ http://www.president.gov.ua/done_img/files/declaracy_c.rtf.

⁷⁴ http://www.president.gov.ua/news/data/1_6505.html.

втручаючись у внутрішні церковні справи, сприяти його розв'язанню»⁷⁵. Цю позицію В.Ющенко повторив за зустрічі із ВРЦРО, зазначивши, що «держава готова сприяти досягненню взаємодії між православними християнами в Україні». Президент запевнив, що в цей процес «не буде жодного адміністративного втручання» і по відношенню до церкви держава й надалі проводитиме політику «порозуміння й довіри»⁷⁶.

За так сформульованими принципами держано-церковних відносин стоїть тривала спільна праця не тільки державних та церковних інституцій, їх лідерів, але й певного кола громадських діячів, журналістів, науковців, освітян, які, усвідомивши актуальність змін статусу церкви і самого суспільства, всі ці роки публічно обговорювали різні аспекти суспільно-релігійних відносин. Важко й перерахувати кількість проведених конференцій, семінарів, написаних статей, взятих інтерв'ю, виданих книжок і журналів. Були висловлені найрізноманітніші думки, виявлені протилежні позиції, в результаті обміну яких і формулюється той єдино прийнятний всіма концепт, який перетворюється на новий смисл. Безперечно, таким новим смислом для України стала цінність релігійної свободи, збереження якої вимагає партнерських відносин між церквою і державою, міжцерковного, міжрелігійного діалогу.

Нові тенденції в релігійному житті України (солідарна позиція церков щодо важливих питань суспільно-політичного і духовного розвитку країни) свідчать про реальні позитивні зміни суспільного статусу церкви, про усвідомлення церквами цих змін, про їх бажання бути активно присутніми в соціумі і впливати на його розвиток, визначати напрямки цього розвитку. Релігійні організації готові взяти на себе багато соціальних функцій, з якими не справляється держава, суспільство. Церква, маючи високу довіру населення, з кожним роком збільшує її, оскільки виявляється єдиною організацією, яка може надати конкретну допомогу (матеріальну, навчання, роботу, увагу). Церкви все більше схиляються до думки про необхідність об'єднати свої засилля на виконання соціально значущих спільних проєктів (фестивалів християнської культури, виставок християнського живопису, дитячих сиротинців, лікарень, госпісів, молодіжних центрів, навчальних закладів тощо). Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій погодила питання про утворення при Раді окремого органу – комісії з соціальних питань, що говорить про бажання церков об'єднати зусилля в соціально корисній роботі шляхом її координації⁷⁷.

Церкви всяк дистанціюються від політичних процесів, протестують проти спроб залучити їх в передвиборчі кампанії, до пропаганди політичних програм чи політичних діячів. Вони отримали добрий урок під час президентських 2004 року виборів. Тому зараз як на всеукраїнському, так і місцевих рівнях відбуваються засідання обласних Рад церков і релігійних організацій, які звертаються до своїх вірних із заявами, меморандумами, де звучать заклики «не загострювати і без того напружену ситуацію, а з миром і любов'ю вести свою країну до змін»⁷⁸. «Ми будемо молитися, щоб до управління країною прийшли сили, що поєднують народ, а не роз'єднують його, щоб ми швидше завершили окреслену політреформою реконструкцію й відновлення владних структур і почали займатися будівництвом», – прокоментував рішення Архієрейського Собору Митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан)⁷⁹.

Синод УПЦ КП, який відбувся 28 лютого-1 березня 2006 р. теж окреслив позицію невтручання церкви у виборчу кампанію, заявивши про неприпустимість використання Церкви під час виборчої кампанії до Верховної Ради України та розпалювання релігійної ворожнечі. Синод ще раз нагадав єпископату, духовенству і мирянам УПЦ Київського Патріархату про необхідність дотримуватися законів України, якими заборонено проводити в храмах політичну агітацію або іншим чином використовувати Церкву в агітаційній кампанії. Крім того, УПЦ КП, враховуючи те, що деякі представники УПЦ Московського Патріархату (зокрема – в Криму, Донецькій, Закарпатській, Запорізькій, Одеській та інших областях) розпалюють ворожнечу проти Київського Патріархату під час виборчої кампанії до Верховної Ради України, закликає УПЦ (МП) не допускати втягування Церкви у політичну агітацію і не порушувати ні громадянські закони, ні церковні канони і постанови⁸⁰.

І суспільство, яке виявилося менш динамічним, ніж церкви, в усвідомленні зміни парадигми взаємин між церквою і суспільством, і держава, і самі церкви мають всіляко ініціювати, підтримувати солідаризм його членів, розкриваючи перспективи взаємодії суспільства і релігії, церкви і держави для блага людей.

⁷⁵ http://www.president.gov.ua/news/data/11_6001.html.

⁷⁶ http://www.president.gov.ua/news/data/1_6505.html.

⁷⁷ <http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;7726>.

⁷⁸ <http://mariupol-christian.net/content.php?id=0301>.

⁷⁹ <http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;9350>.

⁸⁰ <http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;9302>.

Церква і політика в Україні: проблеми взаємозв'язку й загроза політизації

Неупереджений аналіз історії співіснування інститутів церкви і політики у будь-якій державі засвідчує, що хроніка такого співіснування представляє собою, значною мірою, історію спроб використання і самого використання з більшим чи меншим успіхом, з одного боку, церкви політичними структурами, а з іншого - церквою політичних структур або політиків. Історія цих взаємозацікавлених зв'язків своїми початками сягає часів, коли обидва інститути в процесі свого становлення та розвитку стали являти собою певну суспільно впливову силу, реальний і потенційний ресурс якої можна було використати для вирішення оперативних і стратегічних політичних або релігійно-церковних завдань у будь-якій сфері суспільного життя (політичній, економічній, соціальній, духовній, правовій, національній, військовій та ін.).

Тривалий час домінуюча роль церкви в суспільстві як релігійної організації й релігійної ідеології спричинила до двох суспільно значущих процесів на стику політики й церкви: з одного боку, до майже обов'язкового набуття суспільно-політичними рухами релігійного забарвлення (гасел) заради масової підтримки зрозумілих для народу цілей; з іншого – до більшого чи меншого включення церков, релігійних організацій у політичні структури і, в першу чергу, в державні (подекуди - аж до перетворення вищих церковних органів у складові державних органів, оголошення главою церкви глави держави, оскільки "власть царська і церков поняття нероздільні"⁸¹).

За цих умов реалізація політичними інститутами і церквою навзаєм далеко не безкорисливих цілей не була проблематичною і цілком органічно вкладалася в тодішні моделі державно-церковних відносин. Спираючись на церковну ієрархію, розгалужені територіально церковні структури, використовуючи потужний, ефективний, а нерідко – і єдино можливий засіб впливу на населення - релігійний, публічна влада (законодавча, виконавча, судова), громадсько-політичні інститути та рухи вирішували питання утримання і реалізації влади заради задоволення суспільно значущих інтересів і потреб панівних груп та верств суспільства, здійснювали політичний примус, підпорядкування спільнот панівним інтересам, розробляли і нав'язували як обов'язкові для всіх норми, рішення тощо.

З іншого боку, церква як масова релігійна організація могла розраховувати на сприяння (правове, фінансове, військове та ін.) державних структур у ході християнізації населення, витіснення чи усунення іновір'я, будівництва церков, монастирів; розширенні церковного та монастирського землеволодіння, поширення християнства в процесі колонізації тощо.

Реальним підґрунтям для такої взаємодії політичних і релігійно-церковних організацій були, по-перше, взаємна зацікавленість у використанні фінансово-економічного, організаційно-структурного, майнового, кадрового, духовного потенціалу іншої структури; по-друге, тісне переплетення державних і церковних структур, ієрархій, суспільно значущих функцій та ідеологічних доктрин; по-третє, двоїста природа самих суспільних індивідів як об'єктів впливу (селян, міського населення, ремісників, військових тощо – з одного боку, як підданих держави, а з іншого – як віросповідників певної релігії, прихильників тієї чи іншої церкви.

У цьому відношенні протягом значного історичного періоду не була винятком й Україна з її віками нетривкою державністю і впливовим, хоч і нестабільним інститутом церкви. Вже саме запровадження християнства в Київській Русі, за одностайною думкою науковців, реалізовувалося князівською (тобто світською державною) владою з виразними політичними пріоритетами: утворення і зміцнення давньоруської державності, активізація процесів феодалізації, розвиток на паритетних умовах політичних, економічних, династичних зв'язків з іншими християнськими країнами тощо. У цьому контексті зрозумілою є зацікавленість князівської влади в активному поширенні християнської віри, сприянні (включаючи силові методи) витісненню язичництва, меценатстві щодо розбудови мережі християнських церков, монастирів; поширенні освіти, писемності, бібліотек тощо.

Не відбулося якихось істотних змін у взаємозалежних стосунках цих, можливо, найавторитетніших і найвпливовіших суспільних інститутів на українських землях і в подальшому: змінювалися структура і безпосередні носії політичної та церковної влади, кордони держави (аж до їх зникнення) і канонічних територій; кардинальних змін зазнавали церковно-релігійні структури, церковно-ієрархічна підпорядкованість, релігійно-світоглядні уподобання населення тощо, але практично незмінною залишалася суть зв'язку політики (політичних відносин, політичних організацій) і церкви. Якими б високими цілями не пояснювались чи виправдовувались дії або декларації сторін цих відносин, на практиці йшлося переважно

* Ст. наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, к. філос. н.

⁸¹ Див.: М. Грушевський. Історія української літератури. – В 6 т. – Т.2. – К., 1993. – С.20.

про використання іншого інституту для вирішення власних проблем чи створення для цього сприятливих умов, навіть якщо задля таких цілей потрібно було обмежити чи й частково позбавити можливостей нормального функціонування інший інститут.

Вітчизняна історія знає не так вже й багато прикладів самостійного, незалежного від іншого позиціонування названих суспільних інститутів. Такі приклади, по-перше, стосувалися, як правило, нетривалого періоду; по-друге, виявлялися при поглибленому аналізі способом добитися у тому ж форматі більш оптимальних і вигідних умов співіснування або пошуком іншої (політичної чи церковної), прийнятнішої підпорядкованості; по-третє, взаємозв'язки, нерідко, не переставали існувати й після задекларованого дистанціювання, але латентно. У всіх цих випадках йшлося скоріше про виключення, аніж про усталену закономірність взаємовідносин.

Одним з прикладів подібної ситуативно незалежної від влади позиції може бути період в історії вітчизняної православної церкви, коли Києво-Печерський монастир займав досить незалежну позицію як щодо світської влади в особі київського князя, так і щодо київського митрополита-грека. З віднайденням взаємоприйнятних умов співіснування князя і авторитетного монастиря відносини унормувалися, ввійшли в русло обопільно зацікавленої взаємодії у соціально-політичній, економічній, духовній площинах.

На нашу думку, і світова і вітчизняна практика взаємодії та взаємозалежності політичних інститутів та церкви не випадково носить по-своєму універсальний характер і засвідчує об'єктивно необхідний характер взаємодії цих інститутів на тривалому історичному етапі розвитку конкретного суспільства, оскільки і політичні, і церковні інститути на стадії свого складного й суперечливого становлення та розвитку були однаково зацікавлені у прискореному зміцненні, стабільності, у використанні заради цього всіх конструктивних факторів власного зростання і забезпечення самодостатності.

Порушені питання заслуговували б меншої уваги, якби далеко не прості питання сьогодення відносин політики і церкви в Україні не сягали своїм корінням в історію становлення української спільноти і таких її структур, як політична система та церква, коли, як виявилось, вже невдовзі по їх сформуванню склалися основи тривалих взаємовідносин названих інститутів, що на якісно новому підґрунті діють й до сьогодні.

Структуру сучасної політики України складають політична організація, що включає законодавчу, виконавчу та судову владу; 126 політичних партій і блоків, ряд громадсько-політичних інститутів, організацій та рухів; політичні відносини та політична свідомість. Слабкість партій і блоків, що спричинена їх множинністю, вкрай обмеженою соціальною базою більшості з них, непереконливими, нерідко спекулятивними політичними програмами та гаслами; зазвичай відсутністю у них реальних механізмів і важелів реалізації задекларованих програм та проектів, хибними підходами до самої побудови партії "зверху", тобто штучно; браком досвіду діяти за нормами правової держави і, одночасно, хворобливим прагненням добитися політичного успіху швидко і без особливих зусиль, штовхає частину з них до ризикових, в кінцевому результаті невинуватих політичних альянсів, союзів, застосування сумнівних політтехнологій тощо.

За таких умов і, незважаючи на досить чітке виведення чинним законодавством України церков, релігійних організацій за межі політичної діяльності з багатьох питань, непоодинокими є спроби представників обох сторін відносин діяти всупереч існуючим законодавчим нормам про неучасть релігійних організацій у діяльності політичних партій, ненадання партіям фінансової підтримки, неведення агітації або фінансування виборчих кампаній тощо⁸².

Узагальнюючи вітчизняну практику, можна виділити кілька факторів, що підштовхують частину політичних партій, рухів, цілий ряд політиків в умовах нинішньої політичної та соціальної ситуації в Україні явно чи латентно до альянсу з церквами, релігійними організаціями. На нашу думку, такими факторами, зокрема, є:

1. Власне церква як релігійна організація з її специфічними, значущими в сфері політики і політичних відносин характеристиками. Це, здебільшого, багаточисельні (в ряді випадків – багатомільйонні), зростаючі кількісно (за 1992-2006 роки число релігійних організацій в Україні зросло в 2,5 рази), територіально розгалужені, структуровані по вертикалі та горизонталі, юридично легалізовані системи (релігійні громади, управління, центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства, духовні навчальні заклади) з авторитарно-адміністративним механізмом управління зверху до низу, високим рівнем виконавської дисципліни, вивіреними впродовж століть каналами і методами реального і потенційного впливу (як публічного, так і не публічного) на значну частину суспільства (певною мірою – навіть на його сьогоденню невіруючу чи байдужу до релігії частину); з численними власними засобами

⁸² Див.: Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" // Відомості Верховної Ради України. – 1991. - №25. – Стаття 5.

масової інформації тощо, які досить заманливо використати політикам як готові структури та засоби у проведенні політичних ідей, формуванні певних політично орієнтованих позицій, політичної поведінки щодо масиву віруючих.

2. Функціонування церкви як специфічної позадержавної інституційованої структури, що об'єднують масив віруючих громадян. Останні, на відміну від церков чи релігійних організацій, що юридично обмежені в політичній діяльності, мають право на будь-яку політичну діяльність, тому партії, рухи можуть безперешкодно апелювати до політичних переконань чи свідомості віруючих, але не через релігійні організації. Однак на практиці виявляються досить поширеними спроби певних політичних сил всупереч закону через організації та об'єднання віруючих, духовенство, окремих ієрархів політизувати позиції не лише віруючих, але й церков, релігійних організацій, у першу чергу, з соціально гострих проблем.

При цьому політичні партії, рухи як учасники законодавчого чи державотворчого процесів свідомі щодо зацікавленості церков, релігійних організацій у прийнятті одних законопроектів або рішень на державному рівні, що прямо чи опосередковано відповідають їх корпоративним інтересам, і в блокуванні інших. Така зацікавленість церковних інститутів у партіях, що могли б лобювати на державному, парламентському рівнях певні релігійно-церковні, етноцерковні, релігійно-територіальні інтереси, і торпедувати інші, породжує зворотні, далекі від некорисливих, прагнення політичних структур неофіційно використати церкву, релігійну організацію у суто політичних цілях, розраховуючи при цьому на зустрічну солідарну позицію церкви.

3. Відносно високий ступінь довіри громадян до церков та релігійних організацій. Із закріпленням в останні роки за цими інститутами стабільно високого рівня довіри на тлі катастрофічної недовіри громадян до всіх інших інституцій (владних, партійних, судових, громадських, засобів масової інформації тощо) релігійні інститути стали предметом особливої уваги у політичному житті країни з огляду на те, що, на думку політиків і політтехнологів, дотичність будь-якої партії, політичного угруповання до суспільно високорейтингової релігійно-церковної інституції може сприяти (хоч і опосередковано) підвищенню суспільної ваги, популярності і самих політичних партій чи блоків.

4. Церкви, релігійні організації як носії авторитетних для значної частини віруючих громадян конкретних віровчень, світоглядних, національних ідей, цінностей, традицій, релігійно-моральних принципів, позицій у трактуванні національної та церковної історії, міждержавних і міжцерковних відносин. В силу цього вони в багатьох випадках на практиці виявляються прямо чи опосередковано солідарними одним політичним течіям, партіям чи рухам і опонуючими іншим, що не може не використовуватися політичними структурами.

Як наслідок, церкви, релігійні організації починають класифікуватися рядом політиків, партій, рухів за підставою здатності бути "засобом консолідації нації" чи реалізації чийось сепаратистських настроїв, наявності чи відсутності "керівного органу за кордоном", ступенем регіоналізації, ставленням до "національної ідеї",⁸³ стають знаряддями для проведення певної політики у гуманітарній сфері тощо.

З цих міркувань не лише за кордоном, але й в Україні з'являються політичні партії, рухи з релігійно орієнтованими програмами, чи окремими програмними положеннями, що вочевидь розраховані на солідарність тих або інших церков, конфесій, груп віруючих; навколо церков створюються сателітні громадські формування з певним чином орієнтованою політичною, релігійно-церковною, національно-патріотичною, культурною платформами; частішають спроби політизації, націоналізації релігії та її інститутів, релігізації, оцерковлення, канонізації нації тощо. Впродовж нетривалої історії багатопартійності доби незалежної Української держави на основі релігійної аксіології були створені політичні партії досить широкого спектру (Республіканська Християнська партія, Партія мусульман України, Християнсько-ліберальна партія України, Українська політична партія „Християнський рух”, партія „Християнсько-Народний Союз” та інші); створювалися депутатські об'єднання та блоки (зокрема, об'єднання „За єдину Помісну церкву”, об'єднання на захист Канонічного Українського православ'я, виборчий блок Християнсько-демократичного союзу „Вперед, Україно”), що тимчасово об'єднували партії та організації християнсько-демократичного спрямування, розраховані на підтримку, солідарність своєму політичному руху не лише з боку одновірців чи їх груп, але й цілих релігійних організацій.

5. Існують і можуть з'являтися у майбутньому нові церковні, міжцерковні проблеми, що, не дивлячись на свою внутрішньокорпоративну суть, на думку представників державних чи партійних структур, зачіпають інтереси держави, проблеми забезпечення політичної, національної стабільності, створення і збереження гідного міжнародного іміджу держави тощо. У зв'язку з потребою вирішення таких питань церкви, релігійні організації можуть зазнавати і зазнають прямого тиску державних чинників, політичних партій, груп, громадських організацій; мета - примусити церковні інституції прийняти те чи

⁸³ Див.: Боткіна Катерина. В облозі ідеології // www.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/ks_ideology/ C.2-3.

інше політично зорієнтоване, по-світськи доцільне і обґрунтоване рішення, хоч воно може суперечити позиціям і релігійно-містичній логіці церковних інституцій.

6. Церкви, релігійні організації, маючи статус позадержавних структур, у багатьох аспектах діяльності (і не лише внутрішньоцерковної) в реальному житті знаходяться поза сферою державного контролю, що не може не породжувати бажання, спокуси окремих політиків чи політичних груп (особливо тих, що не обтяжують себе дотриманням норм чинного законодавства, політичної культури) вбачати у тій чи іншій церкві, релігійній організації засіб у досягненні політичних планів та інтересів.⁸⁴

7. Стабільний міжнародний авторитет багатьох вітчизняних церков та релігійних організацій робить їх досить бажаними учасниками контактів для багатьох вітчизняних політиків з метою прямого чи опосередкованого використання міжнародних релігійно-церковних зв'язків для створення чи зміцнення потрібного іміджу партій, політичних платформ за кордоном, встановлення міжнародних контактів тощо.

Таким чином, є підстави зробити висновок, що в перехідні періоди суспільного розвитку (що й відбувається в Україні), в умовах становлення демократії, політичного та світоглядного плюралізму, освоєння політичної культури, при наявності відповідного європейського та світового досвіду, досить солідної і повчальної власної історії взаємовідносин інститутів політичної влади та церкви, відносини між ними у правовому аспекті складаються у багатьох випадках як досить суб'єктивні, упереджені, прозоро кон'юнктурні і, нерідко, не кваліфікуються як невідповідні закону лише через відсутність норм правової оцінки і правового врегулювання багатьох практичних аспектів цих відносин.

Не менше спроб політичних сил у ході політичних, партійних змагань з їх далеко не завжди праведними методами боротьби з політичними опонентами, в процесі розподілу чи перерозподілу електорального ресурсу, політичного маніпулювання свідомістю громадян тощо використати досить диференційовані за соціальними, національними, культурними пріоритетами церковні структури у політичних цілях. Особливо наочно це видно у період політичних кампаній - виборів до Верховної Ради України, місцевих рад, виборів Президента України, у період підготовки референдумів тощо, коли особливо актуалізується потреба використання будь-яких існуючих каналів масового впливу на громадян з метою формування в них того чи іншого політичного стереотипу.

Використання окремих з названих факторів чи їх комплексу у політичній діяльності призводить до встановлення відносин між політичними структурами та церквою у досить широкому спектрі - від протизаконних спроб політизувати церковні інституції у політично корисливих цілях (зокрема, через нав'язування ієрархам, духовенству певних стереотипів реагування на політичні ідеї та явища під загрозою бути звинуваченими в „політичній короткозорості”, виконанні функцій "п'ятої колони" тощо) до ситуативного використання можливостей церков, релігійних організацій впливати на віруючих під час виборчих кампаній.

Поза сумнівом, що корисливе, кон'юнктурно викривлене розуміння частиною політикуму місця церкви, релігійних організацій у вітчизняному політичному процесі не могло бути реалізованим, якби не знаходило сприятливого ґрунту, розуміння у певних сегментах релігійного середовища.

При всьому тому, що церква як суспільний інститут за 15 років незалежності України в ході державотворення, руху в напрямі побудови конституційно визначеної незалежної, демократичної, соціальної, правової держави; надмірної політичної, релігійно-церковної диференціації українського суспільства, непростих міжцерковних відносин тощо істотно еволюціонувала до більш зваженого, реалістичного, усталеного у порівнянні з початком 90-х років уявлення про своє дійсне місце в українському суспільстві, до статусу духовно, культурно значущого в суспільному і політичному житті інституту, певна її частина все ж зацікавлена в лобюванні своїх інтересів політичними силами, навіть якщо це дещо розходиться із законодавчими нормами.

Декларативні запевнення представників церков та релігійних організацій про своє перебування поза політикою і політиків – про невикористання ними "релігійного фактору" на практиці не заважає бачити сьогодні, як доконаний і безперечний, факт політичної диференціації в Україні великих церков і релігійних організацій, рівно як і відносно усталену зорієнтованість політичних партій на конкретні церкви чи релігійні організації. Зайвий раз суперечливу декларативність офіційних заяв і реальну політико-церковну диференціацію виявила зустріч Президента України з членами Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, що відбулася на початку березня 2006 року, незадовго до виборів до парламенту⁸⁵. Як

⁸⁴ Недомов Олег. УПЦ и Президент Кучма. Украинские архиереи не готовы к автокефалии. // Независимая газета. - 9 августа 2000. - С. <http://www.risu.org.ua/ukr/resources/religdoc/uosmpdoc/rocarchcoum2000/press/C.2>.

⁸⁵ Див.: Колодний А.М. Церква і політика: вибори 2006 // Релігійна панорама. - К., 2006. - №2. - С. 59-67.

ззначалось в одному з виступів релігійних діячів на зустрічі, з наближенням виборів "політичні сили вже прагнуть використати Церкву", а деякі церкви при цьому "не дорожать своїми канонами"⁸⁶.

Які причини чи фактори призводять окремі церкви, релігійні організації, певні їх групи чи представників до явної чи прихованої політичної поляризації, включення у політичні кампанії чи акції? Такими причинами, на нашу думку, є:

- проблемність, нестабільність, уразливість окремих церков, релігійних організацій, особливо на етапі становлення їх структур у церковному світі та суспільстві; міжцерковні, міжконфесійні конфлікти, які вони сподіваються подолати чи компенсувати підтримкою політичних партій чи їх угруповань;

- реально існуюча диференціація єпископату, духовенства, віруючих у кожній церкві чи релігійній організації, наявність у них крила більш радикально чи ортодоксально настроєного церковного загалу з позиціями, підходами, що нерідко не співпадають з позицією офіційної церкви;

- наявність при окремих церквах, релігійних організаціях громадських організацій-сателітів із числа ортодоксального духовенства та віруючих, що фактично функціонують під патронатом певної церкви і, одночасно, користуючись статусом самодостатньої громадської організації (братства), можуть у релігійній сфері діяти під досить політично відвертими чи навіть політично ризикованими гаслами („Ім'ярек - православний президент!", "Вітчизна в небезпеці!" і т.п.);

- неофіційний, латентний характер такої діяльності, що стає відомим громадськості, по суті, лише випадково;

- фактичне nereагування державних органів на місцях на факти порушення окремими релігійними організаціями законодавчих положень про ненадання підтримки політичним партіям, неведення агітації та ін., що породжує ілюзію правомірності чи безкарності подібних діянь;

- непоодинокі факти недотримання чинного законодавства про свободу совісті та релігійні організації з боку місцевих органів виконавчої влади при прийнятті рішень щодо релігійних організацій; світоглядно заангажоване, політично кон'юнктурне ставлення частини місцевих чиновників до потреб релігійних громад тощо.

Поза сумнівом, що такому включенню окремих церков чи їх представників у політичні кампанії, акції сприяє й існування великого масиву проблематики у політичній сфері, де думка, позиція, участь церкви, релігійних організацій органічна і суспільно важлива, а також те, що межа між такою нормальною, узаконеною участю і участю, що суперечить правовим нормам, визначити нерідко досить складно через її правову розмитість.

Так, наприклад, ніхто не може заборонити церкві, релігійній організації з релігійно-церковних позицій оцінювати ситуацію в державі чи суспільстві, міжнаціональні, міждержавні відносини тощо з метою оприлюднення ставлення церкви до цих проблем, сприяння досягненню соціального порозуміння, миру та злагоди, формування певної думки віруючої спільноти щодо актуальних суспільних проблем тощо. Це, зокрема, важливо в тих випадках, коли боротьба політичних сил, влади і опозиції набула критичного рівня і загрожує соціальній стабільності чи ескалації суспільної конфліктності. В той же час, церквам, релігійним організаціям можна досить легко опинитися в становищі втягнених у політичні кампанії, партійне протистояння через залучення до обговорення суспільно актуальних проблем (проблема ідентифікаційних кодів, мовна проблема, відтворення державою колишніх культових споруд, доцільність направлення українського військового контингенту у „гарячі точки” планети, проблема "сходу-заходу" України, візит до України папи Римського та ін.).

При тому, що публічна діяльність більшості церков та релігійних організацій у політичній сфері, як правило, знаходиться в межах законодавчого поля і є легітимною, практика показує, що існує масив неоприлюдненої участі представників церкви, окремих релігійних організацій у політичних процесах, зокрема, передвиборних⁸⁷, який в силу свого неофіційного характеру важко піддається узагальненому аналізу, але також відображає істотну грань проблеми „церква - політика”.

Саме у такій латентній формі вирішуються питання про ставлення тієї чи іншої церкви до партій та блоків перед виборами, визначаються формулювання, що будуть оприлюднюватися як офіційна позиція церкви щодо виборів („поставитися до виборів з християнською відповідальністю перед церквою”, „за партії державницької орієнтації” тощо), узгоджуються інструктивні орієнтування для загалу віруючих, навколоцерковних громадських організацій, які намічено поширювати через неофіційні, закриті канали (наприклад, бойкотування чи й блокування у ході передвиборної кампанії представників „галицьких екстремістів”, „лівих”, „проросійськи” настроєних партій чи об'єднань, представників харизматичних церков і т.п.); пропонуються нескладні технології нав'язування релігійним громадам пріоритетів при

⁸⁶ Там само. - С. 62.

⁸⁷ Див.: Господи, а ты за кого? // Газета по-киевски. 12 ноября 2004. - С.2.

голосуванні тощо⁸⁸. Те, що стають відомими лише окремі, найбільш одіозні чи випадково виявлені факти участі представників церков чи релігійних організацій у політичних акціях, що суперечать законодавству, аж ніяк не свідчить про поодинокий, випадковий характер таких проявів політизації в релігійному середовищі.

До яких негативних наслідків може спричинити політизація церков, релігійних організацій, окрім, зрозуміло, кваліфікації цих процесів і дій як таких, що не відповідають закону ?

По-перше, до подальшої політичної поляризації українського суспільства, доповненого і посиленого досить значущою світоглядно-релігійною, релігійно-церковною, регіонально-релігійною диференціацією, до ймовірного посилення відцентрових суспільних настроїв у регіонах з високим рівнем релігійності і усталеними релігійно-церковними симпатіями тощо;

по-друге, до посилення міжцерковної боротьби, оскільки існуючі до цього форми, методи, аргументація і навіть групи виразників з невідворотністю набудуть багатьох рис, притаманних міжпартійній чи політичній боротьбі;

по-третє, акцентовані контакти з політичними структурами, партіями, блоками реально можуть обмежити церкву в її свободі вибору позиції, оцінок; породити небезпеку її контролю та маніпуляції політичними силами;

по-четверте, високою стане ймовірність перенесення громадською думкою наслідків протиправних дій, політичних помилок, прорахунків, провалів, промахів, допущених власне політичними структурами чи партіями, наприклад, у ході виборчих кампаній, на партійно- чи політично заангажовані церкви чи релігійні організації з відповідними, далекими від компліментарних, оцінками останнім.

Таким чином, при сумнівних здобутках церков чи релігійних організацій, що дають втягнути себе в політико-партійні протистояння, втрати для цього інституту, що позиціонує себе за походженням як неземний і містичний, можуть бути значними.

Об'єктивно деполітизації церкви, релігійних організацій в сучасній Україні сприяють:

1. Послідовний курс держави на реалізацію конституційного положення про побудову України як правової держави, суворе дотримання на всіх рівнях і всіма учасниками політичного процесу чинного законодавства.

2. Критичне осмислення маловартісності застосування політизуючих щодо церкви схем за підсумками політичних кампаній чи акцій. Наочним прикладом неефективності нашвидкуруч створення разових передвиборчих програм та проектів, "паперових" альянсів стали останні вибори до парламенту, які довели, що українське суспільство стрімко дорослішає, і вже не дозволяє себе ввести в оману ні ортодоксальною риторикою, ні штучними союзами. Вітчизняний електорат за розумінням ситуації значно випередив свою політичну еліту⁸⁹.

3. Розвиток церков, релігійних організацій як самодостатніх, активізація прозорого діалогу "державо-церква", що поступово звужує чи й знімає взагалі саму потребу звернення до політичних структур за сприянням.

4. Зростаюча відкритість українського суспільства, імплементація Україною міжнародних правових норм, можливість авторитетних європейських та світових організацій аналізувати дотримання Україною законодавства щодо прав людини та діяльності релігійних організацій тощо.

Таким чином, не заперечуючи важливості участі церкви в політичному житті країни з цілого ряду суспільно значущих проблем, є підстави стверджувати, що, в той же час, політизація церкви, як і привнесення релігійного фактору в політику замість очікуваного сприяння розвитку обох інститутів на практиці призводять до ускладнення, суперечливості, додаткової конфронтаційності політичного процесу, звуження можливостей сторін відносин діяти самостійно, виважено, відповідно до своїх програм та статутних документів.

*О. Саган**

Сучасні проблеми державно-церковних відносин в Україні: аспекти регулювання чинного законодавства

Вирішення сучасних проблем державно-церковних відносин в Україні на нинішньому етапі вичерпало свій адміністративний ресурс. Необхідна зміна законодавчих норм, адже багато проблемних

⁸⁸ Див.: Колодний А.М. Церква і політика: вибори 2006. - С. 62.

⁸⁹ Див.: Рахманін С. Прощальним багаттям згорає епоха...// Дзеркало тижня. 1-7 квітня. - 2006. - С.1

* *Провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, д.філос.н.*

питань у сфері свободи совісті виникло із-за неврегульованості чинним законодавством. На основі аналізу вищезазначених проблем ми можемо виділити їх певні групи, хоч обмеженість обсягу статті унеможливило детальний аналіз всіх проблемних питань.

Зміна (вдосконалення) базового законодавства у сфері свободи совісті. Незважаючи на те, що Закон України “Про свободу совісті і релігійні організації” є, на думку багатьох експертів, одним із найкращих у Європі, у ньому все ж є достатньо слабких місць. Найбільш гостро вони проявилися у виборчих компаніях 2002, 2004 і 2006 років, коли норми чинного закону грубо порушувалися, а порушники не несли за це жодної відповідальності. Мається на оці положення статті 5 Закону щодо заборони релігійним організаціям брати участь у політичній агітації або сприяти її проведенню, а також заборони тиску з боку органів влади або політичних партій чи окремих кандидатів на релігійні організації щодо такої участі.

Недостатньо виписаний в Законі й аспект реєстрації релігійних організацій. Зокрема міжнародні організації переймаються питаннями розділення реєстрації релігійних інституцій в Україні і відсутністю прозорості щодо документів, які реєструються в обласних чи республіканському центрах, встановлення обмеження для заснування релігійних організацій в кількості не менше 10 осіб, коли для заснування інших громадських організацій достатньо трьох тощо. Окремо стоїть питання проведення релігієзнавчої експертизи, що, згідно з Положенням про Держдепартамент у справах релігій Мінюсту України, є одним із основних завдань цього державного органу. Неоднозначність даного положення вочевидь вступає в конфлікт з позицією Європейського суду з прав людини, згідно якої держава має право перевіряти, чи здійснює будь-який рух або асоціація, під виглядом досягнення своїх релігійних цілей, згубну для населення діяльність. Відповідно ніщо інше не може бути причиною для відмови у реєстрації статуту релігійної організації. Згідно Декларації Генеральної асамблеї ООН «Про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії та переконань», свобода сповідування релігії чи переконань підлягає лише обмеженням, встановленим законом та необхідним для захисту громадської безпеки, порядку, здоров'я та моралі, так само як і основних прав та свобод людини.

Проте хоч релігійні організації, згідно законодавства, реєструють лише статут (положення), на практиці ж подається значно більше документів, які проходять ретельну перевірку. Тобто, фактично здійснюється реєстрація не статутних документів, а віровчення, представленого тією чи іншою організацією. Проте оціночні характеристики будь-якої релігії, згідно світового законодавства, при реєстрації неприпустимі. Про це свого часу чітко зазначив Європейський суд з прав людини. У справі Митрополія Церкви Бессарабії та інші проти Молдови (Metropolitan Church of Bessarabia and others v. Moldova, 2001) Європейський суд чітко визначив: «...в принципі право на свободу релігій у цілях Конвенції виключає оцінку державою легітимності релігійних переконань». Критикуючи ступінь свободи, яка дозволена органам влади, Європейський суд зазначив, що право на свободу релігії, гарантоване Конвенцією, виключає будь-яке свавілля з боку держави в питаннях визначення того, чи є легітимними релігійні переконання або ж способи, якими ці переконання виражаються.

Ці й інші слабкі місця в українському Законі “Про свободу совісті і релігійні організації” стали проявлятися вже наприкінці 90-х років минулого століття. Відтак з початком цього століття було кілька спроб прийняти іншу редакцію (і навіть інший за концепцією) закон про свободу совісті. Проте заполітизованість цього питання не дозволила жодному (а подано було їх понад десяток) проекту пройти крізь сито Верховної Ради. Як нам відомо, бажання змінити вказаний закон й досі не полишило Міністерство юстиції України, яке черговий раз створило робочу групу із вироблення нової редакції закону.

Нині існують правові колізії між чинним Законом України “Про свободу совісті та релігійні організації” та деяким іншими законами України. Оскільки, як було сказано вище, зміна базового закону, що регулює питання свободи совісті, є заполітизованим і може відбутися у віддаленій перспективі. Нині ж є просто нагальна необхідність узгодити статті інших законів, що заторкують питання свободи совісті.

Зокрема мова йде про Закон України „Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців”. Набуття чинності цього Закону створило низку проблем, які вже тривалий час виникають на практиці під час державної реєстрації (легалізації) неприбуткових (в т.ч. релігійних) організацій, серед яких виділимо: запровадження “подвійної” процедури реєстрації, що значно ускладнює для них процедуру отримання статусу юридичної особи; збільшення терміну реєстрації, оскільки необхідно звертатись до двох інстанцій та готувати два пакети документів; подвійна оплатність процедури реєстрації неприбуткових організацій у державних реєстраторів; ускладнення процедури внесення змін до статутів (положень) у зв'язку з необхідністю “подвійної” державної реєстрації таких змін.

До речі, у 2005 р. народними депутатами України була зроблена спроба усунути цю колізію. Законопроект “Про внесення змін до ст.3 Закону України "Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців" (реєстр. №4389-1 від 03.06.2004 р.) повинен був усунути вищевказану правову

колізію. Зокрема законопроектом визначалось, що ті установи і організації, для яких спеціальним законом передбачено особливий порядок набуття статусу юридичні особи, отримують цей статус з моменту їх державної реєстрації (легалізації) у порядку, встановленому таким законом. Відповідно до пропонувань цим проектом змін, статуту (положення) релігійних організацій повинні були реєструватись у порядку, який встановлено Законом України "Про свободу совісті та релігійні організації". Тобто релігійні організації набувають статусу юридичної особи з моменту реєстрації їх статутів (положень), як це і було до набуття чинності нового Закону. Тому, враховуючи клопотання громадських і релігійних організацій, концепція змін цього законопроекту була підтримана депутатами, в результаті чого він був прийнятий ВР України у першому читанні на засіданні 4.10.2005 р.

Проте у другому читанні закону у законопроект були внесені поправки, які фактично нівелювали сенс прийняття законопроекту. Зокрема у редакції законопроекту №4389-1 до другого читання, яка була схвалена депутатами в цілому як Закон, містить наступні суттєві недоліки:

- 1) Не ліквідована правова колізія між новим Законом та діючим спеціальним Законом України "Про свободу совісті та релігійні організації". Це й надалі ускладнює порядок реєстрації релігійних організацій та відкриває можливості зловживань у його реалізації на місцях.
- 2) Новий Закон не вирішує проблеми "подвійної" реєстрації релігійних організацій.
- 3) Закон створює нові правові колізії, а саме у п.4 ст.3 тексту дозволяє Міністерству юстиції України здійснювати державну реєстрацію релігійних організацій та видавати відповідне свідоцтво, чого не було раніше. Ця норма суперечить ст.14 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації".

Відтак, можна констатувати, що новий Закон не вирішує, а ще більше ускладнює існуючі проблеми, завдає великої шкоди для духовно-соціальної діяльності релігійних організацій, ігнорує громадську думку, зокрема, звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій від 24.06.2005 року. А тому логічним і повністю виправданим є рішення Президента України накласти вето на даний закон. Проте проблема подвійного оподаткування залишилася і потребує свого логічного вирішення.

Інший Закон, який нині є у правовій колізії із Законом України "Про свободу совісті та релігійні організації" – це Закон України "Про загальний військовий обов'язок". Адже, незважаючи на норми Закону "Про свободу совісті та релігійні організації", віруючі із дрібних або мало знаних Церков фактично не мають шансу скористатися альтернативною службою. Певним виходом із ситуації могло б стати заміна у статтях 17 і 30 Закону "Про загальний військовий обов'язок" терміну "конфесії" на термін "релігійні організації".

Потребує свого усунення також правова колізія між частиною 4 (ст.24) Закону України „Про свободу совісті та релігійні організації” та п.12 Правил оформлення візових документів для в'їзду в Україну (затверджено Постановою КМУ від 20.02.1999 р. №227). Взаємоприйнятним вирішенням проблеми є викладення пункту 12 "Правил оформлення віз" у наступному вигляді: "літера Р – запрошення релігійної організації, засвідчене органом виконавчої влади, який здійснив реєстрацію її статуту (положення)".

Іншим великим блоком питань, пов'язаних із функціонуванням Церков в українському соціумі, є **економічні питання**. Перш за все потребує приведення у чітку юридичну площину проблема повернення Церквам і релігійним організаціям колишніх культових будівель та іншого конфіскованого у них майна, яке перебуває у державній і комунальній власності. Нині питання відновлення історичної справедливості стосовно релігійних організацій вирішується на основі Указу Президента України, що суперечить ст. 92 Конституції України, де передбачено, що правовий режим власності регулюється виключно законами України. Саме тому реституція церковного майна відбувається спорадично і часто на суб'єктивній основі – залежно від релігійних уподобань тих чи інших чиновників. Проте ця проблема є надто складною і багатогранною. Адже на майно часто претендують Церкви які вийшли із однієї конфесії. Наприклад, на майно, конфісковане у православної Церкви, нині претендують принаймні три православні Церкви. Не менш складна ситуація у євреїв, яких в Україні нараховується кілька течій, чи в мусульман, які теж далеко не однорідні.

Зняти суб'єктивізм у питанні реституції церковного майна може лише прийняття спеціального Закону, в якому були б комплексно вирішені питання реституції релігійного майна. Адже слід чітко розуміти, що повернення всього конфіскованого майна нині неможливе, а тому слід законодавчо визначити фінансові та часові межі цього процесу. Значимо, що підготовча робота до розробки зазначеного Закону вже розпочалася. Зокрема Розпорядженням Кабінету Міністрів України № 148-р (від 15 березня 2006 р.) створена Міжвідомча комісія з підготовки пропозицій щодо відновлення прав церков і релігійних організацій, порушених унаслідок проведення тоталітарної політики у минулі часи. Питання реституції церковного майна, на наш погляд, в подальшому буде одним із важливих і у діяльності народних депутатів України – очікується розробка навіть кількох законопроектів із зазначеної тематики.

Блок економічних питань передбачає насамперед впорядкування землекористування релігійних організацій. Нині суперечки виникають навколо проблеми щодо того, чи можуть релігійні організації бути визначені суб'єктами права на постійне користування земельними ділянками із земель державної і комунальної власності. Церкви відстоюють таке право, а також право бути суб'єктами права власності на землю, що потребує змін відповідно у ч.2 ст.92 та ч.1 ст.82 Земельного кодексу України. Крім того, релігійні організації претендують на збереження пільг зі сплати податку на землю, зазначені у ст.12 Закону України "Про плату за землю".

Є ще одне, не менш важливе питання цього блоку – виділення земельних ділянок для здійснення статутних цілей релігійних організацій (переважно для будівництва культових споруд). Завдяки особистому втручанням Президента України (Доручення Президента України № 1-1/657 від 8.07.2005 р. щодо необхідності особистого контролю вищих державних посадовців за розглядом звернень релігійних організацій щодо надання їм земельних ділянок), нині вдалося дещо покращити ситуацію у цьому питанні. Проте ситуація не змінилася кардинально. Це продовжує турбувати Президента України.⁹⁰ Практика блокування виділення земельних ділянок чи надання вже виділеної ділянки іншій Церкві продовжується. Про це свідчать десятки випадків і навіть судових процесів в Одеській, Харківській, Донецькій та інших областях. Можливо і у цьому випадку є сенс законодавчо закріпити право релігійних організацій отримати ділянку землі. Це стало особливо актуальним за нинішніх умов, коли у місцеві органи влади були обрані десятки священнослужителів тих чи інших Церков. Отже, є велика ймовірність блокування цими кліриками виділення земельних ділянок для потреб інших Церков чи конфесій.

Дещо меншими за масштабністю, але не менш важливими у практиці є й інші економічні проблеми релігійних організацій. Зокрема Церкви давно і безуспішно намагаються домогтися від Уряду країни встановлення орендної ставки за використання нерухомого державного майна в розмірі не вище 0,8% (як це є для населення) від вартості нерухомого майна, визначеної експертним шляхом (Додаток №2 "Методики розрахунку і порядку використання плати за оренду державного майна", затвердженої Постановою КМУ від 04.01.1995 р. № 786). Логічним, на наш погляд, є й встановлення для релігійних організацій та заснованих ними навчальних закладів тарифів оплати за газо- та водопостачання на рівні тарифів для населення або ж звільнення від сплати податку на додану вартість богослужбової літератури, яка ввозиться в Україну (для цього потрібно внести зміни до підпункту 5.1.14 пункту 5.1 статті 5 Закону України "Про податок на додану вартість") тощо.

Наступним крупним блоком державно-церковних проблем є **питання гуманітарного характеру**. Базовим питанням із цього блоку фактично із часу проголошення Україною незалежності залишається врегулювання **участі Церков і релігійних організацій в освітньо-виховному процесі**. Проте, незважаючи на роки дискусій, суттєвих зрушень у вирішенні зазначеного питання не досягнуто.

В освітньому блоці можна виділити кілька вузлових проблем, які потребують детального розгляду. Перш за все, це проблема викладання дисциплін духовного спрямування у загальноосвітніх школах. Значним катализатором у поверненні уваги суспільства до вказаної проблеми стало рішення Міносвіти запровадити з вересня 2005 р. у загальноосвітніх школах курс "Етика". Програма курсу викликала значні (і часто справедливі) нарікання з боку християнських Церков, які стали вимагати заміни курсу "Етики" на апробовані у сотнях західноукраїнських шкіл курси "Християнської етики" (або ж "Основи християнської етики", "Основи православної культури", "Основи православної культури Криму" тощо). Невирішуваність проблеми спровокувало навіть відкрите звернення 30 червня 2005 р. представників чотирьох крупних християнських Церков до вищого керівництва держави з проханням "запровадити викладання предмету "Християнська етика в українській культурі" у загальноосвітніх закладах України".

Не менш потужним стимулом для прискорення розгляду питання стала позиція з цього питання Президента України В.Ющенка. Найбільш чітко своє бачення питання Президент озвучив на засіданні Круглого столу "З любов'ю та турботою про дітей" (9 червня 2005 р.), на зустрічі із членами Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій (14 червня 2005 р.) та на зустрічі із головами облдержадміністрацій 15 червня 2005 р. Якщо коротко, думка В.Ющенка може бути зведена до такого вислову: "... ми зробимо все, щоб починаючи з 1 вересня у навчальних закладах України було введено освітній курс – християнську етику... Як батько, я не хочу, щоб мої діти випадково вчилися про Бога і дороги до Нього. Я хочу, щоб вони свідомо це робили і не тільки через сім'ю, а щоб до цього була залучена і українська школа. Я переконаний, це тільки гармонізує життя дитини і людини в Україні". Як варіант до курсу "Християнської етики" глава держави вживав і назву "Етика віри".

Прихильники запровадження курсу "Християнська етика" у загальноосвітній навчальний процес апелюють до закріпленого у європейському законодавстві права на впровадження релігійної освіти,

⁹⁰ Дет. див.: <http://www.kievpress.info/read/22292.html>

оскільки це право є фундаментальною складовою релігійної свободи (ст.2 Першого протоколу Європейської конвенції з прав людини, п.3 Рекомендації Парламентської Асамблеї Ради Європи 1202 (1993 р.) тощо). Крім того, згідно міжнародного права, батьки тією чи іншою мірою мають право впливати на формування шкільної програми, а тому практично у всіх європейських країнах діти мають можливість вивчати релігію. У Німеччині, Італії та деяких інших країнах це право дітей закріплене навіть у конституціях цих країн. Причому прихильники релігійної освіти школярів не обмежуються лише запровадженням окремих курсів у шкільну програму – у світі функціонують сотні тисяч конфесійних шкіл (лише християнських – понад 200 тисяч), які мають державні ліцензії на надання освітніх послуг, але у виховному процесі орієнтуються на певні моральні норми своєї конфесії. Ну і, зрештою, Конституційне відокремлення школи від Церкви не означає повну ізоляцію цих інституцій, оскільки стратегічна мета у них одна – духовне оздоровлення та консолідація суспільства.

На наш погляд, запровадження курсів духовного спрямування матиме успіх в навчальному процесі за умов виконання кількох важливих передумов: По-перше, добровільність для школярів відвідування занять, тобто надання даним курсам статусу факультативів, але, звичайно, ці факультативи не мають ставати об'єктом маніпулювання з боку дирекції шкіл чи місцевих відділів освіти. По-друге, запровадження гнучких підходів (адаптації до регіональних особливостей) як до змісту курсів, так і до часу їх запровадження – впроваджувати лише в міру готовності вчителів та матеріальної бази. По-третє, наявність альтернативи для тих дітей, які, в силу тих чи інших обставин не захочуть відвідувати уроки релігійно-виховного спрямування. Це можуть бути уроки етики, морального виховання чи інші курси. По-четверте, для уникнення виникнення певної соціальної напруги у суспільстві, освітянам слід більш активно роз'яснювати та пропагувати свої напрацювання. Поза тим необхідно віддавати собі звіт, що одне лише запровадження курсу "Християнської етики" не зніме всі вказані вище негаразди. Змінити суспільство на краще зможе лише злагоджена робота у цьому напрямі центральних та регіональних державних органів, школи і батьків.

Не менш важливим є й питання реального запровадження закріпленого законодавством світського характеру освіти. Намагаючись максимально обмежити вплив релігійних організацій на навчальний процес (а в багатьох випадках це є цілком виправданим), освітянське керівництво, на жаль, не звертає уваги на те, що у більшості навчальних закладів (а також у викладі навчальних дисциплін) продовжує домінувати атеїстичний світогляд. Цьому є об'єктивні пояснення – в школах працюють вчителі старшого, вихованого на атеїстичних ідеях, покоління. Проте чи готуються у нинішніх вузах вчителі нової формації, які утверджуватимуть світоглядний плюралізм у навчальному процесі? Адже входження у світову освітню систему, так званий "Болонський процес", вимагає викладання, поруч із еволюційною теорією, й інших теорій виникнення і розвитку світу та життя в ньому. В цьому аспекті важливим буде також досягнення балансу в ознайомленні учнів із різними світоглядними моделями й уникнення неминучого "конфесійного лобізму".

Певним вирішенням зазначеної проблеми було б визнання Церков і релігійних організацій суб'єктами права при заснуванні дошкільних, загальноосвітніх і вищих навчальних закладів неприбуткового характеру. Для цього слід внести відповідні зміни до чинного законодавства. Важливим є також зміна ставлення державних органів до конфесійних шкіл і сприяння поширенню інформації про вимоги щодо ліцензування, налагодження оплати праці вчителів конфесійних шкіл із фахових загальноосвітніх предметів.

Зазначені зміни дозволять зняти ще одну проблему, пов'язану із функціонуванням вже існуючих в Україні освітніх навчальних закладів – досягнення рівності в отриманні соціальних прав і гарантій викладачами/вчителями і студентами/вихованцями релігійних дошкільних, загальноосвітніх і вищих навчальних закладів. Нині цей прошарок населення не користуються визначеними державою пільгами, які мають відповідні категорії у світських навчальних закладах (пільгове обкладання податками, державні дотації на харчування, пільговий проїзд у транспорті тощо). Є випадки на межі абсурду, коли студенти духовних навчальних закладів позбавляються навіть окремих соціальних виплат (наприклад, грошових дотацій у зв'язку із сирітством), які безперешкодно отримують за аналогічних умов їхні однолітки у світських навчальних закладах. Ці та багато інших фактів наводилися на Міжнародному науково-практичному семінарі "Законодавство України про освіту і Церква" (Київ, 19-20 січня 2006 р.), учасники якого розглядали проблеми релігійної та релігійно-освітньої освіти в світському навчальному процесі й зазначали важливість відкриття конфесіями загальноосвітніх навчальних закладів. Держава, на наш погляд, повинна також прийняти для учнів спеціальну програму на кшталт тих, які існують для дітей сиріт – "гроші ходять за дитиною". Це означатиме, що на дітей, які навчаються у конфесійних школах, будуть виділятися кошти на оплату праці вчителів базових загальноосвітніх предметів.

Із питанням запровадження курсів “Християнської етики” перегукується не менш давня і складна проблема задоволення релігійних потреб військовослужбовців. В умовах практично повної відсутності юридичного підґрунтя, у деяких Церквах в Україні йде активна розбудова капеланських відділів, які займаються “духовним окормленням військовослужбовців”. У зв’язку із великою кількістю публікацій на цю тему (проведено вже кілька міжнародних конференцій), ми не будемо детально зупинятися на цій проблемі. Вкажемо лише, що в умовах відсутності в Україні Помісних Церков, жорсткої залежності кількох найбільших Церков від закордонних центрів, капеланство може суттєво і негативно вплинути на боєздатність українських військових формувань

Важливим для майбуття крупних Церков в Україні стане встановлення державних освітніх стандартів для спеціальності “теологія”, нещодавно введеної у перелік спеціальностей, за якими надається вища освіта. Без цього буде неможлива об’єктивна оцінка навчального процесу і, відповідно, спонукання до добровільної державної акредитації релігійних вищих навчальних закладів, визнання їхніх дипломів і наданих ними вчених ступенів та звань.

Четвертим базовим блоком регулювання державно-церковних відносин в Україні є **державне сприяння (законодавче врегулювання) соціальної, гуманітарної та благодійної діяльності релігійних організацій**. Зазначена діяльність Церков, як показує досвід, значно ефективніша, аніж “освоєння коштів” відповідними державними інституціями. Адже ні для кого не секрет, що авторитет релігійних інституцій у питаннях захисту життя людини, зменшення і викорінення практики абортів, формування у суспільстві відповідального ставлення до статевих відносин, народження і виховання дітей тощо, є найвищим у суспільстві. Церквами постійно оприлюднюються звернення на захист життя, викорінення шкідливих звичок тощо. З іншого боку, така спільна діяльність релігійних інституцій стає основою для подальшої міжконфесійної та державно-конфесійної співпраці в цих питаннях. В подальшому це матиме позитивний вплив на покращення міжконфесійних відносин в країні.

Проте ефективна діяльність релігійних інституцій утруднюється успадкованим у більшості своїй від атеїстичної системи чинним українським законодавством, яке ще донедавна мало на меті лише максимальне обмеження прав і свобод релігійних інституцій. Тому необхідно терміново прийняти низку Законів та законодавчих актів для врегулювання, наприклад, здійснення в Україні соціально значущих благодійних проектів для незахищених верств населення. Незважаючи на позірне сприяння державних органів, отримання релігійними організаціями гуманітарних вантажів й досі є проблематичним.

В умовах сучасного рівня комунікативних зв’язків участь представників релігійних організацій у здійсненні заходів із захисту суспільної моралі буде значно ефективнішою, якщо конфесіям буде надана можливість мати ефірний час як на державних теле- і радіоканалах (за некомерційними розцінками), так і на створюваному в Україні громадському телебаченні й радіомовленні. Свого часу Президент України давав доручення Кабміну України (№ 1-1/657 від 8.07.2005 р.) вивчити питання “щодо визначення спеціалізованого телеканалу та виділення відповідного ефірного часу для проведення за участю представників релігійних організацій духовно-просвітницьких передач”. Проте це доручення так і залишилося нереалізованим. З іншого боку, як засвідчує широка участь різних релігійних інституцій у роботі регіональних теле- і радіоканалів та активне обговорення цих питань на зустрічі глав Церков із Президентом України, Церкви в Україні готові до заснування електронних засобів масової інформації. Потрібне лише законодавче визнання релігійних організацій суб’єктами права заснування всеукраїнських теле- і радіоканалів та виділення відповідних частот.

Як бачимо, нині в Україні існує цілий комплекс проблем, які не можливо вирішити частково, змінивши один чи два закони. На наш погляд, потрібний системний підхід до вирішення зазначених проблем, який можливий лише за умови розробки і прийняття на законодавчому рівні **Концепції державно-церковних відносин** в Україні, яка б відповідала європейському та світовому досвіду врегулювання проблемних питань, пов’язаних із свободою совісті в Україні, проте враховувала б національну специфіку, вже усталені традиції міжконфесійних відносин. Ця Концепція повинна пройти експертне обговорення, а до її розробки мають бути залучені представники Всеукраїнської Ради Церков та інших зацікавлених церковних й громадських інституцій. За основу Концепції можна було б взяти вже напрацьований кілька років тому подібний документ, створений робочою групою за участю Центру економічних і політичних досліджень імені О.Разумкова та представників Церков.

Лише після прийняття Концепції доцільно розробляти нові проекти законів та законів про внесення змін до тих законодавчих актів, які стосуються функціонування в Україні релігійних інституцій. Інакше ми і в подальшому матимемо правові колізії між Законами та законодавчими актами. Наявність Концепції дозволить більш чітко регламентувати діяльність тих державних органів, які регулюють нині питання, пов’язані із свободою совісті в країні. Зокрема, є потреба розробити, з врахуванням міжнародного досвіду, пропозиції щодо статусу, назви, функціональних обов’язків нині існуючого Державного департаменту у

справах релігій Міністерства юстиції України. Адже за умов відокремлення Церкви від держави існування державного органу “у справах релігій” є алогічним. Є необхідним також вивчити питання (і можливо вписати у Концепцію) щодо створення при Міністерстві юстиції “Тромадської ради з питань свободи совісті” як дорадчого органу та юридичної легітимізації регіональних Рад церков і релігійних організацій.

І останнє, на чому хотілося б наголосити. Ми повинні чітко усвідомити, що якими б юридично виваженими і справедливими не були б вказана Концепція і Закони, прийняті на її основі, вони не будуть діяти без чітких механізмів відслідковування і реагування на порушення законодавства у сфері свободи совісті. Для цього, окрім законодавчо визначених механізмів, на наш погляд, доцільно скористатися Рекомендацією Парламентської Асамблеї Ради Європи № 1412 (1999 р.), яка спонукає уряди країн-учасників “створювати чи підтримувати незалежні національні чи регіональні інформаційні центри щодо груп релігійного, езотеричного чи духовного характеру”. Ці інформаційні центри можуть стати певною гарантією щодо недопущення порушення законодавства і основою того явища, яке прийнято називати “громадянським суспільством”.

Л.Виговський, Т.Виговська**

Модель державно-церковних відносин як еталон правового регулювання взаємин держави та релігійних організацій

Трансформаційні процеси, які почалися в Україні з початку 90-х років минулого століття, охопили всі сфери функціонування соціального світу, в тому числі і релігійну. З набуттям державної незалежності основні принципи свободи совісті отримали реальне конституційне забезпечення. Такий підхід зумовив кількісні і якісні зміни у конфесійному середовищі, які зпричинили не тільки розширення інституційної мережі релігійних об'єднань, але й їх якісний розвиток. Зрозуміло, що це актуалізувало потребу правового регламентування функціонування релігійного комплексу, оскільки попереднє радянське законодавство носило чітко виражений атеїстичний характер і на практиці однозначно було направлене на правове забезпечення звуження функціонування релігії в усіх сферах “соціалістичного суспільства”.

Варто зазначити, що проблема правової регламентації функціонування релігійного комплексу, механізм її реалізації завжди був в центрі уваги науковців і практиків. Зокрема, це питання в тому чи іншому контексті було об'єктом дослідження українських релігієзнавців М.Бабія, В.Бондаренка, С.Здіорука, В.Єленського, В.Климова, А.Колодного, М.Новиченка, О.Сагана, Л.Филипович, О.Уткіна та ін. Проте є очевидним, “що життя йде вперед і в деяких аспектах діяльності релігійних організацій настає ситуація, коли між реаліями цього життя і нормою закону виникають протиріччя, що потребують розв'язання”⁹¹

Без сумніву, що за умов подальшого розгортання в Україні діяльності нових конфесій (і не завжди християнського напрямку), посилення серед них конкурентної боротьби за вплив на віруючих веде (в деяких випадках) до гострого протистояння між ними. Це передбачає, з одного боку, адекватне правове регулювання між самою державою та релігійними організаціями, а з іншого – правове регулювання відносин між самими релігійними інституціями та організаціями. За таких умов актуалізується питання пошуку й запровадження в життя такої моделі державно-церковних взаємин, яка б дозволила досягнути справедливого вирішення означених відносин.

При цьому важливо враховувати й той аспект, що Церква одночасно є не тільки складовою частиною відносин з державою, але має і свої особливі стосунки з іншими структурними того ж суспільства. Оскільки релігія насамперед є явищем соціальним, то вона постійно безпосередньо чи опосередковано взаємодіє з структурними елементами всього суспільного організму. Її зв'язки із соціумом, зокрема з його різними підсистемами, мають не статичний, а динамічний характер, тобто такий, який постійно під впливом певних чинників видозмінюється як в часовому, так і в просторовому вимірах. “Відтак, - слушно зазначає С.Здіорук, - характер суспільно-релігійних відносин обумовлюється багатьма факторами: культурно-історичними традиціями, внутрішньополітичними, економічними, соціальними

* Завідувач кафедри філософії та політології Хмельницького університету управління та права, д. філос. н.

* Доцент кафедри філософії та політології Хмельницького університету управління та права, к. біол. н.

⁹¹ Бондаренко В. Актуальні проблеми законодавчого забезпечення свободи совісті // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність - світовий досвід та українські проблеми. Науковий щорічник. – К., 2002. – С. 124.

трансформаціями у суспільстві, зовнішніми впливами тощо.”⁹² Саме комплексне поєднання зазначених чинників і задає особливість розвитку релігійних процесів.

Системі суспільно-релігійних відносин, що утверджується в сучасній Україні, притаманна особлива специфіка. Серед властивих їй рис потрібно перш за все виокремити наступні: широку деідеологізацію державної політики в царині релігійно-церковного життя; суттєвий лібералізм нормативно-правової бази щодо свободи совісті та діяльності релігійних організацій; перманентну регіоналізацію конфесійного простору; кризовий стан православ'я в країні; визрівання та вияв симптомів клерикалізації суспільства. Взаємопереплітаючись, окреслені ознаки й характеристики можуть накладатися одна на одну, часто тим самим підсилюючись або, навпаки, послабляючись, що зумовлює доволі неоднозначний вимір релігійної ситуації в державі, оскільки поряд з позитивними зрушеннями мають місце і негативні проблеми, які все-таки доведеться вирішувати в обов'язковому контексті просування нашої держави європейським шляхом.

Загальновідомо, що деідеологізація державної політики України в царині релігійно-церковного життя розпочалася на початку 90-х років минулого століття. Здобувши державну незалежність, Україна, як і більшість європейських постсоціалістичних країн, засвідчила свою рішучість покінути з тоталітарним минулим і стати на шлях демократичного розвитку. У досить короткі терміни монополізм комуністичної ідеології, з характерним для неї зневажливим ставленням до всього релігійного, був замінений поміркованим підходом держави до релігії і Церкви. В його основу були покладені цінності, підтриманими світовими демократіями. Насамперед йдеться про гарантії щодо рівності громадян перед законом поза їх конфесійною належністю, свободи совісті і віросповідань, визначеність меж релігійної свободи тільки через посередництво закону, взаємоповагу між державними інституціями та релігійними об'єднаннями тощо.

Внаслідок відмови держави від ідеологічного тиску на конфесійне середовище останнє впродовж років самостійності України зуміло доволі зрости. Про це, зокрема, свідчить і факт постійного зростання кількості релігійних інституцій та організацій, що суттєво розширює віросповідний спектр в державі. Релігійність українців, згідно останніх соціологічних даних, наближається до середньоєвропейських показників (45-50 відсотків). За умов реальної свободи совісті релігійні об'єднання мають змогу безпосередньо брати участь у вирішенні тих чи інших соціальних проблем, у суспільно-значимих акціях, розвивати і підтримувати на високому рівні зв'язки з громадськими та державними структурами. Більше того, деякі конфесійні інституції України представлені на міжнародній арені, де докладають значні зусилля задля підвищення та зміцнення авторитету нашої молоді держави.

Разом з тим, за умов транзитного стану нашого суспільства раптова хвиля релігійного піднесення, різке насичення й перенасичення релігійного простору різноманітними деномінаціями, напрямками і толками не тільки зумовили відчутний хаос в соціумі, але й породили його в самому конфесійному сегменті. За таких умов через об'єктивні й суб'єктивні чинники своєчасно не вдалося виробити надійні механізми протидії напливу деструктивних та псевдодуховних віросповідних течій. З іншого боку, далася взнаки невідповідність між потребами самих релігійних інституцій та можливостями державами у їх задоволенні. “Релігійне відродження, - слушно зазначає в цьому контексті С.Здіорук, - породило безліч проблем, пов'язаних із нормалізацією релігійного життя, державно-церковних та міжконфесійних відносин, зокрема подоланням гострих і болючих міжцерковних конфліктів.”⁹³

Таким чином, конфліктність у релігійному середовищі була закладена ще в перші роки незалежності. Саме тоді й актуалізувалися основні лінії міжконфесійного протистояння, які в подальшому, то слабнучи, а то й посилюючись, продовжують і сьогодні перешкоджати процесу консолідації української нації.

Варто зазначити, що українське законодавство у цій сфері за своїм гуманістичним пафосом та практично відсутністю обмежувальних санкцій, мабуть, не має жодного аналогу на європейському континенті. Декларуючи принцип жорсткого відокремлення церкви від держави, воно проголошує автономність обох інституцій, рівність між собою всіх без винятку конфесій, надає їм широкі можливості для реалізації власних інтересів, не закріплює за жодною з них будь-яких привілеїв. Сам по собі факт у цілому узгоджується з демократичними цінностями українського суспільства, однак він не може, на жаль, гармонізуватися з українською культурно-історичною традицією. Адже остання, як відомо, формувалася під визначальним впливом, принаймні, двох потужних релігійних потоків – православного і греко-католицького. Водночас, на відміну від європейських держав, ні Конституція України, ні Закон України

⁹² Здіорук С. Українські суспільно-релігійні відносини в умовах трансформації і глобалізації // Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи її буття. Науковий щорічник. – К., 2004. – С. 10.

⁹³ Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. – К., 2005. – С. 433.

“Про свободу совісті та релігійні організації” не відображають їх заслуг у справі визвольної боротьби українського народу, національного державотворення.

Основна причина такого стану полягає в тому, що Україна у свій час запозичила не європейську, а американську правову модель облаштування конфесійного простору. “Вживаючи термін “модель” для такої специфічної сфери суспільного буття, якою є державно-церковні відносини, - зазначає В.Климов, - матимемо на увазі, по-перше, логіко-правовий аналог реальної системи державно-церковних відносин в Україні, по-друге, суспільно-правову систему, що є результатом як саморозвитку, так і засвоєння світового досвіду врегулювання відносин між інституціями держави та релігійно-церковних організацій”⁹⁴

Зрозуміло, що вибір такої правової моделі регулювання державно-церковних взаємин відобразив романтизм та ідеалізм, якій охопили українське суспільство відразу після розпаду тоталітарного суспільства. На той час із-за ряду обставин для України взірцем свободи і демократії були США, які демонстрували своє прихильне ставлення до нашої держави та підтримували реформаторський курс її уряду. Звичайно, тут також зіграла роль цієї країни у світі. Звідси й прагнення “американізувати” українську дійсність, що призвело до швидкого наповнення релігійного середовища нашої країни неокультами перш за все американського походження. Характерна для Західної Європи ієрархізація конфесійної карти була проігнорована українською владою. Водночас американський досвід критично не переосмислювався відносно українських реалій, що на практиці виявилось суттєвою методологічною помилкою.

Перш за все, це пояснюється тим, що на відміну від Європи (суттєвою складовою якої є Україна), США ніколи не стикалися з фактом домінування якоїсь однієї чи кількох релігійних традицій. Процес релігієтворення по той бік океану відбувався на зовсім інших методологічних засадах, ніж у Старому світі. Адже на Північно-американський континент, як відомо, перебиралися в першу чергу представники тих конфесій, котрі зазнавали переслідувань і гонінь в Європі. Саме вони брали безпосередню участь у творенні американської нації, яка відтак відразу ж зароджувалася як нація поліконфесійна.

Протилежна картина спостерігається в Україні, де історично домінувало така конфесія як православ'я. Однак зазначена специфіка не була врахована під час вибору моделі регулювання державно-церковних відносин. Тому й не дивно, що пряма екстраполяція американського досвіду на наші національні терени не дала бажаного ефекту. Більш того, наділення релігійних інституцій широкими правами на практиці вилилось у підміну принципу свободи свавіллям певних конфесій, ознаки якого прослідковуються, зокрема, в політизації релігійного середовища, а також його комерціалізації, численних порушеннях чинного законодавства з боку церков і релігійних організацій, наростанні їхніх претензій до держави, неформальній підтримці тими чи іншими віросповідними напрямками місцевих органів влади за відповідні дивіденди політичного чи матеріального характеру тощо. На жаль, в цьому плані можна навести досить багато прикладів з будь-якого регіону України.

Реалізація свободи совісті створила умови для поновлення діяльності, зокрема УГКЦ, а також мусульманських осередків. Відтак виникли майнові претензії, відродилася їхня неприязнь одне до одного за колишнє шельмування. Більше того, одна гілка православ'я України продовжує підпорядковуватися Московському Патріархатові. Тому логічним є відмова УПЦ МП в категоричній формі поновити соціальну й історичну справедливість та повернути майно новим законним власникам. Адже частина цього майна у свій час була реквізована, зокрема в УГКЦ. Неврегульованість майнових відносин об'єктивно нагнітає напругу не тільки у православно-греко-католицьких, але й у православно-мусульманських відносинах. Причому протистояння має чітко окреслені регіональні контури. Так, в Автономній Республіці Крим (а саме тут зосереджений основний масив послідовників ісламу в Україні) конфронтації між мусульманською меншиною та УПЦ МП досягла значного рівня. Духовенство останньої всіляко перешкоджає кримським татарам реалізовувати своє конституційне право на свободу власної релігійної діяльності. На жаль, провокації, які мають місце у цьому регіоні на релігійному ґрунті, загрожують незворотними негативними наслідками для української держави. Адже не може слугувати утвердженню стабільності озвучення ідеї поновлення кримсько-татарської держави під патронатом якоїсь із сусідніх ісламських країн, що вже звучить серед певних кіл громадськості. Зрозуміло, що подальша ескалація етноконфесійного конфлікту може тільки посилити сепаратистські настрої в АРК. При цьому не можна виключити за таких умов можливість звернення до ісламської складової міжнародного тероризму.

Варто наголосити, що переважна більшість європейських країн, визнаючи право громадян на свободу віросповідання, з повагою ставлячись до релігійних об'єднань, водночас прагне обмежити їхню активність певними правовими рамками, тобто визначає для них прийнятні для суспільства різновиди діяльності. Водночас перебільшення конфесіями владних повноважень неминує імплікує покарання у

⁹⁴ Климов В. Формування і особливості української моделі державно-церковних відносин // Релігія і Церква років незалежності України. – Київ-Дрогобич, 2003. - Т. 10. – С. 376.

порядку, передбаченому відповідною законодавчою нормою. В цьому контексті не існує винятків для жодного суб'єкту соціальної дії. Таким чином, соціум заклав чіткий правовий захист від притаманного сутнісній природі церкви диктату.

На жаль, в Україні, яка сповідує цінності світського гуманізму, спостерігається дещо інша, часто парадоксальна картина. Аналіз релігійної діяльності багатьох конфесій показує, що самочинство церковних організацій на українських теренах перетворюється в буденне явище. Протиправні діяння деяких церков стають все масштабнішими, а адекватна реакція з боку правоохоронних органів практично відсутня. Це, зрозуміло, сприяє посиленню агресивності частини духовенства. Особливо “войовничий запал” конфесій проявляється під час вирішення майнових питань. Для прикладу, всім відомі дії ченців Лаври із самовільного захоплення приміщень Києво-Печерського заповідника. В такий спосіб в 2000-2003 роках ними було відібрано у заповідника 10 корпусів. Проте, незважаючи на відверте порушення закону (в даному випадку з боку УПЦ МП), правоохоронні органи зайняли позицію стороннього спостерігача, волюючи не втручатися в конфлікт. Подібне потурання, звичайно, на руку деяким релігійним об'єднанням, які втратили сприйняття грані між дозволеним і забороненим. На противагу нашому, в Західній Європі реакція на такі суспільні виклики конфесій має чіткі й адекватні правові наслідки.

Аналогічна ситуація має місце, зокрема, і в царині освіти. Попри те, що Конституція України (ст. 35), Закони України “Про освіту” (ст.ст. 5, 7, 8) й “Про свободу совісті та релігійні організації” (ст. ст. 5, 6) однозначно закріплюють світський характер навчально-виховного процесу в нашій державі, релігійні громади всілякими способами намагаються вести викладання основ релігії як у загальноосвітніх, так і вищих навчальних закладах. У державних школах окремих регіонів діти вже давно вивчають такі предмети, як “Закон Божий” чи “Християнська етика”. Причому подекуди – в обов'язковому порядку. Таким чином, якщо Закон і писаний, то принаймні не для суб'єктів релігійного середовища.

Сучасна українська держава, реформуючи політичну систему, впевнено бере курс на розвиток демократії за європейськими стандартами, складовою якої, з необхідністю, є плюралізм – політичний, ідеологічний, релігійний, етнічний. Але, як показує європейський досвід, також потрібно враховувати особливості історичного розвитку й функціонування українського суспільства, відповідно і тих конфесій, історія яких безпосередньо пов'язана з нашою країною. При цьому розв'язання будь-яких проблем функціонування релігійного комплексу в нашій державі бачиться винятково в правовому полі, що гарантує дотримання законних конституційних прав усіх суб'єктів правовідносин державно-церковних взаємин.

*Г. Кулагіна**

Релігійна мораль та політична доцільність під час виборів-2006

Парламентські вибори 2006 року з повним правом можуть претендувати на такий суспільний процес, який відбувався з відповідним “політичним загостренням”. У межах нашого дослідження спробуємо з'ясувати взаємозв'язок, або “спільну дію”, релігійної моралі і політичної доцільності в українському суспільстві. Для цього насамперед визначимося з категоріальним апаратом.

Релігійна мораль передбачає специфічний, релігійний тип регуляції відносин людей, скерований ідеєю спасіння. Іншими словами, сукупність прийнятих певною релігією норм поведінки, спілкування та взаємовідносин людей слід вважати релігійною мораллю. Характерною рисою останньої завжди залишається жорстка фіксованість та опосередкованість функціонування релігійними формами регуляції. У свою чергу, політична доцільність виявляється через належну організацію державного життя шляхом боротьби за владу.

Релігійна мораль постає як суспільне явище. Прагнення до впорядкування відносин релігії і держави знайшло своє відображення у створенні релігійних норм, правил, законів та приписів. Зокрема, правила Святих Апостолів забороняють поєднання церковних і цивільних посад. Так, у 81 правилі йдеться про наступне: “... не личить єпископові чи пресвітерові ставати до роботи в народних управліннях, а невідступно бути при справах церковних. Або хай прийде до переконання, що цього не можна робити, або хай буде видалений, бо за заповітом Господнім ніхто не може служити двом панам.”⁹⁵ Яку ж ситуацію маємо насправді? На 450 місць у Верховній Раді претендувало 7.723 кандидати від 45 партій. Офіційно будь-яка церква відмовлялася від активної участі у виборчому процесі. Водночас багато партій має у своєму

* *Наук. співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, к.філос.н*

⁹⁵ Книга Правиль Святих Апостоль, Святих Соборовъ Вселенскихъ й Поместныхъ, й Святихъ Отцов. – М., 1893. – С.32

списку кандидатів з представників церков. До того ж, кожен з них балотується не як звичайний громадянин, а як протоієрей, пастор, священник, голова християнського братства тощо. Знаходження кандидатів “від релігії” на непрохідних місцях у партійних списках не применшує їх значення у виборчій кампанії, що подеколи не менше, ніж відомих співаків, артистів, журналістів тощо. Внаслідок цього маємо, приміром, такі результати. Постійний член Священного Синоду Української Православної Церкви митрополит Одеський та Ізмаїльський Агафангел пройшов до Одеської обласної ради народних депутатів. Депутатом Хмельницької обласної ради став архієрей Хмельницької єпархії УПЦ КП архієпископ Хмельницький і Камінець-Подільський Антоній (Махота). Лише у Хмельницькій області до місцевих органів влади обрано 15 священнослужителів. Такі приклади не поодинокі. Залишаючи осторонь правовий аспект, поставимо принагідно кілька питань. Що спонукає служителів культу брати участь у виборчому процесі? Як представники церкви оцінюють таку діяльність своїх братів і сестер?

Як твердить директор Центру Богословських Студій, священник УПЦ МП о.Петро Зуєв, брати участь у виборах духовенство можуть спонукати різні причини.⁹⁶ Зазначимо, що всі вони цілком “від світу цього”, а саме: розв’язання проблеми храмового будівництва, реституції церковного майна, встановлення політичних зв’язків, налагодження співпраці між Церквою та місцевими структурами влади, вплив на останні тощо. Щоправда, відразу визнається існування проблеми “партійного батюшки”. Здавалося б, проблема полягає у суперечливості, антиномічності реалій політичного життя Церкви та її соціальної доктрини, правил та приписів, що забороняють клірикам участь у політичному житті країни.

Згадаємо тут лише Соціальну концепцію Російської православної церкви, прийняту на Архієрейському Соборі 2000 року. В ній наголошується: “Священноначаліє і священнослужителі не беруть участі у діяльності політичних організацій та у передвиборчих процесах”. Проте суперечливість виявляється політичного характеру. Так, “партійний батюшка”, належачи до якоїсь однієї, конкретної партії, протиставляє свою участь у ній іншим політичним організаціям, позбавляючись можливості відстоювати права не лише всього суспільства, а й своєї пастви, віруючі якої цілком вірогідно мають різні політичні вподобання.

Отже, універсалізм, якого прагне дотримуватися Церква, що орієнтується на всіх людей, незалежно від їх походження та політичних поглядів, протиставляється логіці “партійної доцільності” або “егоїзму” окремої соціальної групи. Додаткова проблема ще й у тому, що ім’я священника стає своєрідним символом, брендом, з допомогою якого партія та окремі політтехнологи намагаються створити образ партійної “святості”. З цього богослов робить висновок: “Так соціальний егоїзм зодягається у шати уявної святості”. Доцільно задати питання, а чи це не сама “уявна святість”, що вбралася у шати “соціального егоїзму”? До того ж, надалі священник стверджує, що коли вибори минають, стає зрозумілим: всі без винятку партії не святі, а грішні.

Особисту точку зору на участь кліру у виборчих перегонах має архієпископ Львівський і Галицький УПЦ МП Августин. Він вважає, що священнику не треба бути при державній владі. В іншому випадку матимемо моральні і правові колізії, коли у ситуації, що від нього не залежатиме, духовний пастир не виявить євангельського милосердя. Це не припустимо, адже священник повинен бути вищий за політику. Водночас архієпископом припускаються “винятки з правил”.

Розглянемо суспільну позицію інших християнських церков під час виборчого процесу 2006 року.

10 лютого цього року у Львові відбувся з’їзд мирян Української Греко-Католицької Церкви, який прийняв такі Звернення: до усіх вірних УГКЦ, усіх християн та людей доброї волі з нагоди парламентських виборів; до урядовців, депутатів та кандидатів в депутати, керівників державних та приватних структур; “Відповідальність вірних за Церкву і державу” до Президента України Віктора Ющенка; до Синоду Єпископів та усіх священників УГКЦ.⁹⁷ У Зверненнях декларувалося наступне.

Суспільно-політичне життя є полем відповідальності кожного віруючого за своїх ближніх. Воно не починається і не закінчується передвиборчою кампанією. Вартими на довіру називалися ті політичні партії та блоки, які “словом і ділом” довели свою здатність створити морально безпечне та духовно здорове середовище, сприятливе для розвитку людини та родини, і не спокусилися можливостями, які дає влада. Посадовець повинен керуватися не клановими, партійними чи приватними інтересами, не власними амбіціями чи поняттями, а винятково справедливістю і турботою про долю Держави та її громадян. Кожен громадянин несе відповідальність за розвиток України в усіх сферах, що, у свою чергу, можливий за умови піднесення духовності, культури та освіти. Зазначається, що така відповідальність подається в Конституції України як “відповідальність перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішніми і прийдешніми

⁹⁶ “Вибори минають, партії народжуються і вмирають, а Церква залишається” // Інтерв’ю з директором Центру Богословських Студій, кліриком УПЦ о. Петром Зуєвим. – <http://www.risu.org.ua>

⁹⁷ <http://rep-ua.com/23953.html>

поколіннями”. Наголошується на недостатній увазі щодо місійної практики священства, особливо у тих областях, що знаходяться поза межами найбільшого поширення УГКЦ.

Римо-Католицька Церква не приймала окремих рішень щодо парламентських виборів в Україні.

Специфічні проблеми піднімалися на зустрічі лідерів євангельських протестантських церков України, що відбулася 2 серпня 2005 року і актуалізувала дискусію щодо участі євангельських віруючих у політичній діяльності.⁹⁸ Зустріч репрезентувала 90% протестантських громад та висвітлила наступні головні питання щодо взаємостосунків церкви і держави. Що слід розуміти під політикою? Чи є дозволені межі участі віруючих у політичній діяльності? Чи можливо представникам різних церковних категорій брати участь у політичній діяльності? Чи ототожнюється участь в останній віруючих з діяльністю Церкви в цілому?

Принциповим є розуміння Церквами політики та, зокрема, політичної діяльності в суспільстві. Під політикою вони переважно мають на увазі участь у публічних громадянських акціях, діяльності політичних партій. Водночас потребує належної оцінки отримання керівниками церков певної винагороди з боку окремих політичних сил або підписання звернень на підтримку їх чи засудження інших заради лояльного ставлення до Церкви. У цьому контексті необхідно визначитися з громадськими акціями Церков на захист своїх прав, відстоювання Божих засад людського життя участю у подіях Помаранчевої революції під гаслом “Християни за правду” тощо. З точки зору політології зазначені акції не є політичними внаслідок відсутності у них суто політичних цілей. Тому безпідставною є критика їх учасників за участь у політиці. З іншого боку, такі акції часто підтримуються певними політичними партіями і використовуються ними у політичних цілях. У даному випадку можна казати про несвідому або непрямую участь Церков у політичній діяльності.

Ставлення євангельських протестантських церков до участі віруючих у політичній діяльності неоднозначне. Воно хитається від позиції “дозволено все, що не забороняється світським законом” разом із заохоченням вірних до активної участі у суспільних процесах, до негативного сприйняття будь-якої суспільно-політичної акції вірних. Усі, хто вважає можливою участь віруючих у політичній діяльності, поширює цей дозвіл на парафіян. Питання участі пасторів та єпископів у політиці більш дискусійне. Так, харизматичні громади в основному позитивно сприймають суспільно-політичну діяльність пасторів. Проте інші церкви висловлюються за небажаність і неможливість участі в ній керівників церковних об’єднань.

Наголошувалося також на небезпеці злиття Церкви і держави, адже винятковою функцією Церкви є проповідь Євангелія. Разом з тим, Церква не може знаходитися осторонь від суспільного життя. Вона повинна виступати проти суспільних вад, бути совістю суспільства. Проблемою для проведення діалогу у конструктивному напрямку стала й відсутність соціальних концепцій протестантських церков України, за винятком адвентистів.

Таким чином, релігія і політика в Україні знаходяться у симбіотичному взаємозв’язку. Цей взаємозв’язок позначений такими характерними рисами: по-перше, політичні рухи, окремі державні діячі, громадськість постійно апелюють до релігійних ідей. Йдеться про експлуатацію релігійних цінностей заради досягнення конкретних політичних цілей. Така “експлуатація” значно інтенсифікується напередодні політичних виборів в країні; по-друге, спостерігаються спроби “облагородити політичну царину духом релігійного благочестя”.⁹⁹ Маємо ситуацію, коли люди апелюють до релігії, вбачаючи в ній засіб до єднання. У цьому випадку навіть атеїсти, роблячи свій політичний вибір, віддають перевагу релігійній особистості. Пояснюється це переконанням у тому, що релігійна людина чіткіше усвідомлює поняття добра і зла та керується своїми принципами, а не власними інтересами; по-третє, активно відбувається процес творення політизованих релігійних організацій. Найяскравіше він виявляється у мусульманському середовищі. Приміром, широкого розголосу набув саморозпуск Партії мусульман України (ПМУ) у Криму внаслідок її вступу у повному складі до Партії регіонів, про що було заявлено на V з’їзді ПМУ 17 грудня у Донецьку; по-четверте, взаємини між релігійними організаціями часто опосередковуються політичним контекстом. Головним чинником цього постає боротьба за владу у конфесійному просторі.

У цілому, маємо взаємозв’язок та взаємообумовленість релігійної моралі та політичної доцільності. Наголосимо на відсутності практики реалізації правових механізмів, що регулюють відносини між державою і церквою в Україні, зокрема, загальновідомої статті 36 Конституції, а це провокує вже риторичне питання: “Камо грядеши?”

⁹⁸ Решетніков Ю. Євангельські віруючі та політика // <http://www.risu.org.ua>

⁹⁹ Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття: Монографія. – К., 2005. – С.45

Юридичні та політичні механізми врегулювання державно-церковних відносин в Україні

Поняття “помісна церква” має різні значення в різних віросповіданнях і деномінаціях християнства. У самому широкому сенсі – це означення, котре застосовується для характеристики всієї повноти певної церковної структури, як у православ’ї. На іншому полюсі – це лише окрема місцева громада, як це є в ряді протестантських віросповідань, бо ж за їхнім означенням потрібно слідувати біблійному принципу: “Бо де двоє або троє в Ім’я Моє зібрані, – там Я серед них” (Мт. 18:20). У даному випадку ми вживаємо поняття “помісна церква”, котре чітко зафіксоване нормами канонічного права Православної Церкви й однаково розуміється у всіх міжнародно-правових документах. (Всілякі політико-церковні спекуляції й умисні перекручення на догоду певним державам і церквам тут не розглядаються).

Отже, **статус помісності** у Православній Церкві тісно пов’язаний зі здобуттям Церквою автокефального (з давньогрец. - самоочолюваного) тобто незалежного устрою. Іншими словами, помісною може бути обов’язково лише автокефальна Церква. Власне, у строгому юридичному розумінні в православ’ї поняття “церква” означає релігійну організацію з канонічно довершеною ієрархією, котра має право вступати в рівноправні відносини з іншими суб’єктами міжнародного церковного права. Тут цілком доречно аналогія з суверенними державами як суб’єктами міжнародного права та їхніми органами, правоздатність яких легітимується не лише національними правовими системами, але й нормами міжнародного права. Звідси випливає, що якщо, наприклад, УРСР була квазідержавою, то УПЦ МП є навіть не квазіцерквою. Вона - лише територіальний округ іншої Церкви з деякими елементами місцевого самоуправління (навіть не в статусі автономії), котрі Церква, яка їх надала, має право змінювати чи забрати. В той же час УПЦ МП має статус багато нижчий статусу УРСР часів радянської імперії.

Адже УРСР все таки була членом ООН, а тим самим бодай номінально була представлена у міжнародному співтоваристві. УПЦ МП сьогодні не має навіть статусу автономної церкви, тобто вона в статусі звичайної Київської губернії ще часів Російської імперії до Жовтневого перевороту 1917 року. (Треба бути свідомим цього страшного ступеня інтегрованості українського громадянства в російську шовіністичну церковно-політичну імперію!).

Відтак УПЦ МП не має права виступати навіть номінально на міжнародній арені. Вона не є членом Всесвітньої Ради Церков (це можна порівняти з ООН релігійних організацій), а ні членом Конференції Європейських Церков (теж саме, що для суверенних держав Рада Європи, не говорячи вже про Європейський Союз) тощо. Одним словом для міжнародного релігійного співтовариства Україна відсутня на конфесійній карті світу. Весь потенціал десятків мільйонів православовіруючих українських громадян працює на авторитет та імідж Росії. Росія нібито представляє інтереси України у всіх міжнародних релігійних організаціях. Насправді ж за рахунок нашого духовно-релігійного потенціалу Росія має змогу займати лідируючі позиції у світі.

До речі, якби всі гілки православних в Україні об’єдналися в одну Церкву, вона стала би найбільшою серед усіх православних Церков світу. Це є також однією з причин, котрі заставляють не лише церковний і політичний істеблішмент, а й дипломатію та спецслужби Росії працювати на розкол й упослідження українських православних.

Ще раз наголошуємо, що авторитет і вплив у міжнародному релігійному співтоваристві реалізується не лише базуючись на кількості запасів нафти чи газу в надрах певної держави (порівняти, наприклад, Ватикан і Росію). Дуже важливою є апостольська спадковість і давність традиції. В Україні ці обидва чинники є. За церковним переказом апостол Андрій Первозваний (тобто сучасник Ісуса Христа) освятив Київські гори. А Московська митрополія самочинно (неканонічно!) відділилася від Київської аж 1448 року. Ясно, що ні про яких живих апостолів Христових ітися вже не могло.

Тому втрата для Москви апостольської спадковості Києва рівнозначна самовбивству. Саме тому Московський патріархат ніколи добровільно не відпустить Україну. Тим паче, що свого часу він не лише по-зłodійськи відділився від Києва, а знову ж таки злочинно обманом і силою підпорядкував собі Київ спочатку за Богдана Хмельницького політично, а через 30 років і духовно – загарбавши Київську Митрополію під Москву. Щодо чинника давності традиції можна нагадати ще й такі факти. Лиш вперше Москва згадується в Іпатіївському літописі під 1147 роком. А того ж таки 1147 року у Києві вже вдруге був поставлений на Митрополичий престол русич Климент Смолятич (першим був Іларіон 1051-1054 рр.).

* Завідувач відділу гуманітарної політики Національного Інституту стратегічних досліджень, к. філос. н., доцент.

Таким чином УПЦ ще треба пройти дуже довгий шлях щоби здобути автокефалію і стати українською в рівень з національними церквами інших народів світу. Адже поняття “помісна церква” фіксує органічний зв’язок між місцевою релігійною інституцією конкретного окремого народу та державотворчими і націєтворчими процесами. Отож, коли говоримо про утвердження Української Помісної Православної Церкви, то маємо на увазі конституювання саме національно орієнтованої інституції, незалежної від будь-яких зарубіжних релігійних центрів.

До речі, поняття “конституювання” має чітке значення і точний зміст (від лат. - постійний). Конституювання значить упостійнення, себто здобуття статусу, котрий є, умовно кажучи, найдосконалішим, а відтак у розумінні Церкви - вічним. Таким є лише статус організації, котра має завершену структуру, самостійне управління, нікому не підпорядковується й має право рівних зносин з такими ж суб’єктами означеної діяльності. У Церкві такий стан єдиноможливий при статусі помісності, що з необхідністю передбачає канонічно довершену ієрархію та здобуття автокефалії.

Для Церкви це є доконечна вимога позаяк, на відміну від світських структур державної влади, суду, політики чи бізнесу, у Церкви немає абсолютно ніяких посередників і партнерів. Адже вона одночасно виконує функції всіх гілок влади та охоплює не лише Землю, а й Небо. Тобто Церква складається з двох частин: на Землі – “Церква, яка бореться”, а на Небі, – “Церква, яка торжествує”. Головою цілої Церкви є Христос. Ось чому Він сам “є Шлях і Істина, і життя” (Ів. 14: 6), а, згідно зі вченням Церкви, вона “є Тіло Христове” (Кол. 1: 24).

Якось З. Бжезинський наголосив, якщо домінуюча в країні церква більш ніж на 20% контролюється ззовні, то ні про яку незалежність держави не може йти мова. Україна, як відомо, номінально держава православна. Але майже 70% її православних осередків знаходяться у юрисдикції УПЦ МП – структури, підпорядкованої РПЦ. Таким чином, проблема утвердження Української Помісної Православної Церкви – проблема із розряду тих, які безпосередньо стосуються стратегії суверенного розвитку й національної безпеки України.

Питання щодо утвердження Помісної Православної Церкви впродовж доби незалежності України перейшло у розряд перманентно актуалізованих. Як переконає безпосередній життєвий досвід, на ниві розв’язання означеної проблеми має місце рух з хвилеподібною амплітудою: періоди відносного затишку змінюються сплесками активності. Що стосується останніх, то вони спостерігалися на початку 90-х, на рубежі століть – XX і XXI – та після перемоги Помаранчевої революції. При цьому змінювався і сам формат бачення ідеї конституювання Української Помісної Православної Церкви. Найперше передбачалося, що Російська православна церква надасть цілковиту автокефалію Українській православній церкві Московського патріархату. Однак сподівання не виправдалися. Не допомогли й особисті звернення Президента України Л. Кравчука до Московського патріарха Алексія II. Небажання Москви надати правдиву самостійність УПЦ МП та прямі інспірації утворили розкол у православному середовищі нашої держави. В Україні з’явилися три юрисдикції православ’я – УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ. Довелося уже між ними шукати порозуміння та виробляти формулу об’єднання. Цей процес зійшов нанівець у 2001 році після заяв Московської патріархії стосовно неможливості конструктивно співпрацювати з розкольницькими структурами, до яких зараховувались як УПЦ КП, так і УАПЦ. Подібною позицією РПЦ “поставила хрест” на варіанті об’єднання трьох православних юрисдикцій України у відповідну Помісну Церкву.

Спроби порозумітися з Москвою були достеменно приречені на невдачу. І справа навіть не у відсутності належної політичної волі у попереднього керівництва Української Держави, а в тому, що наявність Помісної Православної Церкви в Україні не відповідає національним інтересам Російської Федерації. З боку Росії докладалися та й продовжують докладатися зусилля, аби не допустити єднання українського православ’я. Імперська позиція РПЦ переконає в необхідності пошуку інших шляхів творення Помісної Православної Церкви в Україні, відмінних від тих, котрі роблять виключний акцент на досягненні відповідних домовленостей з Московським патріархатом. Найкращий з них – опертися на православ’я Київської традиції та інтенсифікувати його діалог з Повнотою світового православ’я (передусім із Вселенським Патріархом) за сприяння Держави.

Більш-менш реальна нагода діяти за окресленим сценарієм з’явилася після перемоги на президентських виборах-2004 В. А. Ющенко. Обидва репрезентанти Київської православної традиції – УПЦ КП й УАПЦ – під час виборчих перегонів засвідчили свою патріотичну, державницьку позицію, давши тим самим українській владі підстави розглядати їх як фундамент майбутньої Української Помісної Православної Церкви. Відтак, і з боку керівництва Держави, і з боку ієрархів обох церков почали здійснюватися конкретні кроки стосовно реалізації проекту під назвою “Українська Помісна Православна Церква”.

Якщо спробувати відтворити логіку цього процесу крізь призму подій, то матимемо наступну картину:

- 21-22 лютого 2005 року в Києві під головуванням Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета (Денисенка) пройшло спільне засідання Священного Синоду і Вищої Церковної Ради УПЦ Київського патріархату. Було ухвалено два звернення - до УПЦ МП і до УАПЦ. Зокрема, УАПЦ пропонувалося об'єднатися з УПЦ КП в Помісну Українську Православну Церкву. Від УПЦ МП Філарет зажадав припинення ворожнечі, яку вела ця церква з УПЦ КП за часів старої влади і продовжує вести досі;

- 5 березня Президент В.Ющенко, виступаючи на установчому з'їзді партії "Народний союз "Наша Україна", висловив впевненість у тому, що в Україні буде створена Помісна Православна Церква;

- 16 березня держсекретар Олександр Зінченко зустрівся у Стамбулі з Константинопольським Патріархом Варфоломієм, передавши йому запрошення Президента України Віктора Ющенка відвідати Київ. У ході зустрічі обговорювалися актуальні питання церковного і світського життя. Очолована О. Зінченком українська делегація одержала Благословення від Вселенського Патріарха на добрі справи в ім'я України;

- 24 березня Президент України Віктор Ющенко прийняв делегацію Священного Синоду Константинопольського Патріархату – архієпископа Скопелоського Всеволода (Майданського), який очолює Західну єпархію Української Православної Церкви в США, та єпископа Телмиського Іларіона (Рудника) - вікарія митрополита Португалії та Іспанії. На зустрічі обговорювалася тема Помісної Православної Церкви в Україні й піднімалося питання необхідності гармонізації міжконфесійних відносин;

- на початку червня Акт про початок об'єднання Української Православної Церкви Київського Патріархату й Української Автокефальної Православної Церкви підписали в Тернополі протоєреї УПЦ КП Анатолій Зінкевич і УАПЦ Михайло Левкович;

- 8 червня у Стамбулі Президент України Віктор Ющенко зустрівся з Вселенським патріархом Варфоломієм I. Глава Української Держави наголосив на тому, що "сьогодні українське суспільство чекає на створення Єдиної Помісної Православної Церкви";

- 11 серпня 2005 р. у Києві, в приміщенні Патріархії УАПЦ, пройшла зустріч Патріарха УПЦ КП Філарета (Денисенка) з предстоятелем УАПЦ Митрополитом Мефодієм (Кудряковим). Йшлося про початок процесу об'єднання цих двох церков;

- 15 вересня 2005 р. з благословення предстоятелів Української Православної Церкви Київського Патріархату і Української Автокефальної Православної Церкви у Києві відбулося спільне засідання повноважних Комісій з об'єднання церков від Української Православної Церкви Київського Патріархату і Української Автокефальної Православної Церкви. В результаті роботи Комісії прийшли до спільного бачення необхідності та шляхів об'єднання УПЦ КП і УАПЦ в єдину Помісну Українську Православну Церкву;

- 29 вересня 2005 р. з благословення предстоятелів Української Православної Церкви Київського Патріархату і Української Автокефальної Православної Церкви у Києві відбулося чергове спільне засідання повноважних Комісій від УПЦ КП та УАПЦ з об'єднання церков;

- у Києві 10-11 жовтня відбулися Архієрейські Собори УПЦ КП та УАПЦ, на яких розглядалося питання про об'єднання цих двох церков. 11 жовтня була також проведена спільна конференція єпископатів УПЦ КП та УАПЦ, в результаті якої прийнято Заключне рішення, в якому визначено орієнтовну дату проведення Об'єднавчого Собору – 19 листопада;

- 17 листопада на прес-конференції в агентстві УНІАН Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет (Денисенко) закликав духовенство і мирян Української Автокефальної Православної Церкви до єднання без згоди ієрархії УАПЦ. Він повідомив, що через позицію єпископату УАПЦ були зірвані досягнуті між церквами у вересні-жовтні цього року домовленості про об'єднання;

- 18 листопада у канцелярії Української Автокефальної Православної Церкви в Києві відбулася прес-конференція предстоятеля УАПЦ, Митрополита Київського і всієї України Мефодія (Кудрякова). Він ознайомив з точкою зору УАПЦ на причини невдалих переговорів про об'єднання в єдину Церкву з УПЦ Київського Патріархату. З його точки зору, "поєднання не стало реальністю з однієї причини: воно не побудоване з боку Патріарха Філарета у дусі любові".

Наскільки доводить викладене вище, процес утвердження Української Помісної Православної Церкви у 2005 році проходив доволі інтенсивно. На жаль, він не виправдав суспільних очікувань: бажаного єднання УПЦ КП та УАПЦ не відбулося. Проте розглядати безрезультатними зусилля духовенства, влади, громадськості у напрямку консолідації православ'я Київської традиції не доводиться. Принаймні викристалізувалися деякі тенденції як у православному, так і суспільно-політичному житті країни загалом, котрі дають розуміння ускладнень на ниві конституювання Помісної Православної Церкви в Україні. Окремі з них заслуговують особливої уваги.

По-перше, ні УПЦ КП, ні УАПЦ не володіють достатнім авторитетом (перш за все на міжнародній арені), щоб самостійно долати усі труднощі на шляху утвердження Української Помісної Православної

Церкви. Ярлик “неканонічних”, “розкольніцьких” угруповань, навішаний на них РПЦ та її підрозділом в Україні УПЦ МП, відчутно обмежує їхню свободу дій, перш за все на комунікативному горизонті.

По-друге, як УПЦ КП, так й УАПЦ є доволі залежними від політичного моменту. Згуртування помаранчевих політсил та їхня перемога на президентських виборах-2004 стимулювали об’єднавчий процес і в Українському Православ’ї. З іншого боку, непорозуміння між командою Президента В. Ющенка і командою Юлії Тимошенко, розкол у помаранчевому таборі позначилися аналогічними суперечками та взаємними обвинувачуваннями між ієрархами УПЦ КП й УАПЦ, що врешті-решт не дозволило провести Об’єднавчий Собор.

По-третє, об’єднавчому процесові УПЦ КП й УАПЦ не передувала належна попередня підготовка. Він проходить форсованими темпами “згори”. Його намагалися завершити ефективним дійством – єднанням двох церков – напередодні річниці Помаранчевої революції. Але неорганічний, відчутною мірою штучний характер акту злуки виявився настільки нестійким, що, навіть, не отримав свого логічного завершення. Замість консенсусу, до якого майже цілий рік підходили УПЦ КП та УАПЦ, усе завершилося наприкінці осені міжусобним розбратом.

По-четверте, запевнення про українськість, національну орієнтованість УПЦ МП не відповідають дійсності. Ця православна інституція перебуває не просто “у канонічному єднанні з Російською православною церквою”, але є безпосереднім її структурним елементом, а тому виступає надійним знаряддям реалізації політики останньої. Оскільки Московська патріархія не зацікавлена в утвердженні Помісної Православної Церкви в Україні, то цілком природно, що УПЦ МП керуватиметься інструкціями свого патрона і всіяко перешкоджатиме консолідації вітчизняного православ’я. Її дії особливо під час виборів (часто різняться з заявами, проголошеними ієрархами цієї церкви) – яскравий тому приклад.

По-п’яте, перспективи конституювання Української Помісної Православної Церкви багато в чому визначатимуться в подальшому результатами парламентських виборів-2006. У разі формування помаранчевої більшості у Верховній Раді України є підстави вважати, що діалог між УПЦ КП та УАПЦ буде поновлено й вестиметься активний пошук шляхів їхнього об’єднання в Помісну Церкву з подальшим міжнародним визнанням. Якщо ж в країні станеться реванш опозиції, то питання про творення Української (по духові) Помісної Православної Церкви, мабуть, доведеться відкласти на невизначений час.

У ситуації, що склалася, керівництво Української Держави може діяти, послуговуючись трьома ключовими сценаріями:

Сценарій 1. Буквально дотримуючись конституційної норми про відокремлення Церкви від Держави, остання повністю дистанціюється від процесу творення Української Помісної Православної Церкви. УПЦ КП й УАПЦ отримують шанс власними зусиллями вирішити означену проблему. Проте сподіватися, що даний варіант спрацює, не доводиться, бо ж, обидві ці інституції не володіють відповідним потенціалом. Окрім того, між єпископатом УПЦ КП й УАПЦ наявне латентне протистояння. Амбітність церковників з тієї та іншої сторони, конкуренція за духовний простір країни скоріше призведуть до чергових розколів, ніж до єднання. Якщо консолідація і можлива, то винятково ситуативна. Але цього, скажемо відверто, замало для конституювання повноцінної Помісної Православної Церкви в Україні. Невтручання Української Держави у процес утвердження Української Помісної Православної Церкви надає даному процесові невизначеного спрямування і такої ж невизначеної часової реалізації, а також надає преференції діям держави російської.

Сценарій 2. Реанімується політика попередньої влади щодо релігійної сфери з преференціями для УПЦ МП. Українська Православна Церква Московського патріархату знову починає користуватися негласною підтримкою владних структур на Всіх рівнях. Не афішоване ставлення до неї – як до “єдино канонічної”, нібито національно спрямованої православної інституції. Саме їй відводиться визначальна роль у витворенні в Україні Помісної Церкви. Політична складова такого сюжету очевидна й практично означена в першій частині даної статті. Причому така політика буде явно не в національних інтересах. Адже, замість реального утвердження Української Помісної Православної Церкви, посилюється реальна залежність Української Держави від Російської Федерації. Сама ж ідея конституювання національної помісної православної інституції при цьому перетворюється на звичайну ілюзію, користь від якої матиме хіба що та ж Росія.

Сценарій 3. Український Президент, Уряд і Парламент засвідчують свою прихильність до церков Київської православної традиції. Тільки за таких умов видається можливим успішне втілення в життя ідеї утвердження національно орієнтованої Помісної Православної Церкви. Оскільки даний варіант цілком відповідає стратегії національного розвитку, то його бажано було б взяти за основу керівництву Української Держави й виходити з наступного:

1. Утвердження Української Помісної Православної Церкви – це не просто данина багатовіковій традиції чи формальне наслідування досвіду тих держав, де православ’я виступає домінуючим

віросповіданням. Це, насамперед, прагматична вимога сьогодення, від успішної реалізації якої залежить стратегія національного поступу Українського народу. Іншими словами – його незалежність. Не можна розбудовувати незалежну Україну, допускаючи серйозний контроль над власним духовно-інформаційним простором з боку зарубіжних релігійно-політичних центрів. До таких, зокрема, належить РПЦ, яка поширює свій вплив на український соціум першочергово завдяки присутності у ньому УПЦ МП.

2. Підтримка владою національно орієнтованих православних інституцій – УПЦ КП та УАПЦ – свідчення її патріотичності. Не йдеться про втручання у внутрішні справи Церкви, а лише про сприяння держави визначеним релігійним організаціям задля якомога швидшого розв'язання ними найактуальніших проблем. У даному випадку до розряду таких відноситься формування позитивного міжнародного іміджу православних юрисдикцій Київської традиції, а відтак і їхнього статусу. Без допомоги влади останні неспроможні вирішити дану проблему самостійно, оскільки має місце потужна спрямована зовнішня протидія їй.

3. Українські реалії засвідчують, що об'єднання частини парафій УПЦ МП з УАПЦ в УПЦ КП у першій половині 90-х років виявилось доволі нетривким. Через короткий проміжок часу сформований симбіоз знову розпався на дві юрисдикції – УПЦ КП й УАПЦ. Враховуючи нинішню нестабільну ситуацію в середовищі останньої, наявні в ній розколи, постійні конфлікти між ієрархами цієї Церкви, ймовірно припустити, що з конструктивним потенціалом в лоні УАПЦ не все гаразд. І навряд чи щось зміниться на краще найближчим часом. Тому, щоб уникнути непотрібних ситуативних утворень, доречно надалі в якості фундаменту конституювання Помісної Православної Церкви в Україні орієнтуватися лише на УПЦ КП.

4. Процеси, котрі відбуваються у православному середовищі України, повинні бути зрозумілими для її громадян. Але із цим розумінням є проблеми. Одна з причин неадекватного сприйняття ситуації – невідповідні суті релігійних організацій назви. Так, найменування “Українська православна церква” зовсім не відтворює істинну природу цієї структури, що, безумовно, вводить в оману мільйони віруючих громадян України. Тому необхідні відповідні кореляції на всіх рівнях (влади, освіти, ЗМІ тощо).

Оскільки УПЦ МП – структурна одиниця РПЦ, то відповідний їй статус має бути відображений і в назві. Але особливе завдання української влади полягає в тому, щоби донести повноцінну інформацію до всіх своїх громадян, які мають конституційне право на об'єктивну інформацію.

5. На порядку денному перебуває питання про трансформацію української моделі державно-церковних відносин. Перехід від сепаратної до конкордатної системи взаємин між Українською Державою та релігійними організаціями дозволить навести лад у конфесійному просторі країни. Більше того, з'явиться реальна можливість диференціювати діючі на українських теренах конфесії з урахуванням їхнього внеску у розвиток національної держави, культури, духовності тощо.

Наступний логічний крок, котрий передбачений конкордатною моделлю, – визначення нинішнього місця та ролі тієї чи іншої церкви, релігійного об'єднання в суспільному житті України. Цей момент особливо важливий, оскільки безпосередньо пов'язаний з виведенням на передній план православних церков Київської традиції.

Система конкордатів дасть змогу з допомогою чітких юридичних інструментів упорядкувати державно-церковні відносини з однозначним унормуванням прав і обов'язків договірних сторін.

Реалізація означеної політики здатна призвести уже в недалекому майбутньому до конституювання Української Помісної Православної Церкви, що нарешті звільнить Український народ від духовно-культурного рабства й стане могутнім чинником вільного розвитку українського суспільства та реальної його інтеграції в Об'єднану Європу.

*Г. Друзенко**

Події року 2005 у державно-релігійних взаєминах: юридичний аналіз

На тлі газової та політичної кризи, якою 2006 рік увірвався в наше життя, якимось відійшло в тінь традиційне підбиття підсумків року, що минув. Проте українці живуть не газом єдиним, а отже в річищі сталої традиції спробуємо проаналізувати, що сталося у державно-церковних стосунках 2005 року.

Серед найважливіших подій слід виокремити, на мій погляд, такі:

1. Ліквідація Державного комітету України у справах релігій.
2. Спроби вищого керівництва України активізувати роль Вселенського Патріарха Варфоломія у розв'язанні міжправославного конфлікту в Україні.

* Юридичний радник Комітету Верховної Ради України з питань європейської інтеграції, віце-президент Інституту європейської інтеграції (Ряшів, Польща). (друкується за: risu.org.ua).

3. Спроба запровадження у загальноосвітніх навчальних закладах курсу «Християнська етика».
4. Спроба об'єднання УПЦ-КП та УАПЦ, що її непрямо протегував секретаріат Президента України.
5. Перенесення катедри Предстоятеля УГКЦ зі Львова до Києва.

Оскільки в цій короткій розвідці я свідомо аналізую державно-церковні взаємини саме під юридичним кутом зору й насамперед з погляду їхньої відповідності принципу свободи віросповідання, дозволю собі зосередитися лише на одній з названих вище «подій року» та на невеличкій прелюдії до неї. Маю на увазі перетворення Деркомрелігій на Держдепрелігій та екуменічний молебень з нагоди інавгурації нового Президента України. Ці події – знову таки, якщо дивитись з юридичної дзвіниці – є, як на мене, символічними та водночас найзмістовнішими для правового аналізу.

Фактично, у державно-церковних взаєминах 2005 рік розпочався 24 січня з урочистого екуменічного молебня з нагоди інавгурації нового Президента України у Софії Київській. Вже це дійство, доволі спокусливе під канонічним та догматичним кутом зору, засвідчило певне спадкоємство нової влади щодо розуміння парадигми взаємин держави та церкви, що демонструвала влада стара. По суті, Президент поставив церковних ієрархів (принаймні православних) перед вибором: чи непрямо розписатися у своїй нелояльності до нової влади, чи спільно молитися з інославами та «розкольниками» (якими УПЦ офіційно вважає УПЦ-КП та УАПЦ), що прямо суперечить цілій низці ніким не скасованих православних канонів, починаючи від 45 правила святих апостолів.

Одразу зазначу, що я не фахівець з канонічного права і не богослов, а тому свідомо не аналізую в канонічній чи догматичній площині дії кліриків тієї чи тієї церкви, що брали участь у молебні 24 січня, лише звертаю увагу на політичну та юридичну некоректність дій глави держави. По-перше, сам факт проведення поліконфесійного молебню, що з нього фактично почалась офіційна процедура інавгурації Президента України, порушив принцип відокремлення церкви від держави. По-друге, зібравши у Святій Софії представників далеко не всіх конфесій та деномінацій, Президент тим самим порушив принцип рівності релігійних організацій, оскільки принцип добору релігійних лідерів, запрошених до Софії, так і залишився тасмницею. Нарешті, Президент не дотримав принципу поваги до традицій та внутрішніх настанов релігійних організацій, гарантований ст. 5 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», бо принаймні в частини церков, чії ієрархи брали участь в молебні, такі екуменічні дійства аж ніяк не вписуються у багатовікову традицію, про що йшлося вище.

Вочевидь, описана ситуація не створювала нерозв'язного конфлікту між обов'язками політика та державного діяча Віктора Ющенка, з одного боку, та релігійними переконаннями мирянина й вірного однієї з церков Віктора Ющенка, з іншого. Президентові достатньо було в день інавгурації в приватному порядку відвідати храм будь-якої конфесії, вірним якої він себе вважає, і помолитися, причаститися, висповідатися – одне слово, зробити все, чого потребувало його релігійне почуття, і водночас запланувати як один з інавгураційних заходів прийом у президентських апартаментах лідерів релігійних об'єднань, що складаються, скажімо, більш ніж зі 100 релігійних організацій. Такий підхід більше личив би і глибоко віруючій людині, що поважає настанови своєї Церкви, і масштабному політикові, що сповідує європейські вартості. Та відбулося все так, як відбулося. А невдовзі стало зрозуміло: згаданий молебень був лише прелюдією до подальшого розгортання подій, що засвідчили щонайменше суперечливе розуміння новою владою цивілізованих принципів взаємин держави та церкви.

Оскільки новообраний український лідер від початку позиціонував себе як політик, що серйозно переймається питаннями духовності, то не дивно що вже на третьому місяці своєї каденції він вдався до реформування головного державного органу, що відповідає за здійснення політики щодо релігії і церкви. 20 квітня 2005 року побачив світ президентський указ «Питання Міністерства юстиції України», яким було ліквідовано (а де факто – понижено в статусі) один з останніх рудиментів радянської епохи – Державний комітет у справах релігій. Цей крок Президента Ющенка слід розцінювати як однозначно позитивний та такий, що впливає з європейського розуміння стандартів демократії. До речі, про це прямо вказано у преамбулі названого указу, що прийнятий, зокрема, з метою забезпечити «виконання зобов'язань України перед Радою Європи». Водночас перетворення Державного комітету у справах релігій (центрального органу виконавчої влади) на Державний департамент у справах релігій (урядовий орган державного управління у складі Міністерства юстиції України) нарешті привело його статус у відповідність до вимог ч. 2 ст. 30 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», що передбачає: «державний орган України у справах релігії утворюється Кабінетом Міністрів України». Нагадаємо, що від 1995 року цей орган утворював та реорганізовував Президент України.

Далі. Як я вже писав вище, попри формулювання президентського указу, Держдепрелігій фактично не ліквідували, а перетворили на відповідний державний департамент в складі Мінюсту. Про це свідчить бодай побіжний порівняльний аналіз компетенції комітету та департаменту. В цілому ця компетенція є

подібною, окрім того, що Держдепрелігій, на відміну від свого попередника, не матиме права та/чи обов'язку:

1. вносити у встановленому порядку пропозиції з питань формування державної політики щодо релігії, церкви і релігійних організацій;
2. забезпечувати відповідно до законодавства реалізацію права кожного на свободу світогляду і віросповідання, додержання принципів відокремлення церкви і релігійних організацій від держави, а школи – від церкви, формування та регулювання відносин між державою, церквою та релігійними організаціями;
3. запобігати втручанню органів державної влади та органів місцевого самоврядування, їхніх посадових осіб у здійснювану відповідно до законодавства діяльність релігійних організацій, а також втручанню релігійних організацій у діяльність органів державної влади, органів місцевого самоврядування, об'єднань громадян;
4. брати участь у підготовці міжнародних договорів України з питань, що належать до його компетенції, готувати пропозиції щодо укладення, денонсації таких договорів, у межах своєї компетенції укладати міжнародні договори України;
5. роз'яснювати, зокрема через засоби масової інформації, зміст державної політики щодо релігії, церкви, релігійних організацій, а також питання застосування законодавства України про свободу совісті та релігійні організації;
6. організовувати в установленому порядку професійну підготовку, перепідготовку та підвищення кваліфікації власних працівників;
7. подавати в установленому порядку пропозиції про зупинення дії або скасування нормативно-правових актів центральних органів виконавчої влади, актів місцевих державних адміністрацій, рішень, прийнятих органами місцевого самоврядування, посадовими особами підприємств, установ, організацій усіх форм власності, що суперечать законодавству України про свободу совісті та релігійні організації;
8. забезпечувати виконання завдань мобілізаційної підготовки та мобілізаційної готовності держави в межах повноважень, визначених законодавством;
9. забезпечувати в межах своєї компетенції реалізацію державної політики стосовно державної таємниці, здійснювати контроль за її збереженням;
10. представляти Кабінет Міністрів України за його дорученням у міжнародних організаціях та під час укладення міжнародних договорів України;

І якщо пункти 6, 8, 9 у наведеному перелікові навряд чи обходять віруючих та релігійні організації, пункт 2 носить радше декларативний характер, а повноваження, зазначені в пунктах 1,4,5 та 10, можна щоразу виконувати на підставі індивідуально-правових чи адміністративно-розпорядчих актів Уряду, то про позбавлення державного органу у справах релігій повноважень, згаданих у пунктах 3 та 7, відверто шкода.

Та як би там було, головним підсумком описаного щойно реформування стало юридичне позбавлення держдепрелігій політичних та квазіполітичних функцій, притаманних його попередникові. Зараз чітко зрозуміло: міністр юстиції – політична фігура, що, як член уряду, бере участь у формуванні державної політики, зокрема й у сфері державно-церковних взаємин. Держдепрелігій – орган виконавчої влади, що має, відповідно до своєї компетенції, забезпечувати реалізацію цієї політики. Принагідно слід зазначити, що оскільки з набуттям чинності конституційною реформою міністра юстиції призначатиме на посаду та звільнятиме з посади Верховна Рада України, невдовзі центр прийняття рішень у сфері державно-церковних стосунків переміститься з будівлі секретаріату Президента в стіни парламенту.

Поки ж конституційна реформа перебуває в процесі імплементації, проаналізуємо перші підсумки діяльності новоствореного Держдепрелігій за минулий рік. Перше, що впадає в очі, керівником новоутвореного органу призначено особу, що до цього реалізувала себе у геть іншій сфері: від 05.09.2003 до 14.01.2005 Бондарчук І.В., нинішній Директор Держдепрелігій, працював на посаді заступника Виконавчого секретаря Державної комісії з цінних паперів та фондового ринку, а від 20.05.1998 до 29.12.1999 – помічником прем'єр-міністра Валерія Пустовойтенка. Проте це далеко не найяскравіший перл у намисті кадрових призначень минулого року, тому ми на ньому докладніше не зупинятимемося.

Друге, бюджет Держком/держдепрелігій минулого року склав 1 071,5 тис. грн., з них оплата праці – 683,3 тис. грн. Для порівняння, це приблизно в 10 разів менше, ніж бюджет Державного департаменту з питань адаптації законодавства, що також діє в складі Мінюсту. Не дивно й водночас шкода, що Держдепрелігій забракло коштів аби протягом минулого року створити власний веб-сайт та розмістити на ньому всю офіційну інформацію з питань державно-релігійних взаємин, що представляє громадський інтерес, зокрема й останню статистику щодо кількості релігійних організацій в Україні у розрізі їхньої

конфесійної приналежності. Бажано також нарешті оприлюднити повний перелік культових споруд із зазначенням, яким релігійним організаціям і на яких умовах їх передано.

Також (що ще цікавіше й перспективніше) розмістити у відкритому доступі повний перелік зареєстрованих релігійних організацій із зазначенням їхнього місцезнаходження, аби кожен охочий міг пересвідчитись, скільки принаймні у його місті релігійних громад, монастирів тощо, що існують лише на папері. Хочеться вірити, що Держдепрелігій успішно впорається з цим завданням поточного року, оскільки прозорість та об'єктивність релігійної статистики – один із важелів деполітизації церковного життя. Бо не в останню чергу через захмарні статистичні показники – в Україні зареєстровано понад 30 тис. релігійних організацій, з них більш як 29 700¹⁰⁰ – релігійні громади, тобто близько однієї релігійної громади на 1000 дорослих жителів країни – політики так затято не дають Церкві спокою, намагаючись раз у раз використати її у своїх політичних проектах. Для порівняння. В Польщі, що за рівнем релігійності аж ніяк не поступається Україні, зареєстровано менш як 1 200 релігійних організацій¹⁰¹, в Російській Федерації, що за чисельністю населення приблизно втричі більша за Україну, зареєстровано лише 21 664 релігійних організацій¹⁰².

Проте основним завданням, можна сказати, справою честі Держдепрелігій поточного року має стати ініціювання та координування підготовки проекту нового закону про свободу віросповідання і, можливо, проекту спеціального закону про реституцію колишнього церковного майна. Про ці два «борги» у сфері державно-церковних взаємин, що тягнуть над Україною ще від часів вступу нашої держави до Ради Європи та прийняття Конституції 1996 року, вчергове нагадала нам ПАРЕ у своїй резолюції від 05.10.2005 за № 1466 (2005) «Про виконання обов'язків та зобов'язань Україною»¹⁰³. Хочеться сподіватися, що Держдепрелігій спроможеться не нав'язувати релігійним організаціям свої далекі від досконалості законопроекти, як це робив його попередник, а організувати з порушених питань широку громадсько-церковно-політичну дискусію та запропонувати урядові створити для розробки названих законопроектів спеціальну робочу групу, до якої залучать не лише представників держорганів, а й відомих незалежних фахівців-юристів, релігієзнавців та церковних діячів.

Чому так важливо прийняти новий системотворчий закон про свободу віросповідання? Про це написано та сказано чимало. На додаток до вже прилюдно озвучених аргументів наведемо ще такий. Однією з основних функцій Держдепрелігій є здійснення релігієзнавчої експертизи, що іноді може передувати реєстрації статуту тієї чи тієї релігійної організації. В чинному Законі України «Про свободу совісті та релігійні організації» дефініція «релігії» відсутня. Судова практика також не заповнює цієї прогалини. Водночас релігієзнавча експертиза проводиться з метою визначити те, чи є релігією переконання, що їх сповідують фундатори тієї чи іншої організації, що, на їхню думку, є релігійною. Якщо релігієзнавча експертиза встановить, що такі переконання не є релігією, в реєстрації статуту організації буде відмовлено на тій підставі, що вона не є релігійною. Таким чином одна з форм реалізації засадничого права людини на свободу віросповідання поставлена в залежність від суб'єктивного розуміння тим чи іншим чиновником чи навіть науковцем терміну «релігія», що не визначений законом.

Тут доречно нагадати, що, приміром, видатний сучасний православний богослов та філософ Христос Янарас раз у раз у своїх працях стверджує, що християнство і насамперед православ'я не є релігією, а поняття Церква й релігія розглядає як антиномічні. Таким чином, за логікою чинного на сьогодні законодавства про свободу совісті, Держдепрелігій, посилаючись на думку авторитетного сучасного православного мислителя, має всі підстави запропонувати усім православним організаціям переєструватися як громадські.

На завершення можу констатувати, що українському органу у справах релігій, юридичний статус якого минулого року зазнав суттєвих змін, року поточного ще слід добре попрацювати, аби переконати громадськість, що проведена реформа не звелася на практиці лише до зміни вивіски.

¹⁰⁰ Чисельність зареєстрованих релігійних організацій наводжу за даними, що їх озвучив Директор Держдепрелігій Бондарчук В.І. в інтерв'ю РІСУ від 21.11.2005 // <http://www.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/interview/article:8038/>

¹⁰¹ Чисельність релігійних організацій, зареєстрованих в Республіці Польща, наводжу за даними Główny Urząd Statystyczny w Warszawie // http://www.stat.gov.pl/urzedu/wroc/publikacje/rocznik_woj/ludnosc/05w05_26.pdf.

¹⁰² Чисельність релігійних організацій, зареєстрованих в РФ наводжу за даними Інтерфакс-Релігія // <http://www.interfax-religion.ru/?act=reference&div=11>

¹⁰³ З англійським текстом Резолюції ПАРЕ від 05.10.2005 № 1466 (2005) можна ознайомитися за адресою: <http://assembly.coe.int/main.asp?Link=/documents/adoptedtext/ta05/eres1466.htm>, з його неофіційним українським перекладом [http://assembly.coe.int/Documents/WorkingDocs/Non official trad/Ukraine 10676 nonofficial trad.pdf](http://assembly.coe.int/Documents/WorkingDocs/Non%20official%20trad/Ukraine%2010676%20nonofficial%20trad.pdf).

Динаміка змін релігійної мережі й удосконалення державно-конфесійних відносин на Житомирщині

Протягом останніх років темпи розвитку релігійної мережі на Житомирщині стабілізувалися (2002 р. – 47 зареєстрованих громад, 2003 р. – 35, 2004 р. – 45), що відображає загальноукраїнські тенденції. Можна констатувати, що мережа католицьких та православних церков фактично оформилась. Подальше зростання православних і католицьких організацій відбуватиметься за рахунок постання монастирів, місій, духовних навчальних закладів. Активно заявляє про себе в релігійному житті регіону протестантський сектор. Новий імпульс отримали п'ятидесятницькі церкви області за рахунок реєстрації Українського центру об'єднання церков ХВС „Вефіль” у м. Новоград-Волинську. Загалом відтепер релігійна мережа Житомирщини зростає переважно за рахунок протестантських громад.

Складною є проблема кадрового забезпечення, зокрема священослужителями, релігійних організацій. Кадрів не вистачає всім церквам. Так, на 561 громаду УПЦ припадає лише 392 священослужителів, відповідно на 181 громаду УПЦ КП – 138. Найвні священники в парафіях РКЦ тільки наполовину задовольняють потребу в них. Так, на 116 громад припадає 65 священнослужителів. Кадрова проблема протестантських конфесій вирішується шляхом підготовки пастирів у Коростенських біблійних коледжах ХВС та ЄХБ. Передбачається, що Український центр об'єднаної церкви ХВС „Вефіль” м. Новоград-Волинського теж буде готувати пасторів. В обласному об'єднанні ЄХБ кадри готуються у біблійних закладах Києва, Коростеня. Проте скорочення спонсорської допомоги, яка спрямовується на Південно-Східну Азію, ставить під загрозу функціонування навчальних закладів (Коростенський біблійний коледж, Житомирський теологічний інститут при об'єднанні „Відкрита Біблія”).

Зняти проблему забезпечення кадрів для УПЦ КП мала б Житомирська духовна семінарія, але рівень підготовки та склад слухачів (більшість з них - з західного регіону) не дає змоги закріпитися священникам на парафіях. Багато з них після закінчення навчання і висвячення повертаються додому. Протягом 2005 року 50 священників змінили місце своєї служби, але не за рахунок міжконфесійних переходів. Відрадно, що відбувається процес омолодження складу духовенства, питома вага священників похилого віку становить в області приблизно 30%, хоча плінність кадрів висока.

УПЦ (МП) на Житомирщині не має своїх навчальних закладів, крім єпархіальних курсів при Овруцько-Коростенській єпархії. В середньому один священник УПЦ обслуговує 2-3 парафії. Досить високою залишається плінність кадрів. Так, у Житомирській єпархії тільки 38 священників перебувають на одному місці служіння більше 10 років.

Питома вага іноземних ксьондзів Римо-Католицької церкви залишається високою: 31 із 65. Кадри для РКЦ готуються в Україні (м.Ворзель Київської області) і в Польщі. Своєрідним центром формування майбутніх семінаристів є францисканський монастир Житомира і смт. Баранівки, монастир Кармелітів Босих Бердичева.

На сьогодні в області віруючим повернуто понад 320 колишніх культових, адміністративних, житлових та інших споруд, що використовувалися не за призначенням. Проте в області ще залишилися конфлікти об'єкти колишньої церковної власності.

Особливо активно з питань реституції діють громади Римо-Католицької церкви, які збирають підписи, проводять богослужіння біля означених об'єктів бажаного повернення. Єдиним аргументом держави у відмові задовольнити прохання віруючих є відсутність коштів для переміщення закладів, що знаходяться в колишніх культових спорудах. Це викликає роздратування у віруючих, ускладнює діалог з ними.

Внаслідок переходу частини віруючих УПЦ (МП) міста Малина в 2002р. під духовну юрисдикцію Російської Істинно-Православної церкви (РІПЦ) у середовищі прихожан стався розкол, в результаті якого на одне приміщення Св. Покровської церкви претендують дві громади віруючих. На сьогодні майнові претензії віруючих перебувають на розгляді у судових інстанціях, що вселяє надію на вирішення даної проблеми у правовому полі України. До міжконфесійного конфлікту фактично причетний Посол США Дж. Гербст, який будучи вірним РІПЦ неодноразово відвідував Малин і висловлював побажання владнати конфлікт.

До облдержадміністрації звернувся єпископ Німецької Лютеранської церкви з проханням повернути колишнє майно німецьких лютеран у Житомирі, яке задовольнити не представляється можливим, оскільки частина приміщень вже знесені, інша частина передана церкві ЄХБ, яка фактично розбудувала цілий

* Викладач Житомирського педуніверситету, головний спеціаліст правління по зв'язках з громадськістю житомирської ОДА.

церковний комплекс. Характерно, що місцева малочисельна лютеранська громада має змогу безкоштовно користуватися бувшою кірхою. Будь-яких конфліктів між громадами ЄХБ і УЛЦ немає.

Архієпископ Ізяслав висунув претензії на колишнє приміщення Волинської духовної семінарії, від якої на сьогоднішній день залишилися лише окремі фрагменти. Навіть попередній розгляд свідчить про їх необґрунтованість.

Гостроту забезпечення релігійних громад культовими приміщеннями сподівалися за рахунок будівництва нових, яких почалося в кінці 90-х років. Але багато з них – це недобудовані об'єкти, які не можуть бути здані в експлуатацію із-за відсутності коштів. Це породжує чисельні звернення до органів виконавчої влади з проханням надати фінансову допомогу для завершенні будівництва, служить підставою звинувачень органів влади у небажанні допомогти релігійним громадам.

Такі складні об'єктивні обставини життя церков впливають на перебіг подій в релігійному середовищі. Не вирішений міжправославний конфлікт. І немає підстав для оптимістичних надій щодо його мінімізації. Так, УПЦ (МП) продовжує дискредитувати інші конфесії, демонструючи відкрито зневажливе ставлення до них. Така позиція УПЦ знаходить своє вираження у численних статтях газети Житомирської єпархії УПЦ „Православна Житомирщина”. На зустрічі голови облдержадміністрації з керівниками релігійних спільнот області вкотре висловлена позиція нетерпимості до представників інших конфесій з боку цієї церкви, яка не оминає нагоди пройтися по ”сектантах” та „розкольників”, що, на її думку, проводять духовну експансію в Україні. Нетерпимість УПЦ МП проявляється у всьому, сліпо копіюючи позицію православ'я в Росії.

Помітною фігурою міжконфесійних конфліктів є архієпископ УПЦ (МП) Віссаріон (Овруцько-Коростенська єпархія), який активізує свою діяльність проти інших православних, протестантів. Авторитарний стиль роботи архієпископа провокує міжконфесійне протистояння у північних районах області. Він неодноразово звертався до правоохоронних органів з проханням нейтралізувати дії віруючих різних церков, зокрема церкви „Заповіт Ісуса Христа” ХВС, які начебто розповсюджували літературу поблизу кафедрального собору. І хоча, за висновками правоохоронців, звернення духовенства виявились безпідставними, православний владика не призупиняє розпалювання міжконфесійної ворожбиди. На такі його дії до облдержадміністрації надходять скарги від керівників протестантських церков. Спроби зберегти міжконфесійний мир робить голова обласного об'єднання ХВС єпископ Камінський М.М., який зайняв позицію нейтралітету. Але агресивність православних, активізація діяльності громадського православного об'єднання „Діалог” щодо харизматів в північних районах Житомирщини, а відповідно й непримиренна позиція харизматичної церкви „Нове покоління” (с.м. Олевськ), християнської церкви Повного Євангелія „Затвердження Істини” (м. Овруч), церкви ХВС „Заповіт Ісуса Христа”(Житомир) загострює міжконфесійну ситуацію.

Зберігається протистояння у м. Малин (РПЦ і УПЦ) щодо спірного питання володіння культовою спорудою, і знову і центрі конфлікту - архієпископ Віссаріон із своєю безкомпромісністю в церковній політиці і міжконфесійних взаєминах. Справа міжцерковного протистояння розглядається сьогодні у суді, будучи переведеною у правове поле.

Церква в особі єпископа УПЦ (МП) Житомирського і Новоград-Волинського Гурія заявила про недоцільність її участі в діяльності обласної ради релігійних організацій при облдержадміністрації. Це призведе до того, що переважна більшість релігійних організацій області ігнорує намагання влади віднайти порозуміння і збудувати основу для партнерства з церквою. Таким чином, житомирські парафії та єпархія УПЦ (МП) ізолює себе з релігійного простору України, відмовляючись від співпраці з суспільством, державою, іншими церквами.

На відміну від УПЦ (МП), присутність УПЦ КП в релігійному полі області характеризується відносною стабільністю. Різних випадів з боку цієї церкви на адресу інших релігійних організацій не відмічалось. Не зафіксовано жодного переходу парафій УПЦ КП до УПЦ МП. Періодичні претензії правлячого архієрея УПЦ КП архієпископа Ізяслава на культові споруди (архієрейське подвір'я, Хрестовоздвиженська церква) носили швидше характер перманентний, ніж категоричний. Діяльність УПЦ КП на Житомирщині найбільш яскраво репрезентує настоятель житомирського Св. Михайлівського собору, лауреат Огієнківської премії митрофорний протоієрей Богдан Бойко, який є відомою фігурою в краї завдяки своїм реконструкційно-будівельним, освітянським, виховним, благодійницьким, культурним та іншими ініціативам. УПЦ КП прагне активніше включатися до громадського життя регіону. Так, за ініціативи настоятеля кафедрального собору УПЦ КП о. Богдана Бойка було проведено всеукраїнський семінар-практикум з організації роботи духовних недільних шкіл.

Церква має деякі проблеми, і міжцерковного, і внутріцерковного характеру, але прагне конструктивно їх розв'язати за допомогою держави. Найбільш ймовірною зоною міжконфесійного протистояння залишається Брусилівський район, де авторитет УПЦ КП найбільш помітний. Благодійний та настоятель

Брусилівської парафії УПЦ КП особисто знайомий з відомим українцем, огієнкознавцем, професором КНУ ім.Т.Г.Шевченка Анатолієм Погрібним. Брусилівщина є батьківщиною Івана Огієнка і прихильника УПЦ КП колишнього Київського міського голови О.Омельченка, за сприянням якого в районі будувалися храми цієї конфесії. Це єдиний район області, де священники УПЦ КП здійснюють соціальні програми, організовують огієнківські читання. Крім того, район цікавий тим, що тут облаштувалися, звели великий молитовний дім п'ятидесятники молодого покоління, випускники біблійного коледжу обласного об'єднання ХВС (м.Коростень). За деякими неофіційними даними, ці дві конфесії планують спільно здійснювати соціальні програми реабілітаційного центру, організувати благодійні їдальні, оздоровлювати дітей тощо. В той же час недалекоглядна політика архієпископа УПЦ Віссаріона (це територія його єпархії), його непоступливість істотно знизилася значущість УПЦ в районі.

В своїх намаганнях утвердитися в духовному житті суспільства, отримати матеріальну і моральну підтримку, УПЦ КП постійно звертається до національно зорієнтованих сил українського соціуму. Протилежна за своїми діями УПЦ (пронесення чудотворних ікон російських святих, підтримка проросійської орієнтованої громадської організації „Путь православных”, оголошення офіційної підтримки УПЦ патріархом РПЦ Алексієм) істотно поляризують віруючих.

Немаловажним, а часто вирішальним фактором церковного життя залишається предстоятель церкви в регіоні. Непорозуміння, які часто виникають між ним і кліром (наприклад, настоятель Св. Покровського храму м. Радомишля) призводять до міжконфесійних протистоянь. Як результат, священники на знак протесту заявляють про перехід в церкву іншої юрисдикції. Держава прагне допомогти мирно вирішити конфлікт.

Життєдіяльність римо-католиків була зосереджена на поверненні приміщення облівійськкомату. Це майно знаходиться в розпорядженні обласної ради. Неодноразові масові звернення до обласної ради нарешті дали позитивні результати. Були вирішені питання перенесення служб військкомату в інші приміщення. РКЦ максимально використала політичну ситуацію в Україні, намагаючись вирішити проблему повернення культового майна. Це був основний дестабілізуючий фактор у релігійному житті області 2005 року, але він розв'язаний. Є проблема щодо керівництва в дієцезії із-за стану здоров'я її єпископа-ординарія РКЦ Яна Пурвінського.

В смт. Довбиш Баранівського району знаходиться центр паллотинів. Їхніми зусиллями збудовано костел у селищі. Парафія є центром культу Фатімської Божої Матері і служить місцем проведення щорічних свят „Марійної пісні”. Очолює парафію громадянин Польщі Станіслав Фіруг. Віддаленість від обласного центру звужує масштаби їхньої діяльності, яка поширюється в основному на місцевих етнічних поляків (Баранівський район свого часу був частиною польського національного (Мархлевського) району).

Авторитетний у польському середовищі області директор Довбиського хлібозаводу Степан Кур'ята є головою громадської організації ім. Івана Павла II – єдиної на всю область. Використовуючи свої виробничі зв'язки і контакти з дипломатичним корпусом Республіки Польща, він помітно впливає на діяльність католицьких парафій Баранівського району.

За сприяння органів виконавчої влади було нейтралізовано назрівання конфлікту між УПЦ і РКЦ в смт Довбиш, де місцевий настоятель громади УПЦ заявив про наміри здійснювати поховання на окремому православному цвинтарі. Конфлікт міг набути регіонального характеру, враховуючи, що смт Довбиш було колись частиною польського національного району та те, що місцева католицька парафія є центром культу Фатімської Божої Матері.

Про єдність польських громадських організацій і РКЦ свідчить підтримка дієцезією РКЦ ідеї впорядкування польського кладовища у Житомирі.

Життя греко-католиків також активізується. Вже протягом багатьох років ведеться будівництво їхнього храму в Житомирі. Богослужіння громади УГКЦ відбувається у кафедральному костьолі Св.Софії. В такий же спосіб вирішують проблему культової споруди і греко-католики Бердичева. Проте заслуговують на увагу особистості настоятелів цих парафій - о. Віталія Сидорука та о. Івана Цихуляка. Високоосвічені, з організаторськими здібностями, вони згуртовують навколо себе в основному вихідців із західних областей України. Але на фоні православно-католицької домінанти діяльність УГКЦ залишається малопомітною і не впливає на міжконфесійну ситуацію в області. В грудні Житомир відвідав з пастирським візитом Предстоятель УГКЦ Любомир Гузар. Інтерв'ю владыки місцевим ЗМІ, бесіди з віруючими свідчать про новий імпульс у розвитку УГКЦ на Житомирщині. Чотири черниці-василіанки вже працюють в області. Все це викликає негативну реакцію з боку віруючих УПЦ. Відтак, можна прогнозувати появу міжконфесійних конфліктів між УПЦ і УГКЦ в регіоні.

Для протестантського середовища характерні намагання утвердити соціальну значущість протестантських церков. В цьому особливо відзначаються церкви харизматичного напрямку. Житомирська громада ХВС „Заповіт Ісуса Христа” провела масштабну благодійну акцію „Молодь за здоровий спосіб

життя”, яка охопила 10 районів. Різко проти неї виступило духовенство УПЦ (МП) Коростенського району. Протестанти шукають нові форми роботи, зокрема зустрічі з студентською молоддю. З цією метою використовується будь-яка нагода.

У харизматичних церквах області з’явилися нові форми євангелізації і пропаганди здорового способу життя – утворення театральних груп, які виступають під час відзначення великих свят у публічних місцях – парках і площах міста.

В житті протестанської громади виникають і певні складнощі. Так, їм приходится переживати і фінансові труднощі, і з’ясовувати відносини із іноземними благодійниками, захищаючи свою честь і достоїнство перед звинуваченнями у привласненні окремими пасторами грошей іноземної місії. Інколи штучно створюється конкуренція між пасторами, що призводить при організації євангелізаційних заходів до міжконфесійних сутичок (сіл Осники, Сліпиці Черняхівського району, с. Левків Житомирського району).

Поява на Житомирщині харизматичних церков „Нове покоління” (сміт Олевськ), „Затвердження істини” (м.Овруч) свідчить про боротьбу авторитетів і амбіцій служителів церков. Досі єдине об’єднання ХВС дробиться на незалежні союзи (мережі) харизматичних церков. Так, одне з них (всеукраїнське об’єднання церков ХВС „Відкрита Біблія” під керівництвом Олександра Дехтяренка) донедавна серйозно розглядало пропозицію увійти до Всеукраїнського харизматичного об’єднання (єпископ О.Гаврилук). До утворення обласного об’єднання підштовхує О.Дехтяренка і переорієнтація норвезького благодійника, голови фонду „Відкрите серце” Халварда Хасселу (головного спонсора церкви „Заповіту Ісуса Христа”) на південні області України. З його слів, він не знаходить у Житомирі порозуміння і підтримки у коридорах влади.

В 2005 році фактично почав діяти ще один п’ятидесятирічний центр в області на чолі з неофіційним єпископом П.М.Новороком з центром у м. Новоград-Волинський, що також ставить під загрозу єдність конфесії. Тенденція до виходу з обласного об’єднання ХВС (Голова Камінський М.М) окремих церков і громад (наприклад, с. Біла Криниця Радомишльського району, церква ХВС м. Бердичева) свідчить про кризу влади в об’єднанні, про кризу фінансових та людських ресурсів. Конфлікт поколінь переживають й інші протестантські напрями. Молодий голова обласного об’єднання церков ЄХБ Кравченко О.Я. уникає будь-яких контактів з іншими конфесіями та відділом. Він відмовляється від пропозицій у спільних євангелізаційних заходах з п’ятидесятниками і харизматами, неохоче спілкується з облдержадміністрацією. Його головним завданням на сьогодні є налагодження функціонування біблійного коледжу „Послух Христу”, що розпочав роботу на базі Коростенської церкви. На відміну від інших протестантів області, об’єднання працює винятково з одновірцями із США.

Залишається проблематичним початок будівництва Залу Царства Свідків Єгови в обласному центрі. Вже протягом 3 років міське управління будівництва та архітектури розглядає прохання Свідків Єгови побудувати в Житомирі своє культове приміщення, що вимушує віруючих вирішувати цю справу в суді. А це може послужити прецедентом, якщо Свідки звернуться до судових органів щодо захисту своїх законних прав.

В іудейському середовищі впливовим залишається хаббадницький напрямок іудаїзму. Громади прогресивного іудаїзму про себе не заявляють і не впливають на міжконфесійну ситуацію. Головним авторитетом серед хаббадницьких рабинів залишається громадянин Ізраїлю Шломо Вільгельм. В роботі з іудейськими релігійними громадами враховується їх висока чутливість до будь-яких проявів реального чи надуманого антисемітизму.

Національно-культурні товариства євреїв є лише у м. Новоград-Волинську, Бердичеві і Коростені. Але їхня діяльність пов’язана з проведенням акцій відпочинку з нагоди історичних подій чи видатних постатей світового єврейства. У Житомирі Товариство єврейської культури значиться формально. Його голова М.Гурвіц, як один із засновників громади прогресивного іудаїзму, перебуває в опозиції до синагоги. Повновладним розпорядником усіх доходів є житомирський рабин Шломо Вільгельм. Без його згоди не відбувається жодне громадське зібрання чи шкільний захід у школі „Ор-Авнер”. Завдяки особистим якостям Шломо Вільгельма, його фанатизму щодо релігії, інтелекту і працездатності, Житомир став центром іудаїзму західного регіону України, куди входять Вінницька, Волинська, Київська, Львівська, Хмельницька і Чернівецька області. Житомирські хаббадники вирізняються винятковою ортодоксальністю, є одним із головних чинників непорозуміння єврейської спільноти на Житомирщині.

Суспільство і держава зацікавлені перш за все в активному соціальному служінні церков. Тут є позитивні приклади такого служіння, яке реалізовувалося за певними напрямками: в сфері охорони здоров’я, літнього оздоровлення, соціального захисту тощо.

Вперше в області за ініціативи облдержадміністрації та за участі вузів області, Інституту філософії НАН України, УАР, конфесій регіону були проведені Дні релігійної свободи. Протягом двох днів учасники заходу мали змогу обмінятися думками щодо державно-церковних відносин, вільно спілкуватися.

Позитивно сприйняли Дні всі протестантські конфесії, натомість з боку УПЦ (МП) публічно прозвучали звинувачення протестантів у прозелітизмі.

Такі красномовні цифри говорять про можливість і реальність співпраці церков і держави в соціальній сфері. В релігійному житті регіону з'явилися нові тенденції, які говорять про позитивні зміни в міжконфесійних і державно-церковних відносинах. Так, релігійні організації солідарно підтримують ідею духовного виховання молодого покоління, що проявилось в участі в спільних конференціях, круглих столах, семінарах. За сприяння облдержадміністрації у Житомирському державному університеті ім. Івана Франка було організовано круглий стіл на тему „100 річчя перекладу Біблії українською мовою та її роль у духовному житті українського народу”. Ця зустріч засвідчила прагнення релігійних організацій брати участь у навчальному процесі в освітніх закладах всіх рівнів.

Президентські 2004 і парламентські 2006 року вибори засвідчили заполітизованість релігійного середовища. І незважаючи на те, що деякі церкви або з власної ініціативи, або з ініціативи політичних сил втягувалися в деякі політичні акції (зокрема, настоятель Св. Ольгинського храму м. Коростеня звернувся до Президента України з проханням захистити міського голову Москаленка В.І. від переслідувань за політичні переконання, а голова обласного осередку „Путь православних” , настоятель парафії с. Зубковичі Олевського району М. Харчук активно співпрацював на парламентських виборах з громадськими організаціями, що симпатизують опозиційним партіям), в цілому церква усвідомила необхідність відокремлення від політичних перепетій, зосередженості на власне релігійній діяльності і церковних справах. Вибори стали певним уроком, перевіркою для церков на здатність бути сакральною, а не тільки земною установою.

Поступово місцеві церкви, не відмовляючись від закордонної допомоги, прагнуть ставати незалежними не тільки в політичній, а й в фінансовій сфері, в сфері керівництва громадами, місіями, навчальними закладами. Не будучи в змозі взагалі відмовитися від допомоги із-за кордону, церкви зменшують кількість запрошень для іноземних місіонерів (у 2005 році було надано погодження на перебування в області 271 іноземним місіонерам, серед яких найбільша кількість іноземців прибула в область на запрошення церков ЄХБ (274), ХВЄ (158), РКЦ (43) та іудейських громад (171). Іудейські громади, незважаючи на малочисельність, запрошують у процентному відношенні найбільшу кількість іноземців. Їхня діяльність обмежується наданням допомоги Житомирським і Бердичівським громадам. Переважна більшість благодійників знаходиться в США, Ізраїлі та Франції. В області нараховується 42 іноземних священиків римо-католицької церкви. Понад 30% - це поляки, які складають більшість черниць і майже всіх ксьондзів, які також є членами черничих орденів (палотини, францисканці, кармеліти босі), що свідчить про намагання утвердитись чернечим громадам в Україні. Найбільш масштабна діяльність іноземців проявляється у церкві „Різдва” ЄХБ. За сприяння голландських баптистів при церкві функціонує приватна загальноосвітня школа. На базі цієї церкви відбулася конференція студентів педагогів на тему „Педагог-християнин 2005”, організована громадською організацією „Культурно-просвітницький центр сприяння розвитку християнської культури та освіти” за сприяння місії релігійної місії з Нідерландів. Давні стосунки з християнською академією з м. Гауда (Нідерланди) вже зробили традиційними поїздки студентів цього навчального закладу в Чорнобильську зону.

Зарубіжні благодійники наполягають на створенні підприємницьких структур для фінансового забезпечення діяльності релігійних громад. Разом з матеріальною підтримкою, іноземні місіонери привносять в життя релігійних громад чужий менталітет. Комерціалізація діяльності релігійних громад (особливо це стосується харизматів), за твердженням пасторів старшого покоління „руйнує християнську духовність”. Серед зарубіжних благодійників переважають такі країни: Німеччина, Нідерланди, Норвегія, Швеція, Австрія, Франція. Церква „Різдва” ЄХБ отримує щорічно близько 60 т. гуманітарної допомоги. Найбільші центри - отримувачі гуманітарної допомоги: церква ХВЄ „Заповіт Ісуса Христа” (м. Житомир), обласна місія ХВЄ „Світанок”, обласне об'єднання церков ХВЄ (м. Коростень), Житомирська іудейська громада (м. Житомир), центр „Вефіль” (м. Новоград-Волинський), церква ЄХБ (с. В'язовець, Червоноармійського району). Привертає увагу збільшення частки у гуманітарних вантажах медичних меблів та обладнання. Численні випадки свідчать, що ввезення гуманітарної допомоги в Україну дискредитує діяльність протестантських церков, викликає звинувачення із сторони православних конфесій. Тому доцільніше надавати гуманітарну допомогу у формі створення нових робочих місць, організації різноманітних курсів по перекваліфікації чи підготовці спеціалістів тощо.

Викликає певну тривогу стан дотримання чинного законодавства щодо релігії та церкви. Протягом 2005 року в області не було зафіксовано порушень законодавства в релігійній сфері, які б тягнули за собою кримінальну чи адміністративну відповідальність. Але варті уваги окремі випадки, які б могли призвести до таких порушень. Останнім часом було прийнято 3 розпорядження голови ОДА про реєстрацію статутів новоутворених громад і внесення змін у статuti діючих релігійних громад. Кожне рішення про реєстрацію

узгоджувалось з районними адміністраціями чи міськвиконкомом. Жодне з них не оскаржувалось. Протягом цього періоду до облдержадміністрації подали заяви про реєстрацію статутів релігійні громади Російської Істинно-православної церкви (села Малі Кошарища, Кмитів Коростишівського району, м. Житомир). Поява цієї православної конфесії, до якої негативно ставляться УПЦ, УПЦ-КП, УАПЦ, стане причиною посилення напруженості у православному середовищі області – мається на увазі претензії на православні храми, що ще не передані віруючим, вже сьогодні настоятелі цих громад заявляють про непримиренні позиції щодо діяльності УПЦ. Апеляційним судом Житомирської області відмінено розпорядження голови ОДА про внесення змін до статуту Малинської Св. Покровської парафії УПЦ у зв'язку з її переходом під юрисдикцію РПЦ. Проте дане рішення оскаржене у Верховному Суді України. Напередодні Пасхи загострився конфлікт між громадами УПЦ і УПЦ-КП у с. Паволоч Попільнянського району. Втручанням відділу та правоохоронних органів його вдалося ліквідувати і святкування пройшло спокійно. На даний час обласний апеляційний суд почав розгляд справи про праволодіння приміщенням церкви у селі.

Державна політика у сфері релігійно-духовного життя на Житомирщині здійснюється на основі законодавства України в цій сфері та врахування міжнародних вимог і стандартів. На виконання Указу Президента України від 21.03.02 №279 „Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії і релігійних організацій” облдержадміністрацією повернуто каплицю РКЦ у с. Хажин Бердичівського району. Всебічно опрацьовано механізм повернення католикам приміщення обльвівськомату, що знайшло відображення у рішенні сесії обласної ради. По інших об'єктах знайдено порозуміння з релігійними організаціями про перспективу вирішення проблем. Актуальним для релігійних громад є питання землеволодіння. В м. Коростені тривалий час обласне об'єднання ХВС добивалося права власності на земельну ділянку, яку воно придбало у 2001 році. Спір між міськвиконкомом і обласним об'єднанням завершився на користь об'єднання. Депутат міської ради, єпископ фактично не існуючого об'єднання ХВС „Відкрита Біблія” намагається отримати безкоштовно значну земельну ділянку у м. Коростені, аргументуючи це потребою розбудови і функціонування реабілітаційного центру постраждалих від наркоманії. Католики смт Миропіль Романівського району звернулися до обласного архіву з проханням надати довідку про дореволюційне землеволодіння парафії з метою добиватися у органів влади права безкоштовної оренди значної земельної ділянки; парафія Св. Вацлава РКЦ м. Житомира вже вкотре порушила питання перед облдержадміністрацією про спірну з підприємцем земельну ділянку. Значно ускладнює механізм передачі колишніх культових будівель, плутанина у оформленні документів на право власності на культову споруду, визначення її власника, як це трапилося з каплицею РКЦ у с. Хажин Бердичівського району.

Діяльність харизматичних церков області викликає негативну реакцію як православних, так і заангажованих державних службовців, пересічних громадян. До управління звернулася мешканка Херсона з проханням вплинути на діяльність харизматичної церкви „Перемога” м. Коростеня. Громадянка звинувачує релігійну громаду у втягуванні її доньки у діяльність цієї громади. Характерно, що пастор громади ухиляється від зустрічі з ним. Зазнавши певного тиску з боку керівництва гірничо-збагачувального комбінату, селищний голова смт Іршанськ Вол.-Волинського району не надав можливості проводити євангелізаційну діяльність в селищі церкви „Перемога”.

Проблемою для релігійних громад стала *охорона культового майна*. Про зникнення цінних ікон неодноразово повідомляли православні громади смт Чуднова, Житомира і Бердичева. Особливо прикро за єдину в Житомирі старообрядницьку церкву (відомо, що старообрядницькі ікони особливо цінуються у любителів старовини), яка звернулася за допомогою до облдержадміністрації – посприяти у становленні сигналізації у приміщенні храму. Для малочисельної громади старообрядців оплачувати охоронні послуги є непосильним тягарем. Старообрядці Бердичева змушені приносити ікони з власних домівок на кожне служіння.

Облдержадміністрацією зніційовано зустрічі керівників області з керівниками конфесій, а також зустрічі з духовенством окремих конфесій (УПЦ, УПЦ КП, РКЦ та протестантських церков). Результатами цих зустрічей стало вирішення окремих питань, які порушувалися керівниками церков. Вивчено стан релігійної ситуації та міжконфесійних відносин у Брусилівському, Андрушівському, Коростишівському, Черняхівському та Бердичівському районах. Утворено обласну Раду релігійних організацій при облдержадміністрації. У тісній співпраці релігійних громад і державних органів влади вдалося нейтралізувати конфлікти у м. Малин та с. Паволоч Попільнянського району. Результатом стало переведення їх у площину цивілізованого (судового) розгляду. Формується атмосфера партнерських відносин, що сприятиме толерантизації міжконфесійних та державно-церковних відносин в області.

Розділ 3. ВИБОРЧІ ПЕРЕГОНИ І КОНФЕСІЇ УКРАЇНИ

В.Єленський*

Держава та релігійні інституції в Україні до і після Помаранчевої революції: політичний дискурс

Для України кінця 1990-х – початку 2000-х років були характерними бурхливий церковно-інституційний розвиток та дедалі більше зростання самодекларацій релігійності (понад дві третини опитаних різними соціологічними службами вважали себе віруючими) за набагато більш скромного зростання показників, які характеризують послідовність релігійної поведінки; високий рівень ідентифікацій з "православ'ям взагалі" як з культурним простором, де певною мірою знімається питання про остаточну ідентичність, за одного з найнижчих серед посткомуністичних країн рівня участі у справах тієї чи іншої Церкви. Хоча стосовно України важко говорити про єдиний тип релігійної культури (всередині його виразно вичитуються досить відмінні субкультури), певні спільні риси релігійно-культурної атмосфери в суспільстві все ж існують. В цій атмосфері „церковність” отримує помітне громадське заохочення і навіть вказує на респектабельність – політичний чи культурний істеблішмент, зірки спорту й естради незмінно підкреслюють власну релігійність.

Зрештою, ця атмосфера виходить за межі окремих деномінацій і пересікає їхні кордони – радше йдеться про певний набір цінностей, фрагментів історичної пам'яті, символів, моделей поведінки, звичаїв й ритуалів, які не співпадають із інституційною релігійністю. Церква – Церква *per se*, а не конкретна релігійна організація – займає в цьому просторі особливе місце. Як ідеальний тип і незамплямована субстанція, вона незмінно користується найвищим рівнем довіри порівняно із будь-якою іншою суспільною інституцією. Цей простір артикулюється в офіційному дискурсі через різного роду „нашу духовність” і „берегиню”, „незакаламутнені витоки” і „невмирущий дух”. Зрозуміло, що він також виповнений суттєвими рисами традиційної аграрної культури, які виходять далеко за межі відтворення етнографічних деталей. Йдеться про патрунування Церкви носіями влади, які дедалі частіше виступають як ктитори – будівництво храмів у своїх рідних селах спонсорували і президенти України, і глава їхніх адміністрацій, і голови Верховної Ради, і прем'єр-міністри, і ціла низка міністрів та депутатів. Істеблішмент акуратно поздоровляє в медіа співвітчизників з найшанованішими релігійними святами, звернення до церкви представників влади або їхніх дітей для здійснення обрядів переходу стають важливими інформаційними приводами і демонструються широкій публіці, а бізнесмени вважають за необхідне між Таїландом й Канарами відвідати також Гроб Господень. Йдеться також про боротьбу ієрархії та священства за близькість до носіїв влади, прославлення візантійської симфонії та звернення до держави як остаточного арбітра.

При цьому наприкінці 1990-х на початку 2000 років релігійна свобода поставала трохи не як єдина з громадянських свобод, якою реально, а не декларативно, користувалися українці. Ця очевидність набувала особливої виразності у порівнянні зі станом справ із свободою слова, зібрань, з правами на справедливий судовий захист і т.ін. та у порівнянні зі станом релігійних свобод в інших посткомуністичних країнах – не лише на пострадянському просторі, але й в країнах Центрально-Східної Європи. Фактори, які спричинилися до цього, можна описати в такий спосіб:

По-перше, жодна з церков в Україні не об'єднує, хай навіть номінально, більше третини населення. На релігійному полі країни конкурують три Православних і Греко-Католицька Церкви; традиційно суттєву підтримку в деяких регіонах має Римо-Католицька Церква; дедалі більш потужною і різноманітною стає протестантська і неопротестантська присутність; помітним чинником релігійного життя є мусульманські та іудейські спільноти.

По-друге, в українському націоналізмі відсутня ультимативна конфесійна конотація – “справжній українець” не зобов'язаний доконечно бути православним чи католиком.

По-третє, релігійна свобода не загрожувала позиціям влади і та не мала резону її поборювати, на відміну від тієї ж свободи слова, обмеження якої в Україні 2000-2004 рр. неодноразово критикували в самій Україні і, особливо, за її межами.

Звернімо увагу й на те, що регулювання відносин у державно-церковній сфері, було дуже значною мірою адміністративним. Зрештою, в країні встановилася крихка рівновага між суб'єктами релігійної сцени та політичними силами, що їх підтримували. Часом, щоправда, котрась зі сторін виглядала більш

* Провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, д.філос.н.

потужною, але, зрештою, наприклад, попри всі намагання, після 23 грудня 1993 року жодних змін до Закону 1991 року провести так і не вдалося.

Під час президентської кампанії-2004 цій крихкій релігійній рівновазі належало пройти випробування «дестабілізаційним сценарієм». Про те, що країну намагалися розшматувати, у т.ч. й по релігійним лініям, йшлося чимало. Лишається ще раз нагадати, що у центрі тієї кампанії були цінності й ідентичності, а боротьба навколо них є набагато менш прогнозованою, аніж та, що точиться навколо нафти чи податкових ставок. Колективні рухи мільйонів людських душ важко піддаються операціоналізації, а тому часто виявляються несподіваними. («Не може бути вдруге обраною американським президентом особа, за час перебування якого в Білому домі кількість робочих місць скоротилася», - стверджував на старті минулорічних президентських перегонів у США знаний вашингтонський експерт. «Не бывает таких ситуаций, когда имеет место колоссальный экономический подъем, когда идет сумасшедшее, радикальное и ударное, шоковое повышение жизненного уровня самой бедной части населения, которая честно ходит на выборы, и при этом действующая власть выборы проигрывает», - пояснював у жовтні 2004 року експерт український).

Два релігійних дискурси зіткнулися в кампанії-2004. «Дискурс Ющенко» - людська гідність «маленького українця», звернення до фундаментальних цінностей, совісті й світовідчуття кожного та християнство поза конфесійною акцентуацією. «Дискурс Янукович» - безмежна стилізація під «канонічне православ'я», вигадливий мікс образів пострадянського господаря життя й візантійського імператора, безжального до ворогів («козлам, мешающим нам жить») і лагідно-слухняного перед храмовою іконою.

Ющенко звертається до світовідчуття кожного, його ціннісний ряд вочевидь християнський, але в ньому немає жорсткого конфесійного акценту. Янукович відкидає все неправославне, а з православного - «неканонічне», його звернення до віруючих - абсолютні копії архиєрейських послань (одно з них починалось з «Возлюбленные о Господе, братья и сестры!» і закінчувалося «Спаси нас всех, Господи! К сему, смиренный послушник Украинской Православной Церкви ...»).

Релігійний дискурс Ющенка - це щемний спогад про загублену архаїку і золотий вік, у дискурсі Януковича - релігія постає ресурсом мобілізації «ми» проти «вони» із залученням пропагандистського церковного апарату.

Під час революції релігії як мережеві організації з ешелюваною структурою, ієрархією інституцій, професійним корпусом служителів і відпрацьованим механізмом індоктринації протистояла релігія як символічний простір, де відбувається вихід за межі буденності і прилучення до світу вищих значень, релігія як ідентифікаційний маркер, більш або менш усталена система цінностей, набір поведінських норм й «народних» звичаїв та уявлень. І ця релігія виявилася здатною надавати людям потужну символічну мову і підсиленість. Якоїсь миті стало зрозуміло, що Церква (як інститут, а не певна релігійна організація) здатна бути серйозною консолідуючою і, не в останню чергу, націєтворчою силою не через проведення демаркаційних ліній з інорелігійними спільнотами та мобілізацію колективного «ми» проти «вони», а надаючи політиці надійного морального підґрунтя, збагачуючи її фундаментальними цінностями свободи, відповідальності та справедливості.

Водночас, революційний і постреволуційний період приніс із собою цілу низку викликів для системи державно-церковних відносин в Україні. Всі вони вимагають розлогої систематичної розвідки. У цьому розгляді нижче зупинимося лише на кількох.

Передовсім, кампанія великою мірою призвела до цілої низки ліній поділу всередині українського суспільства. Йдеться навіть не про всім добре відомі регіональні поділи. Наприклад, за даними Інституту соціології понад 6% громадян України визнали, що вони пережили дуже гострі конфлікти з рідними, близькими або друзями через позицію на виборах і не завжди ці конфлікти вже залагоджено. Значимо зросла поширеність ситуативних конфліктів на вулицях і на транспорті, у магазинах та установах, які надають побутові послуги із людьми інших політичних переконань. Знизилася питома вага людей, які жодного разу впродовж місяця не потрапляли у конфліктні ситуації. Реальністю став високий рівень поширеності ксенофобських установок, а також - протестних настроїв. Питома вага людей, які готові виходити на вулиці і відстоювати свої права у нелегітимний спосіб зросла дуже істотно. Невідкладним завданням керівництва державою стала реалізація стратегії склейки, зшивання країни, якої, тобто стратегії, у цього керівництва, на жаль, не виявилось.

До того ж, мирне повстання листопада-грудня 2004 р. було настільки незвичним для поведінки українців, а масштаб протесту таким великим, що в таборі противників революції почало формуватися стійке уявлення про якийсь спеціальні технології, котрі застосовувалися для того, щоби вивести людей на вулиці. Особливо активно ця тема мусувалася в російських медіа, де ентузіазм людей, котрі вийшли на вулиці, пояснювали діяльністю «деструктивних», «тоталітарних» культів. Кампанія проти так званих «сект» посилилася і в деяких українських медіа, а згодом навіть було зроблено спробу перевести її у правову

площину. Зокрема, народним депутатом В.Співачуком було внесено проект закону “Про внесення змін та доповнень до Закону України „Про свободу совісті та релігійні організації”. Авторський колектив проекту Закону наголошував, що його законотворчість зумовлена “окремими маніпуляціями з емоційно-вольовою сферою людини та схильністю багатьох людей до навіюваності, тобто схильності підпадати під психологічний вплив іншої людини”. Розробники законопроекту виокремлювали у загальній масі релігійних організацій України ті, які використовують у своїх цілях навіюваність особи, визначили такі організації як тоталітарні і вимагали їх законодавчо заборонити. “Тоталітарна релігійна секта” визначалася як “релігійна організація, діяльність якої спрямована на порушення прав і свобод громадян шляхом використання заходів небезпечного психологічного впливу”... Під небезпечним психологічним впливом у законопроекті пропонують розуміти “психологічний вплив та інші маніпуляції з емоційно-вольовою сферою людини, з використанням емоційних та психологічних перенавантажень, стресів, індивідуальної схильності до навіюваності, безвілля, недостатнього розумового розвитку і незрілості емоційно-вольової сфери особи”.

Іншими словами, практично будь-яку Церкву можна відтак затаврувати як “тоталітарну”, оскільки і православні, і католицькі церкви практикують екзорцизм, нічні чування, закликають до аскези і відречення від “світу цього”, а справедливість релігійних догматів неможливо верифікувати емпіричним шляхом. Простіше - законопроект не дає жодних об’єктивних критеріїв для визначення шкідливості чи нешкідливості психологічного впливу і може легко стати джерелом зловживань. Міжнародна практика свідчить, що всі такі спроби закінчувалися провалом, а французький закон 2000 року, який нібито мав захистити громадян Французької республіки від небезпечного психологічного впливу, по-перше, викликав хвилю різкої критики як від правозахисників, так і релігійних діячів, а по-друге, виявився недієвим. Адже у демократичному суспільстві не вдається, сказати б, на око, виходячи з власних симпатій і антипатій, визначити вплив якої релігії є благотворним, а який – небезпечним.

Нове керівництво держави неодноразово вказувало на важливість відмінної від попереднього режиму політичної лінії в сфері релігії. “Політика мого уряду виходить з того, - підкреслював Президент України, - що ніхто...перстом не може показати, в яку ти церкву можеш ходити...Це не нашого розуму справа, це є право вибору людини”. Він обіцяв, що “влада буде працювати відкрито з кожною релігією... Ми не ставимо за мету створювати спеціальні перешкоди для тої чи іншої віри або Церкви...” Влада вважає, що це дуже делікатне питання”, — казав Віктор Ющенко і наголошував, що до цього питання необхідно формувати „збалансований підхід”. У свою чергу, перший Держсекретар Адміністрації нового Президента О.Зінченко обіцяв створення стратегічної програми дій держави у сфері релігії. Однак цей проект не був оприлюднений.

Ліквідація Державного комітету в справах релігій і створення Державного департаменту у справах релігій в складі Міністерства юстиції не призвела до деполітизації державно-церковних відносин і переведення їх у суто юридичну площину. Натомість це стало одним з чинників, який спричинився до регіоналізації політики щодо релігійних інституцій, ущемлення інтересів релігійних меншин, які не мають і не можуть мати потужного лобі в уряді і в обласних адміністраціях, гальмування процесу набуття релігійними громадами статусу юридичної особи і таким чином, хотіли б ми того, а чи ж ні, ущемлення прав тих самих громадян, параліч органу у справах релігій і відповідних підрозділів на місцях майже на рік. Вже вказувалося, що з переліку основних завдань Держдепрелігії, порівняно із Держкомрелігії, випали два доволі знакових моменти: забезпечення відповідно до законодавства реалізації права кожного на свободу світогляду і віросповідання, додержання принципів відокремлення церкви і релігійних організацій від держави, а школи - від церкви, формування та регулювання відносин між державою, церквою та релігійними організаціями; а також запобігання втручання органів державної влади та органів місцевого самоврядування, їх посадових осіб у здійснювану відповідно до законодавства діяльність релігійних організацій, а також втручання релігійних організацій у діяльність органів державної влади, органів місцевого самоврядування, об’єднань громадян.

Разом із тим, дії священноначалія УПЦ МП під час президентської кампанії 2004 р. спричинилося до бажання частини громад цієї Церкви – хай і невеликої - до зміни своєї юрисдикційної належності. Це потягло за собою загострення міжцерковних відносин у ряді населених пунктів Рівненської, Тернопільської, Чернівецької, Київської областей. Послаблення ролі держави в сфері забезпечення свободи совісті та консолідації суспільства, в якому посилювалися розділення, у тому числі на релігійному ґрунті, відбувається на тлі загострення російсько-українських відносин. Церква займає у цих відносинах не чільне, але, поза сумнівом, важливе місце.

Листопадово-грудневий зрив і обурення дією священноначалія УПЦ МП не призвів до переформатування православного простору; Церква лишається не останнім інструментом впливу Кремля як на старі діаспори, так і на „згуртування співвітчизників, що опинилися за межами Росії”. Православ’я дедалі

більше розглядається російськими елітами як важливий чинник реінтеграції колишнього радянського простору і знаряддя міжнародної політики. Його роль у російсько-українських відносинах визначається тим, що, за словами президента В.Путіна, „де те з небагато чого, що залишилося абсолютно єдиним і ми повинні зберегти цю єдність для наступних поколінь.”¹⁰⁴

Православ'я стає, як підкреслював міністр закордонних справ РФ І.Іванов, „невідокремною частиною зусиль з утвердження самобутньої ролі Росії на світовій арені”¹⁰⁵; активно залучається для мобілізації старих російських діаспор і „згуртування співвітчизників” (причому держава і особисто її глава відіграють ключову роль у процесі об'єднання РПЦ та РПЗЦ); спрямовується на „повернення Росії до її історичної ролі покровительки і захисниці Православних Церков у країнах де православні віруючі становлять меншість.” Митрополит Кирило (Гундяєв) вважає, що в сучасних міжнародних умовах ця місія має здійснюватися і в Європі, і на Близькому Сході, і, можливо, на інших континентах.¹⁰⁶ У зв'язку із таким очевидним похваленням зовнішнього напрямку в діяльності Московської патріархії і наполегливої підтримки цього напрямку Кремлем оглядачі зауважували, що нарощення присутності церкви в політиці не відповідає завданням економічних і соціальних реформ другого терміну президента Путіна. Водночас, у нього «є унікальна можливість активізувати міжнародну роль РПЦ. І він, як свідчать події останніх двох років, готовий це зробити».¹⁰⁷

Після вражаючого успіху на думських виборах 2003 р. так званих „політичних православних”, сили, які виступають за активне використання православного чинника в процесі реінтеграції колишнього радянського простору і повернення України на московську орбіту стали виглядати більш впливовими і потужними, ніж будь-коли раніше. Ідеологи „політичного православ'я” прагнуть закріпити „православне питання” як проблему міждержавних відносин між Росією і Україною та обумовити підтримку Росією тих чи інших кандидатів на вищі державні посади в Україні підтримкою ними завдань Московської патріархії. Саме у цьому колі артикулюються безкомпромісні інвективи на адресу української державності. Власне, „політичні православні”, які гостро критикують тезу З.Бжезінського стосовно того, що без України Росії неможливо буде відновитися в імперському статусі, на практиці повністю погоджуються із *ratio* цього положення. Як підкреслює депутат Думи, історик Н.Нарочицька, „будучи самостійною державою, Україна неминуче стає суперником, а не однозначно братньою і дружньою державою.”¹⁰⁸ У серпні 2004 р. у цьому середовищі було створено Корпорацію Православної Дії (КПД), яка спрямовується на формування нової еліти на ґрунті імперської і православної традиції.¹⁰⁹

Очевидні спроби реалізації Кремлем чергового панправославного проекту та дефіцит інтегративних ідей надихає нову українську владу на використання в ролі наскрізного стрижня національної конструкції так званої “Єдиної Помісної Православної церкви”. На святкуванні 14-ої річниці Незалежності Президент України говорить про особливі надії, які на цю Церкву покладаються, і саме цей пасаж присутній, в числі небагатьох, до речі, зустрічають оплесками. Слід визнати, що такі й подібні заяви виростають з реальної ситуації невіднайденості універсального зв'язку, здатного конституювати соціально-політичну єдність, без якої державне підґрунтя новопосталих держав видається хитким. Звідси спроби, наприклад, створення в Україні (і в Росії) “національної ідеї” і практично пряма пропозиція перетворити Православ'я на відсутню нині “єдину державну ідеологію” з боку учасників I Всеукраїнського Місіонерського з'їзду УПЦ МП (27 - 29 травня 2003 р.).

Хоча деякі коментатори зауважують, що спроби метафізично легітимізувати нові державні утворення призводять до деградації і релігії, і політики (“метафізика не народжується на замовлення політиків, метафізика народжується з екзистенційного болю”), такі спроби не обмежуються новопосталими державами Східної Європи. Скажімо, 1959 р. президент США Д.Ейзенхауер створив спеціальну комісію,

¹⁰⁴ Киевский телеграфъ. – 2004, 30 января – 5 февраля.

¹⁰⁵ Выступление министра иностранных дел Российской Федерации И.С.Иванова на VIII Всемирном Русском Народном Соборе Свято-Троицкая Сергиева Лавра.– 3 февраля 2004 года. <http://www.mospat.ru/text/news/id/6352.html>

¹⁰⁶ Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, на VIII Всемирном Русском Народном Соборе "Россия и православный мир".– Свято-Троицкая Сергиева Лавра. – 3 февраля 2004 года.

¹⁰⁷ Морозов Александр Искушение православием. Время новостей. – 4 марта 2004 г.

¹⁰⁸ Нарочицкая Н. А. Россия и европейские члены СНГ. Историко-философская ретроспектива и геополитическая перспектива // <http://www.narochnitskaia.ru/cgi-bin/main.cgi?item=1r1310r040706181942>

¹⁰⁹ Ильичев Георгий, Тропкина Ольга. "Создать новую православную элиту и масс-медиа". (Основные задачи новой общественной организации Корпорация Православного Действия) // Известия. – 2004, 4 августа.

яка мала досліджувати призначення американської нації.¹¹⁰ Зрештою, нагадаємо, що формування нації - це процес, а не подія, щоденний, за словами Е. Ренана, плебісцит щодо того, бути чи не бути нації і якою їй бути. Під час цього плебісциту якісь символи, зв'язки, елементи переглядаються, набувають нового значення, підкреслюються, а інші витісняються на периферію. Те, що на попередніх етапах формування української нації релігія не відіграла вирішальної ролі у кристалізації колективної самосвідомості, не означає, що вона не зможе її відіграти в майбутньому. Відтак, проблема державно-церковних відносин, яка ніколи в історії незалежної України не була маргінальною, набирає особливої важливості.

*А. Юраш**

Парламентські вибори в Україні 2006 року у контексті загальних проблем політико-релігійної взаємодії

У контексті парламентських виборів в Україні 2006 року релігія, хоч і менш агресивно у порівнянні з попередніми виборчими кампаніями, але знову стала надзвичайно затребуваним фактором, до якого звертаються багато політиків та політичних сил задля досягнення конкретних електоральних цілей.

Не можна сказати, що над питаннями залучення релігії до виборчих процесів ніхто не застановлявся. Цілком справедливим цей висновок є й щодо останньої парламентської виборчої кампанії в Україні, яка дістала свого завершення весною 2006 року. Щоправда, в суспільному, чітко артикульованому на всіх рівнях (як формально, так і фіксовано у різний спосіб) усвідомленні цього феномену – використанні релігійних інституцій, символів, ідеології задля здійснення електоральних стратегій – домінують два підходи:

- або категоричне, свідоме, з певним ідеологічним опертям заперечення і відкидання будь-якої участі церковних та релігійних організацій у виборчому процесові;

- або таке ж свідоме, часто спекулятивне надуживання релігією з боку окремих політичних діячів чи політичних партій у формі прямого залучення релігійних організацій до реалізації передвиборчих технологій (участі в агітації за певного кандидата чи партію, релігійно-церковного обґрунтування конкретного ідеологічного спрямування чи програми партії тощо).

Водночас, майже ніхто реально не наголошує та не обґрунтовує, що релігійно-церковні структури та організації, які функціонують у рамках конкретного суспільства, об'єктивно не можуть не мати певних політичних преференцій, які стають найбільш очевидними саме під час виборчих змагань. Власне у такі періоди – максимальної мобілізації різноманітних політичних потуг та інтенцій під час відвертої боротьби задля отримання легітимних повноважень впливу на суспільно-політичні процеси у суспільстві у рамках політичного процесу – релігійні та церковні організації намагаються найбільш активно реалізувати та засвідчити ті суспільно-політичні орієнтації, які вони мають чи традиційно плекають. Про цей, умовно кажучи, “третій” спосіб усвідомлення та реалізації Церквами та релігійними організаціями об'єктивного політичного потенціалу (природного усвідомлення політичних преференцій та їх артикуляції) дуже часто забувають, вбачаючи в будь-якому ангажуванні релігійних структур до політичних процесів лише неприродний контекст чи надуживання.

Конкретно застановитися над всіма цими підходами та їх системно проаналізувати на основі найповнішого емпіричного матеріалу дозволила робота над моніторингом “Релігія і парламентські вибори 2006”, що охопив близько 60 медійних джерел трьох типів: пресові органи, аудіовізуальні ЗМІ та Інтернет-ресурси протягом трьох місяців – січень–березень 2006 року. Проект реалізувався Суспільно-гуманітарним консорціумом “Генеза” (м. Львів) у співпраці з Відділенням релігієзнавства Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України за підтримки Міжнародного фонду “Відродження”.

Жодна інша інституція в Україні, а тим більше – жоден з дослідників не ставив так широко та комплексно подібну проблему, прагнучи залучити до її з'ясування настільки значний обсяг фактологічного матеріалу, який дозволяє відстежувати не тільки тенденції, але й нюанси їхнього прояву та зреалізування за конкретних обставин. Усі інші спроби осягнення феномену – залучення релігійного чинника до здійснення електоральних стратегій під час конкретної виборчої кампанії (останніх парламентських виборів в Україні 2006 року зокрема) – у кращому випадку мають описовий характер, детермінований виключно емпіричним підходом до розгляду питання, а здебільшого відзначаються публіцистичністю, поверховістю чи навіть

¹¹⁰ Nye Russel B. This Almost Chosen People: Essays in the History of American Ideas. – East Lansing, 1966. – P. 164.

* Доцент Львівського національного університету імені Івана Франка, к.політ.н.

моралізаторством, що є проявом первісного і дуже загального суспільного рефлексування щодо важливої соціальної і політичної проблеми. З одного боку, така ситуація свідчить про очевидне зацікавлення з боку соціуму відповідною проблематикою, а з іншого боку – переконує у тому, що глибина суспільної рефлексії не відповідає рівневі важливості теми і проблеми.

Після побіжного і загального відзначення головних рис двох традиційно домінуючих та одного, на наш погляд, найбільш адекватного й реалістичного підходу до з'ясування ролі й функцій релігії у виборчому процесі зокрема та в рамках політичного процесу загалом вважаємо за доречне зупинитися на цих підходах ґрунтовніше.

1. Прихильники першої традиційної концепції взаємовідносин релігії та політики виходять із тези про фіксоване у певних документах (наприклад, Конституції України чи в Законі „Про свободу совісті та релігійні організації” тощо) чи бажане з певних ідеологічних постулатів (наприклад, уявлень про формальну чистоту та абстрагованість релігійної ділянки від інших суспільних сфер) відсепарування релігійної та політичної суспільної ділянок. Послідовники цієї позиції вважають, що релігійні та політичні процеси мусять розвиватися за цілком різними, щонайменше, цілком незалежними траєкторіями. Саме тому автори багатьох публікацій вимагають аплікувати такий підхід на практиці, у реальному житті, у рамках поточного політичного процесу в першу чергу, категорично засуджуючи будь-які спроби наближення чи зближення двох суспільних сфер. Роблячи будь-які спроби класифікації чи систематизації у межах відповідної парадигми, її прибічників можна ділити хіба що за рівнем радикалізму в оцінці відповідних процесів та засудженні спроб поєднання релігійних і політичних компонентів у рамках виборчих кампаній.

2. Якщо будь-які поділи у рамках першої традиційної парадигми є доволі умовними, то в середовищі послідовників чи, принаймні, виразників другої позиції, яка толерує і навіть обґрунтовує можливість застосування релігійних компонентів (чинників) у рамках виборчих кампаній, можна провести більш зрозумілі та очевидні розмежування. Головним чином, наше зауваження стосується медіальних проявів відповідної тенденції.

По-перше, з числа тих, хто об'єктивно виражає подібні погляди, можна виокремити групу, в рамках якої автори лише позитивними фарбами змальовують відповідні ситуації, обмежуючись суто описовим рівнем, наприклад, детальними викладами ситуацій, що свідчать про особливі стосунки між окремими політиками та релігійними структурами чи релігійними лідерами. Фактично, в часі виборчих змагань саме такої форми набирають численні публікації та повідомлення в медіа, які є непрямою, прихованою рекламою, спрямованою на утвердження суспільних міфів про підтримку тієї чи іншої політичної сили або фігури з боку відповідних релігійних інституцій.

По-друге, доволі чисельною є й та група авторів та аналітиків, які, відштовхуючись від описово-емпіричного рівня, доводять доречність та вмотивованість особливих стосунків між політикою та релігією на вищому аналітичному рівні, обґрунтовуючи цей факт різноманітними причинами чи навіть комплексами причин. У середині цієї підгрупи також можна виокремити кілька варіантів і способів підходу до проблематики. Наприклад, якщо одні автори є надзвичайно агресивними в їхньому визначенні реалій і, особливо, у ставленні до релігійних інституцій, які є реальними опонентами щодо тих, яким фаворитизує відповідна політична сила, то інші, - навпаки, артикулюючи спеціальний рівень стосунків із певними релігійними інституціями, все ж не виявляють агресивності у ставленні до інших релігійних організацій.

З-поміж кількох ознак, які визначають параметри такого підходу, чи не головним є те, що його ідеологи та виразники у своєму вмотивуванні особливого партнерства між політичними та релігійними інституціями виходять з позицій та мотивацій суто політичних. Тобто, виглядає і, здебільшого, так є насправді, що логіка та рації політичні стають визначальними у детермінуванні та дефініюванні цієї парадигми, що автоматично ставить релігію та релігійні інституції у підрядне становище стосовно політичних організацій та інституцій, які цілком автоматично дістають ознак лідера-локомотива взаємоспівпраці по лінії релігія-політика. У такій конфігурації релігійним організаціям фактично не залишається іншого виходу, як лише у відповідний спосіб працювати на обслуговування інтересів відповідної політичної сили, виконуючи двоєдину функцію: з одного боку - легітимізації відповідного політичного руху чи партії, а з іншого - морально-етичного виправдання різноманітних акцій, які відбуваються чи то в рамках виборчої кампанії, чи то в рамках політичного процесу загалом.

Де-факто, за такого підходу, релігійна компонента розглядається як частина, до того ж підрядна, ширшого і більш серйозного суспільного тла, на якому головним чинником чи гравцем є політична сила, стосовно якої мають узгоджувати всі свої пріоритети та преференції інші учасники процесу. Отож, релігія і релігійні організації виступають у ролі інструментів досягнення конкретних прагматичних цілей, свідомо погоджуючись із власною інструментальністю, виправданням якої слугують міркування загальносуспільної доцільності.

Спостерігаючи за взаємодією релігійних і політичних чинників при цій другій, щойно основними параметрами визначеній формі взаємодії, кидається в очі той факт, що чільники як політичної сфери (стосовно них з цього приводу дивуватися жодним чином не доводиться), так і релігійні лідери погоджуються на таку модель співпраці і відповідного самопозиціонування в суспільній площині. Але якщо стосовно політичних діячів така позиція є зрозумілою і обумовленою всією сукупністю мотиваційних факторів, то стосовно релігійної сфери назвати однозначне сприйняття цієї моделі повністю логічним, вмотивованим чи бажаним у жодному випадку не можна, оскільки релігійні керівники змушені свідомо відмовлятися не тільки від будь-яких серйозних самостійних політичних амбіцій, але й, значною мірою, від власної незалежності з численних суспільних питань.

Серед головних причин констатованої вторинності релігійних чинників у реальних стосунках на ринку суспільно-політичних взаємодій і преференцій можна відзначати такі:

- вплив тоталітарної спадщини будь-якого гатунку (як радянського штабу, так і навіть ще дореволюційного зразка), яка постійно прагнула поставити релігійні інституції і, відповідно, релігійних лідерів у підрядне становище стосовно політичної сфери;

- нестабільність і слабкість самих релігійних інституцій (особливо за умов реальної сучасної української поліконфесійності і багатюрисдикційності), які шукають партнерів і союзників задля зміцнення власних позицій і самоутвердження на ринку духовних цінностей і преференцій;

- відсутність однозначних і усвідомлених стандартів з боку релігійних організацій (наприклад, чітких доктрин, а тим більше – практики застосування цих доктрин у реальних обставинах) власної присутності як гідного гравця на суспільному полі, тобто адоктринальність чи позадоктринальність у суспільно-політичному сенсі;

- об'єктивне підлаштовування релігійних організацій під пануючі у суспільстві стандарти, згідно з якими (та ще й у контексті тиску лібералізаційно-секуляристських тенденцій) релігію все більше усвідомлюють у рамках і термінах приватизаційних тенденцій і моделей: зосередження релігії у сфері приватно-особистісних виявів і преференцій без належного та очевидного її самовираження у сфері публічно-політичній.

3. Надзвичайно симптоматичним є порівняння описаної щойно парадигми з наступною, яку ми вважаємо за найбільш природну та адекватну стосовно обставин і реалій українського суспільного буття. Ця парадигма також передбачає зв'язок релігійної та політичної сфер, релігійних та політичних суб'єктів у межах поточної взаємодії, але, на відміну від попередньої схеми відносин між двома суспільними ділянками, не втілює в собі і не символізує будь-якого підкорення чи підпорядкування.

Суть цього підходу, як вже побіжно було відзначено на початку наших аналітичних розмірковувань, полягає у тому, що релігійні організації, функціонуючи у рамках певних суспільних утворень, прямо чи опосередковано висловлюють власні суспільно-політичні преференції та прагнуть їх реалізувати у рамках відповідних суспільно-політичних механізмів, беручи у той чи інший спосіб участь у політичному процесові, у виборчих кампаніях у першу чергу. При цьому релігійні організації виступають суб'єктами політичного процесу, відіграючи у ньому (чи то самостійно, чи у співдії з певними громадськими або політичними структурами) оригінальну роль, не перетворюючись на інструмент чи засіб досягнення політичних цілей та результатів з боку інших інституцій.

До речі, при другому, попередньо описаному типові взаємодії релігійні організації також можуть за певних обставин діставати різного типу дивіденди від залучення до політичного процесу. Але при цьому будь-які, умовно кажучи, „плоди” політичного ангажування для релігійних організацій стають наслідками не їхньої свідомої активності, а своєрідною платою з боку тих сил (громадських рухів, політичних партій, груп впливу, правлячих чи альтернативних еліт тощо), які були ініціаторами і промоторами ангажування релігійних структур до політичної діяльності. Тобто, результат стає реальністю не через свідому, цілеспрямовану, обґрунтовану та ідеологічно вмотивовану діяльність, а через стихійну, часто малоусвідомлену та підрядну діяльність як вторинного елемента й учасника політичного процесу.

Обґрунтовувана і пропонована нами як найбільш прийнятна в контексті сьогочасних українських реалій схема стосунків по лінії релігія-політика має багато рацій, які свідчать про її доречність і вмотивованість.

По-перше, така модель має дуже багато історичних прецедентів. Релігія протягом майже всієї української історії відігравала роль не тільки духовної опори нації, але й більш ніж сутнісного суспільного чинника, який одночасно виконував кілька надзвичайно важливих функцій:

- як елемента української ідентичності, так і одночасно як чинника, що цю ідентичність формував;

- як суспільного інституту, який у багатьох відношеннях був виразником і репрезентантом суспільних інтересів нації;

- як структури, що протягом багатьох історичних відрізків часу замінювала для українців, позбавлених не тільки власної державності, але й реальних впливів у рамках іншонаціональних утворень, не тільки всі чи більшість загальносуспільних інститутів, але й інститутів власне політичних.

Отже, наближеність політичної та релігійної сфер є одним із стійких елементів історичної пам'яті і свідомості як пересічних українців, так і українського етносу загалом. Відповідно, чіткі і досить впливові стереотипи і навіть схеми стосовно можливості і навіть потреби для релігійних організацій брати участь у поточному суспільному житті та політичній діяльності зокрема постійно жили у ментальній традиції українського етносу, знаходячи поживу та підтвердження з двох боків: і з боку власне релігійного (у формі свідомих чи навіть напівартикульованих інтенцій релігійних організацій), і з боку суспільно-політичного (у формі толерування і навіть очікування, умовно кажучи, „релігійної інтервенції” у відповідні процеси).

По-друге, обставини не тільки історичні, але й детерміновані фактами та процесами поточного моменту (маємо на увазі два останні десятиріччя) зумовлюють активне ангажування релігійних інституцій у політичне життя та вироблення у багатьох релігійних організацій власних політичних інтересів, концепцій і навіть прагматичних завдань та розрахунків.

У цьому контексті не можна забувати, що в сенсі відродження новочасної не тільки національної самосвідомості, але й утвердження засад та принципів державності релігійна сфера не тільки не відставала від сфери політичної, але й була попереду. У той час, коли тільки-но засновувались політичні структури, які відверто і офіційно декларували своєю метою утвердження незалежної української держави, то вже легально і доволі масово діяли церковні структури, які реалізували це гасло на практиці, втілюючи ідеали незалежності на практиці. Тобто, значною мірою саме релігійні інституції ставали ідеологічною і навіть організаційною базою (принаймні, підґрунтям) для розвитку відповідних суспільних рухів і навіть, у майбутньому, політичних партій.

Наприклад, якщо 1989 року так званий Народний Рух України За Перебудову (перша і базова для всіх інших інституцій національно-патріотичного спрямування суспільно-політична структура) ще тільки-но починав розгортати свою діяльність і виробляти ідеологічні принципи, спершу навіть не цілком чітко артикулюючи за головну мету досягнення повної політичної незалежності для України, то одночасно тоді вже повносило діяли Українська Автокефальна Православна Церква та Українська Греко-Католицька Церква. Якщо перша з вищеназваних Церков створила своєрідну ідеологічну модель відсепакування від метрополії і почала втілювати її на практиці, надихаючи до подібних кроків ширшу громадськість і в політичній площині також, то друга Церква – стала символом і виявом повноти національної свідомості, опертої на традиційні цінності, запозичені з історії (ідеологія повернення до „віри батьків”).

Окрім того, важливим мотивуючим чинником для релігійних організацій щодо їх активнішого ангажування до політичного процесу є теперішня поліконфесійна ситуація в державі, за якої церковно-релігійні організації змушені конкурувати одна з одною, а тому вони прагнуть і через сферу політичну дістати певні дивіденди та пріоритети, вбачаючи у такій діяльності ще одне важливе джерело самоутвердження та легітимізації. На наш погляд, цей програмний елемент об'єктивно присутній у практиці кожної з впливових українських Церков. Але якщо одні з них (це більшою мірою стосується Православних Церков) досить відверто декларують і навіть часто реалізують на практиці свої політичні інтереси, то інші (головним чином – УГКЦ) прагнуть досягати такого ж результату не настільки відверто, діючи через власні політичні лобі, еліти та через формування більш модерної стратегії у відповідній площині.

Таким чином, наявність певних політичних амбіцій та планів у діяльності та стратегії кожної з релігійних організацій є річчю об'єктивною, обґрунтованою і адекватною стосовно суспільно-політичних реалій у державі. Інша річ, наскільки природно, вмотивовано і фахово весь політичний потенціал втілюють самі релігійні організації та їхні партнери з політичного боку на практиці. Власне, вже згаданий моніторинг „Релігія і парламентські вибори 2006” дозволяє співставити констатовані речі: з одного боку, амбіції і політичні стратегії релігійних організацій, а з іншого – форми, методи і способи їхнього втілення на практиці.

Системно відстежуючи процеси на перетині політичної та церковно-релігійної ділянок протягом останньої фази парламентської виборчої кампанії, можна відзначити кілька особливостей та тенденцій, з яких окремі підтверджують традиційні схеми та уявлення про специфіку взаємодії релігійного і політичного у рамках виборчих процесів, а інші – свідчать про зародження нових стосунків і форм взаємодії.

Серед звичних для українського суспільства тенденцій слід відзначити такі. Хоч релігійні та інші проблеми духовної сфери не належать до пріоритетних питань, які знаходять відображення у програмних документах українських партій та блоків, що беруть участь у виборах (за окремими винятками, наприклад програми “Блоку Безпартійних “Сонце” та Соціально-християнської партії), але у реальній діяльності та передвиборчій активності партій акцентування на формах і способах взаємодії з релігійними організаціями

займає незмірно більше і доволі вагоме місце. Більшість суб'єктів політичного процесу, які мають згадки про релігійні проблеми у своїх програмах, декларують рівне ставлення до всіх Церков та релігійних організацій. При цьому в реальності ці ж політичні сили вибудовують спеціальні стосунки з окремими з церковно-релігійних структур.

Значним і вагомим з боку окремих політичних сил (наприклад, Партії регіонів з одного боку та Українського Народного Блоку Костенка і Плюща з іншого боку) залишається рівень зовнішньої самоідентифікації з певними Церквами і релігійними організаціями, які у свідомості конкретних політиків дістають риси і характеристики стратегічних партнерів чи генетично близьких союзників.

Розбіжності між формальною та реальною позицією щодо проблем церковно-політичної взаємодії характерні не тільки для політичних партій та блоків, але й для церковних структур: ледь не всі церковні лідери виступили з офіційними зверненнями, в яких закликають до неупередженості та примату моральності при виборі політичної сили, але при цьому, здебільшого, формують певний рівень взаєморозуміння та співпраці з конкретною політичною партією чи політичним блоком.

Після певного періоду зменшення уваги з боку церковних діячів до безпосередньої участі в діяльності представницьких органів влади прагнення священнослужителів та наближених до Церкви громадських діячів дістати депутатський мандат стає знову надзвичайно популярним і визнаним на всіх рівнях. В якості кандидатів у депутати активно пробують себе не тільки священнослужителі так званих традиційних Церков, але й духівництво протестантських та окремих новітніх течій. Означена тенденція ще не вповні простежується в контексті виборів до Верховної Ради, але вона на повну силу дається взнаки, коли мова йде про обрання депутатів місцевих (обласних, районних, міських, селищних) рад. Одним із новаторських елементів останньої виборчої кампанії можна вважати масове поширення нової схеми взаємостосунків між церковними лідерами та політичними партіями чи блоками: взамін за обіцянку придбати для конкретної політичної сили певну кількість голосів представників духівництва запрошують до виборчих списків.

Серед тенденцій, які тільки народжуються чи починають набувати конкретніших форм, відзначимо такі.

Для значної кількості суб'єктів виборчого процесу стало все більш звичним спеціальне наголошення на пріоритетності співпраці чи можливості надання в інший спосіб пріоритетів для певної конфесії (наприклад, Православ'ю) чи Церкви. У першу чергу, це стосується тих політичних сил, які роблять спеціальний наголос на потребі для України будувати особливі стосунки з Росією, а тому в контексті такої світоглядної та ідеологічної спрямованості виглядає не тільки логічною, але й необхідною побудова близьких стосунків із тією гілкою Української Православної Церкви, яка перебуває в юрисдикції Московського Патріархату. Однозначно і відверто така орієнтованість зафіксована у програмних документах Комуністичної партії України, Блоку Наталії Вітренко "Народна опозиція" Прогресивної соціалістичної партії України, виборчого блоку "Держава – Трудовий Союз", виборчого блоку політичних партій "За Союз", "Партії політики ПУТІНА".

На противагу означеній щойно тенденції для інших політичних сил (Український Народний Блок Костенка і Плюща, Українська Консервативна партія) принципового значення набуває необхідність формалізованого зазначення партнерських стосунків із іншим табором у середовищі Українського Православ'я: Церкви чи Церков, які своїм стратегічним завданням бачать утворення Єдиної Помісної Церкви.

*А.Колодний**

Політичні партії України в контексті міжконфесійних відносин

Таблиця, видрукувана нижче, подає у формалізованому вигляді відповідні положення-судження, а то й цілі блоки, передвиборчих програм суб'єктів виборчих парламентських перегонів 2006 року. В програмах, зрозуміло, вони мають різне словесне вираження. Характерно, що слово «Бог» в різних контекстах зустрічається лише в п'яти програмах, що засвідчує той факт, що до релігії партії виборчих перегонів ставилися переважно функціонально, а не духовно. «За свободу совісті» - це положення зустрічається в програмах лише двічі. Воно, як відомо, передбачає як право вірити, так і право бути невірним. «За свободу віросповідань» - це положення подає демократичне, зафіксоване і Конституцією

* Заступник директора-керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, д.філос.н., професор.

України, і багатьма міжнародними та українськими документами право особи на вільний вибір свого віросповідання, який однаке визнали лише чотири вибіркові партії.

«За духовність» - це положення фіксує програмні завдання партії чи блоку формувати духовність, хоч, вживаючи це поняття, жодна програма змістовно його так і не розшифрувала. «За християнську мораль» - в цьому програмному завданні чітко визначалися контури партійної діяльності. Правда, не всі високу моральність пов'язують із християнством. Для деяких партій моральність тотожня з духовністю, хоч, зрозуміло, це далеко не так. «За християнські цінності» - це програмне положення також звучить дещо абстрактно, бо ж такою цінністю є також принципи християнської моралі. Який зміст вкладали автори програм у поняття «цінності», вживаючи його, то певно лише вони в кожному конкретному випадку це знають. То ж формулюючи свої передвиборчі зобов'язання, партії не завжди враховували можливості сприйняття їх змісту можливим виборцем. Навіть для філософськи освіченої особи подеколи тяжко збагнути, що хотіла сказати тим чи іншим гаслом якась партія. Згадаймо так часто проголошуване по радіо і телебачення гасло блоку Костенка-Плюща: «Здобули волю – здобудемо долю». Звучить гарно, а про яку долю йде мова, що то є, то «догадайся, мол, сама».

«За реституцію» - це положення включили до своїх програм лише дві партії. Воно й зрозуміло, бо реституція вже не є так актуальною, як то було в перші роки незалежності. А ось за збереження релігійної спадщини зголосилося вже чотири. «За Єдину Помісну Православну Церкву» висловилися лише україноцентричні партії, бо ж ліві партійні спільноти в пошуках свого електорату, враховуючи вже значне порідіння старшого покоління, а також «міграцію» своїх колишніх виборців до різних партій центру, звернулися до тих православних, які ще із завзятістю обстоюють право на буття на українських теренах лише Московсько-Православної Церкви, що проголошує себе єдиноканонічною. До партій, які вирішили поспекулювати на конфесійних почуттях московсько-православних віруючих України відносяться насамперед Компартія і Блок начолі з прогресивною соціалісткою Н. Вітренко. Остання в пошуках свого електорату в дні виборчих перегонів мала зустрічі ледь не зо всіма владиками УПЦ МП, підпорядкувала своїй меті біляцерковні православні спільноти цієї Церкви, їздила навіть на прийом в Москву до другої особи Російського Православ'я митрополита Кирила (Гундяєва). Але наслідки виборів засвідчили, що ставка на підтримку партій, які в недалекому минулому обстоювали атеїстичні ідеї, не зпрацювала. Як і не зпрацювало прагнення деяких партій чи блоків перебрати у свої програмні документи те, що, образно кажучи, релігія вважає своїм. Так, незважаючи на майже щоденні проголошення по радіо принципів християнської моралі, обіцянки «золотих гір» лідером ХДПУ Віталієм Журавським, який йшов своєю партією у блоці з НДП В. Пустовойтенка, свій електорат в такий спосіб він не знайшов.

Позитивним є те, що багато програм проголосили формування «толерантності міжконфесійних відносин» як важливе завдання своєї партійної спільноти. Блок «За соціальну дію» - цим коротким висловом ми об'єднали положення програм про необхідність залучення релігійних організацій до соціально значимої діяльності, зокрема благодійництва. Хоч ми й будемо громадянське суспільство, в якому не тільки церква має бути відокремленою від держави, а й держава від церкви, однак лише чотири партії наголосили на необхідності встановлення між ними «партнерських відносин».

Проаналізувавши передвиборчі програми 33 блоків і партій, зауважу беззастережно, що питання буття релігії в українському суспільстві і відносин до релігії та Церкви партій чи блоків в разі приходу їх до влади в програмах чітко не було розписане. За винятком хіба що Соціально-християнської партії, Партії політики Путіна та якогось блоку безпартійних «Сонце». Все це засвідчує те, що суб'єкти виборчого марафону не вбачають на перспективу в релігійних інституціях якогось свого партнера, що вони взагалі не знають, що є релігія і її інститути і якою є чи може бути її суспільна функціональність. Більшість з них загнали релігію у функціональному плані в дещо ширше для себе завдання – формування чи збереження високої духовності, маючи на оці при цьому часто релігію.

Лише 8 партійних спільнот визнали можливим в той чи інший спосіб прилучати релігійні організації до соціально-значимої діяльності. Це – похвально. Проте, з іншого боку, це водночас засвідчує і той факт, що така діяльність, якщо вона й наявна, але є настільки незначною й малопомітною, що партії навіть не знайшли за потрібне згадати про неї.

Хоч 15 партійних спільнот і мають намір обстоювати толерантність міжконфесійних відносин, проте може хвилювати те, що лише в чотирьох програмах фіксувалася право на свободу віросповідань, а свобода совісті – взагалі лише в двох. То ж партії не гарантують світоглядний і віросповідний демократизм, до чого ми б мали прагнути, йдучи в Європу. Все це утримує в собі перспективу прийняття Верховною Радою нового скликання такого Закону про релігійні реалії України, який не матиме ознаки одного із найдемократичніших у світі, яким є нині діючий Закон України про свободу совісті і релігійні організації.

Характерно, що ті партії, які перемогли у своєму прагненні зайняти депутатські місця у Верховній Раді України, мали надто скупі словесно свої завдання у сфері церковно-релігійного життя (зауважимо, що в програмі соціалістів О. Мороза вони взагалі відсутні). Видрукуємо їх повністю:

1. **Програма Компартії України:** «Гарантуємо свободу совісті та віросповідання, не допустимо знищення канонічного православ'я. Захистимо моральні та духовні цінності українського народу».
2. **Програма Партії регіонів:** «Захистити дійсні права і свободи громадян, зокрема у сфері віросповідання й використання рідної мови... Партія проголошує цю програму для всієї України, для всіх громадян, незалежно від національності, віросповідання і місця проживання».
3. **Блок «Наша Україна»:** «Пануватимуть міжконфесійний мир, злагода. Партнерські відносини між державою і релігійними організаціями сприятимуть духовному, моральному здоров'ю».
4. **Блок Юлії Тимошенко:** «Кожна дитина повинна отримати безперешкодний доступ до духовної освіти. Ми зупинимо пропаганду жорстокості та моральної розбеченості, зрівняємо статуси закладів духовної та світської освіти. Об'єднаємо зусилля держави, громадянського суспільства і релігійних конфесій у боротьбі проти безпритульності, алкоголізму та наркоманії, СНІДу, проституції та злочинності. Програми з цих проблем будуть підтримуватися коштами бюджету».

Наслідки виборів засвідчують те, що електорат не був зорієнтований у своєму баченні майбутнього депутата на питаннях того, як він ставиться до релігії і Церкви, що він обіцяє йому як віруючому. Тому на нього й не подіяли програмні обіцянки типу: за християнське відродження України; гарантуємо християнську демократію, християнську справедливість, християнську мораль; не допустимо релігійну експансію західного зразка; заборонити тоталітарні секти, що руйнують основи православних релігійних традицій; перетворимо Україну в планетарний духовний центр; за християнську справедливість в політиці; консолідація діяльності церков на вирішення актуальних проблем українського суспільства; УПЦ Московського Патріархату є об'єднуючою засадою українського суспільства; за міжконфесійну гармонію, недопущення релігійного розколу України; за діалог церков і культур, запобігання конфліктів на релігійному ґрунті та ін.

№	ПАРТІЯ / БЛОК	За свободу совісті	За свободу віросповідання	За духовність	За християнську мораль	За християнські цінності	За реституцію.	За Єдину Помісну Церкву	За канон. Прав. Церкву	За толерант. конфесійні відн.	За соціальн. дії	За партнерство держави і Церкви.
1.	Народний Рух України за єдність	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-
2.	Політична партія "Європейська столиця"	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-
3.	Комуністична партія України	+	+	+	-	-	-	-	+	-	-	-
4.	Партія регіонів	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-
5.	Блок Наталії Вітренко "Народна опозиція"	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
6.	Всеукраїнська партія Народної Довіри	-	-	+	-	-	+	-	-	-	+	-
7.	"Блок Лазаренка"	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-
8.	Блок "НАША УКРАЇНА"	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+
9.	"Народний блок Литвина"	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-
10.	"Блок Юлії Тимошенко"	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-
11.	"Блок Бориса Олійника та Михайла Сироти"	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-

12.	"Опозиційний блок НЕ ТАК!"	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-
13.	Український Народний Блок Костенка і Плюща	-	-	+	-	-	-	+	-	+	+	-
14.	Блок НДП	-	-	+	+	+	-	-	-	-	-	+
15.	Соціально-Християнська Партія	-	+	+	+	+	-	-	-	+	+	-
16.	Українська Консервативна партія	-	-	+	+	+	-	+	-	+	-	-
17.	Партія Пенсіонерів України	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-
18.	"Виборчий блок "Держава - Трудовий Союз"	-	-	+	+	+	+	-	+	-	-	-
19.	Виборчий блок політичних партій "ЗА СОЮЗ"	-	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-
20.	Політична партія "Трудова Україна"	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-
21.	Виборчий блок "Влада народу"	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-
22.	"Громадянський блок ПОРА-ПРП"	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	+
23.	Ліберальна партія України	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-
24.	Політична партія України "Партія політики ПУТІНА"	-	-	+	-	+	-	-	+	-	+	-
25.	Соціально-екологічна партія "Союз. Чорнобиль. Україна."	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-
26.	Блок "Патріоти України"	-	-	-	-	+	+	-	-	+	-	-
27.	"Блок ЮРІЯ КАРМАЗІНА"	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-
28.	Партія патріотичних сил України	-	-	+	-	+	-	-	-	-	+	-
29.	Політична партія "Третя Сила"	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-
30.	Українська Національна Асамблея	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-
31.	Селянська партія України	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-
32.	"Блок Безпартійних "Сонце"	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	+
33.	Українська партія честі, боротьби з корупцією та організованою злочинністю	+	+	+	-	-	-	-	-	+	-	+

Решта (а це 12) суб'єктів виборчих перегонів у свої програми не включили питання, пов'язані із станом і буттям релігії в українському суспільстві.

«Вибори минають, партії народжуються і вмирають, а Церква залишається»
(інтерв'ю кореспонденту РІСУ)

— **Як на Вашу думку, чому духовенство УПЦ МП та інших Церков брали активну участь у виборах?**

— Брати участь у виборах духовенство можуть спонукати різні причини. З одного боку, це може бути спосіб захисту інтересів Церкви. Скажімо, священнослужитель, який вирішив балотуватися до місцевих органів самоврядування, може сподіватися у такий спосіб розв'язати проблеми, пов'язані з храмовбудівництвом або реституцією церковного майна. Усі знають, що надання земельної ділянки під будівництво храму – дуже складне питання. І розв'язати його, особливо у мегаполісах, не маючи політичних зв'язків, майже неможливо. Але священник, який є депутатом місцевої ради, може винести це питання на розгляд сесії та ефективно сприяти храмовбудівництву. З іншого боку, Церква досі належним чином не задіяна в місцевих державних соціальних програмах. А це неправильно, оскільки найчастіше безпритульні, жебраки та інший знедолений люд звертається по допомогу саме до Церкви. Отож, участь священника у роботі місцевих рад може допомогти налагодити співпрацю між Церквою та місцевими структурами влади. Зверніть увагу, Президент України — віруюча людина, яка приділяє належну увагу церковним питанням. Однак на місцевому рівні священники досі зустрічаються з незрозумінням церковних проблем та небажанням співпрацювати з Церквою. Як зламати цей мур та налагодити ефективну взаємодію між традиційними церквами та місцевими органами влади? Участь священника-депутата у роботі місцевих рад — це один з таких способів. Підсумовуючи, можна сказати, що балотування священнослужителя до місцевих рад є виправданим.

Щоправда виникає проблема «партійного батюшки». Адже за діючим законодавством стати депутатом будь-якого рівня можна лише за списком тієї чи іншої партії. А «партія» вже за своєю етимологією — це «частка». Це завжди лише частина суспільства, «частка», що жорстко протистоїть іншій «партії» або частини суспільства. Отже, священнослужитель опиняється у ситуації конфлікту. З одного боку, він має керуватися засадами універсалізму, якого дотримується Церква, що орієнтована на всіх людей, незалежно від їхнього походження та політичних поглядів. З іншого боку, як член, частинка партії, він має керуватися логікою «партійної доцільності» або, простіше кажучи, «егоїзму» певної соціальної групи. Додаткова проблема полягає ще в тому, що ім'я священника стає своєрідним символом, брендом, за допомогою якого партія, а радше окремі політтехнологи, що працюють над її іміджем, намагаються створити образ партійної «святості». Так соціальний егоїзм зодягається у шати уявної святості. Скажімо, нещодавно один російський політолог висловився про одну поважну українську партію так: це — «партія сповідників, партія мучеників, партія страдників за віру». Вибачте, але такі слова можна застосувати не до політичної партії, а до Церкви, причому у певний історичний період. Адже коли вибори минають, стає зрозуміло, що всі без винятку партії не «святі», а «грішні».

Сучасна політична система влаштована таким чином, що партія «святих мучеників» ніколи не пройде навіть одновідсоткового бар'єру. Перемога на виборах сьогодні неможлива без застосування маніпуляційних психологічних технологій. Виборцям потрібно подобатися. А щоб сподобатися, необхідно сказати саме те, що він очікує почути. Це — негласний закон сучасної політичної системи і порушити його майже неможливо. Не можна вийти на ринг і грати там у шахи. На рингу б'ються між собою боксери. І навіть якщо на ринг вийде людина дуже лагідної душевної вдачі, вона все одно буде вимушена послуговуватися правилами боксу, щоб завдати ударів іншій людині. Що ж стосується «сповідників» та «страдників за віру» — то це люди, що ставили собі зовсім інші завдання. Вони прагнули подобатися не людям, а Богу. А стояти перед Богом у вигаданій «масці благочестя» — не спасає. Радше навпаки, у аскетиці це явище відоме як найнебезпечніша спокуса, диявольська «прелесть». Отже, з одного боку — личина, вміло змодельована партійна маска або імідж, а з іншого — стражденне людське обличчя. Як бачимо, аналогія тут небезпечна. Вибори минають, партії народжуються і вмирають, а Церква залишається. Таким чином, на мою думку, священнослужитель може йти на вибори за партійним списком, однак не має морального права ототожнюватися з тією чи іншою партією та брати участь у політичному протистоянні. Це - складне завдання, і священник ризикує тут потрапити у ситуацію, коли його не будуть розуміти ані брати по вірі, ані керівництво партії. Втім, я думаю, що прислухаючись до свого пастирського сумління, священник може уникнути спокус «партійності».

— **Але як попередня президентська, так і нинішня кампанія свідчить, що деякі політичні сили свідомо прагнуть використати Православну Церкву як власний ресурс впливу.**

* Директор Центру Богословських Студій УПЦ МП. (друкується за: risu.org.ua).

— Так, я згідний з Вашим твердженням. Дійсно ми бачимо, що деякі партії намагаються максимально ототожнитися з православною ідеєю, намагаючись таким чином здобути собі популярність. Яскравий приклад, як на мою думку, це — «Братство» Дмитра Корчинського, яке обрало своєю емблемою образ Спасу Нерукотворного. Корчинський — цікава постать у сучасній політиці та культурі, проте це явище суто постмодерністського контексту. Я не є його духівником і не можу сказати наскільки він особисто є віруючою людиною. Але мені здається, що християнство «Братства» — це така собі постмодерністська гра, Корчинський робить з політики постмодерністський театр. Що ж, я визнаю, що він талановитий актор, але до чого тут Церква? Навіщо робити своїм символом Христа? Ікона — це святиня. А святині необхідно не красти, а шанувати. Навіть чужі святині.

Дивною, як на мене, виглядає й інша картина: це коли Комуністична партія, партія, що історично є одним з найбільших недругів християнської Церкви ХХ століття, сьогодні створює собі імідж головного захисника УПЦ. Я хотів би підкреслити, що висловлюю свою власну точку зору. Якщо вас цікавить офіційна точка зору УПЦ, то ви маєте звернутися до нашої прес-служби. Але я особисто не можу зрозуміти природи таких миттєвих метаморфоз. Так, перетворення можливі, ми всі живі люди і змінюємо свою точку зору, життєві позиції. Але якщо йдеться не про ситуативний союз, аби використати православний ресурс, а про справжню та системну співпрацю з Церквою, українські комуністи мали б відмовитися від атеїстичної, гуманістичної традиції комунізму, цебто ідеологічної спадщини Маркса та Володимира Ульянова.

— *До речі, як Ви ставитися до того, що за списком цієї партії до парламенту балотувався голова Союзу православних братств Валентин Лукіяник, який навіть заявив, що КПУ — це «найпошлідовніший союзник православних»?*

— Союз православних братств — це громадська організація, чия точка зору часто не збігається з офіційною позицією Церкви. А Валентин Лукіяник — мирянин. Ми, священники, не маємо права нав'язувати йому свої погляди. Якщо він вирішив за можливе балотуватися у Верховну Раду за списком цієї партії — це його право. Не думаю, що я можу давати тут якісь додаткові коментарі. Що ж стосується Комуністичної партії як «найпошлідовнішого» союзника православних, то я вже свою позицію висловив. Доки Комуністична партія сповідує ідеологію атеїзму, доти будь-який союз між нею та Церквою може мати лише ситуативний характер.

— *Але він не просто йде у Верховну Раду за списком цієї партії, але й проводить активну агітацію серед православних на користь Комуністичної партії.*

— І не лише він. Так само чинив й очільник іншої громадської організації — голова Союзу православних громадян одесит Валерій Кауров, який йшов до Верховної Ради за списком блоку Наталії Вітренко. Про захист інтересів УПЦ також йдеться в програмових заявах партії, що вочевидь посяде перше місце у цих перегонах — Партії регіонів. За списком цієї партії до обласних рад йшли єпископи та священники УПЦ. Союз між УПЦ та Партією регіонів виглядає логічним. Однак мені особисто здається, що співпраця УПЦ з Партією регіонів має, так би мовити, «урівноважуватися» співпрацею з іншими політичними силами, зокрема тими, що чіткіше орієнтовані на українську ідею та зміцнення української державності. Так, у південних та східних єпархіях УПЦ з пієтетом ставляться до російської культури та традицій церковності. І в цьому не має нічого дивного, адже така позиція взагалі характерна для цих регіонів. Водночас не варто забувати, що 69% всіх парафій УПЦ містяться в Західному та Центральному регіонах України, де симпатії електорату, включно з віруючими, інші. Отже, дуже важливо зберегти формат УПЦ як всеукраїнської церковної структури, що співпрацює з різними політичними силами — як проросійської, так і чітко проукраїнської орієнтації.

Церква має толерантно та виважено ставитися до усіх політичних сил. Так само всередині Церкви мають мирно співіснувати різні ідеологічні напрями, що не суперечать християнській ідеї та засадам церковності. Нам бракує толерантного ставлення один до одного, взаємоповаги. Під час минулої президентської кампанії я чомусь став мішенню для наших «інтегрів», які за мою симпатію до української ідеї оголосили мене і «Юдою», і «зрадником», і хтозна ким. Проте я свідомо втримався від полеміки. Це ні до чого не призводить. Полеміка лише збуджує пристрасті. А ми, як чада Божі та члени Церкви, маємо навчитися терпіти один одного, вибачати помилки, знаходити спільну мову.

— *А яким чином, на Вашу думку, можна було б уникнути такого ідеологічного протистояння?*

— У 2000 році наша Церква виробила власну Соціальну доктрину. Це засадничий документ, що відбиває точку зору Церкви на різні суспільні проблеми. Втім, Церква потребує на партнерів у його реалізації. Такими партнерами можуть бути: держава, вітчизняний бізнес та впливові суспільно-політичні сили, зокрема партії. Я думаю, що напередодні виборів до парламенту Церква мала б ініціювати низку круглих столів, де можна було б публічно обговорити наші суспільні проблеми. Підкреслюю, мова йде не про певний політичний союз під егідою Православної Церкви, а саме конкретні соціальні проекти, що їх Церква могла б реалізувати у співпраці з певними політичними силами. Результатом таких заходів може

статі підписання публічної угоди між Церквою та певними суспільно-політичними силами. Причому така угода могла б передбачати реалізацію конкретних соціальних проектів: спільна опіка над хворими, безпритульними, дитячими будинками. Я наголошую, це необхідно робити публічно. Так само, як публічно звітувати про результати такої співпраці.

— *Але такі акції можуть стати лише PR-технологією.*

— Будь-яка публічна акція є PR-технологією. Це — правила гри. Я маю на увазі масштабну та стабільну соціальну програму. Йдеться не про один-два проекти на кілька передвиборних місяців. Такі проекти мають працювати постійно.

— *Тепер звернемося до переговорів УАПЦ з УПЦ. Як бачать ці переговори в УПЦ (МП)?*

— Переговори — це завжди добре. За будь-яких обставин, як важко не було б їх вести. Метою переговорів є поєднання Православ'я в Україні. Водночас, навіть сам факт відновлення переговорів свідчить про те, що клімат в країні, зокрема, в православному середовищі, змінюється. Адже дуже важливо правильно розуміти один одного, розуміти мотивацію іншої сторони. Скажімо, таке питання: чому православні парафії на Західній Україні відмовилися від канонічного спілкування з Патріархом Московським і проголосили свою автокефальність? Що спонукало священство так чинити? Лише прихильність до національної ідеї? Або це було відповіддю на реальні очікування парафіян, спробою зберегти єдність цих парафій? Або, з іншого боку, чому Митрополит Володимир та Священний Синод УПЦ не вважають за доцільне сьогодні проголосити автокефалію? Тому, що вони вороги української ідеї? Або тому, що беруть єдність Церкви, до якої належать?

Спілкування руйнує ідеологічні стереотипи і допомагає більш адекватно оцінювати ситуацію, що склалася в православному середовищі в Україні. І це дуже цінно. З іншого боку, важливо також прояснити як для учасників переговорів, так і для вірних, що таке помісна Церква та який механізм її здобуття. Що таке помісність — спосіб відокремлення від спілкування з Московським Патріархатом? Але тоді її просто не можливо здобути, перебуваючи в лоні Православної Церкви. Адже усі Церкви зберігають канонічне спілкування між собою... Чи помісність — це певний спосіб канонічно влаштувати церковне життя?

Правду кажучи, я особисто не можу зрозуміти, ані православних «інтегралістів», які кажуть, що збереження адміністративної єдності — це єдиний спосіб збереження духовної єдності слов'янських народів, ані тих, хто плутає поняття Церкви та політичної партії та керується в церковному житті гаслом «Геть від Москви». Який сенс цього гасла у церковній площині? Чому я маю відокремлюватися від своїх братів по вірі? Отож, необхідно прийти до адекватного, технічного, розуміння помісності. Адже з канонічної точки зору помісність — це лише певне «технічне» канонічне рішення.

Помісність не «відокремлює», це просто інший спосіб канонічного єднання. Крім того, варто звернути увагу на те, що так звані «Грецькі Церкви» — Константинопольська, Елладська, Єрусалимська, Кіпрська, Олександрійська — не тільки не втрачають спілкування між собою, але й психологічно вважають себе частками єдиного цілого — Грецького Православ'я. Ці Церкви єднає не лише спільне віровчення та обряд, але й візантійська спадщина. Чому ж здобуття помісності Українською Церквою має відокремити нас від братів по вірі в Росії? У нас також є спільна спадщина — спадщина Київської Русі, що в той або інший спосіб була успадкована як Київською, так і Московською Церквою. Отже, на мою думку, помісність — це не спосіб цивілізованого «розлучення». Принаймні з канонічної точки зору це не так.

— *Й усе ж таки, чим можуть закінчитися такі переговори?*

— Це залежить від багатьох чинників, включно з соціологічним та політичним. Наскільки я розумію, поєднання можливе за умови, що буде змінюватися канонічний статус Української Православної Церкви. А це, в свою чергу, залежить від таких чинників як позиція єпископату УПЦ. Важливий й настрій, що панує в парафіях та монастирях УПЦ. Крім того, є ще такий чинник як позиція Патріарха Московського та Всесвітнього Православ'я. Водночас, я вважаю, що підстави для «поміркового оптимізму» існують.

— *А чи можливе створення аналогічної комісії між УПЦ та УПЦ КП?*

— Так, це цілком реально, але позиція Священного Синоду УПЦ полягає в тому, що будь які переговори можливі лише після відходу від керування глави цієї Церкви — Філарета (Денисенко), постать якого не сприймається духовенством та віруючими УПЦ.

*П. Яроцький**

Відношення українських церков і релігійних організацій до розбудови громадянського суспільства

На початку XXI ст. релігійні організації все частіше почали заявляти про себе як діяльні учасники суспільних процесів. Лідери європейських християнських церков декларують свої позиції з широкого кола актуальних суспільно-політичних проблем. Європейським політикам доводиться частіше стикатися з питаннями, які стосуються ролі і місця релігії та церковних інститутів у євроінтеграційних і загалом глобалізаційних процесах. Після оприлюднення Православною Церквою і окремими протестантськими церквами своїх соціальних вчень або більш-менш систематизованих доктрин їхні вірні й послідовники отримали "нове світло", яке рефлексує до сучасного бачення "тенденцій світового розвитку" в умовах глобалізації, євроінтеграції і формування громадянського суспільства. У результаті маємо різні рефлексії, які відображають католицький авангардизм, православний консерватизм і протестантський реалізм у ставленні до широкого кола соціальних, політичних, правових, етичних, культурологічних проблем. Загалом богословсько-філософською домінантою в оцінці розвитку суспільства і ролі у ньому людини як особистості є визначення пріоритетності складових парадигми теоцентризму – антропоцентризму.

Антропоцентризм має ключове значення у змістовному наповненні понятійно-категоріального апарату соціального вчення Католицької церкви, в якому домінують такі антропоцентричні і гуманістичні дефініції як "гідність людини", "розвиток", "солідарність", "субсидіарність", "органічна концепція суспільного життя", "суспільство вільної праці, підприємництва і співучасті", "якість життя", "культура життя". Зрозуміло, що всі ці дефініції змістовно скеровані на формування громадянського суспільства.

Руська православна церква антропоцентризм і теоцентризм вважає онтологічно несумісними, різновекторними поняттями. Громадянське, в сучасному європейському демократичному розумінні, суспільство не влаштує РПЦ, яка бачить розвиток своєї "канонічної території" виключно як регіон "православно-слов'янської цивілізації". Всі ці положення і висновки соціального вчення РПЦ повністю і беззастережно сприймає УПЦ МП. Оскільки УПЦ Київського патріархату поки що не має системно опрацьованого, цілісного і соборно ухваленого соціального вчення, квінтесенцією її оцінок соціального і духовного розвитку українського суспільства править, зокрема, доповідь патріарха Філарета Помісному Собору 9-10 січня 2001 р., а також матеріали Помісного Собору УПЦ Київського патріархату, який відбувся у липні 2004 р., зокрема, Декларація "Про духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу".

Протестантські церкви в Україні своє сучасне світобачення, зокрема, щодо громадянського суспільства, ґрунтують на антропоцентричній парадигмі, надаючи пріоритетне значення позаконфесійному облаштуванню України, відокремленню церкви від держави і школи від церкви, рівноцінному і рівноправному розвитку в Україні всіх церков і релігійних організацій.

Сутність людини як особистості, права і гідність людини, її роль і місце в громадянському суспільстві, взаємовідносини держави і церкви, громадянського суспільства і церкви, держави і громадянського суспільства, чільною частиною якого стає церква як спільнота релігійна організація, що діє в громадянському суспільстві, а не клерикальна надбудова, що стоїть над громадським суспільством, – ці проблеми по-різному осмислюються Католицькою, Православними і Протестантськими церквами.

Розглянемо дискурс окремих церков в таких парадигмах, які стосуються становлення і функціонування громадянського суспільства.

Світське право – християнська етика. Ця парадигма в "Основах соціальної концепції РПЦ" нероздільна, взаємозалежна, взаємоексплікована. Оскільки система права, яка діє в громадянському суспільстві, підпорядкована не теократичним, а секулярним принципам, то вона, як вважає РПЦ, "несе на собі печать обмеженості й недосконалості", оскільки "досконале й ефективне право можливе лише у релігійному людському суспільстві". Як взірєць для побудови такого суспільства подаються правові засади Мойсеєвого законодавства, викладені у книзі Вихід 20-23 розділи та прокоментовані у книзі "Повторення законів". Відтак, правові засади Мойсеєвого законодавства експлікуються на сучасне правове регулювання, щоб надати йому більшої дієвості у боротьбі з "руйнуванням суспільної моральності і секуляризацією

* *Пр. наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, д.філос.н., професор.*

суспільства"¹. Критерієм правоздатності, легітимності й водночас етичності й ефективності визнаються лише "Богом встановлені закони" і правові засади старозаповітної теократичної держави.

На цій основі декларується "пріоритетність релігійного встановлення над світським", оскільки "християнське право принципово надсоціальне"². З цих позицій РПЦ категорично відкидає і принципово не сприймає "секуляризації високих принципів невідчужених прав людини", "автономної свободи людини", що складають фундамент демократичної правочинності у громадянському суспільстві. Сучасні теорії природного, так званого "позитивного права", які є основою секулярного гуманістичного суспільства, богословами РПЦ піддаються критиці саме тому, що вони є демократичними, а не теократичними, антропоцентричними, а не теоцентричними. У зв'язку з цим робиться висновок: "У системі сучасного світського розуміння громадянських прав людина трактується не як образ Божий, а як самодостатній і самовладний суб'єкт. Однак поза Богом існує лише упавша людина"³. Відтак, провівши демаркаційну лінію між християнською етикою і світським правом, РПЦ, в особі Московської патріархії, декларує не лише пріоритетність християнської етики над світським правом, а й цілковиту їхню несумісність, вищість старозаповітних теократичних установлень над національними демократичними законами. Саме з цих позицій відкидається актуальність побудови громадянського суспільства.

Секулярний гуманізм позаконфесійного громадянського суспільства категорично не сприймається сучасними чільними богословами РПЦ. Вони наполягають на тому, що "православ'я і секулярний гуманізм принципово несумісні", оскільки принципи, що повинні сповідувати православні віруючі, і принципи, що сповідують "будівничі Царства Божого без Бога" (тобто громадянського суспільства), "постійно вступають в суперечність".

Протестантські церкви вважають, що майбутнє України – це розвиток громадянського суспільства. У зв'язку з такою перспективою християнська етика не протиставляється світському праву, а секулярний гуманізм як основа громадянського суспільства не ототожнюється з "обезбожненим гуманістичним світоглядом", як це робить, зокрема, православний богослов В. Чаплін⁴. Протестантські церкви вважають, що сьогодні, коли Україна переживає відповідальний період політичної, культурної і духовної трансформації, церкви повинні допомогти суспільству "набути нове, творче обличчя своєї перспективи, яке охоплює і законодавчу сферу". Вирішення цієї проблеми протестантські церкви вбачають у тому, щоб гідність людської особистості не мислилася поза етичними нормами, джерелом яких є християнська етика, і водночас сучасне світське право оцінюється, як "законодавчо закріплений мінімум етичних норм, необхідних для співжиття"⁵.

Підтримуючи становлення правової демократичної держави і розвиток громадянського суспільства, в якому "гармонізується єдність демократичного права, правотворчості, правосвідомості й правозастосування", пізньопротестантські церкви в Україні (баптисти, адвентисти, п'ятдесятники) виступають за гарантування основних прав особистості у світській, секулярній правосвідомості, проти абсолютної свободи держави і проти необмеженої свободи особистості, за політичний і світоглядний плюралізм в неконфесійному громадянському суспільстві, за рівність громадян у своїх конфесійних волевиявленнях.

Справедливий порядок суспільства і держави – так можна визначити соціально-етичну парадигму першої енцикліки Папи римського Бенедикта XVI, названу ним "Deus caritas est" ("Бог є любов"). Основоположний постулат цієї парадигми чітко розмежовує функції держави і церкви, а саме: "Держава не повинна нав'язувати релігію, але повинна бути гарантом її свободи та миру між віруючими різних релігій; Церква ж, як суспільний вияв християнської віри, зі свого боку, є незалежною і на базі віри існує як спільнота, яку держава поважає. Обидві сфери є відокремлені, але завжди взаємодіють між собою"⁶.

Застосовуючи розмежувальність функцій Церкви і держави, Бенедикт XVI висвітлює своє бачення взаємодії політики і віри, суспільної науки Церкви і громадянського суспільства, висунувши таку концептуальну засаду діяльності Церкви: "Очищення розуму і пробудження моральної сили з метою створення справедливого суспільства"⁷. Цю концептуальну засаду діяльності Церкви можна вважати "інновацією" Бенедикта XVI, гаслом його понтифікату. Очевидно, що цей понтифік не буде так наполегливо, ініціативно опрацьовувати нові напрямні соціального вчення Католицької Церкви, як це робив

¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. - IV, §3.

² Там само. - IV, §5.

³ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. - IV, §7.

⁴ Чаплин В. Протоиерей. Глобализация и "глобализм": новые возможности, новые угрозы. – М., 2004. – С. 12.

⁵ Церковь христиан – Адвентистов седьмого дня. – К., 2003. – С. 208.

⁶ Benedict XVI. Енцикліка "Deus caritas est". – Warszawa, 2006. – S. 36 (§28).

⁷ Там само. – S. 39 (§28).

його попередник Іван Павло II. Можна сподіватися, що діяльність Бенедикта XVI буде спрямована на збереження церкви від будь-якої політизації в руслі її консервативного розвитку.

Разом з тим Бенедикт XVI вважає, що "справедливий порядок суспільства і держави є центральним завданням політики", оскільки держава, яка не керується справедливістю, перетворюється "у велику банду злодіїв". Політика, за його визначенням, є чимось більшим ніж проста техніка для підтримання публічного порядку, оскільки "джерело і мета політики лежить в справедливості, яка має етичне підґрунтя". "Держава повинна постійно ставити собі питання: як реалізувати справедливість тут і зараз? А це питання висуває ще інше радикальне питання: що є справедливість? Є це проблема практичного розуму; щоб цей розум функціонував як слід, повинен постійно бути очишуваним, оскільки його етичне засліплення, яке виникає внаслідок переваги інтересу і влади, яка його засліплює, є загрозою, яку ніколи не можна виключити"⁸.

Саме в цьому Бенедикт XVI бачить зіткнення політики і віри, а саме "очищення політики вірою", щоб розум "ліпше бачив своє завдання і ліпше бачив те, що йому властиве". Відтак, функцію "очищення політики розумом" Бенедикт XVI надає соціальному вченню католицизму. Функції соціального вчення Церкви, як наполегливо і кількоразово зазначає він, не належить передача державної влади Церкві. Цей папоцезаризм він категорично відкидає. І сучасному громадянському суспільству не надає кшталту теократії.

Бенедикт XVI делегує Церкві місію "брати участь в очищенні розуму і допомагати тому, щоб справедливість тут і зараз була пізнаною і зреалізованою". Таким чином, Церква присвячує себе "очищенню" соціальної справедливості, а держава повинна практично реалізувати соціальну справедливість в суспільстві. Відтак, соціальне вчення Церкви не повинно мати політичної спрямованості, оскільки його завдання – "формувати совість в політиці" і впливати на те, щоб "зростала чутливість на правдиві вимоги справедливості і готовність до протидії" перевагам особистого інтересу і влади.

Відтак, Бенедикт XVI виводить Церкву від безпосередньої участі в розбудові справедливого суспільного порядку. Однак він вважає, що створення справедливого суспільного порядку, державного ладу, громадянського суспільства – це генеральне завдання, яке повинне брати на себе кожне нове покоління. "Церква має обов'язок співпрацювати в цьому процесі через очищення розуму і етичну форматизацію, щоб вимоги справедливості постійно були зрозумілі й політично виконувані". Наполягаючи на такій "сторожовій" ролі соціального вчення церкви, Бенедикт XVI резюмує: "Церква не може і не повинна діяти методами політичної боротьби, щоб збудувати справедливе суспільство. Не може і не повинна залишатися на узбіччі в боротьбі за справедливість. Повинна включатися в цю боротьбу через розумову аргументацію, щоб пробудити духовні сили, без яких справедливість не зможе утвердитися і розвиватися. Соціальна справедливість не є справою Церкви, оскільки повинна реалізуватися за допомогою політичних чинників. І все ж Церква глибоко зацікавлена справою будівництва справедливості через відтворення інтелігенції і людської волі на вимоги добра"⁹.

Генеральним напрямком діяльності Церкви є харитативна діяльність. І ця діяльність, вважає понтифік, має сприяти утвердженню соціальної справедливості. І тут, крім церкви, специфічна роль відводиться державі. Проте держава, яка все визначає і над всім панує, яка все бере на себе, зрештою, "перетворюється в бюрократичну інстанцію". Відтак, за визначенням Бенедикта XVI, суспільству потрібна "не держава, яка все встановлює і над всім панує, а "держава, яка добачає і підтримує ініціативи різноманітних суспільних сил, що поєднують спонтанність і близькість до людей потребуючих. Церква є однією з цих життєвих сил: в ній пульсує динаміка любові, збуджувана Духом Христа"¹⁰. Таким чином, безпосередню участь у встановленні справедливого суспільного порядку, у розбудові громадянського суспільства папа відводить "вірним Церкви" – світським людям, які як "громадяни держави своїм особистим внеском в суспільній, господарській, правотворчій діяльності органічно сприяють зростанню спільного добра"¹¹.

Українська Православна Церква Київського патріархату в останні 2-3 роки на соборному рівні обговорює **проблеми, викликані глобалізаційними і свроінтеграційними процесами**. Характеризуючи сучасні тенденції європейської цивілізації, патріарх Філарет акцентує увагу на тому, що ХХ століття завершилося секуляризацією суспільного життя, з якого релігію остаточно витіснено на приватну периферію. "Релігія як світогляд та інститут, - вважає патріарх Філарет, - остаточно втратила свою роль у політичній, соціальній і культурній сферах. Сучасне суспільство зорієнтоване насамперед на матеріальні

⁸ Beneduct XVI. Есукліка. Цитована праця. – Там само.

⁹ Beneduct XVI. Есукліка. Цитована праця. – С. 37 (§29).

¹⁰ Там само. – С. 38 (§29).

¹¹ Там само. – С. 39 (§29).

цінності, а професійна діяльність не залежить від світогляду, релігійної віри, моральних устоїв"¹². Сучасний стан релігії в європейській цивілізації патріарх Філарет характеризує як кризовий, а європейську цивілізацію як таку, що сформувалася на засадах нехристиянського гуманізму, а тому перестала бути християнською. Оскільки християнська цивілізація "передала питання віри і свободи до сфери вільного волевиявлення громадян", то, на думку патріарха Філарета, це "привело до політеїзму або до релігійного поліформізму, якого світ ще не знав". Глава УПЦ Київського патріархату звинувачує секулярну культуру і європейську цивілізацію у тому, що вона "відкрила двері східним релігіям", "викинула із суспільного життя християнство", "проголосила загальнолюдську мораль основою громадянського суспільства". Відтак висновки патріарха Філарета про можливі наслідки євроінтеграції для України позначені біблійним есхатологізмом і апокаліптичним алармізмом, оскільки порівнюються до наслідків будівництва Вавилонської вежі¹³.

У Декларації Помісного Собору УПЦ Київського патріархату "Про духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу", яку було соборно ухвалено 15 липня 2004 р., зазначається, що Україна не може знаходитися осторонь загальновідомих процесів так званої глобалізації, під якою розуміється створення у світовому масштабі однорідного духовного, економічного та інформаційного простору. У Декларації констатується, що "Церква не може не висловити свого занепокоєння тим, що глобалізація супроводжується процесами, які входять у суперечність з християнством"¹⁴.

Що турбує Церкву, з чим вона не може погодитися, проти чого категорично виступає? По-перше, Церква вважає, що "глобалізація веде до становлення у суспільній свідомості рівнозначності всіх релігій" (отже, Церква не може погодитися з основоположним принципом міжнародних, зокрема європейських, правових актів, що стосуються свободи совісті, релігії і переконань). По-друге, Церква вважає, що відбулася "підміна християнства еклектичною позаконфесійною духовністю" (отже, Церкву турбує, що свою духовність, свою культуру, свою свідомість людина ХХІ століття вже не пов'язує лише з релігією чи приналежністю до будь-якої Церкви). По-третє, у зв'язку з інтеграцією України в європейську спільноту, Церква застерігає "від спроби в руслі загальносвітових процесів витіснити християнство і Церкву як соціальний інститут суспільного життя"¹⁵.

Дійсно, у сучасній Європі (Німеччині, Італії, Франції, Іспанії, Португалії, Австрії, Бельгії та інших країнах) немає такого публічного єднання влади і релігії, держави і церкви, як, скажімо, в постсоціалістичних країнах, зокрема в Україні, Росії та Білорусі, коли приміром президент, прем'єр-міністр чи інші високопосадові особи демонструють свою конфесійну однаковість, спільність чи причетність під час публічних, церковних чи державних акцій, подій, заходів.

Ознаки духовної кризи європейського і українського суспільства Помісний Собор УПЦ Київського патріархату бачить у тому, що економічна і політична інтеграція України до європейських структур "наближає український народ до європейського духовного простору". Оскільки "європейське і українське суспільство проходять через кризовий період свого розвитку", то небезпека для України в процесі євроінтеграції полягає у тому, що "для християнської цивілізації притаманна глибока духовна криза", яка поглибить духовну кризу в Україні. Оскільки, як записано в Декларації Помісного Собору, "український народ переживає тенденцію до духовного відродження", то завдяки євроінтеграційним процесам не тільки українське суспільство може збагатитися досягненнями європейського досвіду, але й західне суспільство може збагатитися духовними скарбами українського народу. Це було б чудово! Але українському народові потрібно насамперед здобути це "духовне відродження", яке в умовах затяжної кризи православ'я в Україні є надто проблематичною справою.

У Декларації Помісного Собору УПЦ Київського патріархату сконцентрована увага на "свободі і правах людини" (європейська модель свободи), з одного боку, і "відповідальності перед Богом", - з іншого. Церква бачить у неадекватній постановці цієї проблеми причини духовної кризи суспільства, а відтак і небезпеку від євроінтеграції. Оскільки в Об'єднаній Європі свобода і права людини посідають пріоритетне місце у розвитку демократії, то Церква бачить небезпеку в тому, що "пропаганда безвідповідальності свободи, боротьба за права людини сполучена із замочуванням або відкиданням її обов'язків", і це є "однією з основних причин суспільних негараздів"¹⁶. Свобода і права людини без відповідальності перед Богом не

¹² Православний церковний календар 2002 р. Видання патріархії Української православної Церкви. – С.104.

¹³ Там само. – С. 105.

¹⁴ Голос Православ'я. – 2004, №15 (135).

¹⁵ Там само.

¹⁶ Там само.

мають сенсу, зазначається у Декларації Помісного Собору, оскільки в цей спосіб "людина ставить себе і свої інтереси в центр життя, вважаючи отримання задоволення головною метою свого існування"¹⁷.

Відтак, з онтологічних засад православ'я, які набувають ригористичного есхатологічного сенсу, євроінтеграція для України загрожує духовною небезпекою. Подальший рух європейської цивілізації, а за нею і українського суспільства в напрямку набуття людьми споживацького світогляду неминуче, вважає Помісний Собор, "приведе до їхнього руйнування, яке буде прискорюватися екологічними катастрофами та поглибленням протиріч між європейською та іншими цивілізаціями"¹⁸.

І все ж головна небезпека від євроінтеграції для України вбачається в іншому, істотнішому. Церкву турбує, що вже зараз в середовищі провідних європейських націй відчувається посилене бажання відмовити християнству в суспільному впливі, замкнути його в рамках приватного життя. І тому ставиться такий діагноз духовної кризи християнської церкви у зв'язку з перспективою України інтегруватися в Європу: "Відмова від сформованих християнством духовних і культурних традицій європейської цивілізації, яскравим прикладом якої є вперте небажання згадувати в основоположному документі Європейського Союзу (йдеться про прийняту Європейським Союзом Конституцію - П.Я.) про християнське коріння Європи, штовхає цю цивілізацію ще ближче до глибокої кризи і розпаду"¹⁹. Таким чином, помісний Собор поставив перед Церквою та її вірними генеральне питання: чи варто інтегруватися в Європу, яка переживає глибоку духовну кризу і стоїть перед прірвою розпаду християнської цивілізації? Зрештою, саме так ставиться це актуальне питання й духовними авторитетами Руської православної церкви - священноначалієм Московської патріархії. Здається, на цій висхідній точці сучасної геополітики обидві Православні церкви України об'єдналися. Православ'я дотримується традиційного есхатологічного мислення, а католицизм, намагаючись в душі "аджорнаменто" євангелізувати церкву і через євангелізовану церкву євангелізувати світ, соціалізує своє віровчення, наближає його до проблем сучасного світу і проблем сучасної людини.

Позиція протестантських церков в Україні щодо глобалізаційних процесів і відповідно євроінтеграції відзначається гнучкістю, реалізмом, широким, а не вузькоконфесійним поглядом на ці проблеми сучасного світового розвитку. У цьому сенсі чітко й послідовно сформульована вона, скажімо, в соціальній концепції Церкви АСД: глобалізація (а відтак, і євроінтеграція) розглядається як нове явище в світовій історії, як новий етап світового співтовариства. Така об'єктивна оцінка ґрунтується на тому, що глобалізація охоплює всі сфери людського життя, об'єднуючи політичні, економічні й соціальні процеси світового соціуму. Створення єдиного інформаційного простору, розширення економічних, наукових і культурних зв'язків – все це, вважає Церква АСД, прискорює хід історії. Підштовхують рід людський до об'єднання і негативні фактори – загроза глобальної екологічної кризи, міжнародна злочинність і тероризм, нові небезпечні хвороби, які загрожують цілим континентам, і багато іншого. Все це, як зазначено в "Основах соціального вчення Церкви АСД в Україні", засвідчує про необхідність термінових скоординованих зусиль усіх народів і держав.

Разом з тим, оцінюючи об'єктивні й загальнокорисні факти глобалізації, протестантські церкви звертають увагу і на негативні тенденції: зростаючу матеріалізацію інтересів сучасного людства; моделювання інтересів і запитів населення за допомогою засобів масової інформації; спроба реконструювання релігійно-державних союзів.

Своє завдання в умовах глобалізації і євроінтеграції протестантські Церкви вбачають у зміцненні таких світоглядних і морально-етичних основ, як: активна життєва позиція і участь віруючих у всіх творчо значимих процесах сучасного суспільства; молитва про дарування мудрості й успіхів українським державним діячам у сфері глобальної, зокрема євроінтеграційної, політики з урахуванням національних інтересів України; неучасть в антиглобалістських програмах та інших екстремістських діях.

*К.Гудзик**

Нова національна доктрина Москви і Україна

В квітні в цього року в Москві відбувся десятий Всесвітній російський народний собор, на який з'їхалося дві з половиною тисячі учасників як із регіонів Росії, так і з-за кордону. Тема Собору — «Віра.

¹⁷ Там само.

¹⁸ Так само.

¹⁹ Там само.

* *Кореспондент газети "День", друкується за публікацією в газеті.*

Людина. Земля. Місія Росії у XXI столітті». Присутні шукали відповіді, зокрема, на запитання, що стосуються прав людини. Наприклад, на таке: «Якою мірою бачення загальноприйнятих прав людини дозволяє православному народу жити відповідно до сповідуваної ним віри?». Доповідь, присвячену цій животрепетній темі, зробив митрополит Кирил Гундяєв - глава Відділу зовнішніх церковних зв'язків (ОВЦС) Руської православної церкви (РПЦ). Його доповідь затьмарила, без перебільшення, всі інші виступи і зацікавила не лише церковну, але й світську громадськість Росії. І це не дивно. Доповідач зробив спробу (не дуже вдалу) протиставити Всезагальній декларації прав людини (далі — Всезагальна декларація), прийнятій Генеральною Асамблеєю ООН у 1948 році, нову концепцію цих самих прав, розроблену в кабінетах Московської патріархії. Він велемовно доводив, що «концепцією прав людини сьогодні прикриваються брехня, образа релігійних та національних цінностей» і що Всезагальна декларація «не дозволяє православному народу жити відповідно до сповідуваної ним віри».

Філіппіки Митрополита, спрямовані на «ліберальні» права людини, легко розшифровуються: міжнародні моніторинги релігійних свобод у країнах світу систематично відзначають грубі порушення прав віруючих у Росії. Можливо, саме тому митрополит Кирил вирішив довести всьому світу, що розуміння прав людини, яке прийшло в Росію із Заходу, чуже етичним нормам «російської цивілізації» з тієї причини, що права людини в їх сучасному європейському розумінні ставлять у підлегле становище право особистості на релігійне життя. На превеликий жаль, митрополит Кирил у своїй доповіді не вважав за потрібне «пройтися» по статтях Всезагальної декларації і пояснити без гучних й туманних гасел свою незгоду з ними. Неважко, однак, припустити, що главі ОВЦС не подобається, наприклад, стаття 18 Всезагальної декларації: «Кожна людина має право на свободу думки, совісті та релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноосібно, так і спільно з іншими, публічним або приватним порядком у вченні, богослужінні та виконанні релігійних і ритуальних обрядів».

У зв'язку з «новою доктриною» РПЦ виникає багато питань. По-перше, як бути з тим, що Всезагальну декларацію свого часу було прийнято і підписано вищим керівництвом СРСР і що офіційна відмова від неї означає вихід Росії з ООН? І чи чекає Московська патріархія такого рішучого політичного кроку від уряду Путіна? Але головне питання все-таки в іншому: що заважає російському народу православному «жити сьогодні відповідно до сповідуваної ним віри»? Невже саме вплив Всезагальної декларації прав людини? І як нам, смиренним громадянам, пов'язати цей вплив з багатовіковим устроєм російського церковного життя?

Викликає подив і такий важливий пасаж доповіді: «Якщо нам вдасться задіяти потенціал традиційних релігій Росії, її етнічного та культурного розмаїття і виробити загальноприйнятну (прийнятну для кого? — Авт.) концепцію з питань прав людини та гідності особистості, це відкриє перед нами нові перспективи, допоможе змінити і покращити образ людської цивілізації (разюча скромність!). Підкреслимо, що йдеться тільки про «традиційні» — за визначенням РПЦ — релігії Росії: православ'я, іслам, іудаїзм та буддизм. Тоді як у Росії є десятки інших релігій та конфесій, у тому числі традиційні протестанти. Як бути з правами цих «нетрадиційних» у «поліпшеному варіанті людської цивілізації»?

У своїй доповіді митрополит Кирил звернувся до законодавців і закликав їх, зокрема, переглянути законодавчі норми, які «суперечать думці більшості» (читай — православних) і розробити закони, які допускають релігійні організації в освіту, армію та охорону здоров'я. А щодо призначення власне правозахисту, то, як сказав доповідач, його місія полягає сьогодні в тому, щоб протидіяти маніпуляціям свідомістю, «залученню людей до злочинності, работоргівлі, проституції, наркоманії, ігроманії» (нам завжди здавалося, що цим займаються інші організації).

В одному з постулатів, прийнятих Собором на основі доповіді митрополита Кирила, говориться: «Існують цінності, які стоять не нижче (тобто вище), ніж права людини. Це такі цінності, як віра, моральність, святині, Вітчизна». Можна по-різному трактувати можливість і допустимість такого порівняння, але для тих людей, які пережили тоталітарний радянський режим, це означає тільки одне — повернення всесильної державної машини придушення всіх і всіляких свобод та прав людини. А як ясно відчувається в цьому ностальгія деяких владик РПЦ за старим режимом, за візантійською симфонією Церкви та Держави! От тільки б зуміти досить переконливо довести світській владі відданість та незамінність російського православ'я!

Досить важливим у доповіді митрополита Кирила є ще те, про що він промовчав. Як відомо, РПЦ функціонує не лише у межах Російської федерації — її митрополії або екзархати існують у кількох незалежних державах (Україна, Білорусія, Молдова, Естонія та ін.); неминуче також «возз'єднання» (улюблене слово російського істеблшменту) з Руською православною церквою за кордоном. І нам, українцям, дуже цікаво знати, чи є нова доктрина, розроблена ОВЦС, «цивілізаційно-універсально-всеправославною»? Чи помилують?

Знайомство з доповіддю митрополита Кирила породжує багаті асоціації. Пригадуєш, наприклад, історію кріпацтва в Росії, скасованого на кілька століть пізніше, ніж у багатьох інших країнах Європи, а потім відновленого у ХХ столітті; історію гонінь на старообрядців, греко-католиків, баптистів; «русифікацію» Прибалтики та Грузії за царських і радянських часів та багато іншого. Тепер з'явився ще один захоплюючий сюжет: «Як у Росії скасовували Всезагальну декларацію прав людини».

На закінчення процитуємо російського правозахисника Вадима Прохорова: «Права не можуть бути зайвими. А от засилля однієї конфесії може призвести до того, що церква володітиме зайвими правами. До того ж, у нас багато структур, крім РПЦ, які хотіли б обмежити права громадянина. Але що взагалі може бути вище, ніж права людини? Нічого» (Газета “День”. – 2006. - № 63).

*П.Крالیук**
*о.Онуфрій (Я.Хаврук)***

Конфесійний конфлікт в Острозі у просторі загальноукраїнської ситуації

У кінці 2005 р., напередодні виборів до Верховної Ради, районний центр Рівненської області, місто Острог стало місцем гострого конфесійного конфлікту між прихильниками Київського й Московського патріархатів. Цей конфлікт мав не лише суто конфесійні, а й чітко виражені політичні аспекти. Тому до Острога була привернута увага різних сил. Про цей конфлікт говорилося в засобах масової інформації (як України, так і Росії), сюди приїжджали “прихильники православ'я” з різних регіонів нашої держави. Зрештою це питання стало предметом розгляду на Верховній Раді.

Фактично підґрунтя цього конфлікту сягає початків української незалежності, коли в нашій державі почали паралельно діяти структури Української Православної Церкви Київського та Московського патріархатів. Незважаючи на те, що більша частина православних віруючих виявляє свою прихильність до Київського патріархату, переважна кількість храмів все таки опинилася в підпорядкуванні духовенства Московського патріархату. Острог у даному випадку не став винятком. Тут два православні храми контролюються УПЦ МП. Це - величний Богоявленський собор, пам'ятка архітектури середини ХУ ст., а також Свято-Воскресенська церква. Щодо вірних Київського патріархату, то вони змушені були задовольнятися невеликою капличкою. Рішення ж про почергове богослужіння у Богоявленському соборі духовенство УПЦ МП виконувати не збирається. Деякі вірні УПЦ КП навіть їздять на богослужіння в села, де наявні зареєстровані громади цієї церкви.

Рано чи пізно ця диспропорція повинна була дати про себе знати. Сталося це в той момент, коли Московський патріархат в Україні вже не мав такої підтримки з боку влади, як раніше. 17 жовтня 2005 р. більшість членів парафіяльної ради Свято-Воскресенської церкви разом із настоятелем прийняли рішення перейти до Київського патріархату. Про дане рішення швидко довідалися прихильники Московського патріархату. 23 жовтня (це була якраз неділя) вони прибули на богослужіння до Воскресенської церкви. Були це переважно священики Московського патріархату з Рівного, ченці Межирицького монастиря, власне, люди, що не мали відношення до даної парафії. Заїжджі гості організували ніби парафіяльні збори і заявили, що Свято-Воскресенська церква й надалі залишається за Московським патріархатом. Щоб уникнути небажаних наслідків, місцева влада вирішила тимчасово припинити функціонування храму.

Своєрідної кульмінації конфлікт досягнув 29 жовтня. Цього дня в Острог мав приїхати патріарх Філарет й служити вечірню у Свято-Воскресенському храмі. Того дня з самого ранку до церкви почали підтягуватися священнослужителі Московського патріархату зі своєю паствою. Приїхали вони з Рівненської, Хмельницької та інших ближніх областей. Також майже всі монастирі Московського патріархату в Рівненській області прислали своїх людей. Прибули також ченці й з Почаївської лаври. Найколеритніше виглядали “захисники православ'я” з південних регіонів України - Одеської області та Автономної Республіки Крим, які представляли організацію “Прорив”. Серед гасел, які вони висували, були “С нами Бог и Россия”. Про замовність цієї акції свідчило те, що відразу ж вранці 29 жовтня біля Свято-Воскресенського храму з'явилося чимало кореспондентів різних телеканалів, у т.ч. й телеканалу “Россия”.

Цікаво, як ця подія була представлена засобами масової інформації. Зрозуміло, російське телебачення подало її в тому плані, що, мовляв, в Україні відбувається переслідування “канонічного” (тобто російського) православ'я. Приблизно в такому ж дусі передали інформацію про конфесійний конфлікт в

* Проректор з наукової роботи Національного університету “Острозька Академія”, д.філос.н., проф.

** Єпископ Вінницький УПЦ КП.

Острозі телеканали, помічені в симпатіях до Партії регіонів. А самі “регіонали” почали активно використовувати цей конфлікт, щоб заробити собі політичні очки перед виборами. За їхньою ініціативою у Верховній Раді була створена тимчасова комісія, яка нібито мала розглядати питання “порушення свободи совісті”.

Щодо українських телеканалів, які декларують нейтралітет і об’єктивність, то вони подали інформацію про конфесійний конфлікт у Острозі в примітивному й фактично необ’єктивному плані. Кореспонденти вихоплювали фрагментарні, сенсаційні моменти, які не відображували суті конфлікту. Не розкривалася ця суть і в коментарях.

Висвітлення на українських телеканалах конфесійного протистояння в Острозі аж ніяк не сприяло його нормалізації. Не продемонстрували українські журналісти й державного мислення, чого, до речі, не скажеш про їхніх російських колег. Останні дуже добре при висвітленні острозьких подій відстоювали великоросійську державну позицію.

Незважаючи на протистояння, Рівненська обласна державна адміністрація 8 листопада 2006 р. видала розпорядження про передачу Свято-Воскресенської церкви громаді УПЦ КП. Зрозуміло, це розпорядження не визнало керівництво Рівненсько-Острозької єпархії УПЦ МП, яке пішло на ескалацію конфлікту, яка здійснювалася в кількох напрямках.

По-перше, з допомогою заїжджих священиків, ченців та мирян, а також відверто кримінальних елементів чинилися різноманітні конфлікти навколо Свято-Воскресенського храму. У результаті цього тут стало неможливим проведення богослужінь. Незважаючи на незаконність таких дій, місцева влада фактично зайняла позицію нейтралітету, не захотівши відстоювати законні інтереси віруючих УПЦ КП.

По-друге, духовенство УПЦ МП в даній ситуації активно залучало політиків, зокрема, з Партії регіонів. Як зазначалося, “регіонали” намагалися піднімати “острозьке питання” на Верховній Раді, а під час передвиборної кампанії в Острог приїжджав Т.Чорновіл, який мав на меті відвідати Свято-Воскресенську церкву. По-третє, здійснювалися різноманітні пропагандистські акції, що мали на меті виправдати дії священнослужителів УПЦ МП й, відповідно, компрометувати вірних УПЦ КП.

По-четверте, прихильники УПЦ МП звернулися до суду, щоб визнати незаконним перехід громади Свято-Воскресенського храму до Київського патріархату.

Всі ці дії були добре сплановані й профінансовані. При цьому вражає некомпетентність (свідома чи невідома) представників судової влади. Наприклад, 10 січня 2006 р. Рівненський міський суд в складі судді Бердія М.А. при секретарі Литвиненко Ю.П. без представників громади Свято-Воскресенської церкви УПЦ КП прийняли рішення про визнання недійсними їхніх зборів від 17 жовтня 2005 р. При цьому одним із аргументів цього рішення було таке: “Пунктами 43,50 постанови Священного Собору Православної Російської Церкви від 7 липня 1918 року, яким УПЦ керується до цього часу, передбачено певний порядок скликання та проведення парафіяльних зборів, який було порушено”.

На сьогоднішній день Свято-Воскресенський храм не функціонує, його громада не може задовольняти свої релігійні потреби. При цьому навколо храму й далі провокуються конфлікти. Немає також визначеного судового рішення щодо цього храму.

На жаль, описана ситуація є далеко не поодиноким в сучасній Україні. Приблизно така сама доля спіткала інші громади, які захотіли відійти від Московського патріархату й перейти до Київського.

Острозький та подібний йому конфлікти дозволяють зробити наступні висновки:

За роки незалежності не без підтримки влади в Україні розвинулася й закріпилася свої позиції конфесійна структура УПЦ МП, яка стала своєрідною “державою в державі”. Її представники, використовуючи значні фінансові й медійні ресурси, підтримку іноземної держави - Росії, а також окремих політичних сил (Партії регіонів, Комуністичної, Соціалістичної та інших партій) дозволяють ігнорувати законодавство, провокувати конфлікти і т.ін. Ця конфесійна структура перетворилася в деструктивну силу, яка в ряді моментів загрожує суспільній стабільності й національній безпеці України.

Гілки української влади (законодавча, виконавча і судова) не є достатньо компетентними в релігійних питаннях. До того ж, вони часто стають на захист УПЦ МП, ігноруючи як принцип свободи совісті, так і реальні національні інтереси України.

На сьогоднішній день в Україні не існує умов та механізмів (правових і політичних), які б забезпечували цивілізований, безконфліктний перехід релігійних громад від однієї конфесії до іншої. Тому вести мову про реальну свободу віросповідань, свободу релігійної організації в даному плані не доводиться.

Принципи взаємовідносин держави і церкви в соціальних доктринах протестантів: правовий аспект

Проблема взаємовідносин держави і церкви завжди була актуальною, оскільки ці обидва суб'єкти у значній мірі визначали вектор суспільних відносин впродовж всієї історії людської цивілізації.

Суспільство, делегуючи державі повноваження координації дій соціальних інститутів, вимагало від неї створення умов та забезпечення прав і свобод громадян. Церква ж, володіючи досвідом роботи з людьми та сакральністю своїх етичних цінностей, створювала духовний ґрунт для реалізації цих свобод.

Історично проблемність дихотомії взаємодії держави і церкви полягала в тому, що церква, з одного боку, була зорієнтована на есхатологічне майбутнє (що більше притаманне протестантам), з іншого боку – вона, орієнтуючись на принцип любові до ближнього, робила все, щоб легітимізувати свою присутність в суспільному просторі через соціальне служіння. Власне в цьому й проявляється подвійна природа церкви, яка визначається як суттєвий аспект її людської природи.

Оптимальне визначення соціальної природи церкви ми знаходимо у лютеран: “Церква є суспільний інститут, що вступає у взаємодію з іншими суспільними інститутами, включаючи державу, як інтегральну суспільну інституцію, об'єднуючи усі інші суспільні інститути”¹¹².

Значимість вирішення проблеми взаємодії церкви і держави з реалізації свобод громадян ми бачимо і в тому, що цьому присвячено ряд міжнародних актів та пактів.

Так, згідно з Пропозиціями державам – членам ООН семінару, проведеного в грудні 1984 року Центром із прав людини (п. 1-2), “Кожна держава забезпечує гарантію релігійних свобод у конкретній формі і забороняє дискримінацію на релігійному ґрунті...”. Водночас вона “Організовує або забезпечує національні інститути, які відповідають за розвиток терпимості і борються із дискримінацією за ознакою віросповідання”.

Положення про гарантії державою совісті та віросповідання також закріплені в таких міжнародних актах, як “Підсумковий акт Наради з безпеки та співробітництва в Європі” (ст.4); “Підсумковому документі Віденської зустрічі представників держав – учасниць Наради з безпеки і співробітництва в Європі (15 січня 1989р.)”.

Відповідні положення про гарантії прав і свобод віруючих з боку держави закріплені в Конституції України (ст. 11, 24, 34, 35) та Закону “Про свободу совісті та релігійні організації” (ст. 3-4).

Проблема співробітництва держави і церкви для створення гарантій реалізації свободи совісті сягає в сиву давнину. Форми її реалізації історично залежні від типу держави та рівня демократичності суспільства.

Даною проблематикою, з огляду на історичні джерела та сучасну релігієзнавчу літературу, серйозно займалися представники Реформації та пізні протестанти, що знайшло відображення в їх соціальних доктринах і програмах.

Саме тому, метою нашого дослідження є аналіз поглядів Мартіна Лютера, Жана Кальвіна, Уільяма Цвінглі, Томаса Монцера щодо форм взаємодії держави і церкви та сучасних соціальних доктрин лютеран і адвентистів, де сформульовані принципи реалізації подвійної природи і соціальної сутності церкви.

Зазначимо, що проблема саме в такій площині досліджена мало і отримала свій розвиток лише в часи демократизації українського суспільства.

Звертаючись до аналізу соціальних доктрин реформаторів, відзначимо, що вони дуалістичні за своїм характером, в них прослідковується спроба поєднати небесне і земне, есхатологію та соціальну практику. Такий підхід спостерігається, зокрема, в “Аугсбурзькому сповіданні” М.Лютера, в якому орієнтація на уявні есхатологічні блага супроводжуються апологією існуючих соціальних порядків.

М.Лютер, апелюючи до принципів Божого царства, був переконаний, що влада та духовенство повинні турбуватися про благо підданих.¹¹³ У своїй роботі “Про свободу людини-християнина”, реформатор в есхатологічному контексті веде мову про два Царства (Боже і земне) та дві влади – духовну і мирську, які залежні одна від одної і між якими немає антагонізму – вони єдині і призначені Богом. Хоча віруючий, - як зауважує Лютер, – громадян лише Божого Царства, однак він повинен поважати встановлені

* Доцент кафедри релігієзнавства і теології Чернівецького національного університету ім.Ю.Федьковича, докторант Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім.Г.С.Сковороди НАН України.

¹¹² Дойчландер Деніел. Світський уряд: Боже інше царство. – Горлиця, 2002. – С.2. Далі: Деніел М. Дойчландер. Вказана праця.

¹¹³ Лютер Мартин. Время молчания прошло: Избранные произведения 1520 – 1526гг. –Х., 1994. – С.81.

для збереження Мирського Царства порядок і розумні закони.¹¹⁴ Про необхідність Церкви виконувати свою легітимізуючу функцію (формування громадянських засад у віруючих) в суспільстві Лютер акцентував також увагу в своїх працях: “Про земне правління” і “Книга згоди”.¹¹⁵

Про розумне співробітництво церкви й держави веде мову швейцарський реформатор У.Цвінглі у своїх знаменитих “67-ми тезах”¹¹⁶ та “Коментарі до істинної чи хибної віри”.¹¹⁷ У своєму цюрихському експерименті У.Цвінглі показав, як на практиці об’єднання зусиль держави і церкви може йти на користь соціальних змін (виховання громадян, просвітництво, благодійницька діяльність).¹¹⁸

Про регулятивну роль держави та необхідність її співпраці з церквою писав женевський реформатор Ж.Кальвін.¹¹⁹ При цьому він зауважував про важливість встановлення між ними угоди, яка створює рівність відносин. Певною формою реалізації співпраці держави і церкви можна вважати женевський експеримент Ж.Кальвіна, особливо, коли мова йде про роботу з соціально незахищеними верствами населення та розробку ідей автономізації церкви у суспільстві⁸.

Трактуючи соціально сотеріологічну формулу “виправдання вірою”, специфічно витлумачує місію церкви у суспільстві як моральну діяльність представник радикального крила Реформації Т.Мюнцер⁹. Активна віра у нього – революційний процес з досягнення моральної досконалості, як реалізація волі Бога зі створення Царства Божого. В цьому Мюнцер бачив місію церкви з моралізації відносин та побудови суспільства рівності і справедливості¹⁰.

Започатковані реформаторами ідеї співробітництва держави і церкви більш широко були реалізовані в соціальних програмах пізніх протестантів та різних формах соціального служіння. Не акцентуючи уваги на засадничих розходженнях богословського та світського підходів до визначення ролі держави та церкви в розбудові суспільства, ми зосередимося на основних напрямках їх співробітництва та так званих “вузьких місцях”, які потребують вирішення.

Перш, ніж розглядати це питання, слід зауважити, що як церква, так і держава, з одного боку, залежні одне від одного, оскільки є представницькими інституціями населення країни; по-друге, кожен із цих суб’єктів має певний ступінь автономності (так звані “внутрішні справи”, розв’язання яких є їхньою виключною компетенцією). Важливо, як вважає Д.Дойчландер, щоб ця компетенція враховувалась кожним суб’єктом і вони не втручались у специфічну діяльність один одного¹¹.

Таке розмежування між церквою і державою власне й складає основу цивілізованої моделі державно-церковних відносин і регулюється ст.5 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації (принцип “відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави”)¹².

Як зазначено в соціальній доктрині лютеранської церкви, в Україні, враховуючи прийняття вищезазначеного документу, проблема розмежування певною мірою вирішена, але не остаточно, що пов’язано з певними причинами: 1) відсутність традиції демократичної моделі взаємин між церквою і державою; 2) розрив традиції активних відносин між ними взагалі; 3) конфліктність релігійного середовища, що породжувало намагання держави врегулювати конфлікти притаманними їй методами (не завжди вдалими); 4) низький ступінь готовності суспільства до сприйняття активної ролі церкви у всіх сферах життя; 5) недосконалість відповідної правової бази¹³.

Проблемними лютерани вважають і питання реєстрації громад, виділення землі під забудову, реституція майна, відкриття релігійних учбових закладів.

Разом з тим, аналізуючи нормативно-правову базу України в галузі свободи совісті та створення умов для церкви з реалізації своєї соціальної місії в суспільстві, лютерани стверджують, що вона створила міцний фундамент для побудови державно-церковних відносин на принципово новому рівні. Як вважає

¹¹⁴ Кантценбах Фридрих Вильгельм, Штедтке Йоахим. Мартин Лютер, Жан Кальвін. Серия “Исторические силуэты”. – Ростов-на-Дону, 1999. – С.124, 131-132. Далі: Кантценбах Ф., Штедтке И. Вказана праця.

¹¹⁵ <http://www.gamer/info>.

¹¹⁶ Ульрих Цвингли. Богословские труды.- М., 2005. – С.156-159,366-373.

¹¹⁷ Порозовская Б.Д. Ульрих Цвингли. Его жизнь и реформаторская деятельность. – Санкт-Петербург, 1896. – С.41-47. Далі: Порозовская Б.Д. Вказана праця.

¹¹⁸ Порозовская Б.Д. Вказана праця. – С.50-53.

¹¹⁹ Генри Митер. Основные идеи кальвинизма. – “Христианский мост”, 1995. – С.85-91, 100.

⁸ Каонценбах Ф., Штедтке И. Вказана праця. – С. 217 0 218.

⁹ Смирин М.М. Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. – М., 1947. – С.123-125.

¹⁰ Там само – С. 151-139, 512-518.

¹¹ Деніел М.Дойчландер. Вказана праця. – С. 2.

¹² Загальне релігієзнавство. – С.306.

¹³ Деніел М.Дойчландер. Вказана праця. – С. 2-3.

магістр права О.Дмитренко, на сьогодні можна виділити чотири основні принципи побудови відносин між державою і церквою: 1) *невтручання* держави у релігійні справи (вважається одним з найважливіших принципів державно-церковних відносин); 2) *втручання* держави в діяльність церкви лише для *запобігання зловживанням*; 3) *забезпечення* релігійних організацій або віруючих певними благами; 4) *співробітництво* у тих сферах, де церква і держава мають спільні інтереси (моралізація суспільства, благодійність, профілактика, соціальна реабілітація)¹⁴.

У своїй соціальній концепції лютеранська Церква веде мову не тільки про можливість і цінність співпраці церкви з державою, але й зауважує, що для цього створена низка нормативних та розпорядчих актів. Зокрема, говориться про Закон “Про місцеві, державні адміністрації” (09 квітня 1999р.), який забезпечує права і свободи віруючих та виконання статутних завдань релігійними організаціями; Указ Президента “Про надання пільг релігійним організаціям” (22 липня 1994р.). В рамках цих актів Церкви мають можливість відкривати релігійні осередки та проводити благодійницьку роботу в лікарнях, збройних формуваннях, в’язницях, тобто закривати т.зв. “вузькі місця”, до яких у держави не доходять руки. Хоча й тут, за увагою лютеран, є проблеми, оскільки відсутні з боку держави пропозиції щодо проектів створення релігійними співтовариствами підприємств, які б дозволяли виручати кошти для проведення благодійницьких заходів¹⁵.

Як свідчить аналіз, великий досвід співпраці з державою та соціальними інституціями накопичила Церква Адвентистів сьомого дня (АСД). Хоча центральною проблемою адвентистського вчення є очікування близького приходу Христа (Adwent), вони, разом з тим, мають чітку концепцію соціального партнерства з державою. Тому свою есхатологію вони називають оптимістичною, з яскраво вираженим етичним змістом¹⁶.

У своїх “Основах соціального вчення” (далі: Основи), затверджених Виконавчим Комітетом Євро-Азійського відділення Церкви АСД 28.10.2002р., адвентисти так відобразили пріоритети щодо людської спільноти: *людина – сім’я – Церква – суспільство – держава – світова спільнота*. “Основи”, запевняють адвентисти, не лише декларація намірів, а й заклик до соціально активного і відповідального служіння членів церкви¹⁷. Такий підхід власне й має на увазі широке співробітництво церкви з державою для подальшого розвитку українського суспільства, що детально подається в розділі 4 “Церква і держава” вищезначеного документу.

Розглядаючи принцип *невтручання*, “Основи” зазначають, що держава і церква, як різні організації, не повинні ані зливатися, ані підмінювати одна одну. Для гарантії міжнаціонального й міжконфесійного миру і злагоди в Україні, як багатонаціональній і поліконфесійній державі, “Основи” вносять застереження щодо політики державного протекціонізму тієї чи іншої релігії або конфесії.¹⁸

Визнаючи виняткову роль держави у підтримуванні порядку і справедливості, у забезпеченні загального блага кожної людини, Церква АСД готова у межах своєї компетенції всіляко підтримувати державу в її прагненні служити людині. При цьому адвентисти, посиляючись на ст.35 Конституції України, ставлять питання про те, що свобода одних має поєднуватися із шанобливим ставленням до свобод і прав інших; закликають всіх до відкритості й розвитку відповідальної ініціативи в ім’я загального добра¹⁹.

Розглядаючи основні вектори взаємодії церкви і держави, адвентистське співтовариство, позитивно оцінюючи законодавство, що гарантує права і свободи всім громадянам, разом з тим, звертає увагу на те, що релігійні організації могли б зробити набагато більше для блага суспільства за умови підтримки державою їхніх благодійних та загальноосвітніх програм.

Як видно із “Основах”, Церква АСД бачить плідним співробітництво деномінації і держави у таких 13-ти сферах:

1. Підтримка інституту сім’ї.
2. Збереження в суспільстві фундаментальних норм моралі.
3. Співпраця у сфері культурного, морального і духовного виховання та освіти.
4. Турбота про здоров’я людини. Зокрема, популяризація здорового способу життя, профілактика паління, наркоманії й алкоголізму.
5. Участь у спільних з державою і громадськими організаціями соціальних програмах.

¹⁴ Цит. за: Деніел М.Дойчландер. Вказана праця. – С.172-183.

¹⁵ Там само. – С.174-187.

¹⁶ Жукалюк Н., Любащенко В. Історія Церкви християн Адвентистів сьомого дня в Україні. – К., 2003. – С.98.

¹⁷ Історія Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня в Україні. – К., 2004. – С.6-7. Далі: Історія Церкви ХАСД.

¹⁸ Історія Церкви ХАСД. – С.49.

¹⁹ Історія Церкви ХАСД. – С.51-52.

6. Миротворча діяльність, допомога в зонах конфліктів.
7. Діалог з органами державної влади будь-яких гілок та рівнів.
8. Робота церковних та світських ЗМІ щодо відродження моральності, захисту прав і свобод людини, свободи совісті, зміцнення громадянського суспільства.
9. Сприяння толерантності, взаємопорозумінню і співпраці між людьми.
10. Справи милосердя і благодійності.
11. Діяльність і збереження довкілля.
12. Економічна діяльність на користь Церкви держави і суспільства.
13. Протидія екстремістським структурам²⁰.

Серед різноманітних форм співробітництва, об'єктом особливої уваги Церкви є особи, котрі належать до так званих груп ризику: особи без визначеного місця проживання, алкоголіки, наркомани, безпритульні діти. Тому в кожній з помісних церков створюються відділи для роботи з такими категоріями громадян. Головна мета подібних церковних закладів – допомога таким людям у їхній реабілітації, підвищенні їхнього соціального статусу, набуття матеріальної самостійності та психологічної стійкості. В цьому спектрі релігійне співтовариство якраз і бачить можливості співпраці з державними інституціями.

Усвідомлюючи відповідальність за життя кожної людини та духовно-моральний стан суспільства, церква співпрацює з правоохоронними відомствами через Асоціацію служіння засудженим, проводячи роботу, спрямовану на профілактику рецидивів порушень та соціальну реабілітацію особистості. Буковинська конференція Церкви АСД, наприклад, проводить реабілітаційну роботу в трьох виправних закладах області та надає гуманітарну допомогу одягом, взуттям, продуктами харчування.

Своїм обов'язком співтовариство вважає відстоювання принципів свободи совісті для всіх людей, як їх фундаментального права. З цією метою в Церкві засновано відділ “*Релігійної свободи*”, що пропагує цінність релігійної свободи і захищає права як адвентистів, так і неадвентистів. Адвентисти беруть активну участь у роботі Української Асоціації релігійної свободи (УАРС) та ряду інших організацій із захисту свободи совісті. Церква (АСД), згідно з “*Основами*”, засуджує будь-які упередження, факти жорстокого ставлення до людей, зокрема, викликані неприйняттям їхніх переконань і звичаїв і вважає, що толерантність щодо чужих переконань – краща профілактика будь-якої конфліктності та екстремізму²¹.

Надаючи важливу роль освіті та вихованню, Церква ініціює пошук таких освітніх технологій, проектів роботи з молоддю, які б сприяли формуванню ціннісних орієнтацій, здорового способу життя, профілакували погані звички та правопорушення. Тому адвентистська Церква виступає за взаємодію світської та релігійної освітніх систем, взаємообмін досвідом, інформацією та освітніми методиками і технологіями²².

Ставлення до навколишнього світу, як до дару Божої доброти (Мт.28:19-20), спонукає церкву до активної співпраці з природоохоронними організаціями й освітніми закладами. Приймаючи природоохоронний принцип “*Міркуй глобально, дій локально*”, співтовариство заохочує особисту участь своїх членів у справі охорони природи. Саме ж природоохоронне служіння воно розуміє як особливу форму благодійництва²³.

Деталізацію існуючих та можливих форм взаємодії Церкви і держави адвентисти викладають в розділі 13 “*Соціальне служіння Церкви як відповідь на потреби суспільства*” своїх “*Основ соціального вчення*”. У своєму соціальному служінні Церква спирається на два принципи: 1) *гідність людини* (соціальна реабілітація, а не заохочування людей до пасивного очікування допомоги); 2) *всезагальне призначення земних благ* (ствердження принципу соціальної справедливості через надання допомоги найбільш нужденним членам суспільства).

Центром соціального служіння, як виконання проблемних для держави питань, є місцева громада, де створені відповідні функціональні відділи: *Тавіфи* (допомога нужденним); *Служіння сім'ї* (дошлюбне консультування); *Здоров'я* (профілактика паління, наркоманії, алкоголізму, СНІДу); *Молодіжний та Сімейний* (профілактика різного роду залежності); *Молодіжний та Підлітковий* (облаштування оточуючого середовища, прибирання, шефство над дитячими закладами, допомога самотнім, хворим); *Адвентистська Агенція допомоги та розвитку* – *ADRA* (надання допомоги у зонах конфліктів, кризових ситуаціях, допомога слаборозвинутих регіонам)²⁴.

²⁰ Історія Церкви ХАСД. – С.51-52.

²¹ Історія Церкви ХАСД. – С.68-72.

²² Там само. - С.82-90

²³ Там само. - С. 117-124.

²⁴ Історія Церкви ХАСД. – с.144-153; Матеріали XV з'їзду Буковинської конференції Церкви АСД. – Ч., 2005. – С.68-79.

Слід відзначити, що співпраця держави і церкви могла б бути більш дієвою, якби державні органи проявляли ініціативу та залучали релігійні організації до тих соціальних проектів і сфер діяльності, які є проблемними для суспільства і входять в компетенцію церкви.

На нашу думку, до таких проектів можна віднести наступні:

1. Створення закладів для проведення профілактичної, реабілітаційної та оздоровчої роботи; відновлення соціального статусу окремих верств населення.
2. Допомога релігійним організаціям у створенні підприємств з формування матеріальних ресурсів для організації благодійницької та філантропічної діяльності.
3. Залучення релігійних організацій до проведення заходів з духовного оздоровлення та моралізації суспільства.

*Ю.Решетников**

Євангельські віруючі та політика

Зустріч лідерів євангельських протестантських церков України, що відбулася 2 серпня 2005 року і репрезентувала практично 90% протестантських громад, актуалізувала дискусію щодо питання участі євангельських віруючих у політичній діяльності. Зустріч фактично виявила суттєві розбіжності у підходах до даного питання між представниками церков „старшого” покоління – переважно баптистськими, п'ятидесятницькими й адвентистськими, та „молодшого”, переважно харизматичними. Зрозуміло, що в даному випадку наочно проявилася відмінність наявного досвіду, різні умови формування позицій церков. Якщо перші сформувалися, на своєму богословському і ментальному рівні, в умовах переслідувань, коли жорстоко каралась сама наявність певної позиції і водночас були відсутні умови для здобуття досвіду захисту своїх прав через державні або суспільні інститути, то другі сформувалися за абсолютно інших умов, а тому не несуть на собі цього навантаження відчуття небезпечності мати й чітко висловлювати свою позицію, зокрема із суспільно-політичних питань. Тому для представників старшого покоління більш властива акцентція на стражданнях і саме у сприйнятті концепту страждань вбачається спадкоємність поколінь, водночас для молодих харизматичних церков цілком природним є наголос на радості у Христі, досягненні успіху, активній участі у суспільному житті тощо. Певним чином це нагадує ситуацію 60-х років у євангельсько-баптистському середовищі, коли проти будь-яких компромісів із владою виступила саме молодь, водночас старші брати, які мали сумний досвід сталінських репресій, займали набагато стриманішу позицію і були більш схильні шукати шляхи порозуміння із владою.

Певним чином цим розбіжностям сприяла з іншого боку й минула державна політика, коли одним протестантським церквам надавалися певні преференції, а інші, зокрема харизматичні, штучно виштовхувалися на маргінес суспільства, що вело до їхньої радикалізації, переважно через необхідність відстоювання своїх прав.

Знаменно, що напередодні зустрічі багато хто з її учасників мали можливість ознайомитись з новою книгою пастора С.Аделаджі „Громадянська позиція”, а на зустрічі учасники отримали в подарунок від Української Лютеранської Церкви книгу Деніела М.Дойчландера „Світський уряд: Боже інше Царство”, які можна назвати полярними за своїм баченням даного питання.

Згадана зустріч висвітлила три вузлових питання даної проблеми.

Питання перше: що, власне, ми розуміємо, говорячи про політику. Дійсно, це є принциповим питанням, від відповіді на яке залежить напрямок усіх подальших роздумів. Якщо представники „старших” церков (говорячи „старші”, ми маємо на увазі їхній історичний вік, а не якість начальницьке становище у протестантському середовищі) під політичною діяльністю переважно мають на увазі участь у якихось публічних громадянських акціях, діяльності політичних партій тощо, тобто щось на загальне відчуття, то представники харизматичних церков поставили питання більш радикально, а водночас, здається, і більш послідовно: чи не є участь у політиці виявом прагнення отримання керівниками церков певної винагороди з боку тих чи інших політичних сил за дотримання церквами лояльності щодо них? В даному випадку, це не є публічна дія, більш того, як правило такі речі намагаються робити не публічно. Водночас немає жодних сумнівів в тому, що в даному випадку відповідні політичні сили мають на меті досягнення саме політичних цілей, а відтак й представники релігійного середовища виявляються втягнутими у політичну боротьбу. Не кажемо вже про підписання тих чи інших звернень на пряму чи непряму підтримку тих чи інших політичних сил або ж із засудженням інших.

* Начальник відділу науково-інформаційного забезпечення, зв'язків із громадськістю та ЗМІ Державного департаменту у справах релігії Мінюсту України, к.філос.н. (друкується за: risu.org.ua).

В цьому контексті постало ще одне питання: чи є політикою відстоювання Церквою Божих засад людського життя, виступ проти поширення того чи іншого гріха, захист своїх прав, якщо це відбувається у формі масових громадських акцій? Свіжий приклад: протест Церков проти наркоторгівлі в Донецькій області або навіть масові акції церкви „Посольство Боже” перед Київською мерією з метою отримати приміщення для проведення своїх богослужінь. Ми вже не кажемо про участь християн у подіях Помаранчевої революції під гаслом „Християни за правду”. Якщо говорити політологічними категоріями, то такі акції не є політичними, адже вони не ставлять перед собою суто політичних цілей. А тому критика їхніх учасників за участь у політиці не має під собою підстав. Водночас, подібні акції доволі часто відбуваються за підтримки тих чи інших політичних партій, які саме й використовують їх у своїх політичних цілях. Тому в такому випадку все ж інколи можна казати про несвідому або непрямую участь Церков у політичній діяльності.

Питання друге: дозволені межі участі віруючих у політичній діяльності. Спектр ставлення до цього питання у євангельському протестантському середовищі коливається між „дозволено все, що не заборонено законом [світським]” і навіть заохочення вірних до активної участі у суспільних процесах до негативного сприйняття будь-якої суспільно-політичної активності з боку вірних (можливо за винятком участі у голосуванні, яка сприймається скоріш все ж пасивно, ніж активно, тобто просто сходяв проголосував, не беручи участі в обговоренні програм та особистостей кандидатів, участі у роботі виборчих комісій тощо. Якщо для одних Церков не є проблемою участь вірних у діяльності політичних партій, то для інших політична належність вірних є майже синонімом їхньої апостасії.

Питання третє: хто? Мова йде про можливість чи неможливість участі у політичній діяльності представників різних церковних категорій: парафіян, пасторів, єпископату (старших пасторів). І знову ж таки різні Церкви мають різні підходи до відповіді на це питання. Усі, хто вважає принципово можливою участь віруючих у політичній діяльності, поширює цей дозвіл на парафіян. Тобто декларується позитивне ставлення до того, якщо хтось з парафіян відчує Божий поклик до активної участі у суспільно-політичному житті. Водночас питання участі у політичній діяльності пасторів, а тим більш єпископів, є доволі дискусійним. Значна частина представників харизматичних громад позитивно сприймає суспільно-політичну активність пасторів. Це дозволяється й певною частиною представників „старших” церков. Водночас спільною позицією „старших” є розуміння небажаності і навіть неможливості участі в активній політичній діяльності керівників церковних об’єднань. З цим солідарні й окремі керівники харизматичних союзів. Проте інша частина керівників харизматичних церков схильна вбачати в цьому обмеження їхніх громадянських прав і не вважають таку участь неприйнятною.

Ще одне питання у даному контексті: ототожнення участі окремих віруючих у політичній діяльності (навіть їхньої масової участі) і участі Церкви в цілому. Багато хто з представників „старших” церков наголошував під час зустрічі на небезпеці участі у політиці саме Церков як спільнот, зокрема на небезпеці злиття Церкви і держави. Зокрема Президент Української Уніонної Конференції Церкви адвентистів сьомого дня В.А.Крупський висловив занепокоєння ситуацією у протестантському русі, захопленістю окремих церков політикою. Він нагадав про те, що відбувалось, коли Церква зливалася з державою, наприклад, хрестові походи, наголосив на тому, що ми можемо змінювати світ тільки одним шляхом, який дав нам Христос. Єпископ Української Лютеранської Церкви В.Горпинчук зауважив, що мова може йти не лише про хрестові походи, але й про трагічні сторінки протестантської історії часів Реформації, зокрема про діяльність Мюнцера, Карлштадта, про селянську війну в Німеччині, хоча всі вони починали з доброї цілі – перетворення суспільства. Він наголосив на тому, що винятковою функцією Церкви є проповідь Євангелії, на необхідності визначення чіткого вододілу між Церквою і політичною партією. З цим погоджується і частина представників „молодших” церков. Водночас для окремих представників харизматичних церков є властивою думка, що Церква має грати набагато більш значиму роль у житті суспільства порівняно із сучасним станом речей. З іншого боку, практично усі погоджуються з тим, що Церква не може повністю відсторонитися від суспільного життя, адже це може відкрити шлях для деструктивних сил. Тому вона має стояти за правду, піднімати свій голос проти суспільних вад, бути совісно суспільства.

Проблемою на шляху конструктивного ведення дискусії з даного приводу, як до речі і з багатьох інших питань, є відсутність будь-яких формалізованих соціальних концепцій практично у всіх протестантських церков України, за винятком адвентистів. Отже, учасники, за великим рахунком, презентували не якісь узгоджені богословські позиції церков, а радше свої власні думки з того чи іншого приводу. Зазначимо, що під час зустрічі виникла дискусія й щодо суб’єктивізму у розумінні Святого Письма. Дана проблема є дійсно актуальною для протестантизму, адже одним з його наріжних каменів є якраз право кожного індивіда на власне розуміння, а отже й тлумачення Біблії, що, за послідовного застосування цього принципу, відкриває широку дорогу для суб’єктивізму. Зауважимо, що якщо

представники „старших” протестантських церков висловлюються за необхідність його обмеження, то „молодші” навпаки - виступають проти встановлення „єдино правильного” розуміння Євангелії. Як зазначив пастор Генрі Мадава: „Є різниця між «відстоювати Євангелію» і «відстоювати власну позицію щодо Євангелії»”. Наявність при цьому різного історичного досвіду призводить до різного прочитання та тлумачення Святого Письма, що, зрозуміло, не сприяє налагодженню порозуміння в протестантизмі між „старшими” та „молодшими” його виявами.

Враховуючи все це, здається слушною була пропозиція єпископа Об'єднаної Християнської Євангельської Церкви Живого Бога С.В.Балюка провести для подальшого обговорення зазначених питань богословську конференцію на тему „Церква, суспільство, держава”, хоча під час баталій на зустрічі з деяких інших питань на цю пропозицію, на жаль, практично не звернули уваги.

В.Титаренко*

Взаємовплив політики і релігії в діяльності харизматичних церков.

На сучасному етапі розбудови українського суспільства, супроводжуваного низкою неоднозначно оцінюваних різними сторонами виборів, питання взаємовпливу політики і релігії є гострим та актуальним. Своє бачення вирішення цього питання висловлюють і представники політичних та релігійних кіл, і науковці-релігієзнавці.

Завданням даної статті постає аналіз діяльності представників харизматичних церков в політичному житті України, розгляд причин та специфіки входження їх у цю важливу суспільну сферу.

Головним змістом релігійно-інституційного процесу в Україні в другій половині 90-х років минулого століття стала інституалізація релігійної та релігійно-соціальної діяльності харизматичних церков¹²⁰. На сьогоднішній день вони дійшли до певного рівня членства і тепер їх зусилля направлені на укріплення своєї соціальної ніші: побудову своїх культових споруд, власний юридичний захист, організацію політичного лобювання інтересів церков. Причому останнє постає чи не найбільш привабливим і необхідним

Зараз в Україні діють такі потужні об'єднання церков харизматичного напрямку як Церква Півного Євангелія, Церква Живого Бога, Українська християнська євангельська Церква та Духовний центр „Нове покоління” християнських Церков України. Найактивнішим об'єднанням на сьогодні є Об'єднання Незалежних Харизматичних Християнських Церков України (Півного Євангелія), яке за своєю структурою є демократичним, оскільки не контролюється і не керується ніякою церквою, організацією, місією чи деномінацією на Україні та за її межами. Об'єднання має чітку структуру. Його вищим органом управління є конференція пасторів. Внутрішній адміністративний устрій ОНХХЦУ включає в себе 10 регіональних представництв по всій Україні. Начолі регіональних відділень стоять регіональні єпископи¹²¹.

Харизматичні церкви стрімко еволюціонують в напрямку подальшої адаптації до наявного суспільно-політичного контексту. Сьогодні спостерігається активне включення представників харизматичного руху у політичний процес. Як зазначає В.Любащенко, „її (Україні – Авт.) нове політичне обличчя й неминучі для будь-якого відкритого суспільства поліконфесіоналізм і плюралізм, дійсно зміцнюватимуть шанси протестантських церков, здатних більш динамічно, реагувати на суспільно-політичні зміни.”¹²². Харизмати, поруч з іншими представниками протестантських напрямів, беруть активну участь в політичному житті України. Процес їх входження в політику – це вже своєрідна історія. Ще в 1998 році за партійними списками партії “Громада” депутатом Верховної Ради став пастор харизматичної церкви з донбаського міста Тореза В.Шушкевич. На питання: чому “Громада” так виокремила із загального конфесійного тла України саме харизматичні громади, В.Шушкевич відповів, що наявність у харизматичних церквах тисячі молодих, красивих і натхненних облич – справляє враження¹²³. Серед тих, хто симпатизує харизматам - відомий політичний діяч С.Поляков, В.Бабич, який балотувався на посаду президента України та інші. Показовим у плані реакції певних політичних кіл на представників харизматичних церков був той факт, коли за підтримку С.Аделаджі, легітимізація перебування якого в Україні викликала сумніви, виступили близько 50 депутатів Верховної Ради.

* Мол. наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, к.філос.н.

¹²⁰ Єленський В. Релігія після комунізму. – К., 2002. – С.55.

¹²¹ Объединение Независимых Харизматических Христианских Церквей Украины. – К., 2002. – С. 4.

¹²² Любащенко В. Протестантизм у державно-церковних відносинах // Людина і світ.– 2002. - №3. - С.27.

¹²³ Пастор і політика // Людина і світ. 2000.-№4. – С.49.

На етапі передвиборчих перегонів на президентське крісло одним із кандидатів виступав симпатик харизматичної церкви Л.Черновецького. Взагалі приналежність Л.Черновецького до певної конфесії викликає багато суперечок. Цікаво, що в період обрання його Головою Міської ради Києва і сьогодні, коли Л.Черновецький уже обійняв цю посаду, він позиціонує себе як людину православного сповідання, хоча ЗМІ не раз публікували матеріали, де йшлося про його тісні стосунки з пастором харизматичної церкви «Посольство Боже» Сандеєм Аделаджою¹²⁴. Можна припустити, що акцентування на цьому уваги свідомо уникається, оскільки українське суспільство все-таки повільно звикає до харизматів і все одно сприймає їх неоднозначно.

Звичайно, релігійна приналежність – це особиста справа кожного. Але якщо звернути увагу на передвиборну програму кандидата на пост Президента, то можемо спостерігати притаманне представникам харизматичних церков прагнення послідовно втілювати в життя тотальну євангелізацію. Зазначаючи, що є автором законопроекту про присягу суддів на Біблію, Л.Черновецький, тим самим (свідомо чи несвідомо) обмежує свободу совісті та віросповідання представників судочинства. Знову ж таки, в його кандидатській програмі записані принципи державного морального монотеїзму: «Кожний виборний державний діяч, в тому числі і член уряду, повинен обов'язково відвідувати церкву, читати Біблію і керуватися християнськими принципами. Ці законопроекти в тій чи іншій мірі суперечать ст.3 та ст.4 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». Попри те, що Л.Черновецький, постулюючи себе як православного віруючого, який отримав Орден Святого Архистратига Михайла від митрополита УПЦ КП Філарета – за розвиток християнства, методи використовує, притаманні харизматичним церквам. Євангелізаційна тотальність, яка присутня у політичній активності Л.Черновецького, цілком співставна з тією масштабністю планів, яка характеризує діяльність харизматичних церков¹²⁵ (5 млн. спасених тільки в церкві «Посольство Боже», 20 млн. тих, хто покався в Україні, 500 млн. пізнавших Христа в Україні). Це цілком відповідає тенденції впровадження тотальної харизматизації не тільки «знизу» (та ж сама «система 12», яка полягає в тому, що кожен член харизматичної громади в результаті здійснення особистої євангелізації повинен залучити в спільноту ще 12 неофітів), але й «зверху». Варто звернути увагу на постульований деякими харизматичними церквами «Новий світовий порядок», представлений пастором О.Ледяєвим. Можна стверджувати, що йдеться про намагання насадити в суспільстві тоталітарну релігійну ідеологію. Чого варті утвердження: «Вторгнення і експансія – ось головна стратегія Церкви останнього часу. Вторгнення і експансія – рейки, по яких церква ХХІ століття буде рухатися й утверджувати Царство Боже по всьому світу»¹²⁶. Цілком логічно виникає питання про місце закону Конституції про відокремлення Церкви від держави в «ідеологічній діяльності» такого гатунку.

Всі тоталітарні ідеології пропонували суспільству свій власний варіант встановлення соціального щастя, справедливості, суспільного благополуччя. Однак, за твердженням політологів, встановлення такого ідеального устрою жорстко пов'язувалося і ґрунтувалося на утвердженні соціальних привілеїв певних груп, що, в свою чергу, виправдовувало насилля щодо інших об'єднань громадян¹²⁷. В тому ж таки «Новому світовому порядку» О.Ледяєва віднаходимо: «Чого б то не вартувало, але Бог доб'ється Пробудження «зверху»... Діалог Церкви з державою часом матиме далеко не дипломатичний характер. Християнське вторгнення – це не єлейні проповіді і колискові молитви»¹²⁸.

Так, наприклад, радянські комуністи пов'язували встановлення суспільства «світлого майбутнього» з провідною роллю пролетаріату. В той час, німецькі нацисти ставили в центр створення нового суспільства німецьку расу. Ідеологія «чучхе» ставить питання про винятковість корейців як особливої національної групи. Всі ці ідеології ставали способом забезпечення інтересів соціальних лідерів і, відповідно, засобом виправдання репресій і насилля над їх супротивниками¹²⁹. В харизматичній теорії «Нового світового порядку» віднаходимо також відповідні цьому твердження: «Не комуністи, не мусульмани і не буддисти, але християни в сучасному світі наводять порядок і визначають подальшу перспективу світового розвитку». І далі: «Ти не просто член церкви... Я поставив тебе над народами і царствами, оскільки ти – від вишніх, а це – позиція домінуючої Божественної влади над будь-якою землею».¹³⁰ Відтак «Новий світовий порядок» - це не що інше, як тоталітарна ідеологія, яку можна віднести до типу міфологічних ідейних утворень, оскільки вона ставить акцент не на відображенні реальності, а на популяризації штучно створеної картини світу, що відображає не стільки теперішнє, скільки майбутнє, те, що необхідно побудувати, і те, у що необхідно

¹²⁴ Див. зокрема: Климковська Н. Спокуса.//Хрещатик – 2004. 29 квітня. – С. 14-15.

¹²⁵ Новое начало. – К., 2002. – 44 с.

¹²⁶ Ледяев А. Новый мировой порядок. – ISBN 9984-9380-5-0. – С. 1.

¹²⁷ Див. зокрема: Соловьев А.И. Политическая теория. Политические технологии. – М., 2000. – С.205

¹²⁸ Там само. – С.3.

¹²⁹ Див. дет.: Соловьев А.И. Политическая теория. Политические технологии. – М., 2000. – С.201-212.

¹³⁰ Ледяев А. Новый мировой порядок. – ISBN 9984-9380-5-0. – С. 21.

вірити. Однак, притримуючись академічного принципу об'єктивності слід підкреслити, що не всі харизматичні церкви однозначно сприймають втілення «Нового світового порядку». Почасти з їх боку звучать і критичні зауваження. Це, в свою чергу, ілюструє неоднотайність політики харизматичних церков, відсутність єдиного ідеологічного центру та можливі неузгодження і в подальшому. Чи наберуть вони гострого характеру чи будуть залагоджені – це питання часу.

Логічно виникає інше питання, чому так почастишали випадки участі релігійних діячів в політичній діяльності? Наступна відповідь була сформульована екс-головою екс-Держкомрелігії Віктором Бондаренком. За повідомленням «Інтерфаксу», відповідаючи на запитання журналістів, він зазначив, що «питання участі релігійних організацій в політичних процесах недостатньо чітко виписаний в законодавстві», що й зумовило відсутність офіційної реакції Держкому. За його словами ця ситуація стала однією з причин появи спільної заяви Держкомрелігії і ряду крупних українських конфесій. В цій заяві Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій разом з колегією Держкому у справах релігій запропонували законодавчо посилити відповідальність держави, політиків, церков і релігійних організацій за залучення релігійних інститутів до політичних акцій. Релігійні діячі в свою чергу заявили, що вони не мають наміру боротися за привілейовані позиції для своїх організацій чи намагатися порушувати права інших, «керуватися духом перемоги чи непримиренності до носіїв інших поглядів». Вони закликали політиків і суспільство підтримати цю позицію. Однак, попри все, існував ряд випадків, коли звучали заклики: «Та церква підтримала такого-то кандидата, а тому кидайте її і переходьте в нашу»¹³¹.

В передвиборчій кампанії виявилися певні закономірності: звернення до протестантських спільнот, зокрема харизматичних, у пошуках електоральної бази відбувалося у значно менших масштабах, ніж до традиційних. Однак, прізвища протестантських пасторів (не кажучи вже про рядових членів церкви) можна було зустріти у виборчих списках на виборах у владні структури всіх рівнів. Зокрема, як повідомлялося в „Киевских ведомостях”: „Дисциплінованість сектантів використовувалась на етапі збору підписів. Але амбітність пасторів така роль не влаштує, і вони ще скажуть своє вагоме слово на виборах, а там і Конституцію можна буде підрихтувати, щоб усунути перепони на шляху загальної євангелізації”¹³². В проповідях звучали заклики щодо підтримки певних партій, кандидатів у депутати на виборах до представницьких органів влади.

Причини цього видаються цілком прозорими: члени харизматичних церков розселені дисперсно і загалом їхня кількість порівняно невелика. Зазначимо, що станом на 1 січня 2006 року, що кількість харизматичних громад (1140) серед всіх релігійних громад, зареєстрованих в Україні, становить близько 3,8%, серед громад християнського спрямування – близько 5%, серед протестантських громад – близько 13,2%¹³³.

Водночас релігійні діячі харизматичних церков виявили більше зацікавлення місцевими Радами. І це, гадаємо, було не лише тверезою оцінкою власних сил і можливостей церкви. Очевидно, що саме на місцевому рівні мали вирішуватися дедалі більшою мірою питання власності та проблеми, які найчастіше виникають у харизматичних релігійних організацій у відносинах із „зовнішнім світом”: будівля культових споруд, оподаткування, гуманітарна допомога й багато іншого. Видається, що розрахунок нинішнього мера на підтримку адептів харизматичних церков (в Києві, поряд з Донецькою й Запорізькою областями та Кримом, знаходиться найчисельніший масив українських харизматів) виявився максимально виправданим. Цікаво буде простежувати, як в наступному будуть складатися стосунки нового мера і представників харизматичних церков (наразі у деяких ЗМІ лунають застереження про майбутню «харизматизацію» Києва). Однак тенденція досягнення «взаємовигідного порозуміння» з харизматами яскраво простежувалася ще на стосунках КМДА, в особі О.Омельченка, з тією ж харизматичною церквою «Посольство Боже». Якщо в 1998 році КМДА заперечувала легітимність перебування лідера церкви С.Аделаджі в Києві, то в 2002 році тодішній мер столиці особисто вітає харизматів на Конференції з нагоди 8-річчя їх церкви.

Отже, якщо раніше звернення до протестантських спільнот, зокрема харизматичних, у пошуках електоральної бази відбувалося у значно менших масштабах, то тепер політична активізація самих протестантів значно зросла. В суспільному житті України поступово відходить у минуле взаєморозмежування політичного і релігійного чинників. Натомість можливість лобіювати свої політичні, економічні, церковні інтереси у владних структурах стає на сьогодні пріоритетним завданням деяких

¹³¹ Госкомрелигий не реагировал на случаи участия религиозных деятелей в политической агитации из-за несовершенства законодательства. - <http://www.interfax.kiev.ua>

¹³² Ткачук Т. Дни чудес для простаков//Киевские ведомости.- 2000. 15 июля.

¹³³ Релігійна панорама. – 2006. - №2

релігійних та політичних діячів. Тому харизматичні церкви намагаються прагматично ставитися до існуючого «розкладу сил», використовувати його на користь своєї церкви.

Відтак можемо констатувати тенденцію розширення «харизматичного простору», якій притаманна підміна суспільних структур церковними. Загальнопротестантське гасло: «Церква в суспільстві», таким чином, трансформується в суто харизматичне гасло: «Суспільство в церкві». Саме ця установка визначає наполегливе намагання харизматів ввійти майже в усі сфери суспільного життя сучасної України. Однак, на рівні окремих харизматичних церков ця установка теж зазнає змін і постулюється як «світ у церкві». Не зважаючи на те, що такі ідеологеми виявляються надзвичайно далекими від життя, вони залишаються привабливими для невибагливої або дезорієнтованої свідомості мас, а тому потребують подальшої уваги і наукового осмислення.

*Т. Хазир-Огли**

“Декларація мусульман Європи” – шлях до діалогу.

Мусульмани складають політично активний прошарок населення сучасної Європи. Минулого року на виборах до Європарламенту вони проявили себе як добре організована політична сила. Нині більшість європейських політичних партій підтримує понад 25% мусульман. Проте мусульмани-політики впевнені, що мусульмани Європи повинні виступати як самостійна політична сила.¹³⁴ Тим більше, що в Декларації мусульман Європи зазначається, що “європейські мусульмани хочуть влитися в європейське суспільство, внести свій внесок в його соціальні, політичні, культурні та моральні досягнення”.¹³⁵ Тому активізувалася робота Федерації ісламських організацій Європи, яка запропонувала на розгляд Європейського союзу свою Декларацію, де зібрано основні ідеї та установки щодо механізму інтеграції й розвитку ісламу та його послідовників на території ЄС. Декларація пройшла юридичну, лінгвістичну та культурологічну експертизу, отримала значну підтримку правовірних (підписана основними ісламськими організаціями всього континенту), тому на цей документ мусульмани Європи покладають великі надії та вважають, що він стане своєрідною конституцією європейських мусульман. Положень Декларації мусульмани повинні дотримуватись у відносинах між собою та своїх відношеннях з іншими мешканцями Європи.

“Активна суспільна діяльність, участь у політичному житті та активність у різних медіа-проектах – ось рецепт успіху мусульман Європи” – наголошує заступник голови Європейської антирасистської групи Турфа Багахаті.¹³⁶ Питання суспільної позиції, яку займають мусульмани Європи, постало дуже гостро. Тому постає необхідність вироблення європейськими країнами індивідуального шляху інтеграції мусульман. Натомість, мусульмани не стали очікувати, поки їх соціально-політичні проблеми будуть вирішувати уряди країн ЄС, а запропонували власне їх вирішення. У Декларації закріплені всі основні питання перебування мусульман в Європі.

В Європі нині значно активізувалася діяльність мусульманських правозахисних центрів, які за мету своєї діяльності обирають відстоювання прав прихильників ісламу та вирішують проблемні питання на основі європейського законодавства. Проводяться форуми європейських мусульман та молодіжних організацій (FEMYSO), які намагаються проводити соціальну роботу та долати ісламофобію, налагоджувати розвиток міжконфесійного діалогу в європейських країнах. Регулярно проводяться самміти для мусульманських лідерів Європи, конференції для імамів – всі ці заходи свідчать про тісну взаємодію й активну співпрацю мусульман та християн.

У багатьох країнах ЄС іслам, за кількістю його сповідників, є другою чи третьою релігією.¹³⁷ Тому закономірним є процес швидкого входження мусульман-політиків до європейських урядів. Серед таких політиків можемо виділити: Саджата Каріма – член Європарламенту, який веде активну соціально-політичну діяльність і намагається налагодити суспільний діалог; Умар ар-Раві – члена парламенту Австрії, який відстоює права мусульман в державі та сприяє підняттю соціального статусу емігрантів. Нині в уряді Франції дві міністерські посади займають мусульмани: Хамламі Мікшер – віце-прем’єр з питань ветеранів; Азуз Бегаг – заступник прем’єр-міністра Франції, який перебуваючи в уряді, врегульовує питання рівності

* Аспірантка Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України.

¹³⁴ Мусульмане Нідерландов не видят смысла в создании собственной политической партии // IslamOnline.–С.1.

¹³⁵ Declaration of European Muslims // www.islamicpluralism.org/text/2006t/bosnianclericsdeclaration.htm

¹³⁶ Рецепт успеха для мусульман Европы // www.islamua.net. – С.1.

¹³⁷ Дет. див.: Богомоллов О. В., Данилов С. І., Семиволос І.М., Яворська Г.М. Ісламська ідентичність в Україні – К., 2005. – С.11.

громадян. На наш погляд, за умови активних дій політиків-мусульман, європейське суспільство почне прислуховуватись до їх ініціатив і на державному рівні запроваджувати програми покращення міжконфесійних та соціальних відносин.

Щодо участі мусульман у політичному житті Європи, то відомий мусульманський активіст Мохсен Аль-Зафрі не бачить сенсу в створенні суто мусульманських політичних партій в Європі. “За хорошої підтримки мусульмани можуть достатньо вдало просуватися до керівних посад будь-якої політичної партії. Більш ефективним буде лобювання мусульманських інтересів членами тих чи інших партій. Таку тактику вже досить давно і з успіхом використовують євреї, які мають міцні й прекрасно організовані лобі у всіх політичних організаціях світу”, – наголошує він.¹³⁸

Мусульманський чинник відіграє значну роль у європейському політичному просторі. Інтеграція мусульман в сучасне суспільство – це головне нововведення програм багатьох партій. Мусульмани-європейці є представниками різних політичних об'єднань (Кадер Аліф – Соціалістична партія, Хамід Бен Садія – Комуністична партія, Фаузія Зебрі Гораб та інші). Завдяки масовим демонстраціям французьких мусульман під час виборів 2002 року, Національний фронт не отримав політичної підтримки. Мусульмани брали активну участь у виробленні окремими європейськими країнами самостійної позиції щодо війни в Іраці.¹³⁹ Нині Британський Ісламський комітет з прав людини розвернув кампанію проти рішення Палати лордів щодо заборони хіджабу. Хоча в Декларації говориться, “що європейські мусульмани повністю й беззастережно віддані наступним європейським цінностям: а) зверхності закону; б) принципу толерантності; в) цінностям демократії і правам людини; г) вірі в те, що кожна людина має право на п'ять найважливіших прав (право на життя, право на віру, право бути вільним, право мати власність і право на захист гідності)”.¹⁴⁰

Задекларована у Європейській Конституції єдність Європи служить інтересам мусульманської меншини, яка живе по всій Європі. Але, з іншого боку, нейтральна Європейська Конституція буде сприяти інтеграції в суспільство релігійних меншин. “Релігія перестане бути головним фактором у відносинах з мусульманами, котрі стануть повноцінними громадянами країн ЄС”.¹⁴¹ Тому мусульмани Європи розробили власну Декларацію. Як зазначає її автор муфтії Боснії та Герцеговини Мустафа Церіч: “Це по-перше, заклик європейців не робити помилок, поширювати негативне уявлення на всіх мусульман та ісламофобію. По-друге, вона спрямована на мусульман Європи. По-третє, документ звернений до всього ісламського світу, який може допомогти європейським мусульманам налагодити діалог з Заходом, який дозволить їм бути визнаними як представники своєї віри і водночас збереже за ними статус повноправних європейців”.¹⁴²

Політична активність допомагає відстоювати інтереси мусульманської спільноти, надає можливість усвідомити те, до яких негативних наслідків може привести її пасивність. Мусульмани Європи “повинні більше міркувати про свої обов'язки, ніж про свої права, визнаючи необхідність вносити свій внесок в економічне, політичне й культурне життя континенту. Лише в такий спосіб вони зможуть досягти визнання своєї свободи”.¹⁴³ Тому для мусульманської умми важливим є питання підняття рівня політичної обізнаності єдиновірців. “Іслам повинен прагнути лідерства у вирішенні практичних питань і проблем, які постають перед людством сьогодні і в глобальному діалозі з нашими сусідами”.¹⁴⁴ Таким чином, мусульмани, які є членами тієї чи іншої політичної партії, зможуть використовувати свій авторитет і вплив для того, щоб не допустити поширення антиісламських настроїв, які вже виникають в політичних колах багатьох країн Європи. На наш погляд, саме така позиція дасть можливість мусульманській спільноті стати одним із вагомих чинників у політичному житті ЄС.

Уряди європейських країн останнім часом гостро відчують нестачу соціально-політичних стратегій щодо ведення полікультурної і полірелігійної політики із врахуванням інтересів колишніх емігрантів, а також щодо мусульманських країн-постачальників емігрантів. У зв'язку з цим духовний лідер мусульман Боснії Мустафа Церіч закликав християн не звинувачувати всіх послідовників ісламу в тероризмі. “Не треба звинувачувати кожного мусульманина за те, що відбулося в Нью-Йорку, Мадриді та Лондоні. Це всеодно,

¹³⁸ Мусульмане Нідерландов не видят смысла в создании собственной политической партии // Islam Online. – С.2.

¹³⁹ Мусульманский фактор на выборах в Европарламент//www.islamua.net/islam_ua/news/newscol.shtml?1125.– С.4.

¹⁴⁰ Declaration of European Muslims // www.islamicpluralism.org/text/2006t/bosnianclericsdeclaration.htm

¹⁴¹ Аль-Матболи Ахмед Европейские мусульмане видят в конституции ЕС залог своего будущего // Islam Online.– С.1.

¹⁴² Declaration of European Muslims // www.islamicpluralism.org/text/2006t/bosnianclericsdeclaration.htm

¹⁴³ Там само.

¹⁴⁴ Там само.

що євреїв звинувачувати в том, що вони розп'яли Христа", – заявив муфтії.¹⁴⁵ А тому, вважає він, оптимальним шляхом для європейських країн була б співпраця європейського суспільства з мусульманськими громадами. В Декларації значну частину займають питання налагодження міжконфесійного діалогу, що: а) надасть розуміння того, в яких умовах існують релігії в секулярному суспільстві; б) дозволить досягнути взаємопорозуміння, поваги до відмінностей і виявлення загальних поглядів; в) забезпечить релігіям можливість відігравати важливу роль у вирішенні питань безпеки, урегулювання конфліктів, захисті людського життя; г) зробить свій внесок у нинішню дискусію з приводу прав людини; д) допоможе поважати право "іншої" людини бути "іншим"; е) розкриє складну природу взаємовідношень між релігією, культурою, політикою та економікою, а також дозволить знайти фактори, які подають релігію важливим інструментом досягнення правди, справедливості та миру; ж) утвердить релігійні принципи, моральні та етичні цінності й правила поведінки, яких дотримуються представники різних релігій та які можуть бути використані для гармонійного життя в єдиному суспільстві; дозволить також зрозуміти й визнати існування різниці та відвернути виникнення непорозуміннь на цьому ґрунті; з) буде пам'яткою про позитивний історичний досвід в добросусідських відносинах, які існували в різні періоди історії Європи; і) створить платформу для існування різних релігій в атмосфері доброї волі, якою пронизані Священні Книги, і в надії на спільне майбутнє."¹⁴⁶

Нині, поки Декларація в розгляді, кожна країна намагається створити власну модель політики щодо мусульман Європи. Так, Голландія запропонувала таку співпрацю з мусульманськими громадами – правовірні трьох мечетей взяли зобов'язання дотримуватись "кодексу поведінки" з метою профілактики екстремізму та утвердження демократичних цінностей. Зі свого боку, нідерландський уряд зобов'язався прийняти відповідні заходи, щодо припинення дискримінації мусульман. Між віруючими мечетей і урядом було підписано соціальний контракт.¹⁴⁷ Але згодом уряд Нідерландів вирішив показувати іммігрантам спеціальний фільм з еротичними сценами, який буде складовою іспиту з мови та культури. За реакцією мусульман, чиновники самі будуть вирішувати те, чи надавати вид на житло. В посольстві завіряють, що "іммігранти повинні приймати ліберальні цінності цієї країни". Уряд Нідерландів зобов'язав іммігрантів також відвідувати "заняття з інтеграції" та підвищив віковий ценз для іноземців, які беруть шлюб.¹⁴⁸ Таким чином, у діях нідерландського уряду спостерігається непослідовність - політика співпраці змінюється на політику відчуження. Це, на нашу думку, може сприяти не лише міжрелігійним непорозумінням, а й привести до відкритих протестів.

Франція, борючись з ісламським екстремізмом, ввела тотальний контроль за мусульманами. Зайвим є зауважувати, що така позиція французької влади порушує і утискає базові свободи громадян. Посилено відеоспостереження у громадських місцях, Інтернет-кавіярнях, відбувається прослуховування телефонів, відслідковування пасажирів з арабських країн, висилання підозрюваних в ісламській пропаганді.¹⁴⁹ Така радикальна політика французького уряду призводить до погромів, які відбулися нещодавно. Деяко інша позиція з цього питання в англійців. Зокрема, колишній міністр внутрішніх справ Великобританії Джон Денхен наголошує: "Лондон ніколи не подолає екстремізм, якщо не буде враховувати інтереси та проблеми британських мусульман".¹⁵⁰ Британський Мінфін, наприклад, намагається перетворити Великобританію на світовий центр ісламського капіталу за межами мусульманських країн.

Як бачимо, щодо ведення політики інтеграції мусульман в європейське співтовариство існують різні думки. Саме тому, на наш погляд, країнам ЄС необхідно перш за все визначитись з комплексом дій щодо припинення екстремізму та ісламофобії. Домінуючим чинником при їх розробці є те, що вони не повинні обмежувати права й принижувати гідність громадян. Як зазначається в п'ятому пункті Декларації, "оскільки мусульмани намагаються вести добропорядне життя в Європі, то вони очікують у відповідь захист від ісламофобії, етнічних чисток, геноциду та інших злочинів".¹⁵¹ Необхідна тісна співпраця європейського суспільства з мусульманською спільнотою. Лише, працюючи в тандемі і спираючись на високий рівень політичної культури і толерантності європейців, можна розраховувати на подолання соціально-політичних непорозуміннь із мусульманами Європи.

Тому, на наш погляд, європейському товариству слід усвідомити, що своєрідний наступ ісламу в європейських країнах не випадковість і не тимчасове явище. Це – наслідок непродуманої міграційної політики європейських урядів під час економічної кризи, яка спіткала країни ЄС на початку 50-х років ХХ

¹⁴⁵ Новости – 27.09.2005// Islam Online

¹⁴⁶ Declaration of European Muslims // www.islamicpluralism.org/text/2006t/bosnianclericsdeclaration.htm

¹⁴⁷ Новости – 06. вересня 2005// IslamOnline

¹⁴⁸ Новости – 17. березня 2006 // IslamOnline

¹⁴⁹ Новости – 29 вересня 2005// IslamOnline

¹⁵⁰ Новости – 28 вересня 2005// IslamOnline

¹⁵¹ Declaration of European Muslims // www.islamicpluralism.org/text/2006t/bosnianclericsdeclaration.htm

століття. В Європі проживає вже третє покоління колишніх емігрантів. Вони, незважаючи на походження, мають європейське громадянство та вважають себе європейцями. Тому взаємне налагодження контактів християн і мусульман є життєво необхідним. Суспільство, в якому вони живуть, повинно сприяти їх інтеграції та підняттю соціального статусу. Натомість європейські мусульмани готові до міжконфесійного діалогу та співпраці.

Іслам вчить своїх послідовників, що іудеї та християни є людьми Писання, тому всі прихильники авраамічних релігій повинні позбутися забобонів і дотримуватися загального духовного коріння, поділяючи надію на вічне життя. Саме це дасть можливість уникнути дискримінації, деморалізації на релігійному ґрунті, а також вирішить проблему соціального й політичного відчуження.

Мусульманське населення Європи є вагомим фактором як в економічному, так і в політичному житті Європи. В перспективі його роль лише зростатиме. Відповідно до цього, європейські мусульмани вимагають змін як на соціальному, так і на політичному рівнях. І ці зміни повинні бути індивідуальними, бо в різних країнах роль мусульман дуже різна (від радикально налаштованих і вимагаючих законів Шаріату - до позитивно налаштованих).

Розділ 5. ЗАКОНОДАВСТВО УКРАЇНИ ПРО СВОБОДУ СОВІСТІ В ПРОПОЗИЦІЯХ ЗМІН

М. Васін*

Законодавчі ініціативи 2005 року в сфері свободи совісті та діяльність релігійних організацій.

Минулий рік був багатий на законодавчі ініціативи у сфері свободи совісті та діяльності релігійних організацій. З одного боку, нова влада заявила про свій курс щодо підвищення духовності та захисту моральних цінностей в українському суспільстві, з іншого – представники релігійних та громадських організацій намагались скористатися нагодою для вирішення давно наболілих питань у цій царині та покращення існуючого становища. У даній публікації ми розглянемо характер найбільш значущих законодавчих ініціатив та хід їх розгляду.

1. Набуття релігійними організаціями статусу юридичної особи. З набранням чинності Законом України «Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців» №755-IV від 15 травня 2003 року на практиці виникла низка проблем щодо набуття статусу юридичної особи неприбутковими організаціями, в тому числі і релігійними. Колізія правових норм щодо процедури державної реєстрації релігійних організацій між цим Законом і Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації» №987-ХІІ від 23 квітня 1991 року створила проблему подвійної реєстрації релігійних організацій, що в свою чергу призвело до ускладнення набуття релігійними організаціями статусу юридичної особи, стало приводом для неоднозначного застосування законодавства на практиці та створило значні перепони для здійснення релігійної діяльності (збільшення строку реєстрації, необхідність внесення реєстраційної плати за держреєстрацію, складність погодження змін та доповнень до статуту, тощо).

Напевно, найбільший резонанс у релігійному середовищі щодо законодавчих ініціатив викликали законопроекти, які намагались усунути згадану колізію. Серед низки законопроектів, які були внесені на розгляд Верховної Ради України і стосувались окремих питань державної реєстрації, було лише два проекти Законів, які комплексно вирішували цю проблему.

Перший з них, *проект Закону України про внесення змін до деяких законів України (у зв'язку із прийняттям Закону України "Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб-підприємців")* №7250 від 25 березня 2005 р. (автори – тодішні народні депутати України Єхануров Ю.І. та Дубицький В.В.), який пропонував усунути правову колізію шляхом внесення змін до спеціальних законів і закріплення подвійної процедури реєстрації для неприбуткових організацій, в т.ч. і для релігійних організацій.

Другий законопроект, що був внесений на розгляд Верховної Ради України, це *проект Закону "Про внесення змін до статті 3 Закону України "Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб — підприємців" (щодо статусу юридичних осіб)* №4389-1 від 03 червня 2004 р. (автор – тодішній народний депутат України Мусіяка В.Л.). Концептуальна відмінність цих законодавчих змін полягала у тому, що законопроектом №4389-1 пропонувалось не тільки усунути існуючу правову колізію між Законами, а також вирішити проблему «подвійної» реєстрації неприбуткових організацій. Законопроект передбачав внесення змін і доповнень до статті 3 Закону «Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців», де зазначалось, що дія цього Закону не поширюється на державну реєстрацію релігійних організацій та об'єднань громадян (політичних партій, громадських і благодійних організацій, профспілок тощо), для яких законодавством передбачений особливий порядок державної реєстрації.

Законопроект №4389-1 був підтриманий Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), позиція якої була викладена у відповідному зверненні до Верховної Ради України від 24 червня 2005 р., і на пленарному засіданні від 04 жовтня 2005 року був схвалений парламентом у першому читанні та прийнятий за основу. Однак досвід українського парламентаризму знову підтвердив тезу, що навіть найкращі законодавчі зміни до другого читання можуть прийти у зовсім іншому вигляді. Саме так і сталося із законопроектом №4389-1, який із поправками заступника голови Комітету з питань промислової політики і підприємництва Ксенії Ляпіної у редакції до другого читання повністю нехтував проблемами державної реєстрації релігійних організацій. Незважаючи на вирішення проблеми для окремих неприбуткових організацій, для релігійних організацій створювалась вже нова правова колізія і не вирішувалось питання їх

* Експерт із правових питань Інституту релігійної свободи, магістр права. (друкується за: risu.org.ua).

«подвійної» реєстрації. Не розібравшись у характері цих змін, народні депутати України схвалили законопроект №4389-1 у новій редакції, чим ще більше погіршили становище релігійних організацій. Певна надія на вирішення, в решті решт, означеної проблеми з'явилась лише завдяки тому, що Президент України прислухався до звернень ВРЦіРО від 27 грудня 2005 р. і громадських організацій та наклав вето на ухвалений Верховною Радою України закон. Тепер доля цих законодавчих змін залежить від позиції парламентарів, які будуть розглядати повторно цей Закон із пропозиціями Президента України по вирішенню проблем державної реєстрації релігійних організацій.

2. Право релігійних організацій засновувати загальноосвітні навчальні заклади. На тлі дискусій про впровадження в шкільну освіту морально-етичного компоненту поза увагою у 2005 році залишилась проблема заснування релігійними організаціями загальноосвітніх навчальних закладів, що є однією з найактуальніших проблем у сфері освіти. Урядових ініціатив з цього приводу не було. У Верховній Раді України було зареєстровано *проект Закону “Про внесення змін до деяких Законів України” (щодо заснування релігійними організаціями загальноосвітніх шкіл)* №8002 від 18 липня 2005 р. (автор – тодішній народний депутат України Бойко Ю.А.).

Однак цей законопроект, поряд із вирішенням проблеми надання права релігійним організаціям засновувати загальноосвітні заклади, пропонує зміни не у самий кращий спосіб, оскільки передбачається внести поправки до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». Такий підхід є недоречний в умовах значної політизації у Верховній Раді України розгляду питань щодо свободи совісті та релігійних організацій. Тому більш вдалим, на наше переконання, є внесення відповідних змін до законодавства у сфері освіти, а саме до статей 9, 18 Закону України «Про освіту» №1060-ХІІ від 23 травня 1991 року та до статей 8, 11 Закону України «Про загальну середню освіту» №651-ХІV від 13 травня 1999 року.

Крім цього, на теперішній час відсутні законодавчі ініціативи щодо визначення приватних навчальних закладів як комерційних, так і некомерційних. Адже, створюючи навчальні заклади, релігійні організації на меті мають надання саме освіти, а не отримання прибутку. Тому доречно розробити такий юридичний механізм, який дозволить некомерційним приватним навчальним закладам мати певні податкові пільги нарівні із неприбутковими організаціями, а також мати можливість отримувати гуманітарну і благодійну допомогу для покращення умов навчання.

3. Право релігійних організацій на постійне користування землею. Відповідно до частини п'ятої статті 12 Закону України “Про плату за землю” релігійні організації звільнені від плати за землю. Однак цією пільгою на практиці майже неможливо скористатися, оскільки релігійні організації законодавчо не мають права на постійне користування землею. Таке право за ними було закріплено у статті 7 Земельного кодексу України 1990 року, однак у 2001 році релігійні організації були позбавлені права на постійне землекористування відповідно до статті 92 Земельного кодексу України №2768-ІІІ від 25 жовтня 2001 року (у новій редакції). З метою вирішення цієї проблеми до Верховної Ради України ІV скликання протягом 2003 – 2004 років було подано п'ять законопроектів, в тому числі і проект Кабінету Міністрів України. Урядовий законопроект навіть був схвалений Верховною Радою України у першому читанні, однак парламентарям не вистачило політичної волі вирішити питання відновлення права постійного користування для релігійних організацій. Через політичне протистояння законопроект не набрав достатньої кількості голосів депутатів під час його розгляду у другому читанні.

В теперішній час на розгляді Верховної Ради України знаходиться *проект Закону України “Про внесення змін до частини другої статті 92 Земельного кодексу України” (щодо права релігійних організацій на постійне користування землею)* №8409 від 3 листопада 2005 р. (автори – тодішні народні депутати України Стретович В.М., Білорус О.Г., Сухий Я.М. та інші). Підтримка цієї ініціативи представниками різних парламентських фракцій свідчить, що суспільство вже давно очікує на прийняття цих змін, які дозволять релігійним організаціям скористатися передбаченою пільгою під час користування землею. Наразі законопроект №8409 був внесений до проекту Переліку питань до порядку денного дев'ятої сесії Верховної Ради України четвертого скликання. Тому існує ймовірність, що очікування багатьох віруючих будуть задоволені у разі ухвалення Верховною Радою України зазначеного проекту Закону.

Щодо цього питання в рішенні Конституційного суду України №5-рп від 22 вересня 2005 р. щодо відповідності Конституції України (конституційності) положень статті 92, пункту 6 розділу Х “Перехідні положення” Земельного кодексу України (справа про постійне користування земельними ділянками) зазначено, що релігійні організації, які, відповідно до статті 7 Земельного кодексу України в редакції від 13 березня 1992 р., набули права на одержання в постійне користування земельних ділянок та звільнені від земельного податку як організації, що не займаються підприємницькою діяльністю (пункт 5 частини першої статті 12 Закону України “Про плату за землю”), згідно з пунктом 6 Перехідних положень Кодексу *матимуть право постійного користування земельними ділянками і користуватимуться пільгами*

щодо земельного податку до 1 січня 2008 року. Інша частина релігійних організацій цих прав і пільг позбавлена, що суперечить статті 22 Конституції України, статтям 4, 5 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”.

Слід зазначити, що, поряд із проблемою постійного землекористування, для релігійних організацій залишається проблема законодавчої невизначеності їх як суб’єктів, які можуть набувати право власності на земельні ділянки. Чинний Земельний кодекс України дозволяє юридичним особам набувати землю у власність лише для підприємницької діяльності. Щодо цього питання до Верховної Ради України не було внесено жодного законопроекту.

Таким чином, в теперішній час релігійні організації змушені здійснювати свою діяльність в умовах позбавлення права на постійне землекористування та без права набувати земельні ділянки у власність, що, безумовно, не може свідчити про створення державою належних умов для духовної і соціальної діяльності релігійних організацій.

4. Право на відстрочку від призову та звільнення від військових зборів. Відповідно до статті 17 Закону України “Про загальний військовий обов’язок і військову службу” №2232-ХІІ від 25 березня 1992 року відстрочка від призову надається призовникам, які є священнослужителями і займають посаду в одній із зареєстрованих у встановленому порядку *конфесій*. Також, відповідно до статті 30 цього Закону, від проходження навчальних зборів звільняються особи, які мають духовний сан і посаду в одній із зареєстрованих у встановленому порядку *конфесій*.

Проблемою є те, що законодавчо не визначено поняття «конфесія», тому часто виникають перешкоди у реалізації права громадянина на відстрочку від призову та звільнення від військових зборів. Для вирішення цієї проблеми існує потреба привести термінологію цих статей у відповідність до Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”.

До парламенту було внесено кілька законопроектів, які були спрямовані на усунення зазначеної неточності термінології, але ці ініціативи з певних причин не були підтримані депутатами. Пізніше на розгляд Верховної Ради України був внесений *проект Закону “Про внесення змін до Закону України “Про загальний військовий обов’язок і військову службу” (щодо терміну “конфесії”)* №4119 від 17 грудня 2003 р. (автори – тодішні народні депутати України Таран-Терен В.В. та Турчинов О.В.), який пропонував вирішити дану проблему. Ці пропозиції врахував Урядовий *проект Закону про внесення змін до Закону України “Про загальний військовий обов’язок і військову службу”* (нова редакція Закону) №8047 від 29 серпня 2005 р. та навіть більш чітко виписав положення про відстрочку від призову та звільнення від військових зборів. Даний законопроект був схвалений Верховною Радою України у першому читанні та прийнятий за основу на пленарному засіданні від 22 грудня 2005 року.

5. Законопроекти щодо діяльності релігійних організацій. 1) У Верховній Раді України було зареєстровано *проект Закону України „Про внесення змін та доповнень до Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” (щодо небезпечного психологічного впливу)* №8397 від 2 листопада 2005 р. (автор – тодішній народний депутат України Співачук В.Л.), який нині знаходиться на розгляді у профільному Комітеті з питань культури і духовності. На думку автора, законопроект дозволяє законодавчо врегулювати проблему захисту громадян від небезпечного психологічного впливу тоталітарних релігійних культів, діяльність яких побудовано на засадах повного нівелювання людської особистості, знищення пануючих у суспільстві моральних цінностей.

У *проекті Постанови №8397/П від 27 грудня 2005 р.* народний депутат України Білорус О.Г. висловив позицію про неприйнятність зазначеного законопроекту, оскільки реалізація законопроекту №8397 може призвести до виникнення напруження у міжцерковних відносинах та, як наслідок, у суспільстві. Крім того, він, у разі його прийняття, стане законодавчим підґрунтям для переслідування громадян за ознаками віросповідання, а норми проекту виписані таким чином, що під їх дію підпадатимуть абсолютно всі релігійні організації та їх члени. Враховуючи неоднозначність положень законопроекту №8397 експерти і представники релігійних організацій згодні з тим, що цей законопроект необхідно відхилити як такий, що створює перешкоди для реалізації громадянами права на свободу совісті та віросповідання і містить в собі загрозу позбавлення сутності цих конституційних прав в Україні. До того ж, діючий Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», незважаючи на його певні вади, є достатнім для правового регулювання діяльності релігійних організацій і надає передбачене Конституцією України право свободи совісті і віросповідання кожному громадянину України, а також на сьогодні є гарантом стабільності у міжцерковних відносинах.

2) На розгляд парламенту також було внесено *проект Закону України “Про фінансування державою релігійних громад”* №6051 від 21 серпня 2004 р. (автор – тодішній народний депутат України Черновецький Л.М.), який очікує розгляду Верховної Ради України. Даний законопроект пропонує фінансування державою релігійних громад, парафіяни яких під час богослужінь творять молитву за

здоров'я та християнське милосердя Президента України та інших посадовців, за український народ, тощо. Профільний комітет і Головне науково-експертне управління Верховної Ради України пропонують відхилити законопроект, оскільки законопроект суперечить Конституції України, Бюджетному Кодексу України та Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації". Виходячи зі змісту цих ініціатив, можна зробити висновок про їх популістський характер, оскільки вони не мають під собою жодного механізму їх практичної реалізації, а також порушують конституційний принцип відокремлення церкви і релігійних організацій від держави та законодавчу заборону фінансування державою діяльності будь-яких організацій, створених за ознакою ставлення до релігії.

Висновки. Підсумовуючи викладене, слід зазначити, що на сьогодні залишається багато проблемних питань у діяльності релігійних організацій, які потребують свого законодавчого вирішення. На наше переконання, вирішення цих проблем може бути більш швидким і ефективним через залучення представників релігійних організацій і експертів до розробки урядових законопроектів і нормативних актів із питань свободи совісті та релігійних організацій, чого до теперішнього часу майже не відбувалось. Така співпраця дозволить вирішувати проблеми, які на практиці виникають у релігійних організацій, та уникнути створення правових колізій і прийняття законодавчих змін, які не покращують існуючу ситуацію. Сподіваємось, що Верховна Рада України у своєму новому складі буде здатна приділити належну увагу вирішенню проблемних питань у діяльності релігійних організацій, що має стати запорукою духовного і морального піднесення українського суспільства.

В. Яворський*

Аналіз закону України про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»

Загальні зауваження. Загалом, ми високо оцінюємо роботу, проведenu над новою редакцією Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації". Базуючись на достатньо ліберальному підході, автори проекту (більшість пропозицій надійшло від Всеукраїнської ради церков та релігійних організацій), справді, приділили багато уваги його узгодженню зі світовими та європейськими стандартами. Закон є визначальним у реалізації прав осіб, пов'язаних із їхніми релігійними переконаннями. І хоча Україна не належить до країн із значним релігійним впливом на суспільне життя, все ж можна констатувати, що такий вплив зростає і наслідки державного управління цією сферою все частіше торкаються все більшого кола людей. З іншого боку, свобода особи сповідувати релігію "спільно з іншими" не є подарунком із боку держави. Це – одно з прав людини і його існування не залежить від задоволення формальних вимог.

Даний аналіз цього проекту ґрунтується перш за все на стандартах Ради Європи, які закріплені переважно в Європейській Конвенції з захисту прав і свобод людини 1950 року (далі Конвенція). Також враховувалися численні рекомендації ОБСЄ та Комітету ООН. При цьому ми старалися аналізувати практику застосування діючого закону, базуючись на звітах незалежних організацій та власному досвіді. В юридичному забезпеченні прав осіб, пов'язаних із їхніми релігійними переконаннями, слід розрізняти дві сторони: право вірити та право сповідувати. Перше, є абсолютним і повинно бути захищеним без будь-яких винятків. Друге, повинно, очевидно, містити низку обмежень. При цьому, в другому випадку фундаментальним є доступ людей до організаційної форми першого рівня, за допомогою якої можна сповідувати релігію. Тому питання утворення релігійних організацій першого рівня є найважливішим і повинно розглядатися у дусі статті 11 Конвенції (свобода об'єднань та асоціацій), яка захищає існування суспільних організацій від невинного втручання з боку держави [*Справа Європейського суду з прав людини: Hasan and Chaush v. Bulgaria*]. В Україні важливість отримання певного правового статусу збільшується, оскільки тільки таким чином релігійне утворення може утримувати культові будівлі, друкувати та поширювати літературу, запрошувати представників іноземних організацій, організувати публічні акції та отримувати статус неприбутковості, так само як і займатися благодійністю. Все це практично неможливо в Україні без реєстрації релігійного утворення, без статусу юридичної особи.

Також, відповідно до Конвенції, обмеження державою права осіб сповідувати релігію повинно відповідати класичним критеріям: повинно бути чітко визначено в законодавстві, повинно переслідувати одну з легітимних цілей (охорона громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захист прав і свобод інших людей), а також має бути необхідним у демократичному суспільстві.

* Директор Центру правових та політичних досліджень "СІМ". (друкується за: risu.org.ua).

Якщо проаналізувати цей закон крізь призму вказаних вимог, виявиться, що він не цілком відповідає вимогам Конвенції, а також нормам ОБСЄ та рекомендаціям Комітету ООН. Так само слід зазначити, що у демократичному суспільстві, даний закон має на меті більше допомогу в реалізації права сповідувати релігію, ніж контроль цієї діяльності.

Щодо термінології проекту закону. Проект містить низку суперечливих та таких, що встановлюють зайві обмеження, визначень. Коли законодавець дає визначення, він тим самим завжди визначає предмет регулювання та обмежує коло суспільних відносин. Визначення, що пропонуються у законі сформульовані з одностороннього світогляду і тому не відображають різноманітності даної сфери, що неминуче призводить до дискримінації не надто поширених в Україні релігій. Проте держава має позитивний обов'язок захищати їх. Наприклад, проектом визначено, що “релігія — це віра людини в існування надприродного начала, що є джерелом буття всього існуючого, засіб спілкування з ним, входження в його світ”. Фактично, цим визначенням “відрізані” всі східні релігії, зокрема, індуїзм та буддизм, оскільки дані релігії будуються не на вірі, а на досвіді. Більше того, для них не існує жодного значення походження речей, а значно більш важливе їхнє теперішнє існування та власне погляд на них. Ці зауваження здавалися би надуманими, якби не наслідок цього визначення, вказаний у п. 4 статті 16 проекту. Ця норма дозволяє не реєструвати організацію, якщо експертизою встановлено, що вона не є релігійною. За даного визначення усі східні релігії формально випадають із предмету цього закону і їм може бути відмовлено у статусі релігійної організації. Оскільки, такий статус, як вже зазначалося є більш ніж необхідним, то порушення права осіб сповідувати певну релігію є очевидним. Пропоноване визначення терміну “релігія” є таким, що не узгоджується із Загальними зауваженнями №22 (1993) Комітету ООН щодо тлумачення статті 18 Міжнародного Пакту про громадянські та політичні права 1966 року, який ратифікований Україною: “Стаття 18 захищає теїстичні, нетеїстичні та атеїстичні переконання, так само як і право не сповідувати жодної релігії чи переконань. Терміни “переконання” та “релігія” повинні трактуватися у широкому значенні. Стаття 18 не обмежується у своєму використанні традиційними релігіями та релігійними переконаннями, що мають інституційні характеристики, чи культурами, аналогічним до традиційних релігій”. Пропонуємо дане визначення викласти у такій редакції: “релігія — віра або *досвід* людини в існування надприродного начала, що є джерелом буття всього існуючого, засіб спілкування з ним, входження в його світ або *ототожнення з ним*”.

Це ж саме стосується і визначення поняття “віросповідання”, яке визначається як “система певних релігійних поглядів, догм та уявлень, визначальною ознакою яких є віра в реальність надприродного начала”. Очевидно, й тут остання частина визначення є зайвою.

Односторонніми і такими, що не охоплюють багатоманітність релігійних відносин, є й визначення “релігійного обряду”, “релігійної діяльності” та “віруючого”.

Наступне дискусійне визначення: “священнослужителі — зведені в духовний сан служителі релігійних організацій з відповідними правами відправлення релігійного культу, обрядів і таїнств. За своїм статусом священнослужителі не є найманими працівниками релігійної організації. Згідно з традиціями і внутрішньоцерковними настановами священнослужителі можуть виконувати адміністративні функції на відповідних посадах у релігійній організації (виборних чи за призначенням), в тому числі безоплатно”.

Важко порахувати в скількох релігіях є процедура зведення у духовний сан, але в третині таких (знову ж таки східних релігіях) такої процедури не існує. А далі слідує суперечливе твердження, що священнослужителі не є найманими працівниками. Чи це означає, що з ними не можуть укладатися трудові контракти, очевидно ні, бо таких винятків Розділ 5 (про трудові відносини) цього проекту не містить. Також в українському законодавстві не міститься норм, які би дозволяли працювати безоплатно (в загальному, то для цього й існує інститут мінімальної заробітної плати). А якщо тут мається на увазі, що ця людина може виконувати такі функції неофіційно, то для цього не має потреби в юридичному регулюванні.

Визначення “церкви” так само не є послідовним. З позиції проекту, нею є структуроване релігійне утворення, що має ієрархічний характер та з регламентацією відносин всередині нього, а також з релігійними чи світськими організаціями. Виходить, що церква, то не релігійна організація, а щось більше. Регламентації діяльності цього утворення закон не містить, так само не зрозуміло чи потребує таке утворення реєстрації і які права та обов'язки з цього походять. З визначення релігійної організації маємо диференційований підхід щодо утворення місцевих релігійних формувань: одні утворюються громадянами, а утворення церкви можуть засновуватися самою церквою. Такий підхід визначає відверто дискримінаційне становище цього суб'єкта стосовно інших релігійних організацій. Також незрозуміло, хто і за якими критеріями буде визначати, які релігії саме відносяться і охоплюються поняттям церкви і хто, відповідно, має право засновувати релігійні організації фактично без участі громадян. Так само, тоді слід й змінити назву Закону, вказавши, що це закон “Про свободу совісті, церкву та релігійні організації”. Тому

законодавцю слід більш чіткіше визначити це поняття, а також визначитися з метою такого визначення, усунувши приховані дискримінаційні положення.

Проте в законі не визначено важливих термінів з огляду на зміст статті 35 Конституції України. А саме не визначено поняття “ритуальний обряд” (у проєкті вживається релігійний обряд). Також у Законі вживаються такі терміни, як “течія”, “напря́м”, “та́їнства”, “релі́гійна дія”, “релі́гійний світогляд”, “релі́гійний досвід”, “просві́тницька діяльність”, “обря́дова діяльність”, “публі́чні релі́гійні заходи”, проте їх визначення не даються. Проблема в тому, що більшість з них вживається у визначеннях, тобто відбувається відсилка у визначенні термінів, яких законом таки не визначено.

Незрозумілим є і вживання терміну “майновий стан релігійних організацій”, що очевидно не відповідає термінології Закону України “Про власність” та Цивільного Кодексу України (як і його проєкту). Такого поняття взагалі не існує в законодавстві. Тому є пропозиція замінити даний термін на “Майнові та немайнові права релігійних організацій”. Так само статтею 20 проєкту визначено, що релігійні організації можуть засновувати “благодійні заклади”, проте таке утворення не передбачено законодавством.

Із-за встановлення таких нечітких та непослідовних визначень, можуть виникнути багато питань у Європейському Суді з огляду на обов'язкову вимогу правової визначеності регулювання свободи віросповідання.

Процедура реєстрації статутів (положень) релігійних організацій. При процедурі реєстрації слід визначити такі основні проблеми:

1. Право на заснування мають тільки громадяни України – така норма є суперечливою стосовно іноземців та осіб без громадянства, що мають постійне місце проживання в Україні, оскільки, фактично, позбавляє їх права сповідувати свою релігію – пропозиція: дозволити цим особам бути засновниками. Якщо це поєднати з нормою викладеною у статті 25: “вони не мають права втручатися в діяльність релігійних організацій”, то виникає ситуація, що взагалі фактично блокує їхнє право сповідувати. Нечітким у даному випадку є й термін “втручатися”. Проте у справі *Hasan and Chaush v. Bulgaria*, Європейський Суд наголосив, що “участь у житті спільноти є частиною віросповідання, гарантованого статтею 9 Конвенції”. Так само питання постає з метою такого втручання у права людей та пропорційністю такого втручання. Якщо це можна довести стосовно осіб, що не проживають в Україні, то у цьому випадку виникне багато запитань у такому жорсткому регулюванні.

2. Проєкт збільшує кількість засновників з 10 до 25 громадян: з огляду на те, що церква матиме право засновувати релігійні організації на місцях самостійно (чіткої процедури також не визначено), дане положення прямо спрямовано проти малочисельних нетрадиційних релігій і не має правового обґрунтування: така вимога може стосуватися лише щодо новоутворених релігійних організацій або певна значна кількість може бути необхідна для утворення організацій другого рівня (наприклад, об'єднань релігійних громад). Слід зазначити, що право утворювати місцеві релігійні громади повинно належати усім зареєстрованим релігійним центрам та управлінням. З огляду на те, що Центральний орган виконавчої влади вже визнав легітимність та правомірність діяльності об'єднання релігійних організацій, вимагати знову перевірки всіх документів є просто недоцільним, а тим більше призначати при цьому експертизу. На практиці, завжди реєстрація відбувається саме у такий спосіб. Такі вимоги ставлять релігійні права в залежність від місцевих чиновників і містять неправомірне та недоцільне обмеження права осіб сповідувати релігію.

Так само питання постає, коли ми спробуємо визначити мету такого втручання. Яким чином кількість цих осіб може вплинути на права інших осіб чи громадський порядок. Таке регулювання є ще більш ніж надуманим, якщо продивитися його крізь призму статті 11 Конвенції, що визначає свободу об'єднань та асоціацій. Відповідно до українського законодавства для утворення громадської організації необхідно всього троє осіб. Чим викликана така різка відмінність?

3. Релігійні організації реєструють статут (положення), проте подають значно більше документів і вони всі проходять перевірку відповідно до статті 15 цього проєкту. Тобто, фактично здійснюється реєстрація не статуту, а самої організації. На практиці, документи перевіряються не на відповідність законодавству, а оцінюється сама релігія. У справі *Metropolitan Church of Bessarabia and others v. Moldova* (2001) Європейський Суд чітко визначив: “...в принципі право на свободу релігій у цілях Конвенції виключає оцінку державою легітимності релігійних переконань”. Критикуючи ступінь свободи, яка дозволена органам влади, Європейський Суд стверджує, що право на свободу релігій, гарантоване Конвенцією, виключає будь-яке свавілля з боку держави в питаннях визначення, чи є легітимними релігійні переконання чи способи, якими ці переконання виражаються. У відповідності до цього Суд дійшов висновку, що вимога отримання дозволу на відкриття молитовного дому може бути у відповідності до статті 9 тільки до тієї міри, поки вона дозволяє міністру переконатися у наявності формальних умов (справа *Мануссакіс та інші проти Греції*, п. 47).

Якщо провести аналогію з законами, що визначають отримання статусу юридичної особи, то допустимою може бути лише оцінка по формальним ознакам статутів та інших документів організаційного характеру, але тільки якщо при цьому не відбувається оцінка релігії по змістовним характеристикам. Суд також відзначив, що отримання дозволу при умові позитивної рецензії з боку священнослужителів, які належать до іншої церкви є явно недопустимим (*справа Мануссакіс та інші проти Греції*, п. 50-51).

Виникає ще більше додаткових заперечень при оцінці проведення релігієзнавчої експертизи. Опосередковано стає зрозумілим, що експертиза може визнати організацію не релігійною, що є підставою для відмови у реєстрації. Проте незрозумілим чому для такої відповіді залучаються органи місцевої виконавчої влади та органи місцевого самоврядування. Невже вони є спеціалістами з релігієзнавства? Яка їхня функція? Такі Комісії, зазвичай, починають перевіряти чи є така релігія “хорошою” чи “поганою”, а не чи є вона власне релігією. При цьому здійснюється пряме втручання у права осіб із проханням внести зміни до установчих документів та зволікання з реєстрацією. З досвіду добре відомо, що такі Комісії складаються з осіб, що займалися цим питанням із радянських часів або ще гірше, коли вони складаються з осіб певної релігійної приналежності, що можуть бути настроєні скептично чи негативно до нетрадиційних релігій. При цьому зрозуміла необхідність для держави захиститися від релігійних шахраїв із метою захисту прав інших осіб.

З огляду на це слід чітко визначити, що такі Комісії утворюються зі спеціалістів-релігієзнавців для проведення релігієзнавчої експертизи з метою відповісти лише на одне запитання: чи є дана організація релігійною.

4. Також при реєстрації вимагається легалізована копія з перекладом установчих документів іноземних організацій, якщо вони “підпорядковують” українські організації – така вимога часто є просто неможливою, а також незрозумілим залишається термін “підпорядкування” (у релігійній структурі чи пряма управлінська залежність, оскільки попередньо в проекті згадується підтвердження зазначеної в статуті канонічної і організаційної підлеглості). Важко собі уявити щоби центральний осередок, наприклад, в Римі надсилав таке підтвердження кожній організації по Україні, бо такий документ вимагатиметься у всіх.

5. Законом не врегульовано правовий статус організацій, що реєструються шляхом повідомлення, а також які документи слід надсилати для такого повідомлення.

Є загальна пропозиція перенести акцент регулювання з процесу реєстрації на моніторинг діяльності релігійних організацій. Рідко хто насправді декларуватиме протизаконні дії у статутних документах. А більшість порушень відбувається організаціями, які мають установчі документи, що відповідають законодавству. Тому моніторинг має значно більшу важливість ніж попередній контроль, який ґрунтується на вільному розсуді чиновника. Так само така теза обґрунтовується і з огляду на презумпцію невинуватості особи: при відмові у реєстрації особа фактично відповідає за власні наміри, а не дії.

Участь іноземців. Ми вже зупинилися на реалізації прав іноземців, що постійно проживають на території України. Окремо слід зазначити про представників зарубіжних релігійних організацій. Проектом визначено: “Священнослужителі, релігійні проповідники, наставники — представники зарубіжних організацій, які є іноземцями чи особами без громадянства і тимчасово перебувають в Україні, можуть провадити професійну проповідницьку чи іншу релігійну діяльність лише в тих релігійних організаціях, за запрошенням яких вони прибули в Україну, і за погодженням з органом виконавчої влади, що здійснив реєстрацію статуту (положення) відповідної релігійної організації”. Посеред іншого таке положення обмежує конституційне право на свободу пересування. Проте у своїй основі воно становить грубе втручання у внутрішні справи релігійної організації. Як відзначається в Принципі 16 (4) Віденського заключного акту (ОБСЄ) релігійна свобода об’єднань включає право створювати місця богослужіння, створювати об’єднання у відповідності до власної ієрархічної структури, обирати, призначати або замінювати персонал у відповідності до своїх вимог і просити про фінансування. Питання територіальної структури і організації також вважається “внутрішніми справами” релігійних організацій [*Свобода релігій или убеждений: законы, влияющие на структуризацию религиозных общин. Обзорная конференция ОБСЕ. Сентябрь 1999. с. 58-59.*]. Тому така дозвольна система ставить в залежність від місцевого чиновника, є втручанням у внутрішні справи організації і порушенням основних принципів ОБСЄ. Також дане положення прямо порушує вимоги статті 9 Конвенції. У справі Metropolitan Church of Bessarabia and others v. Moldova (2001) Європейський Суд відзначив: “Аналогічно, коли здійснення права на свободу віросповідання або одного з її аспектів, відповідно до внутрішнього права, підпадає під дію системи попереднього узгодження, участь у такій процедурі надання дозволів *уже визнаних церковних органів* не може не суперечити вимогам частини другої статті 9”.

Таким чином, коли держава зареєструвала статут релігійної організації, чим визнала її легітимність, вона відповідно дозволила й проведення заходів, пов’язаних із сповіданням цієї релігії, в даному випадку

запрошувати представників іноземних релігійних організацій. Вважаємо доцільним встановити лише обов'язок повідомити орган, що здійснив реєстрацію статуту релігійної організації, про діяльність представників іноземних релігійних організацій, при чому без обов'язку попереднього запрошення та з правом вільного пересування по країні.

Заключні положення. Також слід зазначити про необхідність включення положення про поширення Закону лише на правовідносини, що виникнуть після його прийняття. В іншому випадку, державні органи, можуть отримати право здійснювати перереєстрацію всіх релігійних організацій в Україні.

Замість висновків. Даний Законопроект знаходиться в Комітеті Верховної Ради України з питань культури і духовності. Скоріше за все його приймуть у першому читанні в лютому-березні 2003 року. Завдання громадськості і правозахисних організацій вплинути на підготовку цього документу до другого читання, коли будуть розглядатися постатейні зауваження.

*Н. Гаврілова**

Державно-церковні відносини: оцінка молодого покоління

Демократичні перетворення, що відбулися в нашій державі з часу здобуття незалежності, поклали початок становленню державно-церковних відносин нового типу. Такі відносини закріплено Конституцією України, Законом України „Про свободу совісті та релігійні організації” та іншими законодавчими актами і міжнародно-правовими угодами, які ратифіковані нашою державою.

Все це забезпечило стрімкий розвиток релігійно-церковного життя, що характеризується розширенням конфесійної мережі, інтенсивним будівництвом культових споруд, відкриттям духовних навчальних закладів, збільшенням кількості молоді серед віруючих, в т.ч. зростанням популярності професії священнослужителя. Означене – це кількісні показники „релігійного ренесансу”. Проте нам видається більш оптимальним співвіднести кількісні характеристики з якісним наповненням окресленої тенденції. Зазначені показники потребують глибокого релігієзнавчого аналізу суті та змісту ренесансних процесів, зокрема світоглядних та духовних орієнтирів сучасної молоді, адже саме від її вибору значною мірою залежить те, яким буде „обличчя” нашої держави завтра.

Сьогодні ми є свідками стрімкого кількісного зростання вузівської молоді, яке відбулося внаслідок появи платної форми навчання в державних вищих навчальних закладах та розвитку недержавної системи освіти. Інша причина інтенсивного розвитку сфери вищої освіти, як слушно зазначає ректор НТУУ „КПІ”, академік НАН України М. Згуровський, полягає в тому, що „примітивний ринок праці почав позбавляти молодь і систему вищої освіти відповідних стимулів. Це призвело до синдрому непотрібності якісної освіти і передових знань. Вища освіта стала відігравати роль формального атрибуту працівника, підтверджуючи його статус відповідним дипломом”¹⁵².

За останні 15 років кількість студентів вищих навчальних закладів різних рівнів та різних форм власності зростає більш ніж удвічі й на кінець 2005 року складала понад 2,5 млн. осіб, а частка молоді, що отримала вищу освіту, – 35% порівняно з 18% станом на 1991 рік¹⁵³. За статистичними даними Державного комітету України у справах релігій станом на 1 січня 2006 року, в Україні нараховувалося понад 12,5 тис. недільних шкіл та 175 духовних навчальних закладів різної віросповідної належності та структури (від початкової ланки до закладів професійної освіти), в тому числі: 39 – православних, 20 – католицьких, 94 – протестантських, 7 – мусульманських, 7 – іудейських, по 2 – неорієнталістських і неоязичницьких. Відповідно у них навчається 20448 студентів з них, 9721 на денній формі навчання та 10727 на заочній формі. Тобто, сучасний український соціум характеризує досить значний відсоток студентів (22% з числа молодих людей віком від 14 до 29 років та 5% з усього населення)¹⁵⁴. Для порівняння наведемо статистику інших країн. Зокрема, у Російській Федерації студентство складає 4,7%, в США - 5,5%, у Франції –3,3%, у

* Аспірант ка Відділення релігієзнавств ва Інст ит уг у філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

¹⁵² Згуровський М. Дипломована псевдоосвіта, або суперечності перехідного періоду у сфері вищої освіти України // <http://www.zn.kiev.ua/ie/show/585/52615>

¹⁵³ Там само.

¹⁵⁴ Молодь у дзеркалі соціології / заг. ред. О.Балакіревої і О.Яременка. - К., 2001. – С.24; Молодь України. Статистичний збірник // Державний комітет статистики України. - К., 2002. – С.145; Молодь України. Статистичний збірник // Державний комітет статистики України. - К., 2003. – С.87-113; Про становище молоді в Україні (за підсумками 1999 року): Щорічна доповідь Президентіві України, Верховній Раді України, Кабінету Міністрів України. – К., 2000. – С.9-10

Польщі – 3,8% від усього населення¹⁵⁵. Отже, Україна за чисельністю студентства не випадає з тенденцій, характерних для окремих європейських країн та США.

Ми зосередимо нашу увагу на розгляді чисельної групи сучасної молоді – студентства. Наша стаття базується на даних трьох соціологічних досліджень, що проводилися серед студентської молоді світських та духовних навчальних закладів. Оскільки дослідження проводилися за одним інструментарієм, то вважаємо за можливе порівняти та співставити їхні результати*. Зокрема, опитування студентів вищих навчальних закладів III-IV рівня акредитації, що проводилося у 2004/2005 навчальному році в чотирьох регіонах України**; опитування серед слухачів православних семінарій та богословських факультетів, осінь 2004р.***; дослідження серед студентів протестантських духовних навчальних закладів міста Києва, що проводилося з 18 січня по 13 лютого 2006 року****.

Беручись до розробки програми емпіричного дослідження заявленої проблеми, ми врахували, що сьогоденні потрібні якісно нові підходи до аналізу світогляду респондентів з врахуванням того аспекту, що в Україні здійснювалося здебільшого вивчення релігійності студентів в масштабі одного міста¹⁵⁶, окремих вузів, напрямів підготовки (гуманітарне студентство, технічне студентство)¹⁵⁷ або ж в структурі населення України чи у структурі молоді. Анкета, за допомогою, якої проводилося опитування, складена із

¹⁵⁵ Апатенко С. Стратегический ресурс страны // http://www.eed.ru/cover_story/c_120.html

*Респондентам пропонувалося відповісти на ряд питань, які поділялися на два блоки: закриті та відкриті. Зрозуміло, що відкриті питання значно складніші за своєю суттю, оскільки тут можливий варіант різних відповідей, і висока ймовірність того, що респонденти вперше замислюються над запропонованим. В той же час відповіді на ці питання є найбільш інформативними для аналізу світоглядної позиції особистості.

** Загалом опитано 820 респондентів. Як об'єкти дослідження відібрано 24 вузи. Кожний з регіонів представлений наступними навчальними закладами. Захід: *Волинська область*: Волинський державний університет (Інститут соціальних наук) – 2,3%; *Рівненська область*: Рівненський інститут слов'язнознавства Київського славистичного університету (факультети: міжнародних відносин, міжнародних економічних відносин та бізнесу); *Острозька національна академія* (гуманітарний факультет) – 16,1%; *Тернопільська область*: Тернопільська медична академія ім. Я.Горбачевського – 4,3%; *Чернівецька область*: Чернівецький національний університет ім. Ю.Федьковича (факультети: економічний, філософсько-теологічний, географічний, хімічний, біологічний) – 11,6%; Центр: *м. Київ*: Київський славистичний університет, Київський національний університет ім. Т.Шевченка економічний; Національний авіаційний університет (факультет психології і соціології); Київський національний медичний університет ім. Богомольця; Національний університет фізичного виховання і спорту України (факультет олімпійський та професійний спорт); Київський славистичний університет (факультети – філологічний, міжнародний туризм, економічний); Транспортний університет – 13,8%; *Житомирська область*: Житомирський державний університет імені І.Франка (Факультети – історичний, природничий) – 4,9%; *Полтавська область*: Полтавський національний технічний університет ім. Кондратюка (архітектурний факультет) – 4,9%; *Хмельницька область*: Хмельницький університет управління і права (Факультети – юридичний, управління та економіки) – 4,3%; Південь: *АР Крим*: Таврійський національний університет (Факультети – філософський, економічний, кримсько-татарська філологія, факультет сходознавства) – 4%. *Одеська область*: Академія державного управління при Президенті України менеджмент організацій; Міжнародний гуманітарний університет (Факультет – міжнародні економічні відносини) – 3,7%. *Запорізька область*: Запорізька державна інженерна академія – факультети енергетики та енергозабезпечення, будівництва і водних ресурсів) – 5,7%; Схід: *Дніпропетровська область*: Дніпропетровський аграрний університет (факультети: агрономічний, економічний, механізація сільського господарства, ветеринарної медицини); Дніпропетровський медичний університет; Дніпропетровський національний університет (Факультети – психології та соціології, геолого-географічний історичний, біолого-екологічний, фізико-технічний, факультет журналістики) – 12,1%. *Донецька область*: Донецький національний технічний університет – 4,3%. *Харківська область*: Національний технічний університет "Харківський політехнічний інститут" (факультети – програмне забезпечення автоматизованих систем, інформатики та управління, інженерно-фізичний) – 7,9%.

*** Загалом опитано 64 респонденти. Дослідження проводилося серед студентів Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича (філософсько-теологічний факультет (УПЦ КП), Тернопільської духовної семінарії (УПЦ КП), Тернопільської духовної семінарії (УАПЦ), Рівненської духовної семінарії (УПЦ КП), Чернівецького православного духовного інституту (УПЦ МП)).

**** Загалом опитано 230 респонденти. Дослідження проводилося серед студентів Київського Християнського університету, Київського біблійного інституту "Слово Євангелія", Богословської семінарії (Всеукраїнський Союз Об'єднань Євангельських Християн-Баптистів), Біблійного інституту, Богословської семінарії "Благодать та істина" (Всеукраїнський союз церков християн віри євангельської П'ятдесятників), Української євангельської теологічної семінарії (Союз вільних церков християн євангельської віри України).

¹⁵⁶ Беликова Н., Беликов А. Во что верит молодежь Украины // НГ-религии. – 2003. – 20 августа. – С. 6.; Беликова Н., Беликов О. Студенти і релігія // Людина і світ. – 2003. – №5. – С. 14-17.

¹⁵⁷ Добрускін М.Е. Новая религиозная ситуация в вузах Украины // Социологические исследования. – 2003. – №10. – С.79-88; Суятінова Л. Молодь, релігія і трансформація суспільства // Соціальна психологія. – 2005. – №1 (9). – С.114-121.

врахуванням змін, які відбуваються в соціально-психологічному, моральному образі студентства та найбільш повно відображає духовний світ молоді. В зв'язку з цим в структуру ймовірних відповідей респондентів були включені альтернативні точки зору, засновані на плюралізмі їх поглядів та думок.

В останні роки в умовах політичного плюралізму та конкуренції в боротьбі за владу різних партій все більше очевидним стає прагнення окремих з них „розіграти релігійну карту”, їх участь в відправленні релігійних обрядів і церемоній, публічна демонстрація свого відношення до релігії, використання релігійного фактору у передвиборчих перегонах – загальновідомі факти, що дискредитують державно-церковні відносини в очах пересічних громадян України. Відтак, дані соціологічних досліджень, на які опирається наше дослідження не лише підтверджують проблеми, що мають місце в сфері державно-церковних відносин, а й дозволяють виявити шляхи їх оптимізації.

Найбільш гостро проблема державно-церковних відносин у сучасній Україні сприймається православною молоддю. Зокрема, державно-церковні відносини вважають за необхідне покращити 93,8% студентів православних семінарій та богословських факультетів, 85,7% студентів протестантських духовних навчальних закладів та 61,6% студентів вищих навчальних закладів III-IV рівня акредитації (Див. таблицю 1).

Таблиця 1.

<i>Скажіть, будь-ласка, чи є потреба в покращенні сьогодишнього стану державно-церковних відносин в державі?</i>	Студенти вищих навчальних закладів III-IV рівня акредитації (N=816)	Студенти православних семінарій та богословських факультетів (N=64)	Студенти протестантських духовних навчальних закладів міста Києва (N=229)
Так	61,6%	93,8%	85,7%
Ні	13,3%	1,6%	6,1%
Не знаю	24,6%	4,7%	7,8%

Розглянемо шляхи вирішення такого стану речей, що вибрало для себе молоде покоління. Найбільш гостро питання утворення національної Церкви постає для студентів православних семінарій та богословських факультетів (46,9%) на відміну від студентів вищих навчальних закладів III-IV рівня акредитації, де такий розвиток подій передбачає лише 19,1% опитаних.

Толерантизувати міжконфесійні відносини прагнуть 44,5% студентів вищих навчальних закладів III-IV рівня акредитації, 27,4% студентів протестантських духовних навчальних закладів та лише 6,3% студентів православних семінарій та богословських факультетів.

Усі три групи респондентів заявили, що невтручання держави у справи Церкви сприятиме оптимізації державно-церковних відносин (відповідно 29,2%, 18,8% і 19,1%).

Насторожує той факт, що нехтуючи Конституцією і законом України визначеною свободою віросповідань 17,2% студентів православних семінарій та богословських факультетів заявляють, що держава повинна підтримувати діяльність лише традиційних для України церков, а 32,8% вважає за доцільне заборонити нові релігійні течії. Ця тенденція наявна також і в середовищі студентів вищих навчальних закладів III-IV рівня акредитації, але меншою мірою. Так думає – відповідно 9,1% та 10,4% респондентів. (Див. таблицю 2).

Таблиця 2.

<i>Якщо “Так”, то в чому Ви вбачаєте оптимізацію державно-церковних відносин?*</i>	Студенти вищих навчальних закладів III-IV рівня акредитації (N=517)	Студенти православних семінарій та богословських факультетів (N=62)	Студенти протестантських духовних навчальних закладів міста Києва (N=197)
В утворенні національної Церкви	19,1%	46,9%	–
В забезпеченні толерантності міжконфесійних відносин	44,5%	6,3%	27,4%
У невтручанні держави у справи Церкви	29,2%	18,8%	19,1%
В підтримці державою діяльності лише традиційних церков	9,1%	17,2%	–
У підтримці державою вашої Церкви	–	–	24,8%
В забороні діяльності нових релігійних течій	10,4%	32,8%	–
Інша думка	10,4%	17,2%	19,6%

* Сума перевищує більше сто відсотків, оскільки респонденти могли вибрати більше однієї відповіді

В особистісних думках студентів усіх світоглядних груп чітко простежується домінування політичних мотивів над іншими варіантами відповідей. На нашу думку, вони розігріті Президентськими перегонами 2004 року, що збіглися з часом проведення нашого дослідження. Наведемо найбільш поширені з них: *„Невтручання Церкви у справи держави. Щоб держава не одержавлювала віру. Заборона УПЦ МП, як такої, що загрожує національним інтересам України. Церква не повинна втручатися в політичне життя держави, а притримуватися нейтральної думки, в церкві не допустимо займатися політикою. Щоб держава не використовувала Церкву в своїх політичних цілях”*.

Майже четверта частина (24,8%) студентів протестантських духовних навчальних закладів акцентують увагу на проблемі підтримки державою саме їх релігійної організації. Ця думку простежується у відповідях і на відкриті питання: *„В підтримці державою не лише традиційних церков. Забезпечення на практиці рівних можливостей усіх конфесій. В рівності релігії перед законом. Щоб в державі не дуже акцентувалася увага на православній вірі. В не підтриманні однієї гілки християнства. В підтримці державою всіх конфесій. Зацікавленість держави у християнстві. Взаємодії Церкви і держави. Удосконалення законодавчої бази”*.

Значна увага студентської молоді приділена проблемі співпраці держави та церкви в соціальній сфері функціонування суспільства: *„Розширення впливу церкви на суспільство. У більшій підтримці благодійних фондів, місій. Потрібна співпраця в плані „Біблію у кожну родину”. Взаємна співпраця в допомозі нарко- та алко-залежним. в фінансовій підтримці діяльності Церкви. Церква повинна впливати на всі сфери життя держави”*.

Відтак, сьогодні в площині державно-церковних відносин існують складні, гострі та неоднозначні проблеми, що стосуються питань толерантизації міжконфесійних відносин, невтручання держави у справи Церкви, політизації релігійного життя та ряд інших. Зауважимо, що сучасне молоде покоління чітко бачить означені суперечності, аналізує їх та пропонує свої шляхи вирішення ситуації, що склалася.

М. Васін*

Держава ускладнює реєстрацію релігійних організацій.

(Коментар до проекту Закону України “Про внесення змін до статті 3 Закону України “Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців” №4389-І)

З чого все почалося ? Закон України “Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців” №755-IV, який вступив у силу 1 липня 2004 року, створив багато проблем на практиці у процедурі набуття неприбутковими організаціями статусу юридичної особи, які виникли в наслідок його неузгодження із положеннями Законів України “Про об’єднання громадян”, “Про свободу совісті та релігійні організації”, “Про професійні спілки, їх права та гарантії діяльності” та інших. Так, Законом України “Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців” (далі – Закон) передбачено окрему процедуру державної реєстрації всіх юридичних осіб, незалежно від організаційно-правової форми, форми власності та підпорядкування, які повинні звертатися з відповідними документами до державного реєстратора. Зокрема, ці положення торкаються і релігійних організацій, незважаючи на те, що для них передбачена спеціальна процедура реєстрації статутів (положень), а саме – державним органом України у справах релігій та Радою Міністрів АР Крим, обласними, Київською і Севастопольською міськими державними адміністраціями, відповідно до якої релігійні організації отримують статус юридичної особи.

Проблеми, які виникли із новим Законом. Набуття чинності новим Законом створило низку проблем, які вже тривалий час виникають на практиці під час державної реєстрації (легалізації) неприбуткових організацій, найбільш важливими серед яких є наступні:

— **запровадження “подвійної” процедури реєстрації** для неприбуткових організацій, що значно ускладнює для них процедуру отримання статусу юридичної особи;

— **збільшення терміну реєстрації** неприбуткових організацій, оскільки засновникам необхідно буде звертатись до двох інстанцій та готувати два пакети документів для проходження процедури державної реєстрації;

— **оплатність процедури реєстрації** неприбуткових організацій у державного реєстратора, через що законопроектом створюється ситуація, при якій за державну реєстрацію засновники громадських і благодійних організацій зобов’язані платити двічі, сплачувати загальний внесок у розмірі 340 гривень, а релігійних організацій і молодіжних громадських організацій – 170 гривень, що має суттєве значення для

* *Експерт із правових питань Інституту релігійної свободи, магістр права. (друкується за: risu.org.ua).*

можливості громадян вільно користуватись правом свободи асоціацій і розбудови громадянського суспільства;

— **ускладнення процедури внесення змін до статутів (положень)** неприбуткових організацій у зв'язку з необхідністю “подвійної” державної реєстрації таких змін.

Таким чином, новий Закон фактично передбачав “подвійну” реєстрацію неприбуткових організацій, діяльність яких регулюється спеціальними законами, та призвів до виникнення вищезазначених проблем, що є суттєвою перешкодою для діяльності цих організацій.

Законотворчі пошуки рішення. Виходячи з потреби пошуку виходу із існуючої ситуації, до Верховної Ради України було внесено кілька законопроектів, які пропонували різні альтернативні шляхи вирішення правової колізії, яка виникла між новим Законом та вже діючими спеціальними законами, що регулюють діяльність неприбуткових організацій.

Проект Закону України «Про внесення змін до статті 3 Закону України "Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб - підприємців"» (реєстр. №4389-1 від 3 червня 2004 р., автор – колишній народний депутат України Мусяка В.Л.) було подано на розгляд парламенту з метою усунення правової колізії, яка виникла з моменту набуття чинності новим Законом, та її негативних наслідків. На відміну від альтернативного законопроекту №7250, який передбачав закріплення “подвійної” реєстрації неприбуткових організацій, законопроект №4389-1 пропонував вирішення проблеми неузгодженості законодавства шляхом повернення до існуючої раніше процедури державної реєстрації (легалізації) неприбуткових організацій. Законопроектом визначалось, що ті установи й організації, для яких спеціальним законом передбачено особливий порядок набуття статусу юридичні особи, отримують цей статус з моменту їх державної реєстрації (легалізації) у порядку, встановленому таким законом. Відповідно до пропонованих цим проектом змін, статuti (положення) релігійних організацій повинні були реєструватись у порядку, який встановлено Законом України “Про свободу совісті та релігійні організації”. Тобто релігійні організації набувають статусу юридичної особи з моменту реєстрації їх статутів (положень), як це і було до набуття чинності нового Закону.

Виходячи з цього, законопроектом №4389-1 були запропоновані зміни, які вирішували основні проблеми – правову колізію нормативних актів та скасування “подвійної” реєстрації неприбуткових організацій (професійних і творчих спілок, релігійних організацій, адвокатських об'єднань, благодійних і громадських організацій, тощо). Виходячи з цього і враховуючи клопотання громадських і релігійних організацій, концепція змін цього законопроекту була підтримана депутатами, в результаті чого він був прийнятий Верховною Радою України у першому читанні за основу на пленарному засіданні від 4 жостня 2005 р.

Сюрприз до другого читання. Дослідивши Таблицю поправок до законопроекту №4389-1, підготовлену до другого читання членами Комітету з питань промислової політики і підприємництва, можна зробити висновок, що його нова редакція прямо протилежна тій концепції, яка була підтримана депутатами у попередній редакції до першого читання. Серед наведених поправок в основному було враховано виключно пропозиції народного депутата України, радника Президента України Ксенії Ляпіної. Зокрема, редакція законопроекту №4389-1 до другого читання, яка була схвалена депутатами в цілому як Закон, містить наступні суттєві недоліки:

1) не ліквідується правова колізія між новим Законом та діючим спеціальним Законом України “Про свободу совісті та релігійні організації”, оскільки останній визначає момент набуття релігійними організаціями статусу юридичної особи з моменту реєстрації їх статутів (положень) у відповідних державних органах. Невирішеність цієї правової колізії у законодавчому порядку призвело до ускладнення порядку реєстрації релігійних організацій та можливості зловживань у його реалізації на місцях;

2) запропонований механізм державної реєстрації (легалізації) неприбуткових організацій не вирішує проблеми “подвійної” реєстрації релігійних організацій. Відтак залишаються невирішеними всі вищезгадані проблеми, які виникли з моменту прийняття нового Закону;

3) у новій редакції наявні суттєві юридико-технічні помилки, які створюють нову правову колізію, а саме – Міністерство юстиції України до цього часу не здійснювало державну реєстрацію релігійних організацій. Але у пункті 4 статті 3 тексту законопроекту до другого читання зазначено, що саме Мінюст буде проводити реєстрацію релігійних організацій та видавати свідоцтво про державну реєстрацію, оформлене державним реєстратором. Однак відповідно до статті 14 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” статuti (положення) релігійних організацій реєструються державним органом у справах релігій, Радою міністрів АР Крим, обласними, Київською і Севастопольською міськими державними адміністраціями;

4) нова редакція законопроекту не відповідає потребам суспільства і, поряд із створенням сприятливих умов для підприємницької діяльності, завдає великої шкоди для духовно-соціальної діяльності

релігійних організацій. Поправки, що враховані у редакції до другого читання і схвалені депутатами, не вирішують існуючих проблем, повністю позбавляють законопроект сенсу і не відповідають громадській думці, зокрема, зверненню Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій від 24 червня 2005 року.

Таким чином, до другого читання законопроект №4389-1 був представлений у редакції, яка повністю нехтує інтересами релігійних організацій, ускладнюючи процедуру набуття ними статусу юридичної особи та створюючи нову правову колізію. Тепер є незрозумілим те, у якому порядку релігійні організації набуватимуть статус юридичної особи і до якого органу треба звертатись – чи до органів, передбачених статтею 14 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, а чи ж до Міністерства юстиції України, яке несподівано отримало повноваження реєстрації релігійних організацій відповідно до пункту 4 статті 3 Закону України “Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців” (у схваленій редакції від 22 грудня 2005 р.).

З огляду на це, виглядає дивною позиція радника Президента України Ксенії Ляпіної та Головного юридичного управління Верховної Ради України, які без зауважень підтримали нову редакцію законопроекту. Це свідчить про зневажливе відношення до думки Церков і релігійних організацій у вирішенні зазначених проблем, оскільки з прийняттям цих поправок Верховною Радою України на пленарному засіданні від 22 грудня 2005 року були створені ще гірші умови для діяльності релігійних організацій навіть ніж ті, які існували до їх прийняття.

Висновок . Схвалені законодавчі зміни не вирішують правової колізії між Законом України “Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців” та Законом України “Про свободу совісті та релігійні організації”, для релігійних організацій залишається проблема “подвійної” реєстрації та виникає нова правова колізія, що не враховує громадської думки і потреб суспільства. Вирішуючи питання про необхідність впровадження принципу “єдиного вікна” та спрощення реєстраційних процедур для підприємців, держава не повинна створювати перешкод для діяльності релігійних організацій, які є на боку, й більш соціально-активними інституціями і потребують державного захисту. Залишається сподіватись, що Президент України накладе вето на прийнятий Верховною Радою України Закон України «Про внесення змін до статті 3 Закону України “Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців”» і рекомендуватиме парламентарям врахувати думку Церков і релігійних організацій.

*В. Агеев **

Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" 1991 року з точки зору індивіда та малих релігійних організацій

Обраний Україною курс на входження в європейське співтовариство потребує приведення вітчизняного законодавства із всіма його пострадянськими казусами у відповідність з нормами європейського права. Попри те, що Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" вважається одним з найдемократичніших у світі, спробуємо критично проаналізувати його з точки зору релігійної (не обов'язково віруючої) людини та невеликих релігійних об'єднань.

Перше, що кидається у вічі після прочитання закону та ознайомлення з механізмами там наявної імплементації, його надзвичайна забюрократизованість. Закон явно спрямовано не на віруючого індивіда, а на юридично оформлені (через складну і нудну процедуру) організації. В питанні формулювань його положень автори виявилися надзвичайно абстрактними. Конкретного в ньому не сказано майже нічого, а для зменшення клопоту з релігійними утвореннями, держслужбовцями, все, що стосується релігійності, зводиться до індукції церковних громад до рівня звичайних юридичних організацій, ігноруючи при цьому незареєстровані організації та індивіда, релігійну особу як таку – найменшого і основного (з точки зору ліберальних, демократичних цінностей) носія релігійності.

З незрозумілих причин Закон обмежує форми, в яких можуть існувати релігійні організації. Якщо великим церквам з розгалуженою організацією і зручно будувати свої стосунки за принципом держава-юридична особа (хоча зводячи церкву до такого статусу в своїх очах, держава принижує водночас саму себе, відмовляючись бачити в церкві провідника духовності, організацію, яка робить людей і світ кращими), то це може не бути зручно дрібним за кількістю прихожан організаціям. Європейські моделі державно-церковних відносин часто відмовляються від побудови таких складних стосунків.

Закон також обмежує мінімальну кількість засновників організації до десяти. Незрозуміло, чому обрана саме ця цифра? Мабуть з міркувань нацбезпеки, однак для створення місцевого релігійного об'єднання, особливо для вихідців з віддалених країн, навіть ця цифра буде завеликою. Саме тому ця норма

**Аспірант Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України*

часто викликає критику ліберальних законодавців як така, що спрямована на дискримінацію релігійних меншин.

Навіть реєстрація громади, згідно Закону та підзаконних актів, вимагає підготовки цілого пакету документів, для чого потрібно виділити окрему людину, яка тільки цим і займатиметься. Перереєстрація, яка здійснюється час від часу, також приносить безліч турбот малим общинам. Тому в статистичних відомостях часто бачимо, що деякі общини зареєстровані в графі одного року, на інший рік зникають, через рік знову з'являються.

Фактично, благо від легалізації (тобто реєстрації в державних органах) для релігійної організації одне – вона стає юридичною особою і може офіційно заключати трудові договори й судитися для "задоволення своїх прав" і отримує велику кількість обов'язків на кшталт "не займати свободу і гідність, життя і здоров'я" громадян, не кажучи вже про те, що ці поняття є надто абстрактними і визначити їх порушення дуже важко. Фактично держава тут бере на себе роль Господа Бога, бо ж тоді вона знає краще за релігію те, а чи ж відбулися всі ці насилля над свободою, гідністю. А Державна медична система здатна адекватно визначити нанесення здоров'ю шкоди. Якщо ж релігійна організація зацікавлена лише в активній "обрядовій та богослужбовій діяльності" і не вважає потрібним покладатися на державу в своїх зовнішніх стосунках, а всередині у неї все добре, то нічого хорошого реєстрація їй не дає і нічого хорошого Законом їй не забезпечується. Проте, однак якщо така мала організація почне рости, не реєструючись, нею зацікавиться відповідна структура в складі СБУ, до неї стануть звертатися чиновники з різними питаннями, які в таких організаціях викликають нерозуміння та щирий подив (особливо, коли виявляється, що ці питання задаються серйозно).

На жаль, Закон не вказує на адекватні способи контролю за місцевими органами, якщо ті відмовляють в реєстрації громаді, яка дотрималася усіх вимог, або штучно затягують реєстрацію чи питання повернення або використання майна. Практика років незалежності України показала, що такі зловживання відбуваються дуже часто, а процедура "відновлення справедливості" практично відсутня.

Звичайна релігійна (не віруюча, а саме релігійна) людина, як виявилось, не може скористатися навіть поблажкою в Законі стосовно альтернативної служби, зокрема тоді, коли вона є членом незареєстрованої незначної конфесії або взагалі не належить до жодної з конфесій, однак в силу внутрішнього досвіду або "переконань" не збирається вбивати кого-небудь ради такої химерної цінності як держава, а чи ж, взагалі брати до рук предмети, телеологія яких полягає у позбавленні життя живих істот. Адже такі предмети несуть негативну енергію, до якої представники течій, що практикують медитацію й ахімсу можуть бути дуже чутливі, хоча частина 4 ст. 35 Конституції гарантує, що у випадку, коли виконання військового обов'язку громадян суперечить їх релігійним переконанням, то його виконання може бути замінено альтернативною (невійськовою) службою. Довести у військкоматі свої індивідуальні релігійні переконання сьогодні практично неможливо.

Спробуємо проглянути конкретні формулювання, які викликають особливо багато питань з точки зору демократичних правових систем.

У Статті 3 Закону слова "відправляти релігійні культи" звучать принаймні дивно. Відразу виникають асоціації стосовно якихось ритуальних таємних дійств та страшних деструктивних культів. Чому б в новій редакції не сформулювати по-європейськи "здійснювати свою релігійну практику/діяльність".

У Статті 12, де йдеться про вимоги до Статуту, вимога вказати місцезнаходження громади (п. 1) є порушенням демократичних норм і пострадянським архаїзмом на кшталт "прописки", адже громада може не мати постійної адреси. Така вимога призводить до необхідності перереєструвати статут з кожною зміною. Це положення не враховує наявність тих релігійних організацій, які існують винятково у віртуальному просторі (віртуальних інтернет-церков, молитовних сайтів тощо). П. 3 "майновий стан релігійної організації" – із ст. 12 також звучить неясно, зокрема, для прикладу, чи повинна церква звітувати за кожного купленого компютера чи модема, як всіляка юридична організація, а чи ж ні.

Стаття 14 Закону звучить так: "У необхідних випадках орган, який здійснює реєстрацію статутів (положень) релігійних організацій, може зажадати висновок місцевої державної адміністрації, виконавчого комітету сільської, селищної, міської Рад народних депутатів, а також спеціалістів. У цьому разі рішення про реєстрацію статутів (положень) релігійних організацій приймається у тримісячний термін". Відразу ж постає питання: як неспеціалісти - люди, що сидять в сільрадах, можуть вирішити щось адекватне? Адже зрозуміло, що такі питання мають виноситися на розгляд компетентних, незаангажованих і толерантних фахівців. Термін "у три місяці" також виглядає ремінісценцією радянських часів, коли не було швидких засобів зв'язку і чиновники могли вирішувати *що* завгодно і *як* завгодно довго. Для нормальної демократичної країни цей термін потрібно скоротити до щонайбільше одного тижня.

Стаття 21 Закону зазначає, що іноземним громадянам для проповіді потрібно вести свою діяльність і потрапляти до країни "за офіційним погодженням з державним органом, який затвердив статут...". Виходить, що якщо немає зареєстрованої організації зі статутом, то запросити закордонного проповідника нікому. Тоді постає питання, а чому його не може просто запросити громадянин України, або кілька громадян України, яким на сьогодні доводиться створювати під приїзд духовного вчителя цілу юридичну організацію, а потім незрозуміло як її закрити. Таке формулювання статті Закону створює штучні і безпідставні перешкоди релігійним діячам і віруючим. Відсутність базової релігієзнавчої освіти і стереотипи чиновників змушують їх сприймати заявки незвичайних для них релігій як прояви шпигунської/терористичної діяльності і забороняти або взагалі обмежувати візити іноземних проповідників і священнослужителів, в той час як вони часто сприяють підвищенню загального рівня культури та духовності українського народу.

У статті 29 Закону читаємо: "Державний контроль за додержанням законодавства України про свободу совісті та релігійні організації здійснюють місцеві Ради народних депутатів та їх виконавчі комітети". Знову в ній нічого не сказано про компетентність цих органів. Було б доцільніше законодавчо визначити роль експертів-релігієзнавців при цих органах.

Стосовно "відокремлення школи від церкви, забезпечення світського характеру системи державної освіти" вже наламано багато дров, проте варто сказати, що розв'язання цієї проблеми однаково не влаштовує жодну з сторін при цілковитому униканні питання держслужбовцями. Тому потрібно вказати на необхідність державної підтримки церковних навчальних закладів і зменшення труднощів у визнанні дипломів, виданих церковними навчальними закладами. Водночас держава має контролювати нормальність викладання в таких школах тем, що стосуються людської сексуальності. Адже, як показує практика, ігнорування таких тем в системі початкової освіти часто призводить як до елементарної необізнаності в даній сфері, так і до психічних хвороб (істерій, неврозів, шизофренії, різноманітних параної тощо) саме внаслідок неправильного сексуального виховання в християнських навчальних закладах, тобто маємо нанесення шкоди "свободі, здоров'ю, гідності"...

З точки зору здорового глузду, суперечки стосовно релігійної освіти в середніх школах варто просто вирішити введенням у школах такого навчального предмету як релігієзнавство – для того, щоб молодь отримувала незаангажовану інформацію про всі релігії і водночас змалку розвивала в собі толерантність до інших. Вибір релігії – справа індивідуальна і має вирішуватися особливо обережно, тому найкраще що може зробити держава – дати покоління, що підростає, максимум інформації і водночас не давати можливість різним конфесіям втручатися в процес совісті з метою самопропаганди, адже це порушує відповідну статтю Конституції України.

Держава ніяк не допомагає релігійним освітнім закладам, в той час, як вони знімають частину навантаження з державного бюджету на учбову сферу. Доцільно законодавчо прибрати податки для релігійно-учбових організацій і, можливо, заохотити такі починання певними дотаціями, пільгами тощо. Водночас варто спростити отримання такими закладами акредитації.

Отже, підсумовуючи проблему освіти, варто вказати на необхідність демократичного і толерантного вирішення питання релігійної освіти в школах. Єдине рішення, яке б задовольнило всі сторони – це, безперечно, викладання релігієзнавства. Саме воно давало б всебічну освіту щодо всіх релігійних і культурних традицій, релігійних й етичних норм, не зупиняючись на одній вузькоконфесійній точці зору.

Оглядаючи Закон помічаємо ще один цікавий пункт: недоречно в ньому звучить наступне формулювання: "гарантування сприятливих умов для розвитку суспільної моралі й гуманізму, громадської злагоди й співробітництва людей незалежно від їх світогляду й віровизнання". Все дуже гарно, але "мораль" – поняття відносне. Воно походить від слова "morte" – "смерть" і ніякого посутнього стосунку до релігії не має. В філософії ж воно інтерпретується часто неоднозначно (фактично, наука досі не виробила єдиного загальноприйнятого погляду на мораль, а у різних релігійних системах воно трактується дуже по-різному). Саме тому це термінологічно невизначене слово в Законі про релігію не слід використовувати.

Таким чином, базовий закон, який має регламентувати релігійну діяльність, насправді залишає серйозні лакуни стосовно наступних важливих питань регулювання державно-церковних стосунків:

У Законі не вказуються шляхи вирішення проблем наступного характеру: що робити, коли "посягання на життя, здоров'я, свободу і гідність особи" є частиною "справляння культу" і прихильники даної конфесії зовсім не проти цього в силу певних, не відомих державі причин.

Проблема місіонерської діяльності. Вона повністю залежить від примх держслужбовців. Яскравим прикладом цього може те, як буддиського миротворця Дзенсея Тарасаву одного разу суто в силу бюрократичних факторів "видворили" з України).

Загалом Закон залишає забагато повноважень місцевій владі, що на практиці нерідко призводить до прямого нехтування правами людини.

Від такого важливого Закону громадяни очікують регламентування таких надзвичайно важливих для держави і нації питань, як підтримка наукового дослідження релігії та книговидавництва, спрямованого на поширення інформації про релігії та інші культури, для підвищення рівня релігійної інформованості та толерантності населення. Закон повинен зобов'язувати державні органи сприяти порозумінню між церквами і вказати конкретні механізми у підзаконних актах, інакше його ефективність буде незначною, особливо за умови нечіткого обумовлення необхідності та шляхів захисту релігійних меншин. Бажано також, щоб держава всіляко сприяла будівництву нових культових споруд релігійними організаціями, особливо таких, що можуть стати витворами мистецтва. Цим можна дещо підняти культурний імідж України.

Таким чином, кожній свідомій людині стають зрозумілими небезпеки, які несе в собі сучасна редакція Закону. Приведення цього документу у відповідність з європейськими нормами демократії спростило б і бюрократичну плутанину, і водночас дало б чіткий статус релігійним організаціям та вирішило б більшість насущних проблем релігійного життя України. Зробити це потрібно якнайшвидше, адже релігія – найбільший духовний скарб народу. Ставитися до неї Державі потрібно принаймні з повагою, якщо не з розумінням.

*Р. Небожук**

Церковно-державні відносини в галузі освіти в Україні

Питання впливу християнських цінностей на освітньо-виховний процес потрібно розглядати в контексті того факту, що Україна – європейська держава, де християнські корені візантійської традиції сягають початків її державності, освіти, культури – всіх, без винятку, сторін суспільного буття. Свідченнями тому є численні пам'ятки храмів і церковної письменності, богословських шкіл і релігійних наукових установ, творів сакрального мистецтва і незліченні імена святих та праведників.

Європейський вибір для української держави мав би означати вдосконалення та приведення у відповідність з вимогами демократичного громадянського суспільства та міжнародно-правовими актами, що ратифіковані Україною, правової бази церковно-державних відносин в галузі освіти, адже духовне самовизначення особистості вважається повноцінним лише тоді, коли воно у своїй внутрішній сутності не спричинене зовнішніми силовими, спонукальними чинниками, коли воно, як таке, підвладне лише поклику совісті індивіда. Як доведено сучасними науковими дослідженнями, віра є природною, необхідною складовою свідомості — індивідуальної чи колективної¹⁵⁸.

Статут ООН (1945 р.) містить положення про заборону дискримінації за релігійною ознакою. Загальне зобов'язання про захист прав людини, відображене у ст.ст.55 та 56, включає свободу релігії. *Загальна Декларація прав людини*, прийнята ООН (1948 р.), містить перелік прав і свобод, які були сформульовані у XIX і розвинуті у XX столітті. *Європейська конвенція про захист прав людини та основних свобод* (1950 р.) теж проголошує у ст.9 свободу думки, совісті та релігії однією з основ демократичного суспільства.

В Протоколі до європейської *Конвенції про захист прав і основних свобод людини* з 1950 року чітко зазначено, що жодна людина не може бути позбавлена права на освіту, а держава має поважати право батьків відповідно до їх релігійних і філософських переконань забезпечувати освіту і навчання своїх дітей.

Широко трактує право на релігійну свободу, і в тому числі право і на релігійну освіту Декларація про ліквідацію усіх форм нетолерантності та дискримінації на підставі релігії чи переконань 1981 року. У цьому документі, окрім потвердження дотихчасових стандартів, право на релігійну освіту було утверджене як суб'єктивне, власне *право релігійних організацій організувати навчання релігії публічно чи приватно, індивідуально або разом з іншими в місцях відповідних для цього* (ст.б)¹⁵⁹.

* Керівник комітету у справах освіти УГКЦ

¹⁵⁸ Костицький В. Релігія і Церква в Україні: політико-правові проблеми // Релігія і закон: проблеми правового врегулювання державно-церковних відносин: Збірник матеріалів.— К., 2002. – С.26.

¹⁵⁹ Цит. за: Коваленко Л., Небожук Р. До проблеми релігійної освіти у світській державі та християнського виховання як необхідних складових побудови високодуховного громадянського суспільства в Україні // Релігія і закон: проблеми правового врегулювання державно-церковних відносин. – С.98-105.

У ст.18 Пакту про громадянські та політичні права говориться про обов'язок держав, що його підписали, "шанувати свободу батьків, або тих, хто їх заступає згідно з правом, забезпечувати своїм дітям релігійного і морального виховання за власними переконаннями".

З переліку вищенаведених міжнародно-правових документів виникає вимога до держави створити умови вивчення релігії. Оскільки у соціально-економічних умовах України державні школи є найбільш доступними для більшості дітей, потрібно створити умови для викладання у них релігійних предметів.

1. Релігійне навчання та виховання в законодавствах та освітніх системах західноєвропейських країн.

Право на навчання релігії у західноєвропейських країнах включає в себе право на створення приватних шкіл, підконтрольних тій чи іншій церкві, та право на навчання релігії у публічних школах.

Треба зазначити, що право на навчання релігії закріплено в конституціях багатьох європейських країн (Італія, Іспанія, Німеччина, Польща та ін.), так само як і право засновувати приватні школи¹⁶⁰.

Особливо цінним здобутком співпраці між Церквою та державою в Німеччині є гарантоване конституцією викладання релігії у школі відповідно до конфесійної приналежності. Викладають релігію, як правило, державні вчителі, які мають на те доручення від Церкви. До досягнення дитиною 13-річного віку рішення про відвідування уроків релігії приймають батьки, а опісля — самі учні¹⁶¹.

У старих федеральних землях близько 80% учнів відвідують уроки релігії, в той час як у нових федеральних землях — незначна меншість. Уряд землі Бранденбург вже запропонував запровадити замість уроку релігії предмет під назвою „Організація життя, етика, релігієзнавство”. Проте цей захід уже викликав численні суперечки¹⁶².

Англійське законодавство приписує громадські богослужіння й релігійну освіту в усіх школах, незалежно від того, церковні вони чи ні. Основні вимоги англійського законодавства до релігійної освіти (РО) і шкільного богослужіння наступні:

- Закон приписує РО для всіх учнів, причому вона складає частину навчальної програми державних шкіл.
- Всі учні школи беруть участь у щоденному колективному богослужінні. Воно повинно цілком або в основному мати загальнохристиянський, але ні в якому разі не вузькоконфесійний характер. Богослужіння у школі вважаються загальнохристиянськими, якщо вони відбивають загальні традиційні християнські уявлення.
- Вчитель має право відмовитися від викладання релігії або участі у шкільних богослужіннях.
- Батьки мають право відмовитися від уроків РО або участі своїх дітей у шкільних богослужіннях.
- Кожна державна школа повинна забезпечити викладання РО тим учням, чії батьки від неї не відмовилися. Це відноситься як до релігійно орієнтованих шкіл, так і до шкіл, що не належать до якоїсь деномінації.
- Схвалена місцевим управлінням освіти програма РО повинна виходити з того, що основною релігією в Англії є християнство. Програма зобов'язана бути позаденомінаційною в тому розумінні, що не повинна віддавати перевагу якійсь християнській конфесії. Вона може включати предмети, що розповідають про окремі сповідання і їхнє віровчення, але не повинна ставити будь-яку християнську конфесію над іншими.

Схвалена місцевим управлінням освіти програма РО приймається на нараді представників: 1) християнських конфесій та інших релігій, присутніх у даному регіоні; 2) Англіканської церкви (згідно із законодавством - головної християнської деномінації); 3) професійних спілок учителів; 4) місцевого управління освіти. Ці вимоги покладають турботу про програму РО на місцеві управління освіти. За умови дотримання загальнодержавних вимог до РО це управління проводить нараду з метою уточнення всіх факторів, пов'язаних з діяльністю основних релігійних груп у даному регіоні¹⁶³.

Конституція 1946 року у Франції проголосила, що ІV Республіка буде світською державою. Суперництво між публічною та релігійною освітою, яке свого часу спричиняло масові демонстрації, сьогодні у Франції відійшло в минуле. І ось тепер Міністерство національної освіти розмірковує над тим, як поновити в школах викладання основ релігії. Заради того, щоб подолати амнезію сучасної молоді, яка стає

¹⁶⁰ Понкин И.В. Религиозное образование в России и за рубежом: опыт, проблемы и перспективы // <http://www.state-religion.ru/cgi/run.cgi?action=show&obj=1261>.

¹⁶¹ Гампель Адольф. Церкви в Німеччині: досвід співпраці з державою, церквами та громадськими організаціями // Центр Разумкова. Національна безпека і оборона. — 2002. - №10. – С.30.

¹⁶² Шпагат із підтримкою. Д-р Штюдemann, посол Федеративної республіки Німеччина в Україні // День». - 2002. - №198.

¹⁶³ Шортт Джон. Моральне і релігійне виховання в школах Англії // Людина і світ. – 2001. - №10 (505). – С.39-50.

дедалі більше відрізаною від своїх релігійних, а відтак і культурних, і інтелектуальних коренів. Згодом вона може стати взагалі чужою власній цивілізації, а також нездатною зрозуміти людей інших цивілізацій, з якими вона співіснує: християн, мусульман, євреїв тощо. Безрелігійна освіта створила «розрив між ланками національної та європейської пам'яті», релігійна необізнаність робить геть незрозумілими, більше того, нецікавими такі шедеври, як, наприклад, славетний тимпан Шартрського собору, розп'яття Тінторетто, «Дон Жуан» Моцарта, «Страсний тиждень» Луї Арагона¹⁶⁴.

Але головне завдання, яке ставить Міністерство освіти Франції - це утвердження такої світськості, яка б гарантувала беззастережне додержання толерантності та найрішучіше відстоювання нейтральності. Переконати молодь у тому, що релігії мають сприйматися і цінуватися за те краще, що їх вирізняє, — це та відповідальність, яка частково покладається також на освіту¹⁶⁵.

Підсумовуючи, досвід реалізації міжнародних положень про свободу совісті в освітній сфері зазначимо, що релігія викладається в публічних школах усіх країн Західної Європи. Майже у всіх країнах Західної Європи, навчання релігії розглядається як нормативний шкільний курс, який викладається приблизно в тих же самих параметрах, що й інші предмети.

2. Особливості реалізації права на релігійну освіту в посткомуністичних країнах на прикладі Польщі, Литви та Росії.

Незважаючи на комуністичне минуле та примусову атеїзацію протягом кількох десятиліть, ці країни історично усвідомлювали себе як християнські держави з досить монолітним традиційним сповіданням: у Росії – православ'я, Польщі й Литві - католицизм.

Можна сказати, що практично всім згаданим країнам у спадщину від попередньої традиції дістався переважно один тип релігійної освіти – катехитичної або законодавчальної. Наприкінці 80-х у всіх названих країнах РО здійснювалася приблизно за тією ж моделлю: школу раз на тиждень відвідував священнослужитель - головним чином представник традиційної для даної місцевості конфесії - і в міру своїх можливостей розповідав про основи віровчення, літургії, свята, етичну систему тощо. Відсутність чіткої концепції призводила до того, що сама РО багато в чому мала стихійний характер, а державна школа, принаймні на уроках релігії (православної культури, Біблії тощо), почасти перебирала на себе функції недільної школи.

Однак така модель вважалася найбільш прийнятною, особливо у країнах, де з традиційним сповіданням ототожнює себе більшість населення¹⁶⁶. Про це свідчить, зокрема, досвід *Польщі*, де на підставі закону 1989 р. „Про ставлення держави до Католицької церкви в Польській Республіці”¹⁶⁷ та за Законом про освіту 1991 р. до обов'язкового навчального комплексу було введено предмет "релігія". У такий спосіб усім легально існуючим у країні конфесіям надавалося право викладати щотижня по дві години "релігії" у кожному класі загальноосвітньої школи, за умови, що у класі присутні щонайменше семеро учнів даного сповідання.

Там же, де пропорційно представлені дві конфесії, уроки релігії (найчастіше паралельно) проводять священники обох сповідань. Так, у Білостоцькому воєводстві, де приблизно 45% населення ідентифікує себе з православною церквою, релігію для різних конфесійних груп викладають католицький і православний священники, а школа зобов'язана забезпечити кожному учневі можливість відвідувати відповідні уроки в тій або іншій групі. Аналогічна ситуація й у Шльонську (Сілезія), де на уроки релігії учні розходяться до "католицьких" і "лютеранських" груп. Якщо ж, припустимо, батьки-католики віддають перевагу православ'ю й хочуть, щоб їхня дитина ходила на уроки релігії до православного священника, школа (за згодою останнього) на це йде, але дитину не примушують брати участь у чужих для неї практиках.

Нарешті, найменшу групу (за даними 2001 року - це не більше 3% населення країни) складають категоричні противники вивчення релігії у школі. У такому разі, за заявою батьків, дитині надається право вибору між трьома додатковими гуманітарними предметами, як правило, це - філософія, позарелігійна етика або психологія. Набір предметів може змінюватись. З одного з них учень й атестується. Атестація з релігії у такому разі не вимагається¹⁶⁸.

Під час соціологічних опитувань середини 90-х років виявилось, що велика кількість підлітків жодним чином не пов'язує традиційну "законавчальну" РО з власними духовними пошуками, не чекає від цього предмета відповідей на свої духовні запитання і сприймає її виключно як повинність¹⁶⁹. Тому

¹⁶⁴ Філіп де Сюрмен, посол Франції в Україні. // День - 2002.- №197.

¹⁶⁵ Там само.

¹⁶⁶ Панич С. Релігійна освіта в постатеїстичних суспільствах // Людина і світ. – 2002. - №6 (501). – С.13-21.

¹⁶⁷ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej //http://www.mateusz.pl/dokumenty/top#top

¹⁶⁸ Панич С. Релігійна освіта в постатеїстичних суспільствах // Людина і світ. – 2002. - №6 (501). – С.13-21.

¹⁶⁹ Панич Світлана. Релігійна освіта в постатеїстичних суспільствах // Там само.

єпископат Польщі разом з освітніми структурами прийняв рішення поступово зняти тягар РО зі священників (за винятком тих випадків, коли їхня присутність безумовно йшла на користь предмету) й перекласти його на плечі спеціально підготовлених мирян - практикуючих членів Церкви. У середині 90-х рр. практично одночасно в чотирьох найбільших богословських вищих навчальних закладах Польщі – Польській теологічній академії, Люблінському католицькому університеті, Академії католицької теології та в Академії християнського богослов'я (міжконфесійному богословському навчальному закладі) розпочалася підготовка викладачів релігії. Право на роботу у школі дає відповідний диплом, для отримання якого треба прослухати і скласти відповідний набір обов'язкових курсів і кілька курсів на вибір. Крім того, нині переглядається зміст курсу за рахунок відмови від традиційного законодавчого підходу і введення філософської, індивідуально орієнтованої проблематики, що спонукає осмислювати у світлі віри особистий і історичний досвід (наприклад, у курс релігії було запропоновано ввести тему Голокосту в контексті іудео-християнських стосунків)¹⁷⁰.

Аналогічну ситуацію можна спостерігати й у Литві. Наприкінці 80-х - на початку 90-х рр. на хвилі національно-релігійного відродження до школи активно прийшло насамперед католицьке духовенство, а також представники традиційних для Литви протестантських деномінацій - кальвіністи й меншою мірою баптисти. Однак досить скоро стало очевидно, що безсистемні уроки з Біблії, або з катехизису радше шкодять, ніж ідуть на користь, оскільки вони не враховували ні актуального духовного досвіду й потреб, ні всього розмаїття переконань учнів.

Щоб зняти напруженість, яка загострювалась також і тим, що на початку 90-х Литва як, втім, і всі країни Балтії, стала свого роду "полігоном" для діяльності парарелігійних рухів, тоталітарних і деструктивних груп (тут варто згадати про надзвичайну активність церкви Муна, що проводила так звані "інтенсивні курси англійської мови" та "школи сімейного життя" на балтійських курортах), було вирішено розробити й запровадити єдиний загальнодержавний курс релігії, побудований на християнських цінностях і настановах, але без жодних конфесійних переваг. У 1995 р. при Міністерстві освіти Литви було створено робочу групу, куди пропорційно ввійшли представники всіх традиційних для Литви сповідань і деномінацій. Підсумком її роботи став поданий на обговорення в 1997 р. проект єдиної програми обов'язковою курсу "Релігія" для початкової і середньої школи, а також проект курсу "Християнська етика і психологія сімейного життя", розрахований на випускні класи. Курс, у розробці якого брали участь представники всіх традиційних сповідань, давав змогу зняти міжконфесійну напруженість і водночас звести до мінімуму небезпеку прозелітизму, оскільки програма виключала можливість запровадження суто віронавчального елемента або примушування учнів до якихось практик¹⁷¹.

Програма має ознайомчий характер і ставить за мету ознайомлення з системою традиційних християнських цінностей, уявлень і етичних настанов; у заключній частині робиться акцент на виробленні навичок виносити етичні судження і формувати уявлення про етику сімейних стосунків на основі традиційних цінностей. Законодавчанням і воцерковленням займається недільна школа, що дозволяє, у свою чергу, чітко розмежувати функції цих структур. Практика довела, що „катехизатори” часто були не готовими до викладацької роботи в середній школі, і тим більш, до ведення такого складного предмета, як "Християнська етика і психологія сімейного життя". Тому у двох головних університетах Литви - Вільнюському та ім. Вітаутаса Великого в Каунасі й у семінаріях було запроваджено відповідні спеціалізації, а також розроблено систему сертифікації викладачів, аби закрити доступ у школу непідготовленим ентузіастам. Крім вивчення власне релігієзнавчих і біблійно-богословських дисциплін, програма підготовки та перепідготовки викладачів релігії включає наскрізний курс історії філософії та широке коло філософських дисциплін, психології, вікової педагогіки, безперервну систему підвищення кваліфікації різних рівнів (залежно від інтересів викладачів). Обов'язковою вимогою для одержання документа на право викладання є самостійне дослідження¹⁷².

Як альтернатива урокам релігії у програмах литовських, як і польських шкіл, передбачено світські курси світоглядного характеру (філософія, психологія, у старших класах - секулярна етика і психологія сімейного життя). Підставою для звільнення від уроків релігії служить заява батьків. Водночас батьки мають право досить серйозно впливати на викладання даного курсу. Зокрема, якщо їм здається, що викладач зазіхає на чийсь переконання, вони можуть зажадати заміни викладача.¹⁷³

¹⁷⁰ VI dzień judaizmu w kościele katolickim w Polsce 17 I 2003 r. // <http://andrzej.kai.pl/ekai/serwis/?MID=4094>

¹⁷¹ Пор.: Баширов Л.А. Конституционно-правовая база государственно-церковных отношений в странах Балтии и СНГ. //Кафедра религиоведения Российской академии государственной службы при Президенте РФ. — — <http://www.state-religion.ru>

¹⁷² Панич С. Релігійна освіта в постатеїстичних суспільствах // Там само.

¹⁷³ Там само.

Складним та суперечливим є пошук адекватних часові й відповідних традиційним цінностям форм релігійної освіти в Росії. Однак, найголовнішим кроком до реалізації послідовної концепції РО можна вважати створення 7 липня 1999 р. "Координаційної ради зі взаємодії Міністерства освіти Російської Федерації і Московської патріархії Руської православної церкви". Цю раду було задумано як "консультативний орган, що здійснює аналіз, узагальнення й поширення нагромадженого досвіду духовно-моральної і релігійної просвіти та виховання молоді, а також взаємодію в питаннях науково-методичного забезпечення виховного й освітнього процесу в навчальних закладах і розробку рекомендацій з використання духовно-моральною потенціалу гуманітарного знання"¹⁷⁴.

Координаційна рада розглядала різні варіанти РО в рамках шкільної програми¹⁷⁵. Водночас із самого початку розробки концепції РО було очевидно, що традиційне законодавчання в чому вигляді, в якому воно існувало в XIX ст., навряд чи здатне прижитися в сучасній полікультурній загальноосвітній російській школі. Виникла проблема пошуку позитивного компромісу між розмаїттям переконань і необхідністю прищепити в освіту традиційні цінності. У 1997-1999 рр. у декількох регіонах Росії з ініціативи місцевих обласних адміністрацій у середніх школах був запроваджений курс релігійної освіти, хоча називався він по-різному: "Основи і цінності православ'я" (Белгород), "Основи православної культури" (Курськ), факультатив по Закону Божому (Воронеж, Калінінград), "Основи православної культури і моральності" (Новосибірськ, Смоленськ), історія Церкви (Воронеж, Ростов-на-Дону), факультатив з основ православ'я (Кемерово) і т.п. Найбільший резонанс одержав досвід Курської єпархії, котра, як було заявлено, запровадила викладання майже в половині шкіл області.

Найбільш оптимальним варіантом із запропонованих програм став розроблений Координаційною радою разом із МДУ, МНПУ і Свято-Тихонівським інститутом обов'язковий курс "Основи православної культури"¹⁷⁶, що дає змогу, за словами фахівця відділу освіти і катехизації Московської патріархії о. Ігоря Киресва, "не змішувати релігійне просвітництво й релігійну освіту - просвітництво залишити загальноосвітній школі, а освіту - як відновлення образу Божого в людині через воцерковлення віддати Церкві"¹⁷⁷. Таким чином, запропонований як обов'язковий, цей курс має виключно просвітницький характер – він знайомить з тими традиційними цінностями, що на них тримається російська культура, не ставлячи перед собою завдання змінити переконання учнів. Контроль за викладанням "Основ православної культури" здійснює міністерство освіти спільно з фахівцями відділу освіти і катехизації Московської патріархії та інших богословських навчальних закладів.

Для розробки методичних рекомендацій до курсів "Основи православної культури" при місцевих педагогічних інститутах (університетах) було створено кафедри (лабораторії) православної педагогіки. Наявні кафедри вже читають відповідні курси не тільки для викладачів "Основ", але і для частини студентів і набирають аспірантів. Наступним логічним кроком стане введення спеціалізації "православна педагогіка" та повномасштабна підготовка таких учителів на державному рівні.

Підготовка викладачів цього курсу значно полегшується завдяки введенню в нормативний перелік вузівських дисциплін "теології" для мирян, що, зокрема, дало можливість створити систему підготовки та перепідготовки викладачів курсу "Основи православної культури" у Московському обласному інституті підвищення кваліфікації вчителів, а також в аналогічних регіональних структурах¹⁷⁸.

Таким чином, при наявності у законодавстві принципу відокремлення церкви від держави, практично у всіх європейських країнах, а також і в Росії, існує досить розвинена мережа закладів релігійної освіти, а в державних загальноосвітніх школах викладають релігійні предмети. Причому ця

¹⁷⁴ Информационная справка о выполнении решений Координационного Совета от 16.04.2002 г. — http://www.bogoslov.ru/uchkom/doc/sinod_261202.html

¹⁷⁵ Примерный перечень авторских программ, изученных специалистами ЦПИ «Покров»: Приложение к докладу иеродиакона Киприана (Ященко) по вопросу о региональном опыте изучения православной культуры на заседании Координационного совета Министерства образования РФ и Московской Патриархии 24.12.2002 Г. http://www.bogoslov.ru/uchkom/doc/kiprian_241202.html

¹⁷⁶ Основные образовательные элементы содержания учебного предмета «Православная культура», выделенные в результате обобщения опыта (Белгородская, Екатеринбургская, Санкт-Петербургская, Самарская, Волгоградская, Смоленская, Тверская, Московская области): Приложение к докладу иеродиакона Киприана (Ященко) по вопросу о региональном опыте изучения православной культуры на заседании Координационного совета Министерства образования РФ и Московской Патриархии 24.12.2002 г. http://www.bogoslov.ru/uchkom/doc/kiprian_241202.html

¹⁷⁷ Цит. за: Панич Світлана. Релігійна освіта в постатеїстичних суспільствах // Людина і світ. – 2002. – №6 (501). – С.13-21.

¹⁷⁸ Справка по государственному вузам, ведущим образовательную деятельность по направлению 520200 Теология и специальности 020500 Теология. // Приложение к докладу протоиерея Владимира Воробьева на заседании Координационного совета Министерства образования РФ и Московской Патриархии 24.12.2002 г. http://www.bogoslov.ru/uchkom/doc/vorobiev_241202.html

практика базується на відповідному міжнародному законодавстві, міжнародним правовим актам та існуючій практиці. **В жодній державі світу (крім колишнього СРСР і ще декількох країн) відділення релігійних організацій від держави не трактується і ніколи не трактувалось як їх повна ізоляція чи як повна заборона на співробітництво держави і релігійних організацій, в тому числі і в сфері освіти**¹⁷⁹. Характерним для освітніх систем, як Західної Європи, так і посткомуністичних країн, є запровадження релігійної освіти як освітнього предмету в навчальних закладах усіх форм власності при повній добровільності вибору. **Право на релігійну освіту становить невід'ємне право учнів на доступ до інформації та право на навчання релігії в рамках свого віросповідання. Воно не суперечить світському характеру освіти в більшості європейських країн.**

3. УКРАЇНСЬКІ ПЕРСПЕКТИВИ.

Перехідний період, який переживає сьогодні українське суспільство, глибокі й системні реформи у вітчизняній освіті – це виклик для світських і духовних вихователів до пошуку нових шляхів та підходів у розв'язанні складних проблем побудови високодуховного громадянського суспільства в Україні.

Криза сучасної української держави засвідчує, що побудова громадянського суспільства неможлива без духовно-морального відродження України, як фундаментальної підстави стабільності, громадянської злагоди і процвітання. Масове поширення таких аморальних та антисуспільних явищ як обман, корупція, проституція, наркоманія, розпад сім'ї і падіння народжуваності, епідемія СНІДу не тільки створюють негативний образ України в очах міжнародної спільноти, але й виявляють всю немічність держави, в якій християнські та загальнолюдські цінності не стали особистим вибором для більшості громадян.

Учасники парламентських слухань "*Духовна криза суспільства і шляхи її подолання*", які відбулися 5 листопада 2003 року, відзначають, що для подолання глибокої системної кризи у всіх сферах життєдіяльності та формування гуманістично орієнтованого суспільства, в якому визначальними будуть свобода, соціальна справедливість, духовний розвиток, вільна праця, *необхідно забезпечити інтенсифікацію духовно-інтелектуального потенціалу суспільства, пріоритетність розвитку культури, мови, науки, освіти.*

За результатами парламентських слухань, *Постановою Верховної Ради України від 20 квітня 2004 року N 1689-IV* Міністерству освіти і науки України, зокрема, доручено:

1. *Спрямувати роботу відповідних органів управління освітою і наукових установ на створення системи виховної роботи, що базується на традиціях, звичаях українського народу, переорієнтувати навчальні заклади на здійснення потужного виховного впливу на особистість, на формування її державницького світогляду, свідомості та на виховання в учнівської та студентської молоді духовної культури.*

2. *Впроваджувати в діяльність навчальних закладів інтерактивні форми профілактичної роботи педагогічних працівників щодо формування навичок здорового способу життя та системи гігієнічного навчання і виховання дітей та молоді, а також цілісної системи соціальної підтримки здорового способу життя, яка б стимулювала підлітків і молодь зберігати та зміцнювати своє фізичне і духовне здоров'я.*

3. *Залучати до виховного процесу сім'ю, сприяти забезпеченню високого рівня життєдіяльності родини, належних умов для фізичного, інтелектуального, морально-етичного, освітнього та духовного розвитку в ній дітей*¹⁸⁰.

Указ Президента України №199/2004 від 17 лютого 2004 р. ставить завдання участі України в Болонському процесі „з метою входження у спільний освітній простір Європи”¹⁸¹. Пригадаємо, що Болонська Декларація міністрів освіти Європи (1999 р.), наголошує, зокрема, на „усвідомленні спільних цінностей і належності до єдиної соціальної та культурної сфери” та пропонує універсальну формулу виживання та прогресу в третьому тисячолітті: „*Життєздатність і ефективність будь-якої цивілізації вимірюється її культурним впливом на інші країни*”¹⁸².

Реальне впровадження християнських цінностей у навчально-виховний процес, на наше переконання, вирішальною мірою сприятиме піднесенню духовності і громадянської моралі українського суспільства. Церковні, Державні та громадянські інституції спільно відповідають за те, щоб утвердити і примножити успадковані християнські цінності для побудови високодуховного, розвинутого, демократичного суспільства.

¹⁷⁹ Заключение кандидата юридических наук И.В.Понкина от 17.12.2002 г. — <http://www.state-religion.ru/cgi/run.cgi?action=show&obj=1640>

¹⁸⁰ Верховна Рада України; Постанова, Рекомендації від 20.04.2004 № 1689-IV.

¹⁸¹ <http://www.president.gov.ua/officdocuments/officdecrees/231623331.html>

¹⁸² <http://www.mon.gov.ua/education/higher/bolpr/boldeclr>

Ось чому процеси глобалізації та європейської інтеграції ставлять нас, християн України, перед творчим і відповідальним завданням: бути творчою силою, „закваскою”, „сіллю” суспільства, щоб євангельським духом оживити законодавчий процес і освіту, інформаційну сферу та соціальні служби.

Ще в IV ст. у своїх „Уроках про виховання” свят. Іван Золотоустий радить: „*Ваші діти завжди житимуть в достатку, коли отримають від вас добре виховання, здатне впорядкувати їхню мораль і поведінку. Тож не старайтесь про те, щоби зробити їх багатими, але дбайте щоб виростити їх благочестивими, володарями своїх пристрастей, багатими на добродієства. ... і не чекайте від Бога ніякої милости, якщо не виконаєте цього обов'язку*”¹⁸³.

*М. Бабій**

Загальноосвітня конфесійна школа: проблемні питання створення й буття

Означена проблема має ряд важливих аспектів, які, *по-перше*, вельми тематизують її в суспільстві, і, *по-друге*, актуалізують необхідність її практичного розв'язання в правовому полі держави.

Йдеться про законодавчо оформлене право релігійних організацій засновувати загальноосвітні навчальні заклади, які поєднують загальнодержавний стандарт освіти та конфесійне навчання й виховання.

Ця проблема постала як дериват дискусій щодо питання викладання в державній школі предметів (обов'язкових і/або факультативних) “Християнська етика”, “Основи християнської культури”, просто “Етики” тощо. Зауважимо, що, по суті, йдеться про інкорпорацію релігійного компонента в загальноосвітній простір держави. Це підтверджують і теми самих дискусій, матеріали ЗМІ, наукових конференцій, “круглих столів”, які далеко виходять за межі проблем організації вивчення “Християнської етики” чи умовно визначеної “Етики віри”. В основному йдеться про проблеми **релігійного навчання й виховання**¹⁸⁴ в системі світської освіти. У цьому зв'язку зауважимо, що одна справа морально-етичне виховання дітей, молоді, проти якої немає заперечень і зовсім інше – релігійна освіта і виховання в державній школі. Якщо перше постає як світський компонент освіти, який чітко корелюється із конституційними положеннями, вимогами законів України “Про свободу совісті та релігійні організації”, “Закону про освіту”, то друге – входить у значне протиріччя з означеним правовим полем.

Поза сумнівом, діти, молодь мають мати глибокі знання про релігії, про їх історію, головні концепти віросповідних парадигм, їх внесок у культуру, про матрицю моральних повчань і таке інше. Всі ці проблемні питання повинні знайти своє вирішення в процесі викладання історії, релігієзнавчих дисциплін, літератури, знайти повноцінне, фахове пояснення, донесення до дитячої душі. Важливо, щоб діти в процесі навчання могли оволодіти “інтелектуальним інструментарієм”, який би сприяв активному формуванню їхньої здатності до самостійного мислення, вільного самовизначення в духовній, світоглядній (в т.ч. й релігійній) сферах свого буття.

Друге у цьому зв'язку. Маю на увазі правові колізії, які виникають у контексті оприлюднених намірів і прагнень релігійних організацій. І як би не аргументували свою правоту ті, хто активно пропагує необхідність інкорпорації релігійного компонента в систему світської освіти, а також ті, хто з не меншою завзятістю обстоює іншу концепцію вирішення цього питання, вони мають пам'ятати, що в центрі проблеми, *по-перше*, стоять інтереси дитини, її свобода; *по-друге*, його величність Закон і вимоги останнього, а не “настрої в суспільстві”, які слід брати до уваги, як твердять окремі ієрархи і народні депутати¹⁸⁵.

Вважаю, нам усім слід усвідомити, що нехтування законом у будь-якій сфері, а тим більше у сфері свободи совісті, дуже небезпечно. І як би дехто не прагнув зі своєї власної “дзвіниці” коментувати положення Конституції України про відокремлення церкви від держави і школи від церкви (релігійних організацій), дух і буква конституційного положення є зрозумілими, вони однозначно утверджують світськість і держави, і її органів та сфер діяльності, зокрема, і, передовсім освітньої.

Нагадаю, що принцип світськості освіти, буття держави – це той принцип, за який боролися цілі покоління людей. І, на жаль, сьогодні його ігнорують і державні чиновники, і релігійні організації, свобода яких значною мірою залежить від цього принципу. Світськість - це базова цінність демократичного суспільства. Екстраординарною особливістю її вияву є світоглядна нейтральність держави, освіти, науковий характер останньої. Вона не може бути ні релігійною, ні атеїстичною.

¹⁸³ Святого отця нашого Іоанна Златоустого уроки о воспитании -М., 2001.

* ст.наук.сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім.Г.С.Сковороди НАН України, к.філос.н.

¹⁸⁴ Див.: Національна безпека і оборона. – 2005. - № 8.

¹⁸⁵ Див.: Національна безпека і оборона. – 2005. - № 8. - С. 30 - 43.

В правовому контексті держави світськість постає як гарантія свободи кожного приймати відповідні рішення, самовизначатися у світоглядній, духовній сфері свого буття, без втручання владного і релігійного чинників. Нагальною постає необхідність забезпечити такий стан речей у правовому полі, коли жодна конфесія (велика чи мала, “традиційна” чи “нетрадиційна”), а також будь-яка владна структура, не могли б нав’язувати будь-кому (батькам, дітям, віруючим, невіруючим, атеїстам) певні конфесійні, світоглядні, релігійно інтерпретовані моральні, культурно-духовні засади через систему державної освіти. Цього вимагає закон і, до речі, громадська думка¹⁸⁶.

Неконтрольована практика викладання “Християнської етики” в окремих регіонах України, зміст підручників засвідчують, що свобода совісті як батьків, так і в першу чергу дитини, принцип світськості освіти залишаються поза увагою.

При цьому чіткими є тенденція до вирішення проблеми явочним порядком, прагнення прискорити цей процес політичними методами, без глибокого аналізу і врахування конкретних умов та особливостей релігійної ситуації в державі, стану міжконфесійних відносин, а нерідко і без усвідомленої згоди батьків, а тим більше дітей.

А релігійна ситуація в Україні є надзвичайно складна. Вона, як кажуть, є стабільною у своїй складності, зі значним потенціалом конфліктогенності.

І в цьому аспекті пошук розумного, вивіреного варіанту розв’язання проблем морально-етичного виховання (з урахуванням його релігійної складової) в просторі загальнодержавної освіти і виховання є надзвичайно важливим. Інакше, ми одержимо ще одне джерело дестабілізації релігійної ситуації, посилення нетерпимості у системі міжконфесійних відносин.

Маємо враховувати в цій ситуації й неоднозначність оцінки (в її соціологічному вимірі) означеної вище проблеми в контексті її розв’язання з боку наукової, педагогічної громадськості, батьків, релігійних спільнот. Характерно, що соціологічні заміри громадської думки, щодо цього питання в різних регіонах чітко корелюються із загальною конфесійною ситуацією в країні, мають свої регіональні відмінності. Останні вказують на протилежні тенденції. Скажімо, в Західних областях більшість (60,6 %) респондентів виразно зорієнтована на необхідність інкорпорації певного сегмента релігійної освіти і виховання в систему державної школи. В інших регіонах переважає думка, що релігійна освіта й виховання має на добровільній основі реалізовуватися поза системою школи або ж через систему факультативу (Центр – 47 %, Південь 53 %, Схід – 47 %)¹⁸⁷.

Тому нам слід враховувати всі параметри означеної проблеми (в їх позитивному і негативному сенсі), необхідність її розв’язання в межах правового поля держави і на цій основі формувати способи, шляхи її вирішення.

По-перше варто ще раз наголосити на тих рекомендаціях, до яких прийшла міжнародна науково-практична конференція “Релігійний компонент у світській освіті й вихованні”, яка відбулася у Києві в жовтні минулого року. Головний пункт цих рекомендацій: “Впровадження в навчальний процес курсів морально-етичного циклу в їх конфесійному прочитанні має відбуватися із врахуванням положень Конституції України і законів про освіту, свободу совісті та релігійні організації, зокрема про відокремлення школи від церкви та світськість державної освіти¹⁸⁸.”

Варто також враховувати і вимоги окремих міжнародних правових актів з цих питань. Більшість з цих документів Україна ратифікувала. Скажімо, в “Декларації ООН (1981 р.) “Про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії або переконань” (ст. 5/2) наголошується, що “кожна дитина має право на доступ до освіти у сфері релігії чи переконань у відповідності з бажаннями її батьків... і не примушується до навчання у сфері релігії чи переконань, всупереч цим бажанням. При цьому *керівним принципом є інтереси дитини*”¹⁸⁹. Вона має бути убезпечена від будь-яких форм тиску, насилля над її совістю, від дискримінації на ґрунті релігії і переконань.

Посилання на подібні вимоги міжнародних документів, що відносяться до проблем дитини, її свободи совісті, її релігійної освіти можна продовжити. Але суть цих вимог одна – в центрі інтереси дитини, її свобода.

¹⁸⁶ Див.: Биченко А., Міщенко М., Проблема релігійного навчання та виховання дітей і молоді в Україні очима громадян // Національна безпека і оборона. – 2005. - № 8 – С. 3-4.

¹⁸⁷ Див.: Національна безпека і оборона. – 2005. - № 8. С. 3 - 4.

¹⁸⁸ Див.: Колодний А.М. Висновки – міркування по слідах міжнародної науково-практичної конференції “Релігійний компонент у світській освіті і вихованні” // Мораль. Релігія. Освіта. 36 наук. статей. – Київ, 2005. – С. 361.

¹⁸⁹ Див.: Правові основи свободи совісті, релігії та релігійних організацій. – К., 2002, - С. 18 – 19.

Слід також нагадати, що питання про можливість релігійної освіти в державних школах неодноразово розглядалось Комітетом з прав людини ООН, який рекомендував вивчення в державних школах загальної історії релігії, етики. Однак ці предмети мають подаватися нейтрально й об'єктивно.

До речі, в Рекомендаціях ПАРС (1999 рік) звертається увага на те, “що релігійні настанови в державній школі не повинні здійснюватися за рахунок уроків про релігію, як сутнісну складову історії та філософії людства”¹⁹⁰. Світська держава не повинна накидати своїм громадянам, їхнім дітям жодних релігійних зобов'язань, а має сприяти знанням про різні конфесії, формувати принципи толерантності.

Основна мета освітньої виховання індивіда, орієнтованого не на життєве задоволення матеріальних потреб, а особистості - морально стійкої, здатної самостійно мислити і діяти. Зрозуміло, що не можна в досягненні цієї мети відмовлятися від досвіду релігійних організацій у справі морального виховання людей.

І тут, нагадаю ще раз, слід чітко розрізняти мету, підходи до організації такого роду освіти і виховання: а) *донесення до школярів, студентів знань* про релігію, про релігійну культуру, в першу чергу християнського вияву, використовуючи можливості державної школи через систему обов'язкових курсів “Етики”, історії, релігієзнавства, або факультативних занять. Проти цього не заперечують у принципі й батьки, й окремі релігійні організації; б) *релігійна освіта і виховання* – це проблемне поле діяльності лише релігійних організацій. Держава не повинна займатися цією справою. *По-перше*, дана проблема має вирішуватись через *систему духовних навчальних закладів і недільних шкіл*. Можливості релігійних спільнот в цьому аспекті – значні. Сьогодні в Україні функціонує майже 180 духовних навчальних закладів і понад 12 тисяч недільних шкіл. Варто лише ефективно використати ці можливості. На жаль, чимало недільних шкіл фігурують лише у звітах.

По-друге, проблема релігійної освіти і виховання може бути повноцінно вирішена через систему загальноосвітніх початкових закладів, засновниками яких мають бути релігійні організації. Соціологічні заміри цієї проблеми свідчать, що загалом 60 відсотків опитаних батьків схиляються до того, щоб їхні діти навчалися в таких школах. Лише 20 відсотків відкидають цей варіант. Такі школи вписуються в правове поле держави (*коли вони будуть узаконені*). Вони не порушують право батьків на вибір форми релігійного навчання і виховання своїх дітей.

Практика функціонування таких шкіл у ряді регіонів України (на приватній основі) засвідчує доцільність такої форми гармонійного поєднання загальноосвітнього і релігійного компонентів освіти й виховання. Вони довели свою ефективність.

Однак ця ідея має одержати юридичне оформлення, через закон, постанову уряду, постанову Міністерства освіти і науки, зокрема, в порядку експерименту. Тим більше, що, скажімо, такий важливий документ ООН як “Міжнародний Пакт про економічні, соціальні й культурні права”, який цінний і для України з 1976 року, в статті 13(3) встановлює, що “Держави, які беруть участь у цьому Пакті, зобов'язуються поважати свободу батьків і у відповідних випадках законних опікунів обирати для своїх дітей не тільки запровадженні державними властями школи, а й інші школи, що відповідають тому мінімуму вимог до освіти, який може бути встановлено чи затверджено державою і забезпечувати релігійне та моральне виховання своїх дітей відповідно до своїх власних переконань. По суті, йдеться про школи загальноосвітнього типу, засновниками яких можуть бути релігійні організації”¹⁹¹. Останні повинні мати право на заснування таких шкіл. Закон про освіту в принципі не містить норм, які б забороняли це. Однак і дозвільна норма відсутня.

Для таких шкіл, по-перше, має бути розроблений державний стандарт загальноосвітнього компонента освіти, а релігійними організаціями – віроповідна їй складова. Має бути сформована чітка програма діяльності таких шкіл, механізм документального оформлення їх діяльності, визнання, акредитації й ліцензування такого роду навчальних закладів.

Потребує чіткого опрацювання система державного, конфесійного фінансування таких шкіл, матеріальної підтримки з боку батьків, через систему добровільного податку, або через спеціальний фонд. Це – дуже важливе і надто складне питання.

Це – складний комплекс проблем, вирішення яких потребує не лише законодавчого оформлення, а й матеріально-фінансового, кадрового забезпечення.

Проте його розв'язання значною мірою зніме проблему релігійного навчання й виховання підростаючого покоління. Але, наголосимо це раз, це передовсім справа релігійних організацій і віруючих батьків, за бажанням яких і створюються такі школи. Держава має законодавчо і матеріально-фінансово сприяти цьому. Досвід і базу для реалізації цього завдання релігійні організації мають. Є багатий і міжнародний досвід організації таких шкіл. Вважаємо, що означена проблема уже перезріла у своїй

¹⁹⁰ Див.: Правові основи свободи совісті, релігії та релігійних організацій. – К., 2002. – С. 47.

¹⁹¹ Див.: Правові основи свободи совісті, релігії та релігійних організацій. – К., 2002. – С. 16.

необхідності. Її слід виводити з площини дискусії в площину практики. Для нашої держави, яка прагне стати членом ЄС, варто взяти до уваги принцип “свободи створення освітніх закладів при дотриманні демократичних засад”, задекларований в Конституції Європейського Союзу (ст. 11.-74. Право на освіту).

І не від школи “батьки мають вимагати відповідного релігійного виховання їхніх дітей” (як це записано в рекомендаціях Круглого столу “Релігійна освіта в Україні” (від 16.09.2005 року – Центр Разумкова)¹⁹², а від своїх релігійних організацій. В школі діти мають одержувати наукові знання, а не ази релігійного чи атеїстичного світогляду. Разом з тим виховання, освіта будь-якого типу повинні бути сконцентровані на розвитку у підростаючого покоління незалежного мислення, критичної оцінки, дотримуванні високого морального рівня, толерантності у взаємовідносинах, спілкуванні людей.

*Л. Коваленко**

До проблем релігійної освіти в світській державі.

Предметом дослідження у цій статті є можливість організації релігійної освіти в Україні як світській державі. Під поняття релігійна освіта в даній статті підпадають ті форми освіти всіх рівнів, які організовані органами державної влади чи релігійними організаціями з метою забезпечення права особи навчатися релігії. Зокрема – навчання релігії у школі й поза школою (катехизація, християнська етика, недільні школи) та школи, створені або патронвані релігійними організаціями. Це питання розглядається у статті в перспективі конституційних постулатів про відокремлення держави і релігійних організацій та світськість освіти в Україні. Аналіз зроблено на підставі деяких норм міжнародного права, чинного українського законодавства та документів Католицької Церкви.

Насамперед треба визначити підставу права на релігійну освіту. По-перше, це релігійна свобода особи, що базується на притаманній кожній людині гідності. Вона об'єднує свободу совісті, світогляду, віровизнання та теїстичних, атеїстичних та антиатеїстичних переконань. По-друге, це право кожного на розвиток особистості та на освіту. По-третє, це право батьків виховувати і навчати дітей відповідно до власних переконань.

Не менш важливим джерелом розуміння необхідності гарантій релігійного навчання повинна слугувати саме така концепція прав людини, яка визначає їх властивими і невід'ємними для кожної людини¹⁹³. Завдання держави у такій концепції чітко і стисло окреслене – якомога повніше забезпечувати реалізацію прав людини, узгоджуючи інтереси різних осіб для спільного добра.

Додатковою засадою більш повної реалізації права на релігійну освіту є субсидіарний (підтримуючий, допоміжний) характер органів державної влади стосовно інших суб'єктів суспільного діалогу, передовсім – сім'ї.

Саме з таких основних засад виникає обов'язок держави забезпечувати кожному можливість реалізації права на релігійну освіту. В ґраті суб'єктів цього права: батьків, релігійних організацій – першість належить індивідові як суб'єктові права.

Релігійна освіта, тобто можливість вільно навчати та навчатися вибраної релігії, становить невід'ємний елемент права на свободу совісті. Світськість держави у сфері освіти можна трактувати позитивно, у сенсі: розмежування, тобто автономії державної та релігійної сфер; пріоритетності права відповідних органів державної влади забезпечувати організацію публічної освіти громадян; а також співпраці різних суб'єктів суспільних відносин для досягнення спільного блага. Світськість освіти можна розуміти також негативно, у сенсі заперечення права людини на альтернативний характер виховання і навчання, панування та формування єдиного світського світогляду. В останньому випадку реальною є небезпека збереження монополії держави на освіту та домінування державних інтересів над правами особи, приватизації релігійних вартостей, витіснення їх із суспільного діалогу.

У ст. 18 *Загальної Декларації прав людини* (ООН, 1948) говориться про те, що “кожна людина має право на свободу думки, совісті та релігії; це право передбачає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноособово, так і спільно з іншими, прилюдно або приватним чином в ученні, богослужінні та здійсненні релігійних і ритуальних обрядів”. Аналіз оригінального тексту Декларації виявляє дещо звужене трактування офіційним українським

¹⁹² Див.: Національна безпека і оборона. – 2005. – № 8. – С. 2.

* *Заступник директора Інституту релігії та суспільства УКУ, доктор права.*

¹⁹³ The New Dictionary of Catholic Social Thought / Ed. J. A. Dwyer. – Collegiville, Minnesota, 1994. (Далі – *New Dictionary*). – P. 455-470; P. Sieghart. The International Law of Human Rights. – Oxford, 1983. 5. *New Dictionary*, див. прим. 5. – P. 927-929.

перекладачем права на свободу совісті, а саме – виключення права на навчання зі складових елементів свободи совісті, адже вираз “в ученні”, вжитий українським перекладачем, означає “в догматах”, “в засадах”¹⁹⁴.

У ст. 18 *Міжнародного пакту про громадянські та політичні права* (ООН, 1966) говориться про обов'язок держав, що його підписали, “шанувати свободу батьків або тих, хто їх заступає згідно з правом, забезпечувати своїм дітям релігійне і моральне виховання за власними переконаннями”. З цієї норми виникає вимога до держави створити умови для вивчення релігії. Оскільки в соціально-економічних умовах України державні школи є найбільш прийнятними для більшості батьків, то певно слід створити умови для вивчення релігії саме в державних освітніх закладах.

У *Першому протоколі до Конвенції про захист прав і основних свобод людини* 1950 року чітко зазначено, що жодна людина не може бути позбавлена права на освіту, а держава має поважати право батьків відповідно до їхніх релігійних і філософських переконань забезпечувати освіту і навчання своїх дітей (ст. 2).

Конвенція ЮНЕСКО від 5 грудня 1960 року *Про боротьбу з дискримінацією в галузі освіти* зобов'язала держави до скасування всіх дискримінаційних законодавчих та виконавчих норм, а також припинення всіх такого роду адміністративних дій у сфері освіти (ст. 3а). Крім того, у Конвенції визначається обов'язок держави гарантувати батькам або тим, хто їх, згідно з правом, заступає, вільну можливість посилати дітей до недержавних освітніх закладів, які відповідають мінімальним, визначеним або затвердженим відповідними освітніми органами, вимогам (ст. 5б).

Широко трактує право на релігійну свободу, в тому числі і право на релігійну освіту, Декларація *Про ліквідацію усіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань* (ООН, 1981). У цьому документі, окрім підтвердження попередніх стандартів, право на релігійну освіту було утверджене як власне право релігійних організацій здійснювати навчання релігії публічно чи приватно, індивідуально або разом з іншими в місцях, відповідних для цього (ст. 6).

Таким чином, згідно з міжнародними стандартами, право навчати та навчатися релігії становить суттєву складову свободи совісті і є додатковою гарантією вільного й повного розвитку людської особистості. Твердження про те, що освітня діяльність, зокрема утримання шкіл, є неправомірною формою поширення віри, оскільки стосується найвразливішої групи – дітей, ставить під сумнів пріоритетне право батьків вирішувати, чи відвідуватимуть їхні діти такі школи. Крім того, якщо у таких школах дотримуватимуться визначеного стандарту освіти й не вестиметься прозелітична діяльність, то органи державної влади не матимуть законних підстав не підтримувати їх.

Адекватним праву релігійних організацій на створення та організацію приватних шкіл є обов'язок таких освітніх закладів дотримуватися стандартів освіти і техніки безпеки, визначених державним правом. Очевидно, що в питанні допуску до навчання та в освітній політиці релігійних шкіл не повинно бути дискримінації на підставі раси, національної приналежності, мови, стану чи статі¹⁹⁵.

Усе, що стосується людської особи, її гідності, становить фундамент державно-церковних відносин, а також основу для діалогу між державою та релігійними організаціями й Церквою. Тим паче, співпраця повинна охоплювати всю сферу формування людини, і передовсім – духовного, культурного та морального виховання. Сприятиме налагодженню спільних дій коротке представлення того, як Українська Греко-Католицька Церква розуміє католицьку школу. Слід зазначити, що Церква не тільки надає величезного значення освіті в житті людини, її впливові на поступ сучасного суспільства, а й визнає за собою право співдіяти розвиткові освіти. Власне право накладає на Церкву обов'язок різними шляхами допомагати батькам у вихованні дітей, передовсім катехизією та організацією католицьких шкіл¹⁹⁶.

¹⁹⁴ “...to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance”. “Учення (вчення),[...] сукупність основних положень якої-небудь релігії, віровчення” (Новий тлумачний словник української мови у чотирьох томах. – К., 1998. – Т. 4. – С. 660); аналогічно визначає цей термін “Великий тлумачний словник сучасної української мови”. Ред. В. Бусел.– К., 2001.

¹⁹⁵ Згідно з Декларацією ООН щодо запобігання усіх форм нетерпимості та дискримінації з огляду на релігію та переконання з 1981 року, дискримінація означає встановлення будь-яких різниць, винятків, обмежень або привілеїв на підставі релігії чи переконань, що має на меті або спричинило часткове або повне обмеження щодо рівного з усіма визнання, користування чи здійснення прав людини та основних свобод (п.2, ст.2). Див.: Shelton D., Kiss A. A Draft Model Law on Freedom of Religion.// *Religious Human Rights in Global Perspective. – Vol 2 Legal Perspectives*, ed. J. D. van der Vyver, J. Witte, Jr, Martinus Nijhoff publishers.— The Hague/Boston/London, 1996.— P.562-566, 584.

¹⁹⁶ Власним правом Греко-Католицької Церкви є передовсім Кодекс канонів Східних Церков (ККСЦ) 1991 року, проголошений папою Іваном Павлом II. Текст див.: Кодекс канонів Східних Церков, латинсько-українське видання.— Рим, 1993.

Католицька школа це – загальноосвітній навчальний заклад, у якому весь навчально-виховний процес будується на визнанні Бога центром формування людської особи. Окрім забезпечення високого рівня освіти та підготовки до подальшого навчання чи праці в суспільстві, завданням католицької школи є: створювати шкільну спільноту, атмосфера в якій наповнена євангельським духом свободи і любові; допомагати молодій людині, щоб вона, розвиваючи власну особистість, зростала як “нове створіння”; розглядати всю людську культуру через звістку про спасіння, щоби знання, які вихованці здобувають про світ, життя і людину, були осяяні вірою (пор. ККСЦ, кан. 634). Завданнями католицької школи також є допомога батькам у вихованні дітей свідомими власних прав та обов'язків і забезпечення їхнього релігійного виховання (пор. ККСЦ, кан.628, §2), здійснення гуманного і суспільного формування молоді (пор. ККСЦ, кан.634, §3) та підготовка учнів до подальшої освіти та праці. Виховання в католицькій школі повинно сприяти наповненню життя людини Христовим духом, повній самореалізації людської особи, досягненню спільного добра національної і загальнолюдської спільноти та побудові більш людяного світу¹⁹⁷.

Створення або визнання католицької школи належить до компетенції єпархіального єпископа або вищої церковної влади (Синоду єпископів УГКЦ або, у деяких випадках, Римської Апостольської Столиці). У своїй діяльності католицька школа керується загальним і партикулярним канонічним правом, окремими постановами компетентної церковної влади, статутом УГКЦ, статутом єпархії, власним статутом, затвердженим єпархіальним єпископом, а також, очевидно, чинним законодавством України. Для канонічного права школа, створена або визнана церковною владою, є юридичною особою. Для отримання цивільної правоздатності їй треба дотримуватися приписів чинного українського законодавства у сфері освіти, тобто затвердити статут, отримати ліцензію на надання освітніх послуг і підготовку фахівців різних рівнів кваліфікації та пройти процедуру акредитації у відповідних державних органах.

Необхідно додати, що католицька школа відкрита не тільки для всіх вірних Католицької Церкви, а й для вірних інших Церков і церковних спільнот та всіх бажаючих. Замикання у своєму середовищі, створення “гетто” або “резервації” є спокусливим варіантом відповіді викликам сучасності, який, однак, загрожує поступовою втратою спільної мови у суспільстві. До педагогічних працівників католицької школи, окрім загальноприйнятих вимог: високих моральних якостей, відповідної педагогічної освіти, належного рівня професійної підготовки, ставиться додаткова вимога – поділяти світогляд, відповідний меті та духу католицької школи. Причому така додаткова вимога цілком не суперечить міжнародним стандартам. Вихователі повинні приділяти увагу цілісному формуванню людської особи, щоб через гармонійний розвиток фізичних, інтелектуальних і моральних якостей діти готувалися до пізнання Бога і любові до нього, до усвідомлення людських і моральних цінностей та прийняття їх зі справжньою свободою й почуттям справедливості та співвідповідальності (пор. ККСЦ, кан.629). Усі вчителі повинні “свідомством свого життя служити прикладом і діяти спільно передусім із батьками, а також з іншими школами” чи організаціями (див. ККСЦ, кан.639). Джерелами фінансування католицької школи можуть бути кошти фізичних і юридичних осіб, благодійні внески фізичних та юридичних осіб, а також державні дотації. Єпархіальний єпископ має право контролювати діяльність католицької школи, а також ліквідувати її або відкликати визнання, якщо її діяльність не відповідає вимогам канонічного права.

Згідно з Конституцією України, Законом України “Про свободу совісті та релігійні організації” та Законом України “Про освіту”, в Україні “школа відокремлена від церкви”. У Конституції (ч. 3 ст. 35) лаконічно стверджено (а точніше – майже повторено т. зв. лєнінський декрет 1919 року): “Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа - від церкви”. У ст. 53, де проголошується право кожного на освіту, у ч. 5 виокремлено права національних меншин у сфері навчання, натомість не згадано окремо релігійних чи світоглядних інтересів громадян. Стислість конституційних норм залишає простір для їх тлумачення та конкретизації з урахуванням міжнародних норм та досвіду, а також традицій і потреб українського суспільства.

Незважаючи на загальнопоширене твердження про те, що чинне законодавство не допускає існування релігійних шкіл, у Законі України “Про свободу совісті та релігійні організації” від 23 квітня 1991 року можна знайти ряд положень стосовно можливості їх відкриття. Насамперед треба зазначити, що у ст. 6 Закону, яка у назві повторює конституційний принцип відокремлення школи від Церкви (релігійних організацій), чітко зазначено, які саме школи мають на увазі: “державна система освіти відокремлена від церкви (релігійних організацій), має світський характер”. Це важливе уточнення відкриває достатньо широкі можливості перед релігійними організаціями в якості патронів (засновників чи співзасновників)

¹⁹⁷ Див.: II Ватиканський Собор. Декларація про християнське виховання *Gravissimum educationi*, п.3 //: Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів, 1996.

приватних навчальних закладів і створює альтернативу для батьків, які бажають дати дітям релігійне виховання.

Крім того, у Законі є ряд загальних гарантій, які сприяють здійсненню громадянами права на релігійну освіту. По-перше, громадяни України є рівними перед законом і мають рівні права в усіх галузях економічного, політичного, соціального і культурного життя незалежно від їх ставлення до релігії (ч. 1 ст. 4). Тим самим “будь-яке пряме чи непряме обмеження прав, встановлення прямих чи непрямих переваг громадян залежно від їх ставлення до релігії [...] тягне за собою відповідальність, встановлену законом” (ч. 2 ст. 4). Доступ до різних видів і рівнів освіти надається громадянам незалежно від їх ставлення до релігії (ч.1 ст.6). “Громадяни можуть навчатися релігійного віровчення та здобувати релігійну освіту індивідуально або разом з іншими ...” (там само).

По-друге, держава гарантує батькам або особам, які їх замінюють, право виховувати своїх дітей відповідно до своїх власних переконань (ч. 4 ст. 3). Доцільно, однак, виразно додати також право батьків навчати дітей відповідно до власних переконань і врахувати право дитини на релігійну свободу, зважаючи на ступінь її загального розвитку.

По-третє, релігійні організації мають право “відповідно до своїх внутрішніх настанов створювати для релігійної освіти дітей і дорослих навчальні заклади і групи, а також проводити навчання в інших формах, використовуючи для цього приміщення, що їм належать або надаються у користування” (ст. 6). Мало того, держава зобов’язується захищати права і законні інтереси релігійних організацій; сприяти встановленню відносин взаємної релігійної і світоглядної терпимості й поваги між громадянами, які сповідують релігію або не сповідують її, між віруючими різних віросповідань та їх релігійними організаціями; поважати традиції та внутрішні настанови релігійних організацій, якщо вони не суперечать чинному законодавству, і не втручатися у здійснювану в межах закону діяльність релігійних організацій (ст. 5). Однак при такому формулюванні норм закону залишається загалом невиясненим питання щодо точного місця проведення навчання і виникає обґрунтований сумнів, чи можуть релігійні організації навчати в публічних закладах – скажімо, у державних школах – на факультативній основі.

На жаль, хоча Закон України “Про освіту” прийнято пізніше (у травні 1991 року), ніж Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації” (квітень 1991 року), його аналіз показує значну неузгодженість у питанні тлумачення конституційної засади відокремлення школи від церкви та гарантій реалізації права на релігійну освіту. Зокрема, у ст. 6 серед основних принципів освіти в Україні проголошено незалежність освіти від релігійних організацій та її науковий, світський характер. Крім того, у цьому законі декларується світський характер освітніх закладів усіх форм власності (ст. 6, 8, та 9). Заклади освіти в Україні незалежно від форм власності відокремлені від Церкви (релігійних організацій), мають світський характер, крім закладів освіти, заснованих релігійними організаціями (ст. 9). Крім того, згідно зі ст. 8 цього ж Закону, навчально-виховний процес у закладах освіти повинен бути вільним від втручання релігійних організацій; залучення учнів чи студентів до участі в релігійних заходах під час навчально-виховного процесу не допускається.

Однак, згідно з нормою ст. 18, у якій визначено умови створення закладів освіти, серед засновників перераховані не тільки органи державної виконавчої влади чи місцевого самоврядування та фізичні особи (громадяни України), але й підприємства, установи, організації незалежно від форм власності, при умові володіння ними необхідною матеріально-технічною та науково-методичною базою, а також наявності педагогічних кадрів. Це дає опосередковане право виступати в ролі засновників закладів освіти також і релігійним організаціям. На жаль, знову-таки, у поданому в цій же статті переліку потреб, для задоволення яких створюються освітні заклади (соціально-економічні, національні, культурно-освітні), релігійні чи світоглядні потреби виразно не згадані.

Проте такий перелік, безумовно, не можна вважати вичерпним. Мало того, оскільки загальні інтерпретаційні принципи не дають можливості тлумачити правові норми таким чином, щоби тим самим обмежувалися права особи чи громадянина, хіба що про це виразно зазначено, можна піддати сумніву правомірність твердження про абсолютну світськість усіх закладів освіти.

Отже, після короткого аналізу Закону України “Про освіту” можна стверджувати про відсутність виразної заборони релігійним організаціям створювати чи співзасновувати освітні заклади, що дає підстави вважати незаконною практикою відмови органів державної влади визнавати створення, скажімо, католицької школи. На практиці, згідно з чинним законодавством, релігійні організації організують навчання релігії в недільних школах, тобто в храмі або при храмі, а чи ж створюють заклади, які визнаються державою не освітніми, а релігійними. Учителі релігії, однак, у такому випадку не користуються вчительськими правами і пільгами, а учні – не мають можливості отримати дипломи державного зразка. Питання, чи можна в такій ситуації вважати право на релігійне навчання реально забезпеченим, видається обґрунтованим.

Великою проблемою (аналіз якої вимагає окремого дослідження) є відсутність визнання державою богослов'я (теології) та пов'язаних із ним дисциплін як наукової спеціальності. Причому проблема ця стосується не тільки релігійних освітніх закладів (відсутність їх ліцензування та акредитації), а й спричинює порушення прав громадян України, зокрема на вибір форми освіти, працевлаштування, а в деяких випадках – зумовлює особливості правового статусу. Потрібно зазначити, що введення в програму вищих навчальних закладів релігієзнавства не вирішує питання забезпечення реалізації права на релігійну освіту, оскільки це предмет суто інформативного характеру, тим часом як релігійна свобода передбачає вивчення і виховання у конкретній релігії. Важливо, щоб для вирішення питань ліцензування й акредитації такого типу закладів та надання ними наукових ступенів у Міністерстві освіти не створювався окремий підрозділ, а щоб усі ці процедури здійснювалися на загальних засадах. Для цього передовсім необхідно розробити систему оцінки рівня освіти та визнання наукових ступенів, спільну для всіх освітніх закладів.

На закінчення, треба згадати ще одну проблему релігійної освіти. У деяких регіонах (головним чином у західних областях України) в порядку експерименту за рішенням місцевих органів влади у загальноосвітніх школах проводяться уроки з християнської етики. Цей вимушений крок, до певної міри сурогат релігійного навчання, може бути виправданий лише відсутністю належних правових гарантій прав дітей та батьків. Більше того, відсутність адекватної правової бази дозволяє органам державної влади проявляти необмежену ініціативу – скажімо, обов'язкове відвідування уроків, обов'язкова атестація тощо. У деяких випадках така практика створює загрозу дискримінації як окремих осіб, так і цілих груп.

Слід зазначити, що це радше вимушений “позаконний” крок, який свідчить про існування проблеми, а не про її властиве вирішення. Першим і основним кроком на шляху до вирішення проблеми релігійної освіти на будь-якому рівні повинно бути усвідомлення, що підставою права на релігійну освіту і виховання є право конкретної особи – дитини, яку представляють батьки, тимчасом як на релігійних організаціях та державних органах влади лежить обов'язок забезпечити реалізацію цього права.

У цьому контексті необхідно вкотре наголосити на потребі прийняття нового Закону *Про освіту*, який допускатиме факультативне вивчення релігії у державних школах та існування приватних шкіл під патронатом релігійних організацій¹⁹⁸. У такому законі повинні бути виразно окреслені компетенції релігійних організацій, а також гарантії здійснення державою її прав та обов'язків щодо всієї системи освіти. З огляду на ці ж питання вимагає змін також чинний Закон *Про свободу совісті*. У нього треба вписати виразне право релігійних організацій створювати освітні заклади всіх рівнів акредитації, а також забезпечувати на вимогу батьків надання релігійної освіти дітям у державних школах на факультативній основі. Таким чином, релігійні організації не втручатимуться в навчання інших предметів, а держава не навчатиме і не визнаватиме принципів і правд віри, що цілком відповідатиме засаді світськості освіти в державних закладах.

Підсумовуючи, слід відзначити, що створення в Україні можливості організації релігійної освіти різних форм та видів є нагальним обов'язком держави не тільки з огляду на виконання стандартів дотримання прав особи, але й точки зору інтересів самої держави, її стабільності та поступу. Адже згідно з принципами, визнаними міжнародною спільнотою, громадянин має обов'язки тільки перед тією державою, у якій можливий вільний і повний розвиток його особистості.

*Г. Друзенко**

Реституція як відновлення історичної справедливості.

20 листопада 2003 року Верховна Рада України відхилила урядовий законопроект, зареєстрований за № 1281, «Про внесення змін до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації"» (нова редакція). Таким чином, вже п'ята за останні шість років спроба провести в парламенті крізь процедуру першого читання підготовлені Державним комітетом України у справах релігій законопроекти, що мають

¹⁹⁸ Для прикладу: у Польщі, згідно з Законом *Про систему освіти* 1991 року (Dziennik ustaw 1991 nr 95 poz. 425) та розпорядженням Міністра освіти *У справі умов і форм навчання релігії у публічних школах* від 14 квітня 1992 року (Dziennik ustaw 1992 nr 36 poz. 155) усі, визнані законом, релігійні організації мають право проводити в школі навчання релігії в обсязі 2 години на тиждень, якщо у класі є принаймні 7 учнів, які сповідують цю релігію. Релігійні організації та держава спільно провадять контроль за викладанням релігії. Про дискусії, що виникали в Польщі навколо релігійної освіти, див. також: Nauczanie religji w szkole w państwie demokratycznym (red. J. Krucowski)— Lublin, 1991; Męzglewski A. Katecheza i szkolnictwo wyznaniowe.// Prawo wyznaniowe w III Rzeczypospolitej (pod. red. H. Misztala).— Lublin, 2001.

* Юридичний радник Комітету Верховної Ради України з питань європейської інтеграції, віце-президент Інституту європейської інтеграції (Ряшів, Польща). (друкується за: risu.org.ua).

оновити підвалини державно-церковних взаємин, зазнала фіаско. Це означає, що єдиний законодавчий орган України, попри неодноразову зміну свого складу, вкотре відмовляється прийняти плоди наполегливої законотворчості «державного органу у справах релігій» хоч би за основу для подальшого доопрацювання. Малою втіхою в цій ситуації є той факт, що одночасно з урядовим парламент відхилив ще й альтернативний депутатський законопроект Лілії Григорович «Про свободу віросповідання та релігійні організації».

Що ж заважає пройти крізь Сціллу та Харибду сесійної зали українського парламенту як урядовим, так і депутатським спробам по новому врегулювати державно-церковні відносини?

Одну з основних причин – неврегульованість у законопроектах статусу Церкви як юридичної особи, докладно проаналізовано у попередній статті (*Див. Г. Друзенко. Статус юридичної особи для Церкви: мрія чи реальність? // Юридичний журнал, - 2003. - №10*). Тому зараз хотів би зосередитись на ще одній, не менш важливій проблемі – відсутності в українському законодавстві ефективних механізмів реституції колишнього церковного майна. На жаль, вона також не знайшла адекватного розв'язання у відхилених парламентом законопроектах.

Насамперед слід нагадати, що реституція колишнього церковного майна є зобов'язанням, яке Україна взяла на себе при вступі до Ради Європи. У пункті XI висновку Парламентської асамблеї Ради Європи № 190 (1995) нашій державі рекомендується «встановити правове розв'язання питання про повернення церковної власності». Про необхідність «гарантувати релігійним інституціям, власність яких була націоналізована в минулому, реституцію цієї власності в належні строки або, якщо це неможливо, справедливу компенсацію» Україні – як власне й іншим пострадянським державам – було нагадано сім років потому – в рекомендації ПАРЕ від 24.04.2002 № 1556 (2002). З іншого боку, потрібно визнати, що Україна ще до проголошення незалежності і задовго до вступу до Ради Європи заклала перші правові підвалини для повернення Церкві майна, націоналізованого радянською владою. Так, вже постановою Верховної Ради УРСР «Про порядок введення в дію Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації"» від 23 квітня 1991 року Кабінет Міністрів України, обласні, Київську та Севастопольську міські державні адміністрації було зобов'язано «забезпечити відповідно до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" повернення у власність чи передачу в безоплатне користування релігійним громадам культових будівель і майна», а також визначено критерії, за якими має визначатись, яким саме релігійним організаціям повертати колишнє церковне майно.

З моменту запровадження в Україні інституту президентства дати новий імпульс процесу реституції, що його розпочато з прийняттям Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» на підставі цитованої вище парламентської постанови, тричі намагався у своїх актах глава держави. Так, указом Президента України «Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового майна» від 4 березня 1992 року за № 125 Раді Міністрів Кримської АРСР, виконавчим комітетам обласних, Київської та Севастопольської міських Рад народних депутатів було доручено впродовж 1992-1993 років здійснити передачу релігійним громадам у власність чи безоплатне користування культових будівель, що використовуються не за призначенням, а також організувати інвентаризацію культового майна, що зберігається у фондах державних музеїв та архівів, для розв'язання у встановленому порядку питання про можливість його подальшого використання за призначенням; розпорядженням Президента України «Про повернення релігійним організаціям культового майна» від 22 червня 1994 року за № 53/94-рп місцевим органам державної виконавчої влади доручено «забезпечити до 1 грудня 1997 року передачу у безоплатне користування або повернення безоплатно у власність релігійних організацій культових будівель і майна, які перебувають у державній власності та використовуються не за призначенням»; указом Президента України «Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій» від 21 березня 2002 року Кабінету Міністрів України було доручено:

1) утворити до 1 травня 2002 року міжвідомчу комісію для підготовки пропозицій щодо відновлення прав церков і релігійних організацій, які були порушені внаслідок проведення колишнім Союзом РСР тоталітарної політики стосовно релігії, та опрацювання механізмів подолання негативних наслідків такої політики; 2) розробити до 1 вересня 2002 року перспективний план заходів, спрямованих на відновлення порушених прав церков і релігійних організацій, зокрема на повернення їм колишніх культових будівель, іншого церковного майна, в тім числі приміщень, що перебувають у державній власності і використовуються не за призначенням; 3) передбачити під час розроблення проектів Державного бюджету України на 2003 та наступні роки видатки, пов'язані з реалізацією органами виконавчої влади зазначеного вище плану заходів.

Президентські ініціативи – хоча й без особливого ентузіазму – намагався реалізувати Уряд (а радше уряди) України. Так, 7 травня 1998 року Кабмін видав розпорядження за №290-р, в якому Раді міністрів

Автономної Республіки Крим, обласним, Київській та Севастопольській міським державним адміністраціям було доручено забезпечити поетапне повернення релігійним організаціям культових будівель, які не використовуються або використовуються не за призначенням, а також до 01.07.1998 подати Кабінетові Міністрів України повний перелік культових будівель, які перебувають у державній та комунальній власності і не використовуються або використовуються не за призначенням, з визначенням термінів та умов повернення їх релігійним організаціям. У вересні 2002 року український уряд, на виконання останнього з цитованих вище президентських указів, затвердив перспективний план невідкладних заходів щодо остаточного подолання негативних наслідків політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав Церков і релігійних організацій, який передбачав: вивчення питання про долю колишніх культових будівель, церковних приміщень та майна, належність яких до колишньої церковної власності підтверджена відповідними архівними документами, та узгодження його з керівниками релігійних організацій на місцях; визначення термінів повернення цих будівель, приміщень і майна в користування церквам і релігійним організаціям; вивчення питання та підготовку пропозицій щодо механізму передачі в користування церквам і релігійним організаціям частини церковної атрибутики, літератури та документів, що зберігаються в музейних запасниках та архівах;

подання Уряду пропозицій щодо подальшого використання окремих будівель Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника та інших видатних пам'яток сакральної архітектури.

Не буду далі переобтяжувати читача переліком «реституційних» правових актів, які часто-густо ледве не дослівно дублюють один одного – названого цілком вистачить, щоб переконатися: реституція в Україні явно гальмує, строки її проведення та терміни завершення постійно переносяться, а нормативно-правова база, необхідна для проведення повноцінної реституції, досі не створена. Наведу симптоматичний приклад. 24 квітня 2003 року Київська міська рада прийняла рішення за № 388/548 про передачу будинків по вулиці Січневого повстання № 32/1 літ. А, Г, Е в управління Українській Православній Церкві Київського Патріархату. В преамбулі зазначеного рішення стверджується, що воно прийняте відповідно до частини 5 статті 60 Закону України «Про місцеве самоврядування в Україні» та Указу Президента України від 21.03.2002 № 279/2002 «Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій».

Здалося б, Київська міська влада шляхетно чинить, коли, не чекаючи спеціального закону про реституцію церковного майна, повертає релігійному об'єднанню (яким є Українська Православна Церква Київський Патріархат) колишню церковну власність. Ось лише «не помітила» Київська рада, коли приймала рішення № 388/548, принципової юридичної проблеми: Українська Православна Церква Київський Патріархат відповідно до чинного законодавства України не є юридичною особою. А відтак постає питання, а кому ж насправді передані в управління будівлі, що входять до комплексу Свято-Феодосіївського монастиря, що на розі вулиць Січневого повстання та Цитадельної? Виходить що нікому, оскільки немає юридичної особи «Українська Православна Церква Київський Патріархат», як немає юридичної особи «Українська Православна Церква» або «Українська Греко-Католицька Церква». Немає і в принципі не може бути, оскільки відповідно до чинного нині Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» 1991 року релігійні об'єднання не можуть набувати статусу юридичної особи, а будь-які об'єднання без статусу юридичної особи не можуть набувати будь-яких майнових прав. Спершу гадав собі, що ця правова колізія – прикра технічна помилка, недогляд працівників апарату Київської ради, які через неухважність загубили частину офіційної назви релігійної організації «Свято-Феодосіївський ставропігійний чоловічий монастир Української Православної Церкви - Київського Патріархату», чий статут був зареєстрований Радою у справах релігій при Кабінеті Міністрів України 23 грудня 1992 року. У такому разі все було б зрозумілим – Київська рада прийняла рішення про передачу будівель в управління релігійній організації, яка з 1992 року має статус юридичної особи, набутий на підставі статей частини 1 статті 13 та частини 2 статті 14 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». І залишалося б хіба що шкодувати з приводу неухважних клерків. Але ж ні...

Виявляється, що на рік раніше Київська рада передала в безоплатне користування Українській Православній Церкві Київського Патріархату (УПЦ-КП) будинки № 3 літ. А, Б та № 5 літ. Д у провулку Десятинному (рішення від 15 січня 2002 року № 220/1654). А ще двома роками раніше тій самій УПЦ-КП було безоплатно передано у власність будинок № 3, літ. Б на вулиці Хорива (рішення від 29 червня 2000 року № 213/934). Причому в останньому випадку через 9 місяців після передачі будівлі № 3, літ. Б на вулиці Хорива у власність юридичному фантому Київська «передумала» і шляхом внесення змін до свого рішення передала зазначену будівлю у власність парафії Святого Миколи (Притиска) Української Православної церкви Київського Патріархату (рішення від 3 квітня 2001 року № 271/1248). Не думаю, що тут слід акцентувати увагу на конституційній нормі про непорушність права приватної власності (а оскільки Церква

у нас відділена від держави, то будівлі передавались Церкві саме у приватну власність). Зрозуміло, що май релігійне об'єднання статус юридичної особи, лише воно або суд, а ніяк не Київрада, могли б вирішувати подальшу долю майна, переданого цьому релігійному об'єднанню у власність. Набагато цікавіше проаналізувати, чи прийняття таких абсурдних з юридичного погляду рішень стало можливим через низьку правову культуру депутатів та працівників представницького органу столичної територіальної громади чи через алогічність українського законодавства, яке визначає статус релігійних організацій та засади їхніх взаємин з державою. Вірогідно, з обох причин. Та зважаючи на те, що про правову культуру в Україні сказано й написано чимало, дозволю собі зосередитись на другій.

Отже, перед будь-яким органом, уповноваженим приймати рішення про повернення Церкві раніше націоналізованого в неї майна, насамперед постає засадниче питання: а кому саме повертати майно. Єдиний акт українського законодавства, що містить хоч якусь відповідь на це запитання – вже згадувана постанова Верховної Ради УРСР «Про порядок введення в дію Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації"» від 23 квітня 1991 року.

Пункт 6 цієї постанови передбачає критерії, за якими культове майно, зокрема культові будівлі, мають повертатись у власність або передаватись у безоплатне користування релігійним громадам. Дивно, але законодавець, приймаючи згадану постанову, наче забув, що колишнє церковне майно відбирали не лише в громад, а й у монастирів, єпархіальних управлінь, духовних шкіл, релігійних братств, місій тощо, а тому й повертати його потрібно не лише релігійним громадам... Але явно не цей недогляд, якого Верховна Рада припустилась на зорі українського парламентаризму, гальмує відновлення історичної справедливості щодо колишнього церковного майна – основний нонсенс реституції по-українськи полягає в тому, що із суб'єктів реституції виключена Церква як така! Попри те, що в чинному Законі «Про свободу совісті та релігійні організації» поняття «Церква» вживається як синонім поняття «релігійні організації» (саме в множині) (*це прямо впливає з аналізу ч.2 ст.5, назви та ч.1 ст.6 Закону*), що близьке але не тотожне «об'єднанню релігійних організацій», коли ми говоримо «Церква», ми майже завжди маємо на увазі саме релігійне об'єднання: Українська Православна Церква, Українська Православна Церква – Київський Патріархат, Українська Автокефальна Православна Церква, Українська Греко-Католицька Церква, Українська Римо-Католицька Церква тощо. А саме така Церква, Церква як релігійне об'єднання, позбавлена в Україні правосуб'єктності, оскільки не має навіть теоретичної можливості набувати статусу юридичної особи.

І тут Закон ставить виконавчу владу у досить делікатне становище. Архіви свідчать, що майно вилучалось у тих громад, монастирів, духовних шкіл, інших релігійних організацій, що припинили своє існування якщо не фактично, то вже напевно як суб'єкти права. Водночас повертати майно пропонується новоствореним релігійним організаціям, які часто-густо мають з ліквідованими хіба що спільну назву та віросповідну приналежність. Як за таких умов діяти владі, якщо на повернення того чи того «культового майна» претендують дві, три а то й більше релігійних організацій водночас? Та ще коли всі вони, приміром, декларують свою приналежність до Православної Церкви й мають однакову назву? У такій ситуації місцева влада (а саме вона за українським законодавством в абсолютній більшості випадків вирішує, кому саме повертати «культове майно») опиняється перед спокусою толерувати релігійні громади однієї конфесії за рахунок іншої – залежно від симпатій більшості місцевих можновладців. Зазвичай органи місцевого самоврядування таки спокушаються і не дуже переймаються відновленням історичної справедливості! Так, приміром, у Києві храми, втім числі й відновлені коштом міського бюджету, передаються здебільшого в користування УПЦ-КП, на Галичині фаворитом реституції є УГКЦ, а в південних та східних регіонах України – УПЦ Московського Патріархату.

Таке враження, що реституція в Україні здійснюється *ad hoc* – залежно від політичної кон'юнктури на місцях, а центральна влада свідомо дистанціюється від координації цього непростого процесу. На жаль, не так давно ми вже проходили використання права як інструмента реалізації політичної волі і мали задосить підстав переконатися, що з верховенством права це немає нічого спільного. Але ж можливий інший – системний та прозорий – підхід до реституції. Достатньо законодавчо закріпити за Церквами статус юридичної особи, посадити повноважних представників Церков за стіл переговорів і справедливо (наскільки в принципі може бути справедливим реальне життя) поділити рештки неповернутого Церкві «культового майна», попередньо створивши національний реєстр об'єктів загальнодержавної та комунальної власності, що підлягають реституції.

Припустимо, що держава почула наші поради й поклала їх у підвалини «нового підходу» до реституції. Чи достатньо цього, щоб в Україні раз і назавжди зняти з порядку денного питання повернення церквам «культового майна»? Аж ніяк ні! При уважному прочитанні чинного законодавства виявляється, що в нашій державі для справжньої реституції елементарно бракує правових підстав. Частина 7 статті 92 Конституції України визначає, що правовий режим власності визначається виключно законами України.

Отже, з усіх цитованих вище актів національного законодавства підстави для реституції можуть визначатися тільки Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації», оскільки інші закони не регулюють правовідносин щодо повернення церквам «культового майна».

Проаналізуємо цей закон. Реституційною, а радше квазіреституційною в ньому можна назвати рівно одну 17-ту статтю. Ключовою в цій статті (з погляду відновлення історичної справедливості через поновлення Церкви у майнових правах) є норма частини другої, яка дослівно проголошує наступне: «Культові будівлі і майно, які становлять державну власність, передаються організаціями, на балансі яких вони знаходяться, у безоплатне користування або повертаються у власність релігійних організацій безоплатно за рішеннями обласних, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій, а в Республіці Крим – Уряду Республіки Крим».

Зауважу принагідно, що ось вже більшу семи років у складі України немає Республіки Крим – є Автономна Республіка Крим, що юридично не одне й теж. Однак головне в цій нормі звичайно не застаріла назва адміністративно-територіальної одиниці, що входить до складу нашої держави, а повна відсутність імперативу: «Даєш реституцію!». Якщо викласти сухий юридичний текст 17-ої статті зрозумілою пересічному громадянину мовою, звучатиме це приблизно так: 1. Релігійні організації мають право звертатися до державних органів з клопотанням повернути їм націоналізоване радянською владою «культове майно».

2. Такими державними органами є обласні, Київська та Севастопольська міські державні адміністрації, а також Рада Міністрів Автономної Республіки Крим (далі – уповноважені органи) – залежно від місцезнаходження «культового майна». 3. Уповноважені органи зобов'язані впродовж місяця розглянути клопотання релігійної організації й прийняти одне з наступних рішень: задовольнити клопотання релігійної організації і передати їй «культове майно» у власність; задовольнити клопотання релігійної організації і передати їй «культове майно» у безоплатне користування; задовольнити клопотання одразу кількох релігійних організацій і передати їм «культове майно» у почергове користування; відмовити у задоволенні клопотання. 4. Якщо релігійну організацію не задовольняє рішення уповноваженого органу, вона має право оскаржити його в суді.

Ось і все, якщо не зважати на загальні місця про те, що «самовільне захоплення культових будівель чи привласнення культового майна не допускається» або про те, що «користування землею релігійні організації здійснюють у порядку, встановленому Земельним кодексом України та іншими законодавчими актами України». А де ж реституція? Її немає, оскільки в законі немає жодних критеріїв визначення того, коли держава повинна повернути «культове майно» у власність, коли – у безоплатне користування, а коли і на яких підставах у реституції може бути відмовлено. Закон надає уповноваженим органам повну дискрецію визначати долю колишнього церковного майна, націоналізованого свого часу радянською владою.

До речі, в юриспруденції така дискреція називається правом власності, оскільки лише власник вправі вирішувати, що робити з належним йому майном. І лише одне-єдине обмеження права власності держави та територіальних громад передбачив закон: «культове майно» заборонено здавати релігійним організаціям в оренду, тобто за плату – проте дозволено взагалі не повертати навіть у користування. Можливо, реституція як така відсутня в «профільному» законі «Про свободу совісті та релігійні організації», водночас її можна віднайти в інших законодавчих актах? Оскільки, як зазначалося вище, саме місцева влада в Україні в абсолютній більшості випадків вирішує, кому повертати (або не повертати) культове майно, звернемось до Закону України «Про місцеве самоврядування». Читаючи його, ми також не знаходимо реституційних норм, проте натрапляємо на цікаву в нашому контексті норму, що закріплена в пункті 5 статті 16 Закону: «від імені та в інтересах територіальних громад права суб'єкта комунальної власності здійснюють відповідні ради», тобто представницькі органи місцевого самоврядування. Водночас всі вище згадані акти законодавства, що зачіпають питання реституції, в тім числі й Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», наділяють дискрецію приймати рішення щодо повернення Церкви «культового майна» місцеві органи виконавчої влади. Винятком є хіба що президентський указ від 21.03.2002 за № 279...

Ще одне цікаве спостереження. Жоден з актів законодавства України не передбачає жодних санкцій за неповернення релігійним організаціям «культового майна». Отже, не дивно, що через дванадцять з половиною років після офіційного «старту» реституція так і не наблизилась до свого логічного завершення. Підтверджує це навіть простий аналіз змісту цього латинського терміна. Слово «реституція» походить від латинського *restitutio* і означає «відновлення». Отже, реституція майна – це повернення його у власність тому, хто був позбавлений цього майна, або, іншими словами, відновлення колишнього власника в правах власності. В сучасній юридичній науці термін «реституція» має ще одне смислове навантаження – це повернення колишньому власникові майна, яке було відчужено **незаконно**. Саме з таких позицій слід

оцінювати, наскільки правомірно вважати реституцією повернення релігійним організаціям «культового майна», націоналізованого радянською владою, що передбачено чинним законодавством України. Насамперед, потрібно однозначно сказати, що передача колишнього церковного майна у безоплатне користування релігійним організаціям реституцією не є. Оскільки по-перше, при реституції особа відновлюється в тих правах, які нею були втрачені, тобто якщо Церкву позбавили права власності, її не можна «відновити» в праві користування, оскільки навіть юристу-першокурснику зрозуміло, що право власності та право користування, м'яко кажучи, дещо різні права; по-друге, Закон «Про свободу совісті та релігійні організації» прямо говорить, що «договори про надання в користування релігійним організаціям культових та інших будівель і майна можуть бути розірвані або припинені в порядку і на підставах, передбачених цивільним законодавством України» (ч.8 ст. 17).

А цивільне законодавство України в особі Цивільного Кодексу УРСР 1963 року передбачає, що «строк договору безоплатного користування майном не повинен перевищувати одного року» (ч. 1 ст. 325), відповідно, минув рік – звільняй «культову будівлю» або бійцем на поклін до чиновника від релігії – клопотати про переукладення або пролонгацію договору безоплатного користування цією самою «культовою будівлею» ще на рік. «У разі продовження користування майном після закінчення строку договору при відсутності заперечень з боку наймодавця, договір вважається поновленим на невизначений строк і кожна зі сторін вправі в будь-який час відмовитись від договору, попередивши про це другу сторону за один місяць» (ст. 324 та 260 ЦК УРСР 1963 року). Однак ЦК УРСР 1963 року фактично віджив своє, – слушно зауважить читач. Так, не заперечуватиму: попередній абзац лише демонстрував, на яких непевних правових підвалинах релігійні організації користувались культовим майном з 1991 по 2003 рік включно. Що ж нас чекає з 01.01.2004, коли набирає чинності «мала конституція» України? Насамперед зауважимо, що такого різновиду правочину як «договір безоплатного користування майном» новим ЦК взагалі не передбачено. Водночас частиною 1 статті 6 ЦК України за суб'єктами цивільних правовідносин закріплено «право укласти договір, який не передбачений актами цивільного законодавства, але відповідає загальним засадам цивільного законодавства».

Вочевидь, правовідносини, що виникають між державою або територіальною громадою та релігійною організацією з приводу безоплатного користування майном частково регулюватимуться положеннями ЦК про винайм (оренду). І тут слід звернути увагу на те, що згідно зі статтями 794 та 795 нового ЦК «договір найму будівлі або іншої капітальної споруди (їх окремої частини) строком на один рік і більше підлягає нотаріальному посвідченню та державній реєстрації». З логіки ЦК випливає, що особливості правовідносин між державою та Церквою з приводу користування останньою «культовим майном» мають бути встановлені окремим договором, але, на жаль, такий закон на сьогодні навіть не розробляється. Та навіть якби такий закон вже був прийнятий парламентом і набрав чинності, це б не зняло проблеми реституції як такої, оскільки – дозволю собі ще раз це підкреслити – право власності на майно і користування майном – далеко не одне й теж... Заради справедливості слід констатувати, що практика повернення релігійним організаціям культового майна у «безоплатне користування» часто-густо ігнорувала букву закону, а тому релігійні організації, як користувачі, не переукладають щороку договори з відповідними муніципальними або державними органами. В цьому є як певний позитив, так і велика небезпека. Якщо дотримуватись букви закону, релігійні організації будь-якої миті можуть бути попереджені про припинення договору безоплатного користування «культовими будівлями», після чого впродовж місяця змушені будуть звільнити ці самі будівлі. І навіть причини припинення договору пояснювати не доведеться: закон цього не вимагає... От якою пасткою, палкою і пряником водночас, є для релігійних організацій право безоплатного користування культовим майном на практиці. Це чудово розуміє, приміром, столична влада, яка жодну «культову будівлю», що збереглась з «дорадянських» часів, не повернула Церкві у власність. Хто з церковних достойників в цій ситуації наважиться серйозно й послідовно критикувати міську владу? Хто не підтримає на виборах міського голови чинного мера або його ставленика? Риторичне питання, чи не так?...

І другий принциповий момент, що відрізняє реституцію по-українськи від реституції по-європейськи: а що, власне кажучи, держава збирається повертати Церкві, відновлюючи історичну справедливість? Як уже згадувалось на початку статті, Рада Європи рекомендувала Україні «гарантувати релігійним інституціям, власність яких було націоналізовано, реституцію цієї власності у належні строки або, якщо це неможливо, справедливу компенсацію» (Рекомендація ПАРЕ від 24.04.2002 № 1556(2002)). Тут слід звернути увагу, що в цитованій рекомендації йдеться про всю власність, що належала Церкві на момент націоналізації. Водночас акти українського законодавства, які містять реституційні або квазіреституційні норми, говорять майже виключно про повернення релігійним організаціям **культових будівель та культового майна**. До речі, в українському законодавстві немає визначення культового майна. Більш того, серед сили-силенної нормативно-правових актів ви не знайдете критеріїв, згідно з якими

«культове» майно можна відрізнити від «не-культового». Один-єдиний підзаконний акт, в якому здійснено спробу закріпити перелік «культових послуг та предметів культового призначення» – це постанова Кабінету Міністрів України від 12.09.1997 за № 1010, яка так і називається «Про затвердження переліку культових послуг та предметів культового призначення, операції з надання і продажу яких звільняються від обкладання податком на додану вартість». Коментарі, як то кажуть, зайві. Цікаво, а монастирські келії це «культове майно» чи ні? А всесвітньо відомі дальні та ближні печери Києво-Печерської Лаври можна розцінювати як «культові будівлі»? А корпуси семінарії, які на 90% складаються з аудиторій? Закон мовчить...

Отже, що маємо в сухому підсумку? Чинне законодавство України передбачає досить специфічну форму реституції лише «культових будівель та майна», а не всього майна, що було націоналізоване у Церкви, що суперечить відповідним рекомендаціям Ради Європи. Але навіть така квазіреституція залишається у повній дискреції органів, уповноважених розпоряджатися культовим майном від імені держави або територіальних громад. Більшість «культових будівель та майна» повертається релігійним організаціям не у власність, а у безоплатне користування, що навіть якби хотів не назвеш реституцією, тобто відновленням Церкви в правах. В національному законодавстві геть відсутні критерії, на підставі яких уповноважені органи повинні приймати рішення про повернення релігійним організаціям колишнього церковного майна у власність або про передачу цього майна у безоплатне користування. Також в нормативно-правових актах немає критеріїв визначення культового майна. Насамкінець, чинне законодавство України не передбачає ніякої відповідальності за порушення права релігійних організацій на реституцію. Не дивно, якщо в цій ситуації ПАРЕ нагадуватиме нам про зобов'язання, узяті Україною при вступі до Ради Європи, знов і знов. Дивно, що українські церкви, які за визначенням мають бути найбільш зацікавленими у справжній та справедливій реституції, удають, що з реституцією в Україні все гаразд...

Огляд порушень права на свободу совісті і віросповідання 2005 року*

Інститутом релігійної свободи було зафіксовано низку порушень у сфері свободи совісті і віросповідання та діяльності релігійних організацій в 2005 році. Найчастіше ці порушення пов'язані з проблемами недотримання Конституції та законодавства України представниками місцевої влади, з боку яких є факти ухвалення актів і прийняття рішень із грубим порушенням принципів релігійної свободи та українського законодавства.

Перешкоджання в реалізації права на мирні зібрання. Однією із гострих проблем є перешкоджання органів місцевого самоврядування у проведенні віруючими громадянами мирних зборів, походів, демонстрацій, що гарантовано їм відповідно до норми статті 39 Конституції України. Такі факти були зафіксовані у місті Біла Церква Київської області під час узгодження питання про проведення ходи до Великодня громадою євангельських християн.

Відвертим порушенням права на свободу совісті та мирних зібрань є видання Донецьким міськвиконкомом рішення про затвердження Порядку проведення громадських заходів, яким обмежується можливість громадян Донецька проводити заходи релігійного характеру в центральних частинах міста та закріплена необхідність при цьому щоразу отримувати погодження на проведення зборів, походів тощо. Протягом осені 2005 року віруючі громади Християнської церкви «Слово життя» м. Донецька мали великі труднощі у проведенні зборів на центральній площі міста й навіть отримали рішення Донецького міськвиконкому та офіційний лист заступника міського голови про заборону проведення мирних зборів. Незважаючи на протест прокуратури, Донецький міськвиконком не скасував свій акт, яким було затверджено Порядок проведення громадських заходів у місті. Наразі прокуратура намагається оскаржити це рішення місцевої влади у суді, прийняте всупереч Конституції України, оскільки вбачає в ньому джерело соціального напруження і порушення прав громадян на свободу вираження своїх поглядів.

Непрозорість у питаннях відведення земельних ділянок для релігійних організацій. Не менш важливі проблеми існують і в питанні відводу земельних ділянок для релігійних організацій, оскільки відповідно до регіональних особливостей має місце надання преференцій з боку місцевої влади окремим конфесіям. Такі проблеми існують майже у всіх регіонах України, зокрема, до Інституту релігійної свободи надходили звернення про перешкоди чи неможливість отримання земельної ділянки від релігійних громад Вінницької, Київської, Донецької та Запорізької областей.

* *Експерти Інституту релігійної свободи, м. Київ. (друкується за: risu.org.ua).*

Проблема постійного землекористування. Крім цього, актуальною залишається проблема відновлення права релігійних організацій на постійне користування земельними ділянками, якого вони були позбавлені з набуттям чинності нової редакції Земельного кодексу України у 2001 році. Скарги релігійних громад, особливо малочисельних, на необґрунтовано великий розмір орендної плати, який вони змушені сплачувати за користування землею, пов'язані з тим, що передбачена статтею 12 Закону України "Про плату за землю" пільга на земельний податок для релігійних організацій на практиці майже не може бути використана, оскільки релігійні організації були позбавлені права на постійне користування землею. Ця проблема вже чотири роки не вирішується законодавчо, незважаючи на суспільні очікування. Однак певні сподівання залишаються у зв'язку з поданням на розгляд Верховної Ради України законопроекту про внесення змін до статті 92 Земельного кодексу України.

Неврегульованість порядку визначення розміру орендної плати. Замість звільнення від податку на землю, віруючі власним коштом змушені платити великі орендні плати за землю, які на свій розсуд визначають органи місцевого самоврядування. Постановою Кабінету Міністрів України від 29 жовтня 2005 р. №1033 було внесено зміни до додатку 2 Методики розрахунку і порядку використання плати за оренду державного майна, відповідно до яких орендна ставка для релігійних організацій була встановлена в розмірі 3 відсотка від вартості нерухомого майна, визначеної експертним шляхом (на площах, які не використовуються для провадження комерційної діяльності та розмір яких не перевищує 200 кв. метрів). Дане питання не було опрацьоване належним чином, а тому рішення, прийняте Кабінетом Міністрів України, не враховує специфіку діяльності релігійних організацій і є неадекватним щодо пропозиції релігійних організацій із означеного питання, викладеній у зверненні Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій від 13 квітня 2005 року.

Ускладнення в порядку набуття релігійними організаціями статусу юридичної особи. Останнім часом труднощі виникають і з реєстрацією статутів (положень) релігійних організацій. В Донецькій та інших областях існують приклади того, як посадові особи відділів у справах релігій обласних державних адміністрацій вимагали подання заяви про реєстрацію статуту (положення) релігійної громади лише після попереднього погодження із представниками місцевої влади, органами місцевого самоврядування. Така практика є незаконною та містить у собі можливість затягувати процес набуття релігійною громадою статусу юридичної особи або взагалі зробити це неможливим, якщо місцевий чиновник має інші конфесійні вподобання.

Перешкоди у проведенні постійних богослужінь. У Дніпропетровську і Донецьку були зафіксовані намагання з боку окремих посадових осіб місцевої влади перешкодити проведенню постійних богослужінь релігійними організаціями. Це виявлялось у вимогах до релігійних громад щоразу отримувати погодження на проведення щотижневих богослужінь та під час укладання договорів оренди приміщень. Зокрема, без такого погодження органів місцевого самоврядування релігійні громади не могли укласти договір оренди приміщення чи будівлі, що належать до комунальної чи державної власності. В умовах непрозорості відведення земельних ділянок та визначення ставок за оренду землі подібне адміністративне втручання у господарську діяльність релігійних організацій у питаннях оренди приміщень і будівель свідчить про створення місцевою владою окремих регіонів системних перешкод у діяльності певних конфесій.

Розпалювання релігійної ворожнечі й образу релігійних почуттів віруючих. Небезпечним для релігійної свободи є трансляція на території України телевізійних програм та публікація матеріалів у пресі, які розпалюють релігійну ворожнечу та призводять до суспільного протистояння на релігійній основі. На кількох загальнонаціональних та регіональних телеканалах було показано подібні відеофільми та репортажі, зокрема, у програмі «Чорний квадрат» на ТРК «Київ»; програма «Цілком таємно. Секти» на СТБ; фільм «Замах на свободу», що був створений громадською організацією «Спілка захисту сім'ї та особистості», м. Київ; фільм «Релігія. Політика. Екстремізм», створений Дніпропетровським Центром допомоги жертвам деструктивних культів «Діалог» тощо. Однак належної реакції з боку державних контролюючих органів не було, тому не можна виключати можливість підготовки наступних фільмів і телепрограм, які пропагують релігійну нетерпимість та вороже ставлення до людей за ознакою релігії. Також наявні факти появи образливих публікацій проти окремих конфесій, які, безсумнівно, загрожують свободі віросповідання та розвитку суспільства на принципах толерантності до релігійних переконань. Такі публікації, що містять загрозу розпалювання міжрелігійної ворожнечі, з'являються переважно в регіональній пресі (наприклад, «Українська газета. Русский вариант» у м. Києві, газета «Деловые новости» у м. Херсоні, газета «Ровеньковские вести» у м. Ровеньки Луганської області, газета «Донецкие новости» у м. Донецьку тощо).

Ситуативний коментар релігійних аспектів з Послання і Доповідей Президента України Віктора Ющенка*

Щорічне Послання Президента України до Верховної Ради України є певним орієнтиром для політичної і управлінської еліти країни при здійсненні нею своїх повноважень. З огляду на це, питання стосовно релігійної сфери, порушені в Посланні Президента України до парламенту, мають важливе значення в контексті забезпечення права людини на свободу совісті і віросповідання в Україні. Як то виходить із Звернення Президента України В.Ющенка до Верховної Ради України у зв'язку з Посланням Президента України до Верховної Ради України «Про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2005 році», проголошеному ним з парламентської трибуни 9 лютого 2006 року, питання щодо утворення «єдиної помісної соборної первоапостольної православної церкви» або «конституювання Української Помісної Православної Церкви», як зазначено у доповіді «Про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2005 році», визначено Главою держави як таке, що має «стратегічне значення» і що «державна вправі його порушувати».

Яким чином це питання буде реалізовуватися на практиці, так щоб при цьому не порушувалися конституційні норми щодо відокремлення церкви та релігійних організацій в Україні від держави, не було втручання державного чинника у внутрішні справи православних юрисдикцій (церков) України та не було дискримінації в суспільстві за ознаками релігії, у президентському посланні наведено не було. Аргументи, які наводяться в тексті доповіді, стосовно того, чому держава «вправі» порушувати питання щодо «конституювання Української Помісної Православної Церкви», є надто суперечливими. Багато запитань викликає також слово «конституювання», яке вживається у даному контексті.

Не можна також залишити поза увагою факт/спробу визначити у тексті доповіді орієнтири та пріоритети «розвитку конфесійного середовища на майбутнє». Така постановка питання є некоректною з огляду на вищезазначений конституційний принцип щодо відокремлення церкви і релігійних організацій в Україні від держави.

Якщо виходити з логіки тексту підрозділу 2.4 «Вдосконалення суспільно-релігійних відносин» то виходить, що питаннями конституювання Української Помісної Православної Церкви, розробкою і впровадженням у життя «ефективного політико-правового механізму регламентації суспільно-релігійних та державно-церковних відносин», вдосконаленням «відносин Української Держави і Церкви» тощо, має зайнятися Рада з питань забезпечення свободи совісті та віросповідань при Кабінеті Міністрів України. Утворити таку Раду, як центральний орган виконавчої влади зі спеціальним статусом, пропонується замість Державного департаменту у справах релігій, який зараз діє як урядовий орган державного управління у складі Міністерства юстиції України.

З огляду на те, що нещодавно, у квітні 2005 року, Президент України ліквідував Державний комітет України у справах релігій, який, до речі, мав статус центрального органу виконавчої влади (але без спеціального статусу), пропозиція щодо підвищення статусу Держдепрелігій виглядає дещо непослідовною. З іншого боку, якщо взяти до уваги визначення центрального органу виконавчої влади зі спеціальним статусом відповідно до Указу Президента України «Про систему центральних органів виконавчої влади» від 15 грудня 1999 року № 1572/99 та означені в посланні пріоритети щодо «розвитку конфесійного середовища на майбутнє», то тоді ця пропозиція, навпаки, виглядає більш послідовною, ніж ні. Але у такому випадку існує велика ймовірність того, що, зайнявши позицію «буфера» у відносинах між конфесіями і державними органами влади, цей орган перетвориться на адміністративний важіль впливу на релігійне середовище України. У зв'язку з цим посада керівника Ради з питань забезпечення свободи совісті та віросповідань при Кабінеті Міністрів України дуже швидко може набути політичної ваги і стати привабливою при розподілі посад у виконавчій владі після парламентських виборів. Це, в свою чергу, відповідним чином може вплинути на подальшу політизацію церковно-релігійного життя і загальмувати розвиток державно-конфесійних відносин в Україні, заснованих на партнерських засадах.

З позитивних моментів, які містяться в підрозділі 2.4 «Вдосконалення суспільно-релігійних відносин» доповіді «Про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2005 році» слід відмітити низку актуальних пропозицій щодо гармонізації суспільно-релігійних та державно-церковних відносин зокрема таких, як повернення релігійним організаціям колишніх культових будівель та майна на законодавчій основі, залучення релігійних організацій до співпраці в соціальній сфері, ухвалення в новій редакції Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», сприяння міжконфесійному діалогу, а також прагнення забезпечити рівне ставлення до всіх віросповідань і релігійних організацій на всіх рівнях у всіх регіонах та неухильне дотримання законодавства, що регулює діяльність релігійних організацій, усіма

* *Експерти Інституту релігійної свободи, м. Київ. (друкується за: risu.org.ua).*

суб'єктами правовідносин. Крім того, слід зазначити, що в доповіді було актуалізовано питання стосовно конфесійного регіоналізму в Україні (підпункт «Регіональні особливості гуманітарного простору» пункту 5.1.1 «Суспільно-політичний вимір розвитку регіонів» підрозділу 5.1 «Тенденції регіонального розвитку України на сучасному етапі» розділу 5 «Державна регіональна політика»), який, за умов політизації церковно-релігійного життя, визначений як потенційне джерело “дестабілізаційних та дезінтеграційних процесів”. Разом з тим, певне занепокоєння та подив викликають сентенції стосовно “традиційних церков” та “поширення нетрадиційних релігійних течій” в контексті загрози “стабільному духовному розвитку суспільства” та “національній безпеці держави”.

Підсумовуючи зазначене, слід наголосити, що багатьох суперечливих та некоректних моментів у щорічному Посланні Президента України до Верховної Ради України про внутрішнє і зовнішнє становище України щодо релігійної сфери можна було уникнути, якщо б влада мала реальний діалог з конфесіями. Одним з таких “майданчиків” для ведення діалогу з релігійними організаціями могла би стати Робоча група з питань свободи совісті при Секретаріаті Президента України, яку мали утворити на виконання доручення Президента України від 8 липня 2005 року по результатах зустрічі Глави держави з членами Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, але яка, з невідомих причин, вчасно не була утворена.

Між тим для держави не має більш ефективного способу, щоб краще зрозуміти потреби релігійної свободи, ніж діалог та проведення консультацій з представниками церков і релігійних організацій. Саме тому цей принцип було зафіксовано у пункті 16.5 Підсумкового документу Віденської зустрічі держав-учасників Наради з безпеки та співробітництва в Європі, до якого Україна має безпосереднє відношення як держава-член ОБСЄ.