

КООРДИНАЦІЙНА РАДА КРАЇН СНД І БАЛТІЇ
З ПИТАНЬ ТЕОРЕТИЧНОГО І ПРАКТИЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

УКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ
ЦЕНТР РЕЛІГІЙНОЇ ІНФОРМАЦІЇ І СВОБОДИ

МІЖНАРОДНИЙ ЦЕНТР ПРАВА І РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
УНІВЕРСИТЕТ імені БРИГАМА ЯНГА

ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ
імені Г.С. СКОВРОДИ НАН УКРАЇНИ

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА

Збірник наукових статей з теми
«Свобода релігії і демократія:
старі і нові виклики»

Науковий щорічник

№ 15

Київ – 2010

КООРДИНАЦИОННЫЙ СОВЕТ СТРАН СНГ И БАЛТИИ
ПО ВОПРОСАМ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО И ПРАКТИЧЕСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

УКРАИНСКАЯ АССОЦИАЦИЯ РЕЛИГИОВЕДОВ
ЦЕНТР РЕЛИГИОЗНОЙ ИНФОРМАЦИИ И СВОБОДЫ

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР ПРАВА И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
УНИВЕРСИТЕТ имени БРИГАМА ЯНГА

ОТДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ
имени Г.С. СКОВОРОДЫ НАН УКРАИНЫ

РЕЛИГИОЗНАЯ СВОБОДА

**Сборник научных статей по теме
«Свобода религии и демократия:
старые и новые вызовы»**

Научный ежегодник

№ 15

**COORDINATION COUNCIL OF CIS AND BALTIC STATES
ON THEORETICAL AND PRACTICAL RELIGION STUDIES**

**UKRAINIAN ASSOCIATION OF RESEARCHERS OF RELIGION
CENTER FOR RELIGIOUS INFORMATION AND FREEDOM**

**INTERNATIONAL CENTRE FOR LAW AND RELIGIOUS STUDIES
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY**

**RELIGIOUS STUDIES DEPARTMENT OF PHILOSOPHY INSTITUTE OF
NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE**

RELIGIOUS FREEDOM

**Collected articles on the topic
"Freedom of religion and democracy:
old and new challenges"**

Research Yearbook

№ 15

Релігійна свобода: Свобода релігії і демократія – старі і нові виклики. Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А.Колодного. – Київ: УАР, 2010. - №15. - 395 с.

Щорічник укладено із текстів доповідей і повідомлень, надісланих учасниками міжнародної наукової конференції «Свобода релігії і демократія: старі і нові виклики». Конференція відбулася 5-6 серпня 2010 року при безпосередній участі в її організації Координаційної ради країн СНД і Балтії з питань теоретичного і практичного релігієзнавства, Української асоціації релігієзнавців, Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України та Міжнародного центру права і релігієзнавства Університету Бригама Янга (США). До організації конференції прилучилися: Міжнародна Академія свободи релігії і віровизнань, Міжнародна Асоціація релігійної свободи в особі її Українського відділення - УАРС, Державний Комітет України у справах національностей і релігії. Щорічник ввібрав в себе статті не лише українських науковців, а й дослідників проблеми з деяких країн СНД, далекого зарубіжжя. Статті подаються в авторській редакції, на мові їх оригіналу. Цим пояснюється наявний різнобій в їх технічному оформленні.

Для науковців, викладачів релігієзнавчих дисциплін, державних службовців, студентів та аспірантів релігієзнавчих спеціалізацій, усіх, хто цікавиться питаннями свободи буття релігії в суспільстві.

Редакційна колегія щорічника «Релігійна свобода»:

д.філос.н. Колодний А.М. (гол.редактор), к.філос.н. Бабій М.Ю. (заст. гол. редактора), д.філос.н. Бондаренко В.Д., д.філос.н. Закович М.М., д.філос.н. Климов В.В., к.філос.н. Новиченко М.Р., д.філос.н. Павленко П.Ю. (відп. секретар), д.соціолог.н. Пірен М.І., д.філос.н. Саган О.Н., д.істор.н. Уткін О.І., д.філос.н. Филипович Л.О., д. філос.н. Яроцький П.Л.

Редакційну підготовку випуску щорічника № 15 здійснили:

Колодний А.М., Бабій М.Ю., Елбакян К., Павленко П.Ю., Филипович Л.О.

*Рекомендовано до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
(протокол № 12 від 29 червня 2010 року).*

ISBN 966-531-204-9

- © Координаційна рада країн СНД і Балтії з питань теоретичного і практичного релігієзнавства
- © Українська Асоціація релігієзнавців
- © Міжнародний Центр права і релігієзнавства Університету Бригама Янга (США)
- © Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
- © Автори статей

ЗМІСТ

Розділ перший

**ТЕОРЕТИЧНИЙ КОНТЕКСТ
ПРОБЛЕМИ СПІВВІДНОШЕННЯ ДЕМОКРАТІЇ І СВОБОДИ СОВІСТІ**

М.БАБІЙ. СВОБОДА СОВІСТІ ТА СВОБОДА РЕЛІГІЇ: СУЧАСНА ПАРАДИГМА (ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ДИСКУРС)	10
Н.ЛІЩУК (РІВНЕ, УКРАЇНА). СВОБОДА ВІРОСПОВІДАННЯ ЯК ПРИНЦИП ЗМІНИ ОЦІНКОВИХ ПРІОРИТЕТІВ КОНФЕСІЙ	17
К.НЕДЗЕЛЬСЬКИЙ (ХЕРСОН, УКРАЇНА). МАТЕРІАЛЬНА СКЛАДОВА ДУХОВНОЇ СВОБОДИ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ПРОБЛЕМИ	20
В.КЛИМОВ (КИЇВ, УКРАЇНА). ДО ПИТАННЯ ПРО ПРИНЦИПИ ДЕМОКРАТІЇ І ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ УМОВ ДЛЯ СВОБОДИ СОВІСТІ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ ...	26
М.ЖЕРЕБЯТЬЄВ (ВОРОНЕЖ, РОССІЯ). СВЕТСКІСТЬ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССІИ: ЗАБЫТЫЙ КОНСТИТУЦИОННЫЙ ПРИНЦИП	36
В.ШЕВЧЕНКО (КИЇВ, УКРАЇНА). ІСТИННІСТЬ РЕЛІГІЇ І ПРОБЛЕМИ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ	41
М.СМИРНОВ (САНКТ- ПЕТЕРБУРГ, РОССІЯ). РЕЛИГИОЗНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СВЕТЕ ТРАДИЦИОННЫХ И НЕТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ	51
О.ГОРКУША (КИЇВ, УКРАЇНА). РЕЛІГІЙНО-ПАРАДИГМАЛЬНІ МОЖЛИВОСТІ ІНТЕРПРЕТАЦІЙНОГО УЗГОДЖЕННЯ ДЕМОКРАТІЇ ТА ТЕОКРАТІЇ В СУЧАСНОМУ ХРИСТІЯНСЬКО-ЄВРОПЕЙСЬКОМУ СВІТОГЛЯДНОМУ КОНТЕКСТІ	58

Розділ другий

ДОЛЯ КОНФЕСІЙ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Л.ФИЛИПОВИЧ (КИЇВ, УКРАЇНА). ГЛОБАЛІЗАЦІЯ: ЗАГРОЗИ І МОЖЛИВОСТІ ДЛЯ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙ (ФОКУС НА УКРАЇНІ)	66
В.СЛЕНСЬКИЙ (КИЇВ, УКРАЇНА). РЕЛІГІЯ І «ЗАХІДНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ»: ГОЛОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ РЕЛІГІЙНОСТІ У США ТА ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ	71
Г.РОББЕРС (ГЕРМАНИЯ). ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ В ЕВРОПЕЙСКОМ СОЮЗЕ	83

К.ПАСИНЧУК (КИЇВ, УКРАЇНА). РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК У ЗОВНІШНІЙ ПОЛІТИЦІ США (НА ПРИКЛАДІ ЗАКОНУ ПРО РЕЛІГІЙНУ СВОБОДУ В СВІТІ)	92
М.ДАНИЛОВА (СТАВРОПОЛЬ, РОССИЯ). «ПРАВА И СВОБОДЫ» - СЕРДЦЕВИНА ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА	99
Г.КУЛАГІНА (КИЇВ, УКРАЇНА). РЕЛІГІЙНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ В УМОВАХ ДЕМОКРАТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА	110
П.ПАВЛЕНКО (КИЇВ, УКРАЇНА). РИМО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА В КООРДИНАТАХ СУЧАСНИХ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ (КАТОЛИЦЬКИЙ ПРОЕКТ ПОЗАЕТНІЧНОЇ УНІФІКАЦІЇ ЛЮДСТВА)	115
Д.ГЕТЬМАН, С.КИЯК (ІВАНО-ФРАНКІВСЬК, УКРАЇНА). РЕЛІГІЙНА СВОБОДА І ДЕМОКРАТІЯ: КАТОЛИЦЬКИЙ КОНТЕКСТ	124
Г.ДРУЗЕНКО (КИЇВ, УКРАЇНА). ГЕОПОЛІТИКА ВІД ПАТРІАРХА: ЦАРСТВО НЕБЕСНЕ VS РУСЬКИЙ СВІТ	129
О.ПАНИЧ (ДОНЕЦЬК, УКРАЇНА). ДЕМОКРАТИЧНІ ВИКЛИКИ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ БАПТИЗМІ: 26 З'ЇЗД ВСО ЄХБ ТА ДВІ МОДЕЛІ ДУХОВНОГО ПРОБУДЖЕННЯ	134
А.АРІСТОВА (КИЇВ, УКРАЇНА). ПОЛІТИЧНІ ЦІННОСТІ КРАЇН АРАБСЬКОГО СХОДУ: АВТОРИТАРИЗМ VERSUS ДЕМОКРАТІЯ	140
О.ЯРОШ (КИЇВ, УКРАЇНА). ІСЛАМСЬКІ ГРОМАДИ В ЄВРОПІ: ВИМІРИ І ОБМЕЖЕННЯ ПОЛІТИКИ ВИЗНАННЯ	146
Т.ХАЗИР-ОГЛИ (КИЇВ, УКРАЇНА). ІСЛАМ І ДЕМОКРАТІЯ: СУМІСНІСТЬ ЧИ ЗІТКНЕННЯ?	150

Розділ третій

МІЖНАРОДНІ ПРАВОВІ ГАРАНТІЇ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ

К.ДЮРЕМ (ПРОВО, США). АРХЕОЛОГІЯ МЕЖДУНАРОДНЫХ НОРМ РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ	154
П.ЯРОЦЬКИЙ (КИЇВ, УКРАЇНА). СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ В КОНТЕКСТІ ВИКЛИКІВ ТОТАЛІТАРИЗМУ І НЕТОЛЕРАНТНОСТІ	161
С.СВИСТУНОВ (КИЇВ, УКРАЇНА). МІЖКОНФЕСІЙНІ КОМУНІКАЦІЇ: ДЕМОГРАФІЧНІ І МІГРАЦІЙНІ ВИКЛИКИ	168
А.ЛЕЩИНСКИЙ (МОСКВА, РОССИЯ). ОСОБЕННОСТИ ОТНОШЕНИЯ ГОСУДАРСТВ И МЕЖДУНАРОДНЫХ ПРАВОВЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ К РАСКОЛАМ В СОВРЕМЕННОМ ПРАВОСЛАВИИ	175

В.ДОКАШ (ЧЕРНІВЦІ, УКРАЇНА). СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ ЯК ФОРМА РЕАЛІЗАЦІЇ ДЕМОКРАТІЇ	182
Г.БІДДУЛФ (HOWARD L. BIDDULPH) (ПРОВО, США). RELIGIOUS TOLERATION AND TOLERANCE IN NEW UKRAINE PERSPECTIVES OF AN OUTSIDE OBSERVER	190
Х.МАРТИНЕЗ-ТОРРОН, Р.НАВВАРО-ВАЛІС (ИСПАНИЯ). ЗАЩИТА РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ В СИСТЕМЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КОНВЕНЦИИ ПО ПРАВАМ ЧЕЛОВЕКА	197
Е.СІВЕЛЛ (ELIZABETH A. SEWELL) (ПРОВО, США). UNDERSTANDING FREEDOM OF CONSCIENCE: RECENT DEVELOPMENTS IN THE EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS	204
Т.ЛІНДГОЛЬМ (TORE LINDHOLM) (ОСЛО, НОРВЕГІЯ). THE TENACITY OF IDENTITY POLITICS IN NORWAY: FROM UNABASHED LUTHERAN MONOPOLY TO PSEUDO-LUTHERAN SEMI-HEGEMONY?	208

Розділ четвертий

ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ В КРАЇНАХ ПОСТРАДІАНСЬКОГО ПРОСТОРУ

А.СЕБЕНЦОВ (МОСКВА, РОССИЯ). МОДЕРНИЗАЦИЯ РОССИИ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ	224
А.ЗАЛУЖНЫЙ (МОСКВА, РОССИЯ). КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ГОСУДАРСТВА И РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	226
Р.ЛУНКИН (МОСКВА, РОССИЯ). СВОБОДА РЕЛИГИИ В РОССИИ: ОТ АВТОРИТАРИЗМА К ОБЩЕСТВЕННОЙ ДИСКУССИИ	231
Е.ЭЛБАКЯН (МОСКВА, РОССИЯ). ПРОЦЕССЫ КЛЕРИКАЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	239
Л.АНДРЕЕВА (ВОЛОКОЛАМСК-МОСКВА, РОССИЯ). РЕЛИГИОЗНОСТЬ МОЛОДЕЖИ РОССИЙСКИХ ВЫСШИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ РОССИЯН	248
С.ДУДАРЕНОК (ВЛАДИВОСТОК, РОССИЯ)..СОВРЕМЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ НА РОССИЙСКОМ ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ: ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ	254
М.НОВИЧЕНКО (КИЇВ, УКРАЇНА). ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ: ЗАКОНОДАВЧИЙ МЕХАНІЗМ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ	268

Л.ВИГОВСЬКИЙ (ХМЕЛЬНИЦЬКИЙ, УКРАЇНА). РОЛЬ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ В ПРОЦЕСІ СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТКУ ДЕМОКРАТИЧНИХ ЗАСАД В УКРАЇНІ	271
Н.ГАВРІЛОВА (КИЇВ, УКРАЇНА). ПОЛІТИЧНА ВЛАДА В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ МІЖ ТЕНДЕНЦІЯМИ САКРАЛІЗАЦІЇ ТА СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ	276
О.ЛАВРИНОВИЧ (КИЇВ, УКРАЇНА). УМОВИ І ЧИННИКИ ПРОЦЕСІВ ДЕМОКРАТИЗАЦІЇ В МУСУЛЬМАНСЬКОМУ СВІТІ	279
В.СТАРОСТЕНКО (МОГИЛЁВ, БЕЛАРУСЬ). ОСОБЕННОСТИ ПРАВОВОГО ОБЕСПЕЧЕНИЯ СВОБОДЫ РЕЛИГИИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ	283
И.ЦЕПКОВА (АЛМА-АТЫ, КАЗАХСТАН). РЕАЛИИ И МИФЫ КАЗАХСТАНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ	289
П.ГАНУЛІЧ (КИЇВ, УКРАЇНА). РОЗУМІННЯ СВОБОДИ ВІРОСПОВІДАННЯ ХРИСТІЯНАМИ НА ПОСТРАДЯНСЬКОМУ ПРОСТОРІ	296

Розділ п'ятий

ПРОБЛЕМИ ПРАКТИЧНОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ ВІРОСПОВІДАНЬ

В.БОНДАРЕНКО (КИЇВ, УКРАЇНА). АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ЗАКОНОДАВЧОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ СОВІСТІ	299
Ю.НЕДЗЕЛЬСЬКА (КИЇВ, УКРАЇНА). ПРОБЛЕМА „СВОБОДИ В РЕЛІГІЇ” В ЖИТТІ ВІРУЮЧИХ ХРИСТІЯН ЗА УМОВ СЕКУЛЯРИЗОВАНОГО СУСПІЛЬСТВА СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ	306
Е.АРИНИН (ВЛАДИМИР, РОССИЯ). ВЛАДИМИРСКИЙ РЕГИОН В РЕЛИГИОЗНОЙ, РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ И ПРАВОВОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	312
В.ЛЮБЧИК (КИЇВ, УКРАЇНА). ЗАКОНОДАВЧИЙ ЗАХИСТ СВОБОДИ ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ МЕНШИН УКРАЇНИ	322
Э.МАРТЫНЮК, Е. НИКИТЧЕНКО (ОДЕССА, УКРАИНА). РЕЛИГИОЗНЫЕ МЕНЬШИНСТВА: ПАРАДОКСЫ СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНСКОЙ ДЕМОКРАТИИ	325
Л.ШУГАЄВА (РІВНЕ, УКРАЇНА). ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА У СФЕРІ СВОБОДИ СОВІСТІ ЩОДО РЕЛІГІЙНИХ ОБ'ЄДНАНЬ ПРАВОСЛАВНОГО КОРИННЯ: ТЕНДЕНЦІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ	329
И.КАНТЕРОВ (МОСКВА, РОССИЯ). ЧТО ОЖИДАЕТ НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ В РОССИИ?	335

О.САГАН (КИЇВ, УКРАЇНА). ВНУТРІШНЯ МІГРАЦІЯ, БЖЕНЦІ ТА ІМІГРАНТИ В УКРАЇНІ: АСПЕКТ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ПРАВА НА СВОБОДУ СОВІСТІ	342
А.БУЛАТОВ (СИМФЕРОПОЛЬ, УКРАИНА). УСОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ ЗАКОНА УКРАИНЫ "О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ" ОЧЕРЕДНОЙ ШАГ К РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЕ И ДЕМОКРАТИИ	347
І.БУЛИГА (РІВНЕ, УКРАЇНА). КОНФЛІКТО-ФОРМУЮЧІ ФАКТОРИ У СИСТЕМІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН СУЧАСНОЇ ВОЛИНИ	353

Розділ шостий

ІНФОРМАЦІЙНЕ Й ЕКСПЕРТНЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ СОВІСТІ

В.БРЕЖНЕВ (РОСТОВ-НА-ДОНУ, РОССИЯ). ИНФОРМАЦИОННО-МОДУЛЬНАЯ МОДЕЛЬ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕАЛИЗОВАННЫХ ПРАВ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ И СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ	359
А.КОЛОДНИЙ (КИЇВ, УКРАЇНА). ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ВІРОСПОВІДАНЬ В МАС-МЕДІА ДЕМОКРАТИЧНОЇ УКРАЇНИ	369
І.ЗАГРЕБИНА (МОСКВА, РОССИЯ). О СТАТУСЕ ЭКСПЕРТА ГОСУДАРСТВЕННОЙ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ	374
П.КОСТЫЛЕВ (МОСКВА, РОССИЯ). РОССИЙСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ: ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА	379

Додаток

Документ ООН. Борьба проти дифамації релігії	385
Відомості про авторів статей	390

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

ТЕОРЕТИЧНИЙ КОНТЕКСТ ПРОБЛЕМИ СПІВВІДНОШЕННЯ ДЕМОКРАТІЇ І СВОБОДИ СОВІСТІ

М. БАБІЙ (Київ, Україна)

СВОБОДА СОВІСТІ ТА СВОБОДА РЕЛІГІЇ: СУЧАСНА ПАРАДИГМА

Проблемні питання, які пов'язані з концептуально-теоретичним осмисленням свободи совісті й, зокрема свободи релігії, та їх практичною реалізацією в історично-темпоральному вимірі зберігають свою гостроту, актуальність та суспільну затребуваність і сьогодні. Вони залишаються важливими об'єктами наукового, зокрема філософсько-релігієзнавчого та правового, дискурсу. Цим проблемам, їх сутнісній, концептуальній своєрідності присвячений значний масив наукової літератури, спеціальних досліджень та матеріалів міжнародних конференцій, симпозіумів.

Означена актуалізація уваги вітчизняних і зарубіжних філософів, релігієзнавців та правників, міжнародних організацій (ООН, Рада Європи, ПАРЄ та інших) до проблематики свободи релігії і свободи совісті в останні два десятиліття обумовлена цілим рядом факторів. Зокрема, посиленням і поглибленням глобалізаційних процесів, які, як цілеспрямоване „формування, універсальних загальнолюдських структур” [4, 304], актуалізують проблемні питання культурного та духовного, в т.ч. й релігійного виміру. Як показує цілий ряд досліджень, в означеному аспекті превалує так звана західноцентристська модель глобалізаційних змін у зазначених сферах. Глобалізація тим самим «виявляє ціннісні обмеження, тому що парадигматизує (виділено – М.Б.) лише частину ціннісного потенціалу цивілізаційного процесу» [4, 304]. Це відноситься й до такої фундаментальної цінності як свобода релігії, яка посилено пропагується в західноєвропейському парадигмальному вимірі. Такий підхід викликає протест й супротив, зокрема в країнах Сходу. Помітним у цьому зв'язку є прагнення значної частини світоглядних організацій та конфесій зберегти свою самобутність, свою незалежність та „неповторність самототожності”, а також до поглиблення межовості між суб'єктами, зокрема релігійного плюрального середовища. Зростає мобільність населення, посилюються міграційні процеси. Все це, у своїй сукупності, веде до подальшого „урізноманітнення релігійної картини світу”, до внутрішньої конфесійної диференціації. Слід зауважити, що й сьогодні світ ще не позбувся релігійної нетерпимості, переслідувань за релігійною ознакою. Відчутним є значне загострення останніми роками в окремих державах, зокрема в Європі, проблем вільного формування світоглядно-сміслової (зокрема, віросповідної) бази буття особистості. Не зважаючи на те, що ідеал свободи релігії визнаний практично

в усьому світі, а його принципи легітимізовані, вони, на жаль, часто залишаються декларативними і нерідко поза межами правового поля.

Ці та інші фактори породжують необхідність, зокрема в теоретичному плані, зробити певну корекцію у змісті, структурі понять свобода совісті та свобода релігії, внести відповідні поправки в їх парадигму, яка визначає їх смислову специфіку, а також певну перспективу подальшого розвитку. Зауважимо, що саме поняття „парадигма” (від грецької *paradeigma* – приклад, зразок, система уявлень), що характеризує певну систему уявлень про предмет наукового дослідження, наукові досягнення, що у своїй основі визнаються науковою спільнотою і які є своєрідним модусом при його експлікації. У цьому аспекті слід відзначити, що сучасна парадигма свободи совісті, а також свободи релігії – це результат багатовікового розвитку, осмислення ідеї цих феноменів, надзвичайно складної практики реалізації їх принципів. Парадигма свободи совісті, як і свободи релігії, не є незалежна й самодостатня. Вона постає як наслідок дії (в процесі історичного формування) різних факторів об'єктивного і суб'єктивного виміру, має темпоральні межі, підлягає певному вдосконаленню та уточненню. Тобто йдеться про певну обґрунтовану визначеність позицій, концептуальних підходів, узгодженості щодо сутності свободи совісті та свободи релігії, теоретико-методологічні засади дослідження та інтерпретації.

Щодо парадигми свободи релігій чи свободи совісті в філософсько-етичному її розумінні, то існують різні парадигмальні їх модифікації. Хоча при цьому зберігається так зване „парадигмальне ядро”, яке властиве для всіх інтерпретацій означених феноменів: філософська, правова, політична, теологічна, релігієзнавча. Останні мають свої специфічні концептуальні засади, свої підходи та обґрунтування. В цьому аспекті можна вести мову про марксистську, ліберальну, консервативну, позитивістську парадигми свободи совісті та свободи релігії. Сьогодні, як показує аналіз літератури, превалує правова парадигма свободи совісті та свободи релігії, яка склалася історично й відображає юридично оформлені наявні концепти, які розкривають правові можливості свободи совісті, свободи буття релігій. Такий підхід є не лише важливим компонентом теорії права, а таким, що знайшов своє відображення у відповідних конституційних нормах, законодавчих актах багатьох держав світу та міжнародних документах щодо права на свободу думки, совісті, релігії, переконань.

Відзначимо, що історіософський аналіз розвитку, формування права, зокрема на свободу совісті та свободу віросповідання, показує, що означене право було генетично першим із прав людини, і яке докорінним чином впливало на їх констеляцію.

В міжнародних документах, зокрема „Загальній Декларації прав людини (1948р.), „Міжнародному пакті про громадянські і політичні права” (1966 р.), „Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань” (1981 р.), „Європейській конвенції з прав людини” (1950 р.) чітко сформоване сучасне „парадигмальне ядро” свободи совісті, свободи думки та релігії. Важливим у цих документах є те, що „свобода совісті все більше стала усвідомлюватися не лише як право сповідувати будь-які релігійні вчення або заперечувати їх, а як право на свободу думки, совісті, релігії, переконань, на вільне їх вираження, право вільного вибору і дотримання будь-якого світогляду (матеріалістичного, ідеалістичного, етичного). Саме ці нові нюанси в парадигмальному осмисленні свободи совісті появилися в роз'ясненнях, коментарях

до відповідних статей основних міжнародних актів, що відносяться до сфери свободи совісті, думки, релігії, переконань, де, зокрема, останні вживаються у широкому значенні.

Ведучи мову про парадигму свободи совісті чи свободи віросповідання, маємо також взяти до уваги і той факт, що при збереженні основних принципових положень цієї парадигми в правових актах багатьох держав, як правило, присутні національні версії трактування означених прав. Ще більшу сукупність таких нюансів, концептуальних положень щодо свободи совісті та свободи релігії зустрічаємо в теоретичних дослідженнях. І сьогодні автори останніх часто ігнорують різницю між свободою совісті і свободою віросповідання, розглядаючи їх як тотожні.

Вважаємо за необхідне у цьому зв'язку зупинитися на змісті означених понять, їх співвідносності.

Зауважимо, що коли говоримо про свободу совісті, то маємо на увазі перш за все філософсько-етичну категорію, що у своїй сутності перебуває в нерозривному зв'язку із сенсом, світоглядними, морально-етичними координатами буття людини. Це – духовна цінність, атрибутивна ознака особистості. Цілком логічно (і про це вже йшлося), що феномен свободи совісті розглядається як „первісна свобода, що лежить в основі всіх інших свобод”.

Як поняття „свобода совісті” характеризує внутрішню здатність людини осмислювати, оцінювати різні моральні, світоглядні, в тому числі й релігійні парадигми, вільно, без будь-якого зовнішнього примусу робити завізований власною совістю вибір, переводити їх ціннісно-сміслові параметри в площину своїх переконань, життєвих орієнтирів, забезпечити можливість безперешкодної її самореалізації на основі свого самовизначення.

В даному контексті категорія "свободи совісті" охоплює своїм змістом широку сферу духовного, світоглядного буття людини, в якій вона вільно самовизначається і самоактуалізується. Тобто, коротко кажучи, свобода совісті – це умова і можливість вільного духовного самовизначення особистості, її самореалізації. Це – основа її парадигми

Очевидним є той факт, що релігія в просторі означеної сфери постає лише як один з важливих її структурних елементів, однак не покриває її. Тому коли ми ведемо мову про проблеми вільного самовизначення і самореалізації людини в релігійній площині, то цей процес ми характеризуємо через поняття „свобода релігії”. Це дає можливість стверджувати, що поняття „свобода совісті” і „свобода релігії” тісно взаємопов'язані, однак не є тотожними. Вони співвідносяться як ціле (свобода совісті) і частина (свобода релігії). Свобода релігії постає як свобода релігійної совісті.

Варто ще раз підкреслити, що 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.

Відзначимо, що у самому визначенні поняття «свобода релігії» чітко проглядається її внутрішній і зовнішній аспекти. Суть її внутрішнього аспекту – це свобода самовизначення особистості в площині релігійних орієнтирів, цінностей. В даному контексті свобода постає як феномен повного внутрішнього самовизначення, як його умова і можливість.

Коли ми експлікуємо свободу релігії, то маємо передусім на увазі проблеми, пов'язані не тільки з віруючою людиною, яка вже здійснила свій вибір і самостверджується в системі конкретних релігійних координат приватно чи у певній релігійній спільноті, а із особистістю, яка ще не є віруючою (або ж знаходиться в ситуації заміни віросповідання), яка лише шукає істину у царині «вічних питань», сенс свого життя в релігії, свій шлях до Бога. Тобто йдеться про індивіда, який самовизначається в релігійній площині. Проблеми, які вирішує людина в ході цього складного інтропсихологічного, інтелектуального процесу, питання, які вона ставить сама собі, враховуючи свій життєвий, духовно-ціннісний досвід, аналіз і оцінку наявних альтернатив, свідчать про свободу її розуму, волі, совісті, про їх узгоджену здатність вільно шукати такі вирішення проблем, які могли б надати життю повного сенсу. Відзначимо, що такого роду пошук є для неї іманентною, глибоко духовною спонукою. Цей пошук постає як своєрідний «пробуджений запит духу», як потреба «все своє існування оперти на істині, визнаній остаточно, що дає впевненість і не підлягає ніяким сумнівам [1, 31]. Для багатьох людей такою істиною стає конкретне релігійне вчення, як вияв вільної реалізації «запиту духу», що відбувається через їхнє самовизначення, через вибір, який є його вузловим моментом.

Як справедливо наголошував відомий російський філософ І.А.Ільїн, „тільки вільне переконання має духовну силу і життєву вагу: тільки воно охоплює останню глибину особистості” [3, 370]. Таким чином релігійність виростає з „глибокого прагнення людини до істини” і є наслідком її вільного, особистого шукання Божественного. Отже, віра, релігійні переконання тільки тоді істинні, коли вони є результатом добровільного, самостійного вибору людей, коли вони постають „ділом закону, написаного в їхніх серцях” (Рим. 25:15). У результаті самовизначення, вільного вибору релігійні ідеї, цінності, орієнтири, сприйняті розумом, серцем та совістю набувають суб'єктивно-особистісного змісту і функціонують як своєрідний „живий орган” власного „Я” віруючої особистості. Цей процес надзвичайно складний. Він передбачає глибоку перебудову внутрішнього світу індивіда. Набуті релігійні переконання, цінності утворюють чіткий мотиваційний каркас самореалізації віруючої людини.

Релігійна самореалізація – це вільна, без будь-якого примусу публічна маніфестація особистістю своїх переконань і узгодження з їх суттю своїх вчинків, дій, життєдіяльності. Це - один з важливих структурних компонентів свободи релігії, принципова засада її парадигми. Остання набуває свого актуального (суспільного) буття саме в контексті релігійної самореалізації.

Свобода релігії виявляє себе як на особистісному рівні, так і на рівні релігійних спільнот. В особистісному, суб'єктивно-екзистенційному вимірі свобода релігії постає як свобода віросповідання. Інколи вживають поняття „свобода віровизнання”. Як перше, так і друге поняття вказує на належність віруючої людини до конкретної конфесії, сприйняття нею цілком конкретного віровчення. Зауважу, що в процесі релігійного самовизначення індивід вибирає не релігію взагалі, а конкретні релігійні цінності, орієнтири, парадигму певного віросповідання.

Богослови, зокрема католицької церкви, ведучи мову про віруючу особистість, її свободу в релігійному контексті, акцентують увагу саме на поняттях „свободи віросповідання”, „право на свободу віросповідання”. Структурно свобода віросповідання включає:

- свободу вибору людиною конкретного віросповідання;
- свободу мислити, вірити як того бажає особистість;
- свободу мати, приймати і змінювати віросповідання;
- свободу сповідувати свою релігію як приватно, так і публічно, індивідуально чи разом зі своїми одновірцями;
- свободу здійснення релігійних обрядів, культу, ритуалів, нормативних приписів свого віросповідання;
- свободу шукати, отримувати і використовувати релігійну інформацію;
- свободу одержувати релігійну освіту, забезпечувати навчання і виховання своїх дітей у відповідності з власними релігійними переконаннями.

Означені елементи структури свободи віросповідання уточнюють її парадигмальні складові, відображають особистісні аспекти цієї свободи. У своїй переважаючій більшості вони стосуються передусім сфери совісті особистості, а тому будь-яке втручання у цю царину з боку влади, інших осіб чи релігійних спільнот є незаконним і неприпустимим. Лише три з них: свобода сповідувати публічно свою релігію, свобода здійснення релігійних обрядів, ритуалів, культу; свобода проповідувати, поширювати основи свого віросповідання, себто ті, що потребують „індивідуально-колективних та прилюдно-приватних” зовнішніх виявів, підлягають правовому регулюванню і навіть обмеженню з боку держави.

Відтак обмежень може зазнавати, кажучи узагальнено, лише релігійна практика. Ці обмеження мають встановлюватися законом з чітко окресленою метою: бути необхідними у демократичному суспільстві в інтересах національної безпеки, охорони громадського порядку, здоров'я чи моралі, та забезпечення належного визнання, захисту прав і свобод інших осіб.

Загальновідомо, що релігія є такою сферою життєдіяльності віруючої людини, де її суспільний характер виявляється найбільш рельєфно. Відповідні статті міжнародних правових документів, законодавчих актів, Конституції України, що стосуються свободи релігії беззастережно поширюють її і на релігійні спільноти, вказуючи на свободу для індивідів „...сповідувати свою релігію і переконання як одноособово, так і спільно з іншими... у відправленні культу, виконанні релігійних та ритуальних обрядів і вчень”. Принцип „спільно з іншими” вказує на можливість для віруючої людини добровільно об'єднуватися зі своїми одновірцями в релігійні спільноти, „братства віри, поклоніння і служіння Богові”, з метою колективного сповідання релігії, „здійснення богослужіння, яке личить, на їхню думку, Богові і яке сприяє спасінню їхніх душ» [5, 34], а також для вільного здійснення культових дій, церемоніальних актів, ритуалів, обрядів, поширення основ свого віровчення, місіонерської та іншої релігійної діяльності.

Релігійна спільнота (релігійне об'єднання, громада, церква, деномінація, релігійна група тощо) є вільним утворенням громадян – одновірців, метою якого є задоволення їхніх релігійних потреб. Кожна така спільнота має свою внутрішню структуру, статут, який регламентує не тільки питання, пов'язані із сповіданням релігії, а і торкається проблем дисципліни, норм поведінки віруючих тощо. В даному контексті право на свободу релігії, що реалізується „спільно з іншими”, стосується „більшого, ніж простої арифметичної суми індивідів”. Воно охоплює „широке коло дій”, які значною мірою виходять за межі богослужбових.

Католицька церква, наприклад, відносить сюди свободу підтримувати своїх членів у релігійному житті, підтримувати їх навчанням, розвивати такі інституції, в яких їхні члени співпрацюють у тому, щоб уладнати своє життя відповідно до

релігійних засад...; свободу будівництва релігійних будівель та в набутті і використанні відповідного майна, тощо [1].

В релігієзнавстві свобода діяльності релігійних організацій характеризується через поняття „свобода церкви”. Зрозуміло, що включення до нього терміну „церква” є дещо умовним. Коректнішим було б вживати понятійний конструкт „свобода релігійних організацій (об'єднань)”, маючи на увазі всю поліваріантність їх вияву і враховуючи, що поняття "церква" не покриває наявне розмаїття видів (типів) релігійних спільнот. Слід враховувати також і те, що за своїм змістом воно неоднозначне.

У документах католицької та протестантських церков вживаються терміни „свобода релігійних спільнот”, „свобода Церкви”. Зокрема, в „Декларацію про релігійну свободу” включено окремий параграф „Свобода Церкви”, в якому наголошується на необхідності того, ”щоб Церкви користувалися такою свободою дій, якої вимагає турбота про спасіння людей... Свобода Церкви є головною вимогою у відносинах між Церквою і публічними властями, а то і цілим цивільним ладом... Церква також вимагає для себе свободи як спільнота людей, які мають право жити в цивілізованому суспільстві відповідно до приписів християнської віри” [1].

Узагальнюючи, слід сказати, що в робочому контексті доцільним є вживання уже конституційованого в релігієзнавстві поняття „свобода церкви”. Воно характеризує ступінь автономності, незалежності релігійних організацій в богослужбовій, культовій діяльності, формуванні їх внутрішнього устрою, структури управління, їх правовий статус, можливості вільної реалізації своєї місії і тих завдань, заради яких вони і створювалися. Іншими словами, воно, це поняття, відображає соціально-правові, політичні та економічні можливості автономного функціонування в державі церкви, релігійних об'єднань, громад та інших релігійних організацій.

Відзначимо ще раз, що свобода віросповідання - це вияв індивідуальної свободи, а свобода церкви - різновид свободи суспільної.

Поняття „свобода церкви” є одним з важливих компонентів структури свободи релігії, тісно пов'язане зі свободою совісті, але не входить до її структури.

У даному контексті права і свободи релігійних організацій слід розглядати як дериват від права кожного віруючого індивіда на свободу віросповідання.

Поняття "свобода церкви" включає структурно як свободу створення, управління, функціонування релігійних організацій, свободу богослужбової практики, так і свободу господарської, фінансової, благодійної діяльності. До структури свободи церкви також входять:

- свобода релігійних організацій засновувати і утримувати вільно доступні місця богослужінь і зборів;
- свобода виховувати, навчати, призначати і замінити свій персонал згідно своїх вимог і стандартів;
- свобода запрошувати і одержувати добровільні фінансові й інші у пожертвування;
- свобода вступати в консультації з іншими релігійними культурами, установами та організаціями, в тому числі і зарубіжними, з метою співпраці і досягнення кращого розуміння потреб та прав і свобод;
- свобода створювати і утримувати відповідні благодійні або гуманітарні установи;

- свобода виробляти, набувати та використовувати у відповідному обсязі необхідні предмети і матеріали, пов'язані з релігійними обрядами, ритуалами, традиціями;
- свобода створювати релігійні навчальні заклади, недільні школи, вести викладання з питань релігії;
- свобода організованої місіонерської діяльності, поширення релігійної віри, основ того чи іншого віросповідання.

Цей перелік елементів структури свободи церкви, а отже й свободи релігії, можна було б продовжити. Їх кількість та сутність не є величинами статичними, а змінними, що детермінується різними факторами соціального, економічного та політичного плану, процесами, що відбуваються в релігійній сфері, зокрема її плюралізацією, і залежать від стану державно-церковних відносин.

Зауважимо, що свобода церкви, означені елементи її структури в частині, що виходить за межі чисто канонічної сфери (форм, методологій богослужбової практики, культової діяльності в просторі зазначених вище обмежень), знаходиться під контролем держави і регулюється нею через систему як спеціальних законодавчих нормативних актів, так і через загальне галузеве законодавство, де викладені норми, обставини, які вказують на межі, в яких мають діяти релігійні спільноти, їх права. Відзначимо, що держава не втручається у внутрішнє життя релігійних організацій, якщо вони діють у рамках законів. При цьому в центрі уваги мають бути передовсім права і свободи людей, які є членами цих віросповідних об'єднань.

Таким чином релігієзнавче осмислення сутності, структури як самого поняття "свободи релігії", так і змісту елементів, що творять його архітектоніку, формують його парадигму дає можливість здійснити диференційований аналіз такого важливого і достатньо складного феномена, яким є свобода релігії, а в цьому контексті й свобода совісті.

Використані джерела:

1. Декларация о религиозной свободе // Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации. – Брюссель, 1992.
2. Енцикліка "Fides et Ratio" святийшого отця Івана-Павла II // Віра і розум – двоє крил людського духу. – К., 2001.
3. Ильин И. А. Путь к очевидности. – М., 1993.
4. Кримський С.Б., Павленко Ю. В. Цивілізаційний розвиток людства – К., 2007. – С. 304.
5. Локк Д. Письмо о веротерпимости // Английское свободомыслие Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз. – М., 1981.

СВОБОДА ВІРОСПОВІДАННЯ ЯК ПРИНЦИП ЗМІНИ ОЦІНКОВИХ ПРІОРИТЕТІВ КОНФЕСІЙ

Свобода совісті та свобода віросповідання є невід'ємними атрибутами демократії. Тому після набуття незалежності Україна у змісті Конституції та українського законодавства були задекларовані гарантії цих демократичних свобод. Однак реалізація політико-правових декларацій не забезпечується лише їх проголошенням, а має стати змістом повсякденних дій та відносин. Перехід від минулих уявлень та норм до нової суспільної реальності потребує вкорінення у способі життя представників різних соціальних верств інакшого співвідношення спонукально-оцінкових мотивацій поведінки.

Принципи свободи совісті надає рівне право сповідувати будь-яку релігію так само, як не сповідувати жодної. Закон забороняє дискримінацію громадян через їх ставлення до релігії, гарантує свободу переходити в іншу релігію, дотримуватися канонів своєї релігії у житті. Свобода віросповідання гарантує право особистості вільно обирати будь-яку релігію, задовольняти свої релігійні потреби.

У визначенні цих сучасних правових норм вітчизняного законодавства привертає увагу те, що вони орієнтують на необхідність і можливість самостійного вибору кожною людиною такого світогляду, який вона вважає правильним. Світоглядний вибір є також вибір життєвої поведінки, зрештою – «вибором себе». Тому проблема здійснення свободи совісті завжди містить екзистенційний аспект. Його, зокрема, розглядали представники релігійного напрямку філософії екзистенціалізму у ХХ столітті. Однак реалії сучасності, їх динаміка викликають проблему продовжити дослідження проблеми у даному контексті на засадах відповідної методології.

Особливістю життя сучасного суспільства є поєднання його атомізації – розподілу на множинну індивідів, і глобалізації з можливістю необмежених поєднань. Людина почуває себе замкнутою, самотньою у натовпі і при цьому постійно одержує пропозиції споживання як матеріального, так і духовного продукту. Спокус втратити себе у ХХІ столітті не стало менше, ніж було у ХХ-му. У сучасному постсоціалістичному релігійному житті України дослідники виділяють ряд тенденцій та особливостей. Це - зростання чисельності віруючих і релігійних громад, розширення релігійного спектру; і водночас утворення незаповненої порожнечі у масовій свідомості після краху попередньої ідеології. Релігійно-культурні традиції збереглися - більшою мірою в Західних областях, але тривале насадження войовничого атеїзму досі впливає на оцінки релігійних суб'єктів у масовій свідомості. Врешті, значна частина громадян має поверхневе ставлення до релігії, хитається між вірою та невір'ям. Невизначеність змісту релігійної свідомості більшості українців робить їх потенційними об'єктами впливу представників різних релігійних спільнот.

Із змісту норми свободи віросповідання впливає принцип рівності всіх релігій та церков. Це означає, що жодна з них не може виступати критерієм нормотворчості для інших. Законодавчо межі свободи релігії встановлені з позицій інтересів загальносуспільної безпеки, що зберігають від поширення деструктивних релігійних рухів. Істотний вплив на процеси сучасного суспільного

життя, в тому числі релігійного, після зняття тоталітарного тиску здійснює конкуренція. Релігійні організації борються за поповнення власних рядів, застосовуючи цивілізовані засоби переконання, але нерідкісною є й нечесна конкуренція через намагання зганьбити, дискредитувати іншого суб'єкта релігійного впливу. По суті, такими методами користувалася раніше радянська влада в боротьбі проти релігії. Тому серед стереотипів пострадянської масової свідомості можна виділити окремий ряд «ворожих образів» представників пізньопротестантських течій. Якщо їх діяльність вже не оголошується ворожою, все ж викликає насторожене сприйняття. До відмежування від контактів з представниками протестантських напрямів віросповідання і тепер закликають деякі православні священники.

Подібні прояви нечесної конкуренції у поєднанні з публічними конфліктами між очільниками церков православ'я України здійснюють негативний вплив на духовне життя суспільства в цілому. Священик за призначенням уособлює цінності сакрального, тому його участь у чварах через майнові та статусні інтереси підводить мирян до висновку про можливість індивідуального визначення значущості духовних атрибутів, їх конкурентну залежність. Міжконфесійні стосунки такого типу спричиняють у їх свідків та спостерігачів сумніви не в тому напрямку, що бажаний ініціаторам подібних сутичок, а в призначенні та необхідності релігії взагалі.

Відношення до релігії в сучасному постсоціалістичному просторі відображає у своєму змісті широкий спектр соціальних явищ і проблем через системний суспільства взагалі. Аналізуючи процеси конфесійних змін в українському суспільстві, варто звернути увагу на їх визначальні чинники в контексті принципів свободи совісті та свободи віросповідання.

Радянська держава послідовно проводила боротьбу з релігією як явищем, формуючи в свідомості кількох поколінь людей світоглядну настанову щодо можливості внормування насильства як засобу вирішення соціальних проблем. Це начебто мало бути зворотним боком досягнення соціальної солідарності. Проголошуючи мету створення «нового світу» після руйнування, до фундаменту, старого, влада застосувала значні зусилля для того, розірвати послідовний зв'язок ланок свідомості та культури. Природноісторичний процес розвитку норм суспільної свідомості був створений. Але як тільки соціальний волюнтаризм втратив свої ресурси, почалося повернення до тих тенденцій, які формувалися раніше на об'єктивно-історичному підґрунті. Зокрема, для християнства початку ХХ століття був притаманний динамічний розвиток протестантських напрямків. Протестантизм, на відміну від атеїзму, не заперечував християнства, а продовжував його. Сутність змін, запроваджений провідниками протестантських ідей, мала конструктивні цілі та спрямування. Натомість, переслідуючи найбільшою мірою саме протестантські громади, радянська влада постійно звинувачувала їх у поширенні деструктивних поглядів і справ. Наприклад, п'ятидесятники називали «базувірською сектою».

Підміна правдивої інформації довільними інсинуаціями, постійне переслідування замість дискусії мали негативні наслідки не лише для самих релігійних громад, а й для суспільства в цілому. Винні лише у вільному виборі віросповідання люди були піддані такому тиску, що прийняли рішення добиватися права покинути країну і, одержавши таку можливість, здійснити масову еміграцію. Щоб зрозуміти зміст цієї, однієї з багатьох інших, історичної

втрапи, треба лише ознайомитися з правдивими постановами щодо способу життя представників даного релігійного напрямку. Віра цих людей нерозривно поєднує духовну самореалізацію з обов'язком трудитися, забороняє вживання спиртного, наркотиків, підтримує цінності сім'ї, доброчинність.

Серед уроків, які варто винести з цієї історії, мала б бути відмова від риторики публічних звинувачень та звернення до цивілізованих дискусій. Огульно критикуючи все підряд у поведінці опонента, втрачаємо можливість справжнього аналізу дійсності, а також переваги взаємного збагачення світоглядних позицій у діалозі.

Дослідники пізньопротестантських течій в Україні відзначають серед наслідків недотримання щодо них принципу свободи віросповідання за радянських часів проблему «свідомості». Загнана в умови ізоляції, змушена протистояти режиму і оточуючому суспільству, ця його частина була позбавлена нагоди здійснювати такий широкий позитивний вплив на громадське життя, характерний для Зах.Європи та США.

Обставини перехідного суспільства актуалізують також питання конкретних впливів тих чи інших деномінацій на перебіг суспільно-культурних змін. Звертає на себе увагу той факт, що у 70-80-ті роки ХХ ст. у країнах Заходу, які переживали у цей час процеси переходу від культурних потрясінь 60-х років, почалося зниження чисельності представників ліберальних протестантських конфесій і зростання рядів консервативно-фундаменталістських, а саме п'ятидесятників. Виходячи з зазначеної раніше методологічної позиції природноісторичного підходу до оцінки фактів, можна прийти до наступного узагальнення.

Соціальні зміни завжди пов'язані з відмовою, відходом від усталених попередніх форм життя. Але ці трансформації, перетворення мусять мати межі, мають поєднати ліберально-динамічні тенденції зі стабільністю консервативного фундаменталізму, інакше - на місці старих форм не з'являться нові, виникне хаос.

Поєднання реформаційних рис протестантських напрямків з пріоритетністю консервативного тяжіння до ідеалу ранньохристиянською общиною життя у п'ятидесятницькій деномінації видається достатньою підставою для визнання доцільності конструктивної зміни з їх представниками.

Будь-яка свобода, і свобода віросповідання також, відрізняється від сваволі, від хаосу тим, що завжди поєднується з відповідальністю. Відповідальна поведінка у сфері релігійних відносин традиційно пов'язана з моральною категорією совісті.

В Європейській історії християнство прийшло до реформації, розвиваючи позиції відповідальної поведінки людини-суб'єкта своїх дій, здатної поєднати терпимість віруючого і обов'язок підприємливої активності. Очевидно, що приєднуючись до загального поступу сучасної європейської історії, Україна потребуватиме відповідальної зміни світоглядних пріоритетів.

МАТЕРІАЛЬНА СКЛАДОВА ДУХОВНОЇ СВОБОДИ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ПРОБЛЕМИ

Останні майже два десятиліття української історії засвідчують, що набуття політичної незалежності Україною у 1991 році не стало само по собі достатньою підставою для перетворення її в суверенну державу, яку розбудовує і захищає як свою святиню гідний самоповаги та згуртований навколо національної ідеї народ. Серед аналітиків не має одностайності у тому, на що насамперед слід звернути увагу, щоб радикально змінити ситуацію в бажаному напрямку. Якщо одні переконують у тому, що без підняття матеріального добробуту українського народу неможливо вирішувати ті складні історичні завдання, які постали перед молодою незалежною країною, то інші не з меншим запалом доводять, що тільки духовність є тією ланкою в ланцюгові сучасних українських проблем, за яку слід ухопитися й вивести її з розряду країн відсталих і проблемних. В найбільш загальному плані можна говорити про два табори, до одного з яких відносяться ті, хто вважає, що усі болючі питання сучасної України можна вирішити суто політичними та економічними засобами, а до другого – ті, хто бачить вихід у відродженні релігійно-церковного життя як найважливішої передумови відродження моральних і духовних цінностей українського народу.

Очевидно, що кожна із сторін має рацію, але було б надто просто намагатися знайти істину десь “посередині” між цими протилежними точками зору, адже там слід шукати насамперед проблему та шляхи її вирішення. Суть цієї проблеми полягає в тому, що український народ став політично незалежним, однак й досі не досяг того необхідного внутрішнього розкріпачення, завдячуючи якому тільки й можливе розкриття усіх його сутнісних сил на шляху розбудови демократичної модерної держави. Іншими словами, йдеться про досягнення стану духовної свободи, яка є творящою першопричиною усіх інших видів демократичних свобод – свободи слова, свободи совісті, свободи підприємницької діяльності як основи соціально захищеної ринкової економіки, свободи вибору професії, місця проживання тощо.

Заявлене та вульгарно витлумачуване свого часу ключове питання марксистко-ленінської філософії: “що є первинним - ідеальне чи матеріальне?”, – не могло дати практично зорієнтованої відповіді на нього соціально активній частині радянського суспільства вже через ту обставину, що ця філософія свідомо і цілеспрямовано елімінувала релігійно-церковний чинник з усіх сфер його життєдіяльності, тобто якраз те, без урахування чого неможливо дослідити природу і сутність феномену духовної свободи. Відтак релігієзнавчий підхід у визначенні найважливіших детермінантів духовної свободи має розглядатися як практично спрямований на таку трансформацію суспільної свідомості, яка б відповідала викликам історичного періоду.

Як соціогуманітарна наука, що спирається передусім на принципи історизму та об'єктивності, академічне релігієзнавство оцінює соціокультурну роль релігійно-церковного чинника через його функціональну складову, а тому не дає йому однозначних позитивних чи негативних категоричних оцінок. І це цілком очевидно, оскільки вже за своїм покликанням релігія і церква мають відігравати позитивну роль в набутті духовної свободи. Проте, як свідчить історія,

нерідко владні еліти намагаються використати церкву та її служителів задля духовного закріпачення людей, штовхаючи її тим самим на шлях дисфункціональності.

В полі зору будь-якої розвинутої релігійно-філософської системи завжди була проблема співвідношення духовного та матеріального багатства, вирішення якої має безпосереднє відношення до звільнення людського духу від будь-яких зовнішніх та внутрішніх чинників його закріпачення. Але акцентування на духовності не має означати абсолютне заперечення протилежного їй матеріального начала. Без забезпечення належного рівня матеріального добробуту навряд чи можливе досягнення необхідного рівня духовної свободи. Вол. Соловійов зауважував: “Сказано, що не хлібом єдиним житиме людина, але не сказано, що вона житиме без будь-якого хліба” [4, 533].

Очевидно, що є певний зв'язок між духовною свободою та матеріальними основами буття, адже, як добре відомо, в бідній країні жодні демократичні свободи реалізувати неможливо. Водночас небезпека чатує на суспільство і з іншого, так би мовити, матеріалістичного боку. Надмірне захоплення матеріальними благами призводить до розповсюдження споживацьких тенденцій, занедбання моралі, втрати духовних орієнтирів, духовного закріпачення людей. Виходить свого роду зачароване коло: хто не має міцного матеріального підґрунтя, той не здатен досягти духовного розкріпачення, а хто не досяг внутрішньої свободи, той не здатен досягти необхідного рівня матеріального добробуту. По суті, це проблема співвідношення завдань держави та церкви, як основних інституцій, одна з яких зобов'язана дбати про економічні підвалини суспільного розвитку, а друга покликана служити Богові шляхом прищеплення людям вищих моральних та духовних цінностей. Тільки в гармонійній єдності цих двох найважливіших інституцій, при чіткому розподілі їх функцій та творчій взаємодії, можливо досягти того стану, який називається духовною свободою і який є важливою передумовою розкриття усіх сутнісних сил як кожної окремої людини так і суспільства в цілому.

В даному випадку ми розглядаємо свободу, як особливий внутрішньо-психологічний стан, коли індивід чи суспільство мають можливість здійснювати вибір на користь базових цінностей людського буття, надаючи їм абсолютного значення перед матеріальною складовою духовної свободи. При цьому матеріальне слід вважати не базовою цінністю людського буття, а ситуативною, оскільки все земне є минулим і лише осереддя трансцендентальних сутностей є вічним і незмінним.

Розглядаючи матеріальне багатство як важливу, однак ситуативну основу досягнення внутрішньої свободи (наприклад унезалежнення від волі тих, хто використовує інших людей заради наживи), однак при цьому ніколи не варто забувати, що це ситуативна основа, яка є засобом реалізації базових, або, згідно з трактуванням Платона, універсальних цінностей людського буття. Як відомо, видатний давньогрецький філософ до вищих цінностей людського життя відносить істину, добро і красу, тобто найважливіші фундаментальні (онтологічні) опори духовного життя людини і при цьому всіляко підкреслює другорядність всього того, що має відношення до матеріальної сторони. Всіляко підносячи ідеальне, Платон вдається до крайніх форм засудження всього того, що становить матеріальні інтереси людини, а передусім інституту приватної власності.

Платонівсько-русоїстське негативне відношення до приватної власності стало основною ідеєю створення теорії соціалістичної держави за часів комуністичної влади в Російській імперії, однак, це всупереч їхнім сподіванням призвело замість духовного розкріпачення до тотального нехтування будь-якими свободами людини. Трагічний досвід сталінського тоталітарного режиму минулого століття засвідчує невинуватість сподівань на те, що саме по собі скасування приватної власності автоматично призводить до духовного і морального очищення суспільства.

Застерігаючи соціалістів від спроб знищити приватну власність, а разом з нею й прошарок багатів Папа Лев XII в Енцикліці “*Regum novarum*” від 1891 року зазначав: “Як в тілі різні його органи доповнюють одне одного таким чином, що зберігається форма закономірності та міри, що називається симетрією, так і природа вимагає, щоб в суспільстві обидва прошарки взаємно і злагоджено доповнювали одне одного” [7, 11].

Більш помірковано ставився до інституту приватної власності Аристотель – учень і критик Платона. У своїй апології приватної власності він виходить із психології людини, а не із спекуляцій про якийсь незалежно існуючий ідеальний світ. Якщо Платон був запеклим ворогом будь-якої приватної власності, вважаючи, що вона згубно впливає на душі людей, роблячи їх жадібними, заздрисними і байдужими до страждань інших людей, то Аристотель був переконаний, що досконалу державу неможливо розбудувати, якщо не піклуватися про задоволення матеріальних потреб населення. Зокрема Стагирит висловлює думку: “Між іншим неможливо висловити словами те, скільки насолоди дає усвідомлення того, що щось тобі належить, адже притаманне кожній людині почуття любові до себе не є випадковістю, а принесено у наші душі самою природою” [1, 410].

В рамках сучасної філософії З.Фрейд висловить думку про відсутність спонтанного бажання людей трудитися при наявності майже негамовного прагнення задовольняти свої первинні потяги: “... людям, по-перше, не притаманна спонтанна любов до труду і, по-друге, докази розуму є безсилими проти їх пристрастей” [5, 97]. Власне тут йдеться не про якусь зіпсованість людської природи, скільки про інстинкт самозбереження, тобто вроджену схильність зберігати себе як біологічний організм шляхом задоволення первинних матеріальних потреб.

Відтак матеріальний добробут, матеріальні блага є хоча й важливими складовими індивідуального і суспільного буття, однак їх не слід відносити до базовою цінностей, а їх накопичення не повинно виступати як самоціль. Уміння раціонально задовольняти матеріальні потреби радше виступають як чесноти, або, інакше, як ситуативна (інструментальна) вартість в її аристотелівському розумінні, якої слід набувати не заради самої себе, а задля чогось іншого, більш значимого для буття людини та суспільства в цьому світі, тобто заради досягнення щастя як найвищої життєвої мети. Аристотель, дотримуючись принципу евідемонізму в етиці, усі земні прагнення людини підкоряє вищій етичній меті – досягненню щастя. І якщо раннє Середньовіччя під впливом християнської моральної доктрини відкидає аристотелізм в усіх його проявах, то вчення Томи Аквіната, а особливо протестантська утилітаристська етика, намагаються раціонально пояснити діалектику співвідношення ситуативних та базових цінностей людського життя. Не відкидаючи релігію і все те, що вона

здатна дати людині в духовному плані, діячі Реформації водночас наголошували на необхідності досягнення життєвого успіху, який насамперед відображається в підприємницькій та бізнесовій справах.

Досить непросто розібратися в діалектиці матеріального та духовного. Ось чому людство нерідко впадало в крайнощі, виставляючи одне або інше як першоприцип буття. Раннє християнство надавало перевагу духовним цінностям, нерідко гостро висміюючи тих, хто захоплювався принадами земного життя. Проте Реформація, засуджуючи католицьку церкву за прагнення до багатства, водночас реабілітує тих, хто ставав на шлях його накопичення. Таке розведення і закріплення покликань за принципом *Cuique suum* (“кожному своє”) узгоджується з християнською ідеєю “двох мечів”. Якщо мирянину дозволяється займатися підприємницькою діяльністю і збирати “скарби на землі”, то духовенство повинно суворо утримуватися від цього.

Показовим прикладом відходу від принципів аскетизму до етики утилітаризму є життя Б.Франкліна – одного із ідеологів молодого американського капіталізму. Він переконаний, що успіху слід досягати в поцейбічному, земному світі й у своєму календарі він записує афоризми: “Боже поможи, а сам не лежи”, “Береженого Бог береже”. Він гостро засуджує самозречення, адже, на його думку, нікому немає користі від умертвіння плоті. В лекції, прочитаній в масонській ложі у 1735 р. на тему “Самозречення не є сутністю добродетності”, Франклін переконує своїх слухачів у дусі вільнодумства, що заслуги людини не применшуються від того, що вона робить щось без зусиль і що справедливість, милосердя та поміркованість залишаться чеснотами, незалежно від того, у який спосіб вони проявляються – у відповідності із нахилами людини або всупереч їм [3, 239].

До релігії у Б.Франкліна помітне раціонально-утилітаристське відношення. Стверджуючи у своїй автобіографії, що він почав відходити від релігії на шістнадцятому році життя, він водночас переконаний, що ті релігійні переконання, які допомагають людині жити, слід зберегти. Не заперечуючи, що матеріалістичні погляди можуть виявитися більш істинними, він тим не менше, згідно з поглядами деїстів, вважав корисним вірити у безсмертя душі, а також у Бога, який піклується про світ, карає та винагороджує людей за їх життя або ж після смерті [3, 240]. Характерно, що від будь-яких релігійних обрядів сам Франклін тримався на відстані, а по відношенню до духовних осіб дозволяв собі їдкі висловлювання. Виконання релігійних обрядів він перекладав на жінок, зокрема в одному листів до дочки радив їй дотримуватись цих обрядів.

На прикладі життєвого шляху Б. Франкліна ми бачимо те, як працює принцип утилітаризму в протестантській трудовій етиці: якщо любов до Бога, будь які релігійні почуття забезпечують успіх в підприємницькій (науковій) діяльності, то це засвідчує про корисність релігії як такої. І не випадково його вважають прикладом соціально активної особистості, яка досягла життєвого успіху завдячуючи самій собі (*self-made man*), а не якимось зовнішнім обставинам чи непередбачуваний і примхливий ласкавій волі вищих сил.

Складні трансформації світогляду Б.Франкліна для нас становлять певний інтерес передусім тому, що поширення ідей протестантизму в Україні майже з самого початку його виникнення можуть стати тим благодатним ідейним ґрунтом, на якому мають ствердитися морально-етичні основи цивілізованої підприємницької діяльності в Україні. Російський аналітик І.Г.Яковенко звертає

увагу на особливе положення України, яка існує на межі протестантсько-католицького світів, що суттєво вплинуло на розходження шляхів російського та українського православ'я. “В найбільш загальному плані київське православ'я є ближчим до протестантизму (акцент на можливості мирського шляху спасіння) і більш відкрите Заходу; російське відрізняється споглядальним містицизмом, світозреченістю, культом юродивих і акцентованим протистоянням західним впливам” [8, 54]. Включення України в імперію не призвело до ліквідації самобутності українського православ'я, яке зазнало згубної дії на себе Церкви Московського Патріархату.

Характерно, що не маючи єдиного документу, який би виражав соціальну позицію протестантських церков України, вони традиційно займають активну позицію у вирішенні соціальних проблем в сучасному українському суспільстві. Їх об'єднують цінності свободи і гідності людини, уявлення про відповідальність людини за себе та свою сім'ю, принцип свободи совісті і відокремлення церкви від держави, утвердження активної життєвої позиції [8, 54]. Проте такі документи прийняли всі православні церкви, які ще донедавна критикувалися за відсутність соціальної доктрини та тривале перебування на стадії її формування. Як відомо, у 2000 р. Ювілейний собор РПЦ прийняв “Основи соціальної концепції Руської православної церкви”, в якому уперше в історії сформульована соціальна доктрина РПЦ. УПЦ МП керується цим документом. На початку 2001 р. на соборі УПЦ КП було прийнято аналогічний документ. Як вважають російські аналітики, соціальна доктрина УПЦ КП є близькою до соціальної концепції РПЦ. Що стосується УГКЦ, то вона, керуючись традиційною соціальною доктриною католицької церкви, розробила документ “Соціальні дороговкази” – обов'язкові для кожного греко-католика десять заповідей соціального служіння.

Значною мірою від ідеології найбільш потужних церков і конфесій залежить вирішення проблеми такої трансформації суспільної свідомості в Україні, яка б відповідала характеру модерного суспільства, побудованого на принципах соціально захищеної ринкової економіки та єдності римського права і християнської моралі. Як суспільство, в якому переважає православна ідеологія, Україна несе на собі відбиток традиційного суспільства. Мабуть не випадково видатний український історик М. Грушевський в програмній статті про “На порозі нової України”, яка була написана ще у 1918 році, але залишається актуальною і в наш час, закликав підняти загальний матеріальний рівень життя українського населення, не дбати виключно про духовну його культуру. “Люди мусять і набрати охоту жити по-людські, і мати до того змогу, не тільки в сфері духу, а і в сфері звичайного, буденного – певні вимоги комфорту, порядку, достатності, забезпеченості свого життя” [2, 158]. Наголошуючи на тому, що підняття матеріального рівня є надзвичайно “цінним і важливим елементом культури”, український історик водночас застерігає від того, щоб він не гіпертрофувався, не “захоплював всю людину”, адже в такому випадку український народ може “занадто о матеріалізуватись, оміщанитись, дійти до занедбання духовних і соціальних завдань і обов'язків” [2, 158].

Очевидно, що тут видатний український науковець і політичний діяч влучно підмічає ту рису українського народу, яка притаманна традиційному суспільству, а конкретніше – селянській життєвій настанові. Жити просто і невибагливо є безумовною чеснотою суспільства, в якому превалюють традиційні способи задоволення матеріальних потреб. Однак інноваційне суспільство

вимагає перебудови свідомості в напрямку усвідомлення того, що матеріальний чинник набуває винятково важливого значення для набуття внутрішньої духовної свободи особистості.

Щоб наблизитись до світу ноуменального, слід унезалежитися від світу феноменального. Історичний досвід вчить, що ще в жодній країні не вдалося побудувати справжню демократію, якщо в ній панують злигодні і нестачі матеріальних ресурсів.

Мабуть основною причиною такого соціально-економічного консерватизму в Україні є домінування в соціальній структурі суспільства землеробської верстви протягом тривалого періоду її історії. Український народ, віками прив'язаний до землі, звик жити просто і невибагливо. Ось чому так близько до душі йому прийшлося православ'я, яке брало під духовну опіку саме простий трудящий народ, а тих, хто прагнув збагачуватися - засуджувало. Натомість протестантизм реабілітує багатство на землі, розробляючи і стверджуючи принципи добродесного земного життя – працелюбство, служіння сім'ї і своєму народові, ощадливість, скромність у задоволенні первинних вітальних потреб. В цілому такі настанови призвели до небаченого досі в світі економічного зростання західноєвропейських країн.

Як потужні сили, що впливають на трансформації суспільної свідомості, релігія та церква мають відіграти ключову роль в зміні морально-етичних настанов та ціннісних орієнтацій українського суспільства, які б адекватно відображали зміни в соціально-політичній та економічній сферах. “Будь-яка ідея стає силою лише у тому випадку, коли вона укорінена в структурі особистості. І жодна ідея не може бути сильнішою за свою емоційну матрицю” [6, 183-184]. Очевидно, що без укорінення в суспільну свідомість життєствердних ідей неможливо досягти стану духовної свободи, адже свобода - це не порожнеча, а умова для духовного збагачення людини, її здатності до творення світу культури та самотворення.

Використані джерела:

1. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. - Т. 4. – М., 1983.
2. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991.
3. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. – М., 1987.
4. Соловьев В.С. Сочинения. В 2-х т. - Т. 1. – М., 1990.
5. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М., 1989.
6. Фромм Э. Психологический анализ и религия // Сумерки богов. – М., 1989.
7. Энциклики Его Святейшества Папы Римского 1891, 1911, 1961 годов – К., 1993.
8. Яковенко И.Г. Украина: религиозно-цивилизационная составляющая политических конфликтов. – М., 2007.

ДО ПИТАННЯ ПРО ПРИНЦИПИ ДЕМОКРАТІЇ І ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ УМОВ ДЛЯ СВОБОДИ СОВІСТІ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Вихід за межі абстрактних декларацій у питанні про демократичний контекст забезпечення релігійних свобод, об'єктивний аналіз і врахування проблем практичної реалізації принципів демократії – з одного боку, і забезпечення релігійної свободи – з іншого в країнах з різним історичним досвідом державно-церковних та міжконфесійних відносин досить швидко виявляє істотно складний, суперечливий і неоднозначний характер взаємовідносин цих суспільних явищ й позбавляє нас легковажного оптимізму щодо перспектив безпроблемного їх узгодження. Зайвий раз на цю складність вказує ціла низка рекомендацій Парламентської Асамблеї Ради Європи і, зокрема, Рекомендація 1396 (1999) «Релігія та демократія», Рекомендація 1556 (2002) «Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі», а також Резолюції Ради з прав людини при ООН «Боротьба проти дифамації релігії» (прийнята 25 березня 2010 р.).

Історично склалося так, що і релігія, і демократія як два досить давні способи організації та унормування відносин у суспільствах за своїм змістом, принципами і схемами втілення ключових ідей у багатьох параметрах суперечили одне другому, відображаючи різносутнісні базові положення, що лежали в їх основі. Власне демократія й виникла як опозиційна реакція на класичну релігійно-монархічну схему «правління одного» (монархію), за якою будувалися, зокрема, моделі сакральної влади в іудаїзмі, християнстві, ісламі та ін. Цій схемі була протиставлена демократична модель як «правління всіх», «правління усього народу», що заперечувала не лише релігійно-церковні приписи щодо здійснення влади (жорстка ієрархія, беззаперечна підлеглість, релігійно вмотивоване єдиновладдя верховного правителя на вершині владної піраміди), а й аристократичну модель з імперативом «володарювання лише обраних, привілейованих, елітних родів».

До такого історичного екскурсу можна було б не вдаватися, якби ця давня суттєва суперечність двох способів унормування відносин у суспільствах не виявилась такою живучою аж до сьогодні, коли релігія (що як суспільне явище утворилася свого часу за нормами давніх укладів) змушена існувати нині в демократичних суспільствах, які власне заперечують єдиновладдя, теократію, авторитаризм, тоталітаризм, знеособлення особистості, утверджують поліконфесійність, свободу вибору світогляду, способу поведінки і т. п. У нинішній історичний період – період інтенсивної демократизації суспільств – з одного боку, і посилення впливу релігійно-церковного чинника – з другого – суперечності обох орієнтацій в силу різних причин (об'єктивних і суб'єктивних) породжують чимало соціально резонансних наслідків, нерідко негативних, що істотно підносять рівень нестабільності в і без того нестабільних суспільствах. Виявами негативних наслідків, продукованих суперечливим характером співіснування релігії і впроваджуваними демократичними принципами, є:

- масштабне чи локальне ускладнення або й загострення державно-церковних, міжцерковних відносин;
- спроби держав з різного роду благими намірами втручатися у релігійно-церковне життя, переносити державно-адміністративні методи на

розв'язання внутрішньоцерковних проблем, законодавчо чи нормативно закріплювати нерівність церков та релігійних організацій, ранжувати їх за значущістю з міркувань «традиційності», «історичного вкладу», «національного характеру», ознак «сектантства», «екстремізму», «тоталітаризму» і т. ін.;

- намагання клерикалізувати світські за конституціями державні структури;
- загострення крайніх позицій локальних релігійно-націоналістичних угруповань, «вихід на поверхню фундаменталістських і екстремістських тенденцій, активізація спроб включити релігійні гасла й релігійні організації до процесу військової, політичної та етнічної мобілізації, поставити їх на службу войовничому націоналізму та шовінізму, а також у політизації релігійного життя» [11, 74-75] та ін.

Відображенням далеких від безпроблемності відносин між прагненнями реалізувати демократичні принципи й непоступливістю виразників релігійних ідеалів є досить промовисте формулювання проблеми в Рекомендаціях ПАРЄ 1396 (1999 р.). З огляду на потужний потенціал опонуючих сторін, Асамблея змогла сформулювати можливі відносини між демократією і релігією так: «Демократія і релігія *не обов'язково несумісні*, зовсім навпаки» (курсив наш. – В.К.) [10, 57]. Така редакція більш ніж поміркованого формулювання проблемності відносин досить точно відображає силу опонуючих сторін у Європі і світі на проблемній царині сумісності демократії та релігії. На практиці демократизація всіх сторін життя, утвердження прав людини, особливо в країнах постсоціалістичного простору, досить часто входить в колізію з традиційними релігійними, національними, культурними устоями, найбільш активними виразниками яких нерідко є церкви та релігійні організації, зрозуміло, переслідуючи свої корпоративні інтереси. Помножена на політичний контекст кожної країни, на мінливість політичних курсів країн, поліконфесійність з виразним домінуванням традиційно потужних православ'я і католицизму, на триваючу (хоча й латентну) боротьбу між церквами за право першості впливу на державні структури, проблема сумісності демократії і релігії, ймовірно, ще не скоро знайде своє взаємоприйнятне рішення. Ми бачимо, як непросто вона вирішується в країнах тривалої демократії (Франція, Німеччина, Велика Британія та ін.). Ще менше підстав для сподівань на швидке порозуміння й узгодження демократичних засад й принципів та релігійної і релігійно-національної традиційності в країнах т. зв. транзитного періоду розвитку, в країнах з невеликим досвідом демократії, але з високим рівнем довіри до традиційних релігійних орієнтацій та цінностей; в країнах, що продовжують, як Україна, отримувати невтішний результат моніторингу стану духовного здоров'я суспільства і нації. У цьому відношенні показовими є результати соціологічних досліджень в Україні щодо ставлення до самого інституту демократії: він залишається найбільш бажаним типом державного устрою (за нього висловилися 32,2% респондентів), по-перше, має місце тенденція до істотного зменшення цього рівня (за п'ять останніх років – на 9%), по-друге, надзвичайно високим виявляється відсоток тих, хто невдоволений чи переважно невдоволений тим, як функціонує демократія в Україні (64,8%) [14, 515–516].

Ймовірно, що вирішення проблеми сумісності, співіснування принципів демократії та релігійного вибору лежить *не на шляху*:

а) розведення сфер їх реалізації, коли б одні переймалися демократичними принципами життєорганізації, а інші безвідносно до перших – утвердженням

релігійних ідей та цінностей. На сьогодні це неможливо навіть для спільнот, де держава і церква законодавчо відокремлені одне від другого;

б) демократизації самих внутрішньоцерковних устоїв, віросповідних догматів чи релігійного способу життя, оскільки це було б втручанням у сакральну та інституційно-церковну сферу, суперечило б самій суті релігійно-церковного феномену, що спирається на ортодоксію, вмотивований консерватизм, авторитаризм і традиціоналізм;

в) ігнорування, дискредитація чи викривлене тлумачення однієї із сторін цих відносин на користь іншої. Такі однобічні підходи фактично утверджували б можливість існування лише однієї складової, бо коли, наприклад, демократія як явище подається виключно у чорних фарбах, як уособлення бездуховності, гонитви за владою і грошима, розгулу аморальності, всюдозволеності, насадження американізму, засіб «просування американських цінностей і американських інтересів» [17, 1–7] і т. п., то зрозуміло, що альтернативи у релігії немає: залишається лише вона як запорука духовного життя і державної стабільності.

Був час, коли деякі чинні й нині вітчизняні церковні лідери не знаходили ніяких позитивних характеристик для демократії, прав людини (закликали не вірити вбраним у чужі «одежі демократії», про права людини говорили лише в редакції: «так звані «свободи» і «права людини» тощо) [16]. На сьогодні характер тлумачення демократії, проблеми балансу між принципами демократії і релігії, демократії і проблем забезпечення свободи релігій назагал змінився у бік зваженості та поміркованості, у всякому разі – якщо судити з офіційних виступів релігійних лідерів в Україні, представників вітчизняного політикуму. Водночас на практичному рівні, на рівні виступів ряду публічних діячів (як світських, так і релігійно-церковних), деяких заангажованих науковців, думки окремих соціальних груп поширеними залишаються:

- позиція уникання висловлювань з проблеми сумісності демократії та релігії, їх узгодженого співіснування, за якою нерідко стоїть глухий спротив, насторожене чи опозиційне ставлення представників певних соціальних груп, церков або релігійних організацій до демократичних нововведень у суспільстві та державі. Намітилися два види зокрема релігійно-церковного реагування: один публічний – стримано-формальний чи ухильний, інший, – що підміняє зрозуміле об'єктивно-критичне реагування на все нетрадиційне внутрішньокорпоративним драгівливим ставленням до таких нововведень (на ідеологічний плюралізм, свободу і рівність релігій, на правову рівність давніх традиційних і «нових» релігій, на ідентифікаційні номери тощо);
- викривлене, суб'єктивно-упереджене тлумачення демократії, демократичних принципів як явища «чужого», штучно привнесеного із-за кордону, витлумаченого як реалізація проекту зарубіжних ідеологів підігнати Україну, Росію, інші країни під західні стандарти, витіснивши такі традиційні ознаки ідентичності, як етнічна, культурна, релігійна. Зазвичай, розмови про «демократичне варварство», наступ «релігійного плюралізму», небезпеку для держави перетворитися на «ідеологічний відстійник для найбільш деструктивних і тоталітарних релігійних сект», про «загрозу історичним і національним духовно-моральним цінностям» закінчуються закликами орієнтуватися на одну «традиційну» церкву, яка буцімто тільки й може виконати місію «духовно-моральної підпори

нації» [17, 1–7];

- прагнення в сучасних наукоподібних термінах ідеалізувати і в завуальованій формі нав'язати застарілі цінності, старі відносини держави і церкви, міфічні уяви про ідеальний православний світ доби Російської імперії як чи не єдину панацею проти «західних демократичних стандартів»;
- витлумачення багатьох понять, ідейно пов'язаних з демократичними принципами (таких як «свобода совісті», «релігійна свобода», «відокремлення держави і церкви», «рівність релігій перед законом», «релігійний плюралізм», «толерантність» та ін.), як поняття про явища, що загрожують стабільності держави і «національній за формою релігії», ведуть до роздвоєння та «дискомфорту особи», так що їх практичне запровадження в державі та суспільстві має розцінюватися не інакше, як «національна ганьба» [17, 1–7]. З розвитком життя під демократичними гаслами «свободи», «прав людини», з реалізацією гуманістичних цілей церква пов'язує тенденцію ХХ–ХХІ ст. всі свої біди нових часів: секуляризацію суспільства, глобалізацію, відхід від християнства та християнського способу життя, а також революції, масове знищення людей, геноциди і т. п. негативні суспільні явища [1, 14], ніби таких явищ у минулому, за неподільного домінування християнства не було.

Ймовірно, що позитивне розв'язання зазначеної проблеми, яка означена як *проблема* і на світовому та європейському, і на регіональному рівнях, лежить у площині:

- - по-перше, *зваженого, надзвичайно чутливого дотримання балансу* між принципами демократії, забезпечення прав людини, свободи совісті, свободи релігій й існуючими в кожній країні і, зокрема, в Україні традиційними духовними цінностями (національними, культурними, релігійними, етичними), що є базовими в ідентичності народу. Оскільки міжнародним, зокрема, європейським інституціям, що готують узагальнюючі документи-рекомендації з цих питань, не завжди вдається враховувати специфіку конкретної країни, то, вочевидь, самі країни мають виступати гарантами такого збалансованого, обережного підходу при реалізації демократичних принципів у всі сфери життя, зокрема у релігійну;
- - по-друге, у врахуванні *характеру* такої сумісності: демократичні принципи, у відповідності до яких реформується суспільство, суспільні відносини стають тими всезагальними, конституційно і законодавчо закріпленими політичними, соціальними, правовими, духовними умовами, тим контекстом, у якому відбувається розвиток українського соціуму, а як у ньому організувати діяльність релігійно-церковних інституцій, як реагувати на демократичні зміни і чи реагувати взагалі церкви і релігійним організаціям – це справа їх самих.

Проблемність виникає здебільшого не тоді, коли політики намагаються щось «демократизувати» в релігійно-церковній царині (думаємо, у поставторитарний період нашої історії це просто неможливо: церкви і релігійні організації надто чутливо оберігають свої суверенітети), а тоді і там, де релігійно-церковним інституціям починає здаватися, що ініційовані державою демократичні перетворення починають загрозувати релігійним засадам і традиціям, надають

комусь пріоритетні умови тощо і релігійно-церковні інституції починають по своїх каналах, у тому числі – через звернення до державних структур, солідарних партійних об'єднань намагатися змінити умови реалізації нововведень.

На аналізі практики запровадження в нашій країні доби незалежності конкретних принципів демократії, що так чи інакше зачіпають інтереси церков, релігійних організацій і, власне, віруючих, цю проблемність особливо наочно видно.

Принципи демократії, як відомо, це ті первісні незаперечні вимоги, які висуваються до усіх суб'єктів демократичного процесу. Серед них: свобода вільного вибору, рівні права, рівність усіх перед законом, що не лише декларована, а й гарантована; гарантії прав не лише щодо більшості, а й меншинам – релігійним, етнічним, політичним; відсутність дискримінації, привілеїв чи обмеження законних прав особи; ідеологічна багатоманітність, плюралізм думок, відсутність ідеологій, визнаних державою обов'язковими; дія принципу верховенства права у практиці правовідносин між державою і церквами та релігійними організаціями, між самими церквами та релігійними організаціями; рівний доступ усіх до засобів масової інформації та ін. При цьому утвердження і забезпечення прав і свобод людини є головним обов'язком держави; права гарантуються та реалізуються у відповідності не лише до вітчизняного законодавства, а й міжнародних договорів, згода на обов'язковість яких була надана Верховною Радою України [8].

За всієї очевидності справедливого, загальноприйнятого характеру цих принципів їх практична реалізація в багатьох випадках породжує тенденції ускладнення відносин, несуголосності з традиційними етноконфесійними життєорганізуючими устоями, вияви недовіри до самої демократичної норми, заклики разом з кардинальним переглядом чи відмови від конкретних демократичних нововведень відмовитися і від певної демократичної норми взагалі як такої, що суперечить національним чи релігійно-церковним традиціям, а то й «національній безпеці». Про проблемність узгодження демократичних норм і етноконфесійних особливостей навіть на європейському рівні засвідчує той факт, що існування таких розбіжностей досі не дає державам – членам ЄС створити певну уніфіковану європейську систему в галузі державно-церковних відносин і жодна з трьох основних моделей таких відносин, що на сьогодні існують у Європі, не є сумісною зі ст. 9 Європейської конвенції з прав людини [6, 9].

Розглянемо кілька конкретних проблем задекларованої теми, пов'язаних безпосередньо з українським контекстом.

1. *Рівність релігій перед законом, рівність у забезпеченні свободи релігій.* Це питання актуалізувалося у *проблему* разом з демократизацією українського соціуму та її наслідками – процесами утвердження релігійного плюралізму і вільної поліконфесіоналізації релігійного простору України. Релігійна мережа УРСР ще й на кінець «перебудовних» 80-х років минулого століття складала близько одного десятка віросповідань, а 74,3% загальної кількості всіх релігійних організацій в Україні складала релігійні організації єдиного Українського екзархату Російської Православної Церкви (понад 5,2 тис. організацій) [12]. У 60–80-ті роки минулого століття практично не доводилось говорити про нерівність між церквами, релігійними організаціями чи віруючими – у правовому аспекті *всі були рівні, однаково обмежені* державою та ідеологічно-атеїстичними пріоритетами, ні про яке розширення релігійної мережі чи реєстрацію нового релігійного напрямку або громади на практиці не могло бути й мови. Проголошення в Україні з початку 90-х

років ХХ ст. ідеологічної демонополізації, світоглядного плюралізму, розширення реальних прав і свобод для церков та релігійних організацій, різке зростання не лише релігійної мережі, а й релігійних напрямів, течій і толків мали своїм передбачуваним наслідком *конфлікт релігійних інтересів* між практично всіма церквами та релігійними організаціями, що виливався у їх латентну боротьбу за віруючих, культові будівлі та майно, за віртуальне церковне «главенство», за вплив на суспільну думку, представників влади, політиків, на ЗМІ тощо. За відносно невеликий історичний період існування незалежної України чисельність віросповідних напрямів зросла до 55 (за підрахунками проф. А. Колодного ця цифра сягає близько 120 [7]), що на сьогодні представлені понад 35,2 тис. зареєстрованих і незареєстрованих релігійних організацій [5]. Не можна не брати до уваги й того, що процеси поліконфесіоналізації відбуваються в умовах проживання в Україні більше 130 етносів.

Поява на конфесійній карті України величезної кількості релігійних організацій – суб'єктів права істотно загострила увагу до питання правової і практичної *рівності* усіх церков та релігійних організацій. При цьому молоді, відносно недавно створені релігійні організації заявили про свої претензії на правову рівність з іншими релігійними організаціями, а історично традиційні для України церкви в умовах появи енергійних конкурентів почали перейматися збереженням за собою існуючого традиційного статусу, час від часу звертаючись до державних структур з клопотанням законодавчо закріпити за ними особливий статус, співмірний їхньому історичному внеску в розвиток народу та національної культури. Не секрет, що рішуча зміна політичних, економічних, духовних орієнтирів Україною на початку 1990-х років створила у цей період у деяких релігійних організацій та тісно пов'язаних з ними політичних груп українського істеблішменту ілюзію безмежного (всупереч інтересам інших) розширення можливостей релігії і церкви в державі, як це сталося у країнах з історично домінуючими лобювання законодавчого закріплення інтересів конкретних конфесій під приводами єдино "національної", "традиційної", "найчисленнішої", "канонічної" тощо. Аргументація на користь подібних підходів широко побутувала в цей період не лише в ЗМІ, на наукових семінарах та конференціях, а й у риторичі державних посадовців, народних депутатів, деяких ієрархів. Як згодом стало відомо, у закритому режимі велись навіть консультації, де платою за офіційне закріплення статусу церкви як "першої", "державної" була певна позиція віруючого електорату.

За цих умов чи не єдиним ефективним шляхом нормалізації ситуації, забезпечення, з одного боку – демократичного вибору, з іншого – релігійних свобод, було блокування будь-яких законодавчих ініціатив, що могли порушити існуючу (хоч і відносно) паритетність у релігійно-церковному соціумі; рівність церков, релігійних організацій чи конфесій перед законом, права громадян різних віросповідань на свободу світогляду. Тільки пильна увага віруючого загалу до недопущення дисбалансу "рівноваги і противаги" між трьома великими і авторитетними церквами (Українською Православною Церквою Московського Патріаріхату, Українською Православною Церквою Київського Патріархату та Українською Греко-Католицькою Церквою), а також поступове формування і утвердження як домінуючого зваженого підходу законодавчої та виконавчої влади до цього питання дало змогу деактуалізувати питання про ранжування, диференціацію, нерівність церков і конфесій в Україні, не допустити

законодавчого закріплення подібних ідей. У деяких сусідніх країнах забезпечити таку рівність не вдалося, негативні наслідки чого ми сьогодні спостерігаємо.

Слід віддати належне Україні й у іншому: незважаючи на неодноразові спроби як світських, так і церковних орудників, не пройшли й пропозиції закріпити у вітчизняному законодавстві положення, що в тому чи іншому вигляді обмежували б права й інтереси новітніх релігійних організацій, могли порушити принцип рівності релігійних організацій перед законом, під якими б гаслами це не підносилося: "боротьби з сектантством", з «релігійними культурами деструктивного типу та тоталітарних сект», "нетрадиційними релігіями" і т. п. Релігієзнавча і правова спільноти, законодавці, представники органів виконавчої влади, практики поділяють думку про провокативний характер подібних термінів. За ними криється намір підштовхнути правоохоронні органи до репресивних, заборонних заходів щодо нових релігійних рухів, створити альянс держави і найбільших т. зв. традиційних релігій для боротьби з інакшесудоманням [13, 20]. Повчальну і конструктивну роль у виборі Україною правильного шляху у цих питаннях відіграв досвід Європи та світу. Йдеться про низку міжнародних та європейських документів з цього питання (маються на увазі, зокрема, Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії чи переконань, Рекомендація ПАРЄ 1202 (1993 р.) щодо релігійної терпимості у демократичному суспільстві, Рішення Кабінету Міністрів Європейської Ради (1994 р.) "Секти і нові релігійні рухи" на доповнення до Рекомендації ПАРЄ 1178 (1992 р.), Резолюція Ради з прав людини при ООН «Боротьба проти дифамації релігії» 2010 р.) та ін.

Чи свідчить сказане, що в Україні цю проблему остаточно вирішили? Звичайно, ні. Кращі справи у *правовому аспекті* забезпечення рівних умов для виявів релігійної свободи. Тут основні проблеми розв'язані, проте далеко не всі. Для прикладу можна нагадати про відсутність у чинному законодавстві правового унормування питання про надання церквам статусу юридичної особи. На сьогодні це питання не врегульоване головним чином через відсутність консенсусної позиції самих церков. Деякі церкви вбачають у його позитивному розв'язанні прагнення "окремих сил ввести до нього (тобто до проекту нового Закону. – В.К.) вигідні тільки їм позиції" [4], тобто порушити правову рівність церков. Інша досі невирішена проблема у вітчизняному законодавстві – це фігурування в Законі в ролі суб'єкта права «громадянина», що ставить у формально нерівне становище інших правосуб'єктів – іноземців, осіб без громадянства. Мають місце й інші невирішені у правовому аспекті проблеми на стику демократичних принципів і релігії, релігійних свобод.

Проте найбільше їх на *практичному рівні*, де вони виникають не скільки з причин недосконалості законодавства чи несумісності демократичних норм з вітчизняним контекстом, стільки із суб'єктивних і суб'єктивно-об'єктивних причин. Особливо їх багато у випадках, коли формально несуперечливі рішення місцевих органів влади з різних питань насправді приховують нерівне, вибірково пріоритетне ставлення місцевих влад до одних релігійних організацій і приховано блокуюче чи гальмівне – до інших. Якщо брати лише питання, пов'язане з перипетіями виділення релігійним організаціям земельних ділянок під будівництво культових будівель в регіонах домінування інших віросповідань, то представники таких релігійних організацій могли б представити десятки і сотні фактів про свої поневіряння у країні рівного законодавчого забезпечення прав віруючих (скарги УГКЦ на дії властей міст Києва, Ялти, Сімферополя, Житомира,

Київської області; УПЦ МП – на дії властей у містах Стрий, Жидачів, Миколаїв, Пустомити Львівської області, м. Долина Івано-Франківської області; Духовного управління мусульман України – на дії властей в Кримській АР; РКЦ – на властей міст Києва, Дніпропетровська та ін.) [2].

2. *Дія демократичного принципу верховенства права у практиці правовідносин між державою і церквами та релігійними організаціями, між самими церквами та релігійними організаціями для забезпечення релігійних свобод.* У цьому питанні за останні роки в Україні відбулися істотні позитивні подвиги. Достатньо згадати, що завдяки судовим рішенням було відмінено чимало неправомірних у правовому аспекті, упереджених рішень місцевих органів влади щодо законних клопотань релігійних організацій; виріс рівень звернень релігійних організацій до судів різних рівнів за справедливим розв'язанням існуючих проблем тощо. Водночас, статистика і динаміка надзвичайно низького рівня довіри громадян, у т. ч. віруючих до вітчизняних судів, прокуратури, міліції («не довіряю», «переважно не довіряю» – на рівні 56,8% з тенденцією до зростання недовіри) [15], високий рівень звернень громадян до Європейського Суду через невдоволення рішеннями національних судів України, не спадаючий рівень корупції та нехтування правом та законами у судовій системі, непоодинокі факти прийняття місцевими органами влади рішень, мотивованих не підставами закону, а партійними чи адміністративними міркуваннями, пріоритетами місцевих еліт, свідчать, що верховенство права у забезпеченні релігійної свободи та рівності на сьогодні в Україні – поки скоріше мета, аніж реальність.

3. *Рівні права на доступ церков, релігійних організацій до засобів масової інформації.* У правовому відношенні підстав для якихось обмежень у цьому питанні в Україні немає, проте фактична реалізація такого права у суцільно комерціалізованому масмедійному просторі більш ніж утруднена. Це пов'язано, по-перше, з різною редакційною політикою газет, журналів, телеканалів, інтернетресурсів, зав'язаних на приватні інтереси й уподобання власників; по-друге, з різними фінансово-матеріальними можливостями церков та релігійних організацій, коли практично не працюють всі інші стимули доступу до мережі ЗМІ. Негативними наслідками дії обох чинників є різке різна представленість у вітчизняному медіапросторі представників різних конфесій (від постійної до слабкої чи й взагалі нульової); компліментарне висвітлення діяльності одних церков та релігійних організацій і упереджене інших. За свідченням Генерального секретаря Української Асоціації релігійної свободи П. Ганулича, в 2009 р. мали місце непоодинокі факти, коли на центральних українських телеканалах, у повідомленнях у пресі та на веб-ресурсах розміщувалися матеріали, що недоброзичливо, часто на основі перекручених чи недостовірних фактів характеризували діяльність протестантських християнських спільнот, дискредитували протестантські церкви [3]. На сьогодні в українських ЗМІ (як світських, так і релігійних) за нашими спостереженнями знайдеться лише кілька видань (друкованих, електронних), чия інформаційна політика більш-менш послідовно реалізує курс зваженого висвітлення релігійного життя, інформаційного забезпечення релігійної свободи в Україні, які не вмотивовують надання переваг якійсь одній церкві, а зважено, об'єктивно, рівно, терпимо ставляться до всіх релігій, течій чи напрямів. Більшість інших джерел інформації латентно орієнтована на відтворення релігійних уподобань або переконань своїх

власників, фундаторів чи інвесторів; чутливо реагує на преференції у релігійній сфері владних структур і не може собі дозволити об'єктивну подачу подій, ситуацій у цій сфері; незалежно від контексту подій, явищ або процесів з неминучістю подає інформацію під кутом зору виправдання, «фаворитизму» певної релігії чи релігійної організації, тенденційної критики усі інших. Ще гірше з друкованими релігійними виданнями низки регіонів України, у яких зрозуміла апологетика свого віросповідання супроводжується войовничою, образливо упередженою позицією щодо інших церков чи релігійних організацій [9]. Теоретичні викладки про рівність і толерантність у багатьох релігійних видань перетворюються в голослівні, тільки-но тема починає стосуватися суперечок за культові споруди, земельні ділянки, майнових претензій.

Таким чином, конституційно закріплена зорієнтованість України на побудову суверенної, незалежної, демократичної, соціальної, правової держави, критичне врахування свого і зарубіжного досвіду суміщення демократичних принципів і традиційних для країни етноконфесійних устоїв в цілому створили в нашій країні оптимізовані умови для мінімізації проблемності реалізації релігійної свободи в контексті демократичного вибору. Україна, маючи одну з найчисельніших релігійних мереж на постсоціалістичному просторі, за роки незалежності по суті не знала якихось масштабних загострень ситуації на цьому ґрунті. Сприятливі правові умови, моніторинг реалізації релігійних свобод самими церквами та релігійними організаціями дозволяють поступово розв'язувати проблеми цього сегменту і на найбільш складному – практичному рівні.

Використані джерела:

1. Декларація Ювілейного Помісного собору Української Православної Церкви Київського Патріархату «Церква і світ на початку третього тисячоліття» / Ювілейний Помісний собор Української Православної Церкви Київського Патріархату 9-10 січня 2001 року. Документи і матеріали. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2001.
2. Державний департамент США. Міжнародний звіт про свободу віросповідання за 2009 рік: Україна / <http://www.irs.in.ua>. 26.10.2009.
3. Експерти розповіли про загрози для релігійної свободи / <http://www.irs.in.ua>. 19.02.2010 р.
4. Заява Синоду УПЦ КП з приводу нового базового законопроекту про свободу совісті від 20 грудня 2006 року / Офіційний сайт УПЦ КП / www.cerkva.info/
5. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2010 року / Джерело: Інститут релігійної свободи / www.irs.in.ua 12.
6. *Інтровігне Массімо*. Свобода релігій в Європі // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії. – К.: Відділення релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 1999. – С. 9.
7. *Колодний А.* «За 10 років в Україні половина релігійних громад будуть протестантськими». Інтерв'ю за підсумками XVIII міжнародної конференції «Історія релігій в Україні» 13.05.2008 р. (м. Львів). Джерело: <http://www.zik.com.ua/ua/news/2008/05/13/135923>

8. Конституція України. Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року (із змінами, внесеними Законом України від 8 грудня 2004 року № 2222-IV). – Ст. Ст. 3, 15, 24, 34, 35.
9. *Митрополит Володимир*: «Сюжети в ефірах деяких українських ЗМІ нагадують часи войовничого атеїзму». Засідання Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій за участю Президента України В.Ющенка 28 жовтня 2009 р./ http://orthodoxy.org.ua/uk/tserkovni_hroniki/2009/10/28/27426.html.
10. Рекомендація 1396 (1999) «Релігія та демократія». Прийнято Парламентською Асамблеєю Ради Європи 27 січня 1999 р./ Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів (витяги). – К.: Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, 2006.
11. Рекомендація Парламентської Асамблеї Ради Європи 1556 (2002) «Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі» / Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів (витяги). – К.: Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, 2006.
12. Справка о количестве зарегистрированных религиозных объединений, действующих в Украинской ССР по состоянию на 01.05.1989 г. / Поточний архів Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР за 1989 р.
13. *Трофимчук Н.* Чего добиваются борцы с "сектами" // Религия и право. – 1999. – №6. – С. 20.
14. Українське суспільство. 1992–2009. Соціологічний моніторинг. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2009. – С. 515–516.
15. Українське суспільство. 1992–2010. Соціологічний моніторинг. – К.: Ін-т соціології НАН України. 2010.
16. *Філарет, митрополит*. Послання собору Української Православної Церкви кліру, ченцям і всім вірним чадам святої Української Православної Церкви. Листопад 1991 р.; Слово митрополита Київського і всієї України Філарета у Софійському соборі. 3 листопада 1991 / *Патріарх Філарет*. Доповіді. – Т. 5. – С. 112, 122; *Філарет, Патріарх Київський і всієї Руси-України*. Доповідь на ювілейному Помісному соборі Української Православної Церкви Київського Патріархату 9-10 січня 2001 року / Ювілейний Помісний собор Української Православної Церкви Київського Патріархату 9-10 січня 2001 року. Документи і матеріали. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2001. – С. 31.
17. *Швечиков А.Н.* Религия и демократия / Имперский курьер. – СПб., 2002. – №1. – С. 1–7.

СВЕТСКОСТЬ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ: ЗАБЫТЫЙ КОНСТИТУЦИОННЫЙ ПРИНЦИП

Несмотря на закреплённый действующей Конституцией РФ 1993 г. светский характер государства [1], вопросы, касающиеся присутствия религии в публичной сфере, а именно - отношения религиозных организаций с государством, обществом и друг с другом, относятся к числу наименее разработанных норм права в современной России. Наглядное свидетельство тому, с одной стороны, появление разного рода православно-клерикальных концепций, подменяющих смысл существующих конституционно-правовых норм [2], повсеместное участие духовенства РПЦ МП в религиозных церемониях, проводимых где угодно и по любому поводу (освящение школ, «заводов, газет, пароходов» и т. д., появление молелен одной вероисповедной юрисдикции в стенах государственных и муниципальных учебных заведений, участие «первых лиц» разных уровней власти в восстановлении инфраструктуры МП и их многочисленные тематические заявления), с другой - совершенно неразработанное законодательство, касающееся демонстрации религиозных символов [3], порядка доступа религиозных организаций к светским СМИ, строительства объектов, необходимых религиозным организациям для осуществления ими видов своей уставной деятельности [4]. Даже в тех случаях, когда властные структуры предпринимали попытки выстраивать отношения с религиозными организациями в соответствии с конституционным принципом светскости, как это было в случае разрешения обучения детей религии за пределами сетки учебного времени в помещениях общеобразовательных школ в соответствии с желаниями родителей [5], такие инициативы власти не получали своего логического развития.

На данный же момент основным субъектом, определяющим параметры светскости в России, выступает уже не государство, а РПЦ. Так, недавно известный миссионер и спичрайтер Московского Патриархата протодиакон Андрей Кураев представил свое определение светскости. Согласно ему, "светский – значит неконтролируемый и нефинансируемый церковной властью – и всё" [6]. В реальности, как было показано выше, похожее понимание светскости разделяется сегодняшней российской государством. Если же говорить о самом определении Кураева, то оно выводит светскость не только из правовой плоскости, но и вообще из сложившегося научного дискурса, что осложняет на обозримую перспективу ведение общественного диалога по данной проблематике. Парадокс: есть Конституция, но основные акторы политических и общественных процессов не готовы к ней апеллировать.

Таким образом, *de-jure*, согласно прописанной в Конституции норме, Россия остаётся светским государством, тогда как *de-facto* положение дел в постсоветской России напоминает ситуацию, имевшую место в период существования Временного правительства с лишённым части привилегий (подобающих государственной церкви) господствующим вероисповеданием, при этом никак и в чём не ограниченном в своих публичных действиях и притязаниях с минимумом государственных, а, стало быть, и социальных обязательств. В этой связи будет нелишним отметить, что сложившаяся за последние 20 лет в РФ конструкция религиозно-общественных отношений не получила вообще никакого названия (она

пока даже не стала предметом экспертной рефлексии), как и то, что государственно-конфессиональные взаимодействия в России не поддаются ни самонастраиванию, ни выстраиванию государством в соответствии со стандартами одной из двух известных современности моделей - кооперационной или сепарационной.

Первый постсоветский этап: от конституционных деклараций к следованию за настроениями электорального большинства (1993-1999)

Все три выделяемых нами этапа постсоветской истории России, которые связаны с изменением фактических трактовок светскости российским государством, гражданами, общественными группами и религиозными объединениями, связаны с деятельностью трёх последовательно сменявших друг друга глав государств. Что, в целом, неудивительно, учитывая гиперпрезидентский характер Российской Конституции образца 1993 г.

С именем первого президента России Бориса Ельцина связано принятие Конституции, в которой впервые в Российской истории провозглашался светский характер государства. Светское государство пришло на смену государству атеистическому.

Как указывает американская исследовательница религиозного права Элизабет Сьюэлл, 14-я статья Российской Конституции «содержит четыре различных аспекта: светскость государства, отсутствие поддержки религии государством, отделение религиозных объединений от государства, равенство религиозных объединений перед законом» [7]. Под светским характером государства, продолжает автор, понимается: «запрет на утверждение государственной религии, обязательной религии или официального государственного предпочтения особой религии» [8].

РПЦ МП не оказала никакого влияния на принятие Российской Конституции. В немалой степени потому, что базовый набор религиозных свобод был уже заложен союзным и российским законами о свободе совести, которые были приняты в октябре 1990 г. (После распада СССР союзный закон был упразднён). Правда, уже к лету 1993 г. руководство РПЦ сформулировало позицию в части изменения религиозного закона. МП одобрила законодательные меры парламентариев, направленные на ужесточение контроля за религиозной деятельностью, главным образом, за т.наз. иностранными миссиями и миссионерами. Оппозиционный президенту Ельцину парламент проголосовал за эти поправки. Однако, глава государства их отклонил. Параллельно, неудачей обернулась для руководства РПЦ МП {и персонально для митрополита Кирилла (Гундяева)} попытка примирить стороны в гражданском противостоянии в сентябре-октябре 1993 г..

Ко времени принятия Конституции РФ в руководстве РПЦ стали оформляться представления о желаемом идеале существования церкви в условиях современного государства, невмешивающегося во внутрицерковные дела. Наиболее полно это представление было выражено в идеологеме **«симфонии»**. ***Этим термином обозначается равенство и партнёрство церкви и государства, при этом и то, и другое, понимаются именно как власти (власть духовная и власть государственная/светская)*** при условии признания государством титульного статуса РПЦ МП, сохранения автономности внутреннего церковного устройства и возможности высказывать собственные взгляды по общественно-значимым проблемам.

По мере приближения сначала парламентских декабря 1995 года, а затем и президентских июня 1996 года выборов, религиозная тема стала частью ценностного противостояния коммунистическо-патриотического и либерального политических лагерей.

В таких условиях и законотворческое, и практическое становление светского государства в близком к конституционному пониманию светскости происходить вряд ли могло. Напротив, формировавшаяся право-либеральная «партия власти» «Наш Дом Россия!» взяла на вооружение лозунги своих идеологических оппонентов, связанные с духовной составляющей и, по мнению многих экспертов, даже перешеголяла тех в антисветской риторике.

В сентябре 1997 г. Борис Ельцин подписал новую редакцию закона "О свободе совести и о религиозных объединениях". "Компромиссный" документ, вышедший из недр президентской администрации, успокоил страсти в обеих палатах Федерального собрания и руководстве политических партий. Кроме того, новый закон подвёл итог, как минимум, четырёхлетнему политико-идеологическому и мировоззренческому противостоянию. На его продолжение в тот момент сил ни у кого не хватило. И на сей раз наиболее радикальные предложения чистки закона прошли в довольно смягчённом варианте при помощи отсылочных норм. Поэтому пик законотворчества в развитие конституционного принципа светскости приходится на переходные 1998-2000 гг., когда потребовалось делать много правовых уточнений, относящихся к принятому закону. Но с учётом специфики закона они носили локальный характер: несмотря на своё название 90 % норм, которые содержит закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», относятся к регулированию вопросов приобретения и утраты объединениями верующих статуса юридического лица.

Российский религиозный закон образца 1997 г. продемонстрировал завидную живучесть на фоне тех изменений, которые коснулись других сфер российского законодательства в 2000-е гг..

Этап второй: «традиционные» выделены (2000-2007)

Однажды в своём интервью Владимир Путин заявил о выделенности в России «традиционных религий» согласно действующему российскому закону. Дело здесь, пожалуй, не в незнании конкретики (что вполне допустимо), а в понимании лидером государства существа социальных процессов, роли и значения отдельных партий и общественных групп. Если кратко: есть главные, так сказать, «цементирующие», а есть второстепенные, последние могут существовать, так сказать, не определяя общей «погоды». В 2000-е постепенно при активном участии нового популярного среди широких общественных слоёв главы государства завершается поиск постсоветской национальной идеи, начатый в середине 1990-х с посылки непопулярного Бориса Ельцина. Для определения российской специфики стали использовать термины «управляемая демократия», а впоследствии «суверенная демократия». В период президентства В.Путина сохраняется общая тенденция следования власти в формировании религиозной политики настроениям электорального большинства. Стабилизация режима напрямую связана с его сакрализацией в том числе и с участием в этом процессе крупнейшей деноминации. Однако, отец-основатель новой политической системы стремился не допустить усиления столь высокорейтинговой структуры как РПЦ. Это проявилось в стремлении не обсуждать проблему со ссылкой на принцип светскости (общественная дискуссия вокруг «письма академиков» показала серьёзную

поддержку идей светскости в российском обществе), а оттягивать решения по просьбам МП о повсеместном введении в светских общеобразовательных школах ОПК, которые сопровождались подчас применением с церковной стороны нестандартных ходов, игры на патриотических чувствах чиновниках и использованием ведомственных противоречий.

Этап третий: рейтинг РПЦ на службу тандему (2009-2010)

По завершении первого года правления президент Дмитрий Медведев в отличие от своего предшественника, который постоянно оттягивал решение вопросов об организации капелланской службы в армии и введения ОПК в школах, пошёл на достаточно радикальные шаги. Формально глава государства продиктовал условия двух экспериментов, с которыми согласились в РПЦ МП. Оба, надо заметить, весьма слабо согласуются с принципом светскости. Появление капелланов и религиозно-ориентированного предмета мотивируется не удовлетворением религиозных потребностей военнослужащих или учащихся из верующих семей, а прежде всего воспитательными потребностями.

Неожиданно, но как бы в ответ на религиозные начинания президента Д.Медведева, Владимир Путин в качестве главы правительства выступает инициатором фактической реституции государственного имущества религиозного назначения, основным получателем которой в России со всей очевидностью, станет РПЦ МП. Из недр правительства выходит крайне спорный законопроект, касающийся общенациональных музейных ценностей. По первоначальной концепции документа от участия в судьбе передаваемых «на хранение» из музеев в храмы и монастыри реликвий отстранялись представители влиятельного профессионального искусствоведческого сообщества. На очереди закон о социальном партнёрстве государства с религиозными организациями. Однако, в этом случае, руководство РПЦ МП не проявляет большой заинтересованности и рассмотрение документа проходит крайне медленно [9].

Выводы:

- Становление законодательной базы постсоветской России в качестве светского государства остановилось на рубеже 1990-х-2000-х, даже решения ЕСПЧ, оборачивающиеся выплатами пострадавшим немалых бюджетных средств, не приводят к изменениям.
- В настоящее время в российских условиях значение и общественный вес институтов определяется их рейтингами, как следствие, и светскость государства оказалась заложником рейтингов: главы государства, главы правительства, правящей партии, РПЦ.
- Изменений ситуации и возврат к проблематике построения светского государства сопряжён с деформацией сегодняшней конструкции высоких рейтингов.

Примечания и использованные источники:

1. Конституция РФ. Статья 14: 1. Российская Федерация - светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. 2. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Статья 19: 2. Государство гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от пола, расы, национальности, языка, происхождения,

- имущественного и должностного положения, места жительства, отношения к религии, убеждений, принадлежности к общественным объединениям, а также других обстоятельств. Запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам социальной, расовой, национальной, языковой или религиозной принадлежности. Статья 28: Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними. Статья 29: 1. Каждому гарантируется свобода мысли и слова. 2. Не допускаются пропаганда или агитация, возбуждающие социальную, расовую, национальную или религиозную ненависть и вражду. Запрещается пропаганда социального, расового, национального, религиозного или языкового превосходства. 3. Никто не может быть принужден к выражению своих мнений и убеждений или отказу от них. 4. Каждый имеет право свободно искать, получать, передавать, производить и распространять информацию любым законным способом. Перечень сведений, составляющих государственную тайну, определяется федеральным законом. 5. Гарантируется свобода массовой информации. Цензура запрещается.
2. Это и реанимация средневековой византийской теории «симфонии» духовной и светской властей, и постоянное упоминание о «государство-и-культурообразующей роли» православия и государственной церкви-предшественницы РПЦ МП в истории России, и повсеместное использование терминов «традиционные» или «нетрадиционные» религии/конфессии, и адресованное другим деноминациям требование соблюдать сугубо внутреннюю норму православного церковного права о церковной «канонической территории», и требования исходить в правовой практике из приоритета корпоративных и групповых прав над индивидуальными (гражданскими).
 3. Весьма показательна жалоба, поданная в ЕСПЧ семьей протестантов Перовых из Воронежской области. Суды, сначала районный, а затем и областной, отказали в удовлетворении их иска о возмещении морального вреда в связи с проведением религиозной церемонии священником РПЦ МП в классе общеобразовательной школе. Невольным участником обряда стал их сын-первоклассник. Российские суды признали правомерным проведение религиозных обрядов в светском муниципальном образовательном учреждении, поскольку те проводились за несколько минут до начала занятий, т.е. во внеучебное время. Как оказалось, хотя проведение религиозных обрядов в российских школах запрещено, в российском законодательстве не предусмотрены меры административного или уголовного воздействия в отношении нарушителей запретов.
 4. Юридически урегулированным посредством многочисленных судебных разъяснений можно назвать совокупность вопросов, связанных с проведением уличных религиозных. На практике, однако, эти нормы довольно часто в отношении протестантских религиозных организаций, не соблюдаются.

5. Имеется в виду письма Министерства образования Российской Федерации органам управления образованием субъектов Российской Федерации № 14-52-87бин/16 от 22.10.2002 и № 01-51-013ин от 13.02.2003г.
6. См.: Михаил Жеребятъев. Профессорский гамбит. В Чистом переулке не знают наверняка, чью сторону примет российская власть, давшая старт эксперименту с ОПК. Комментарий дня / <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=75705&type=view>
7. Сьюэлл Э. Сравнительная характеристика светских государств и равенство религиозных организаций // Пределы светскости: общественная дискуссия о принципе светскости государства и о путях реализации свободы совести. – М., 2003. – С. 46
8. Там же. – С. 47
9. Митрополит Иларион (Алфеев) глава ОБЦС пожаловался на нестабильный доход, который не даёт РПЦ возможности участвовать в социальных программах. <http://vera.vesti.ru/videos?vid=67492>

В. ШЕВЧЕНКО (Київ, Україна)

ІСТИННІСТЬ РЕЛІГІЇ І ПРОБЛЕМИ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ

Серед безлічі питань, якими переймаються чи з якими пов'язані найрізноманітніші релігії світу, проблема істини та істинності посідає чи не найважливіше місце. Наріжним каменем розмірковувань постає вона і в монотеїстичних релігіях, де істина зазвичай вважається первинною щодо реальності і розглядається як першосутність, фактично ототожнюючись з Богом. У цьому сенсі мав рацію М. Бердяєв, коли, проголошуючи, що «немає релігії вищої за Істину», зазначав: «В останній глибині Істина є Богом і Бог є Істиною» [Бердяєв Н. Істина и Одкровение. Прологомены к критике Одкровения / Сост. и послесловие В. Г. Безсонова, примеч. – СПб., 1996. – С. 21]. Відтак, у релігійному сенсі, як то й резюмує видатний богослов ХХ століття, істина не є реальністю і не є відповідністю реальності, а виступає смислом реальності, її верховною якістю та цінністю [Там само. – С. 21]. А це означає, що між релігією, яка опирається на надприродне начало, і наукою, що базується на дослідно-експериментальній основі, існує принципова і в суті своїй нездоланна відмінність. Перша на питальне: «Що, чи вірніше, Хто є істина?» – відповідає: «Бог (Вища сутність, Абсолют ...）」 і здебільшого знаходить своє підтвердження в індивідуально-особистісному досвіді містичного богопереживання та/або в теологічному обґрунтуванні віронавчальних положень, а друга - потребує обов'язкової верифікації, тобто дослідної перевірки та підтвердження на відповідність заданому алгоритму. А відтак істиною й істинним, у першому випадку, вважатиметься узгіднене з божественним Одкровенням і трансцендентно пережите свідчення (=освянення) про Того (=Того), Хто визнається Абсолютною Істиною, тоді як у науці під істиною зазвичай розуміється мисленнева копія досліджуваного предмета чи явища або ж його логічно доведена реальність чи закономірність існування. Звідсіля випливає, що богословські підходи до

інтерпретації істини та способи її осягнення істотно відрізняються від наукових, у зв'язку з чим сама проблема вивчення істини набуває значного інтерпретативного поліфонізму. Проте й типологічна спорідненість релігій не може заступити тих труднощів, які виникають при дослідженні істинності з уваги на значне число релігій, а також їх конфесій та деномінацій, чим зокрема обумовлюється як потреба конкретно-історичних підходів до вивчення істинності релігії, так і врахування цілого комплексу причинно-наслідкових залежностей.

Що ж стосується другої складової тематичного комплексу, то маємо неодмінно враховувати, що актуальність розвитку міжконфесійного діалогу на всіх його можливих рівнях та зрізах є даниною часу і значною мірою пояснюється динамікою глобалізаційних процесів та їх супроводжуваними тенденціями. А вони, крім іншого, спричинюють плюралізацію життя, в якому потужні міграційні процеси та інформаційно-комунікативні можливості (internet-технології, мережа мобільного зв'язку, теле- й радіо ефір...) обумовлюють неабияку інтенсифікацію, а з нею й ускладнення міжлюдських відносин. Кажучи інакше, якнайширший контекст міжконфесійного діалогу детермінують нагальні вимоги сучасного розвитку, що в поєднанні з нечуваними досягненнями науково-технічного прогресу унеобходнюють вироблення інтерсуб'єктивної логіки мислення і, зокрема, розуміння життя як феномену, що безперервно розвивається та потребує розгортання й удосконалення тих чи інших форм діалогу на міжцивілізаційному рівні. Його ж планетарний масштаб у найзагальнішому вигляді може бути зведений до виділення щонайменше п'яти потужних цивілізаційних типів сучасності, а саме: 1. східнохристиянського (= православного); 2. західнохристиянського (= католицького); 3. конфуціансько-буддійського; 4. індо-буддійського; 5. ісламського [Василенко І. А. Диалог цивілізацій. – М., 1999. – С. 68].

Кожний із них, як відомо, має своїм формотворчим ядром релігійну основу, на духовному базисі якої постали досконалі світоглядні системи, моделі економічного розвитку, культурні явища, суспільно-політичні інституції, системи державного устрою, архетипи поведінки, типологія мислення, а відповідно - переконання та ідеали мільйонів людей великої сім'ї народів планети Земля – творців і носіїв самобутніх духовних надбань з їх неповторною специфікою, ціннісно-смысловим наповненням, оригінальними засобами вираження. Тому, керуючись тим, що будь-якій цивілізації властива своя релігійна причина появи та мотивація розвитку, а також ураховуючи своєрідність символічного світу, його смисловий поліфонізм, неважко передбачити, що на шляху глобалізаційного поступу сучасності з його зближенням та взаємопроникненням неминуче мали б виникати (та й виникають) труднощі об'єктивного характеру, які дедалі частіше складають предмет занепокоєння найавторитетніших організацій – ООН, Ради безпеки, ПАРЄ, ЄС та ін. Серед них – питання налагодження міжконфесійних взаємин, необхідності подолання вже існуючих або потенційно можливих конфліктів на релігійному ґрунті, вироблення підходів до розв'язання міжконфесійних суперечностей, що мали б слугувати фактором стабільності, спокою, миру та злагоди в релігійно плюралістичному світі. І в цій благородній миротворчій справі вже досягнуто чимало успіхів. Уґрунтовані на засадах солідарності, рівності, автономності та суверенності суб'єктів релігійних відносин, а також на величезному морально-етичному потенціалі усіх без винятку релігій, нинішні підходи світового співтовариства до вирішення чи ж мінімізації церковно-релігійних проблем уже не раз засвідчували свою дієвість. Однак за цієї

очевидності не варто було б ігнорувати речі антиномічного характеру чи ж ті внутрішні колізії, напруження яких визначають:

- глобалізаційні процеси, що об'єктивно сприяють не тільки зближенню людей, інтенсифікації їхніх взаємин, але й загрожують потенційно можливим «зіткненням цивілізацій», у зв'язку з чим, крім іншого, актуалізується необхідність розробки принципів толерантизації міжконфесійних відносин;
- постмодерні ціннісно-сміслові координати, які спричинюють неймовірну фрагментизацію світу, розгерметизування цілісних структур, втрату людиною орієнтирів розвитку, а нерідко й сенсу життя;
- зміна підходів до інтерпретації істинності, яка в постмодерному дискурсі характеризується множинністю і в своїй науково-філософській полівимірності не може ототожнюватися з її релігійними засновками хоча б тому, що поняття релігійної істини базується на трансуб'єктивності, характеризуючись атрибутами вічності, непомильності, сакральності та неодмінного сповнення в майбутньому;
- консервативність релігійного чинника як ядра, фокусу та стійкої вісі життя, що в принципі суперечить не тільки семантиці постмодерних настанов, але і є несумісним з їхнім фундаментальним положенням – небажанням зосереджуватися або, як каже В. Ковалевич, – «центруватися (цементуватися, кристалізуватися) довкола будь-якої однієї міфологеми, що виступає інтерпретаційною матрицею всього змісту культурної цілісності» [Ковалевич В. Релігія в зеркале постмодерна // Філософія гуманітарного знання: раціональність і духовність. – Чернівці, 2008. – С. 381].

Отже, якщо зважити на логіку розмірковувань про специфіку постмодерного дискурсу, в якому релігії відводиться скромна роль з-поміж інших духовних феноменів, і побачити її крізь ту призму істинності, що є панівною і з неминучістю викликає чи ж нерідко поглиблює кризу віри, то маємо всі підстави погодитися зі слушністю твердження о. Анджея Бронка, який зауважує: «Постмодерний релятивізм піддає сумніву існування універсальних критеріїв раціональності та об'єктивності і проголошує, що кожна релігія – істинна для своїх визнаців, які мають власні причини її приймати: істинних релігій, – додає він, – є стільки, скільки є людей, які їх визнають» [Бронк Анжей. Релігійний плюралізм і правдивість релігій // Релігія в сучасному світі. Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г. Зімоня. – Львів, 2007. – С. 467].

А що означений принцип істинності усіх (=більшості) релігій має й матиме своїх опонентів, сумніватися не доводиться хоча б тому, що кожна релігія або її окремі конфесії чи деномінації претендують на повноту вираження абсолютної істини, а їхні речники чи/і послідовники, виходячи з глибоких віросповідних переконань, свято вірують, що саме вони і тільки вони володіють її повнотою та непомильністю, пов'язуючи з тією певністю найзаповітніші надії. Горизонталь «людина – світ» та вертикальна проекція «людина – Бог» (= Вищі Духовні Сили, Абсолют) в цьому сенсі виступають тією метафорою, що «розкодовує» матрицю буття, в якому змінні ритми ненастанно оновлювального світу аксіологізують переконання сповідників різної релігійної належності. Під таким оглядом надзвичайно важливо також зважати і на ціннісно-сміслові настанови кожної з релігій, а відтак і на сотеріологічні візії та психоемоційні перейняття їхніх

сповідників – окремої людини, спільноти, ойкумени, які, в залежності від дихотомічно вибудованих відповідностей/невідповідностей зразка «істина – ересь», «добро – зло», «правда – кривда», роблять можливим, бажаним і перспективним або неможливим, небажаним і безперспективним міжконфесійне зближення і діалог як одну з форм його вияву. Цим насамперед і пояснюється та специфічно релігійна функція, в контексті якої сприйнятливості/несприйнятливості криють в собі таку ж потужно-об'єднуючу, як і розмежовуючо-дезінтегративну здатність.

При цьому, усвідомлюючи потребу міжконфесійного діалогу як з нехристиянськими релігіями, так і християнськими конфесіями, слід виходити з того, що його основним теоретичним розробником на нинішньому етапі цивілізаційного поступу, а також пропагатором доктринальних рішень, виступила Римо-Католицька Церква. У кожному разі, починаючи з II Ватиканського собору, нею було всебічно обґрунтовано низку антропологічних, соціологічних та богословських підстав для інтенсифікації міжконфесійного діалогу. Антропологічні з них ставилися надзвичайно високо і зводилися до того, що:

- «по-перше, кожна людина – і християнин, і той, хто сповідує будь-яку іншу релігію, – прагне, щоб було визнано її ідентичність, індивідуальність;
- по-друге, важливим тут є пережиття людиною власної обмежености, відкриття на трансцендентність і звернення до неї;
- по-третє, йдеться про взаємну верифікацію, виправлення помилок, братерський обмін дарами» [Урбан Юзеф. Діалог християнства з нехристиянськими релігіями // Релігія в сучасному світі. – С. 452].

Що ж стосується соціологічних детермінант діалогового обумовлення, то вони ґрунтувалися на твердженні про те, що: «в результаті активної комунікації сьогодишній світ усвідомлює плюралізм, і це мобілізує церкву до пізнання інших релігій та поваги до них» [Там само. – С. 452]; «всі ми є брати, й усвідомлення цього становить особливу мотивацію для діалогу...» [Там само. – С. 452]; «релігії могли б спільно протидіяти таким суспільним загрозам, як війни, расові конфлікти, безграмотність, голод» [Там само. – С. 452].

І, зрештою, аргументи на користь розвитку міжконфесійного діалогу впливали з богословських засад і передусім з тринітарної таїни Бога – Отця, Сина і Святого Духа, при обґрунтуванні яких ідеологами РКЦ наголошувалися:

- відвічність «Бога-Отця, від Якого походять всі людські істоти, створені на Його образ» [Там само. – С. 452];
- «єдиний Божий задум спасіння всіх людей» [Там само], що пов'язується з викупною жертвою Ісуса Христа;
- глибинний сенс того, що «Святий Дух діяв у світі ще перед християнською ікономією і нині діє поза видимим «Тілом Христовим»» [Там само];
- дієва присутність Святого Духа в інших релігіях, внаслідок чого «багато чесних людей, натхненних Божим Духом, причинилося своєю творчістю до вироблення і розвитку власних релігійних традицій» [Там само. – С. 452].

А що для провадження широкого міжконфесійного діалогу існує подостатком як біблійних підстав, так і патристичних настанов, доводилося в такий спосіб:

- об'явленню Божого плану, реалізацією якого через покликання Авраама (Бут. 12:1-3) мав опікуватися єврейський народ, «Бог уклав союз з усіма людьми», відтак існує «єдина історія спасіння для всього людства» [Там само];
- самим фактом втілення Ісуса Христа-Месії «Бог розпочав спасительний діалог з людством» [Там само. – С. 453], чим було подолано стіну розмежування між євреями і поганями (Див. Еф. 2:4; Лк. 2:8-10; Мф. 2:1-12; Мф. 15:24-28; Мк. 7:24-30; 8:10-11; 11:20-24; 25:31-32; Ін. 4:1-26);
- подвижницька праця учнів Ісуса Христа, особливо апостола Павла (Дії 14:8-18; 17:22-34), відкрила нові горизонти для діалогу християнства з речниками і послідовниками інших релігій (особливо юдаїзму);
- надійними підставами для розгортання міжконфесійного діалогу слугують теорія Логосу та «насіння Слова» Юстина Мученика й Климента Александрійського, історія богослів'я св. Іринія та Августина, теорія Євсевія, а також засади сучасних богословів про спільне походження та призначення всього людського роду від Бога, присутність Духа Божого в інших релігіях (Ів. 3:8) [Там само. – С. 454] тощо.

Гарантією успішного розгортання такого діалогу на його міжрелігійному рівні мало слугувати й те, що, означуючи цільовий та ціннісний аспекти діалогу з нехристиянськими релігіями, а власне вказуючи на необхідність здійснення євангелізаційної місії з її католицькою орієнтаційною спрямованістю та досягнення такого рівня діалоговості, який би передбачав глибше навернення всіх до Бога [Там само. – С. 456], католицькі богослови всякчас вказували на необхідність дотримання двох обов'язкових умов:

- 1) обізнаності та поваги до визнавців інших релігій із зазначенням щирої віри й любові до тих, кого також створив Бог, кому дав «ту ж природу і викарбував у їхніх серцях свою печать і свої закони» [Там само. – С. 456];
- 2) вияву братерства, довіри, щирості, смирення й щедрості щодо нехристиян як засобів зближення й приязні.

Однак справедливість зобов'язує визнати, що в багатому арсеналі засобів спілкування, діапазон яких простягається від закликів щодо збереження «власних традицій і релігійних переконань» [Там само. – С. 452] як привітливих заходів з недопущення зречень чи іринізму до фінансово-матеріальної підтримки/допомоги тих/тим, хто мав би особисто пересвідчитися, якими «багатствами щедрий Бог обдарував народи» [Там само. – С. 452] католицького Заходу, мета таких контактів не виключає й ще одного не дуже приховуваного бажання – засобами релігійного переконання побільшити стадо Христове в католицькій вівчарні.

Звичайно, що, розкриваючи провідні напрями, а також засади міжконфесійного діалогу в контексті заявленої теми, ми з необхідністю мали б перейматися відповіддю не тільки на питальне: «Чому, скажімо, постала необхідність зближення та/чи налагодження взаємин між віруючими різних релігій, конфесій і деномінацій?», але і як вони корелюються з проблемою релігійної істинності на сучасному етапі її розуміння. У цьому зв'язку хотілося б ще раз зазначити, що релігійна істинність має конкретно-історичні виміри й, обмежуючись типологією християнського богомислення, виходити з того, що сучасній епосі передувала зтяжна криза релігійної свідомості та послаблення виняткового суспільного становища християнської Церкви в континентальному масштабі. Як наслідок, було підготовлено рефлексивний ґрунт Постмодерну і зокрема

спричинено виникнення й розвиток численних релятивістських теорій істини, а отже й відхід від її класичних інтерпретацій, згідно з якими «істинним вважалося судження, яке з очевидністю виражає стан справ» [Краткая философская энциклопедия. – М., 1994. – С.190] або «коли протилежне йому судження з очевидністю неможливе» [Там само. – С. 190].

Що ж до самої специфіки постмодерного філософування з приводу істинності, законодавцями та провідними виразниками якої є ціле гроно відомих мислителів ХХ ст. (М. Хайдеггер, Т. Адорно, М. Хоркхаймер, М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Д. Ліотар, Ф. Джемсон, Ф. Лаку-Лабарт, Р. Рорті, Ж. Лакан, П. Козловські, Ж. Делез, Г. Маркузе, Ж. Бодрійар, Ю. Хабермас, Т. Кун та ін.), то вона впливає із заперечення декартівського дерева як того єдиного метафізичного принципу, що на ньому будувалися класичні уявлення про ієрархію кореня, стовбура й гілок та пояснюється актуалізацією ризоми (=кореневища). Принаймні саме ця універсалія стане постмодерністським символом гетерогенності, множинності та рівноправності [Виговський Л. Вплив постмодерному на характер функціонування релігійного комплексу в сучасних умовах // Українське. релігієзнавство. – 2004. – Вип. 30. – С. 6] чи, кажучи словами Т. Андрущенко, тією радикальною альтернативою «замкнутим і статичним лінійним структурам, що припускають жорстку осьову орієнтацію» [Андрущенко Т. І. Постмодернізм як протиставлення // Мультиверсум. – 2008. – Вип. 67. – С. 169] і зроблять можливою «фундаментальну для постмодернізму установку на допущення руйнування традиційних уявлень про структуру як семантично центровану і стабільно визначену» [Там само. – С.169]. У той спосіб буде легітимізовано звільнення людини-особистості-індивіда від будь-яких правил чи/ і приписів, які хоч якоюсь мірою претендуватимуть на всезагальність, незмінність або тотальне панування [Там само. – С. 6??].

Відтак, утверджуючи примат одинично-індивідуального над загальним, спільнотним та відмовляючись від будь-яких претензій на універсальність чи смисловий центр, Постмодернізм не тільки уможливить десакралізацію ієрархії цінностей та зневаження авторитетів, але й постулює існування світу симулякрів (Ж. Делез), тих міражів людської самодостатності, що аж ніяк не можуть бути узгіднені з засадничими положенням більшості релігій. Як наслідок, постмодерна деструкція світу спричинила семантико-аксіологічну гіпертрофію духу, обумовила його деонтологізацію, що відчутно позначилося на життєвих алгоритмах і зокрема викликало, – як на те, зокрема, вказує О. Шелудченко, – «розчарування в загальнолюдських цінностях та їхніх ідеалах, зродило споневірення в кінцевій вартості прогресу, торжества розуму, безмежності людських можливостей [Шелудченко О. Пророцтва в умовах Постмодерну // Релігійна свобода. Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти. Науковий щорічник. – К., 2008. – № 13. – С. 98]. Принаймні, викликані втратою сенсоутверджуючих орієнтирів та посиленням секуляризаційних тенденцій, ці духовні урази сьогодення не могли не вплинути на зростання есхатологічних настроїв серед того суспільного загалу, який, маючи виражені духовні потреби, почувся ураженим симптомами знебоження чи ж приреченим на усамітнення, знеособленість та богопокинутість.

Зрозуміло, що ціннісна парадигма Постмодерну з його властивим індивідуалізмом, приматом свободи та лібералізму, не могла не позначитися і на ставленні до істини, детермінувавши її стратифікацію, фрагментизацію та стирання об'єктивності. Наочним свідченням цього стало важкоосяжне число сучасних

теорій істини, інтерпретативна множинність яких включає семантичний, синтаксичний, прагматичний, аналітичний, синтетичний, мінімалістський, консесуалістський, фальсифікаційний та інші підходи. І, що важливо над інше, так це те, що, відмовляючи істині в її онтологічному статусі, Постмодернізм вважає істиною мало не все, співвідносячи її то з психічним станом особистості (С. К'єркегор), то з цінністю, яка «не існує, але важить» (Ріккерт і взагалі Баденська школа неокантіанства), то з феноменом метамови формалізованих систем (А. Тарський), то з спекулятивним ідеальним конструктором (Н. Гартман), то з явищем мовного порядку, що перебуває в прямій залежності від інтерпретації та/або розглядається в контексті проблеми верифікованості (Г.-Г. Гадамер) [Там само. – С. 332]. В цьому сенсі має рацію М. Шкепу, який заявляє: «Гасло «Істини немає!» – стало категоричним імперативом сучасного «теоретичного духу» [Шкепу М. Печальні мандрівки герменевтичного духу // Філософія гуманітарного знання: раціональність і духовність. - С. 90], підтверджуючи тим самим, що в постмодерному дискурсі як ідейно-естетичній та науковій парадигмі сучасності фактично спостерігається смислова релятивація істини, а також принципова відмова від дослідження абсолютної істини як її найбільш повного, глибокого та всеохоплюючого вияву. Під таким оглядом ідейно-естетичне кредо Постмодерну правомірно розглядати як виклик самій сутності релігійного феномену, аналізуючи який, як на те зокрема вказує Л. Виговський, дослідники фактично з одностайністю наголошують:

- «... соціальний постмодернізм в методологічному плані негативно відноситься до релігії як такої» [Виговський Л. Вплив постмодернізму ... // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 30. – С. 8], тому що більшість конфесій базується на наявності універсальної абсолютної істини, а будь-яка особистість в принципі не може знати відповіді на неї;
- постмодернізму важать над усе часткові «істини»;
- в добу Постмодерну «кожний індивід має право на власну істину й правду і жити згідно них» [Там само. – С. 8];
- постмодерністи можуть не погоджуватися з поглядами чи ж способом життя інших, але покликані толерувати їх.

Втім, мовиться наразі про те, яким є Постмодерн і що йому імпонує [=до вподоби], як він прочитує життя і в якій спосіб волів би підпорядковувати його своїм цільовим орієнтирам. Але не менш важливо знати і враховувати, що на запити й виклики Постмодерну з його глобалізаційною всеохопністю та секуляризаційними тенденціями презентанти кожної з релігій відповідають чи ж можуть потенційно відповідати по-своєму, виходячи з власних рацій, потреб та доцільностей. А що ці відповіді будуть різними навіть на внутрішньорелігійному рівні, то сумніватися не доводиться бодай тому, що, претендуючи на повноту спасительної істини, кожна християнська конфесія артикулює відмінні віронавчальні постулати, а саме:

- Римо-Католицька Церква підносить принципи апостольського наступництва, непомильності Учительського Уряду Церкви та вірного збереження депозиту автентичного вчення Христа [Бронк Анджей. Релігійний плюралізм ... // Релігія в сучасному світі. – С. 486], вбачаючи відповідно ознаки істинності Католицької Церкви в ортодоксійному дотриманні єдності, святості, вселенськості та апостольськості [Там само. – С. 486];

- Православні Церкви, як вони заявляють, обстоюють істинність, зберігаючи вірність апостольській традиції та вченню перших семи Вселенських Соборів, особливо виділяючи при тому необхідність виконання заповіді любові до ближнього та чудотворення як ознаки Божої благодаті;
- більшість протестантських деномінацій наріжним каменем церковної істинності вважають правдиве проголошення Євангелія та правдиву відправу таїнств [Там само. – С.486].

Отже, навіть з огляду на вихідні положення християнських конфесій, неважко завбачити або ж припустити, що і в нинішню добу толерантності заледве чи хто зречеться конфесійно-деномінаційної претензійності, того принципу ексклюзивності, що покликаний обслуговувати потреби істини та задовольняти ідеальні запити віруючого загалу в їх конкретній конфесійній парадигмальній заданості. Якщо ж наразі усвідомимо, що йдеться лише про дециду з того неймовірно розмаїтого світу міжконфесійних незіставностей, яких не бракує на внутрішньорелігійному рівні, а вже поготів на міжрелігійному зрізі, то, з уваги на строкатий і складний проблематичний комплекс досліджуваної теми, маємо неодмінно виходити з того, що:

- релігійність у найширшому розумінні цього слова може мати найрізноманітніші форми свого вияву, з яких зазвичай виділяють первинні (анімізм, фетишизм, тотемізм, магія, шаманізм ...), езотеричні (буддизм, веданта), моно- (=генотеїстичні – іудаїзм, християнство, іслам), політеїстичні, історичні, об'явлені, синкретичні і навіть атеїстичні (комунізм, нацизм), що надзвичайно утруднює вироблення універсальних прийомів і методів їхнього дослідження;
- релігія є надзвичайно складним феноменом, а самі релігії настільки різняться між собою, що, попри наявність спільних ознак, дозволяють говорити про несумісність окремих засадничих положень та інтепретативної практики;
- на відміну від інших, монотеїстичні релігії (іудаїзм, християнство, іслам) є доктринально спорідненими (спільність/близькість поглядів на природу й існування Бога, ставлення до світу, розуміння походження, природи та призначення людини), однак віронавчальні розбіжності та ними викликані міжконфесійні суперечності іноді стають нездоланною перешкодою до розгортання й поглиблення міжконфесійного діалогу;
- дослідження релігії потребує чіткого визначення понять «релігія», «істина», «істинність» у їх співвіднесенні з вірою й розумом, знанням об'явленим і знанням природним, наукою та релігією тощо;
- термін «істинність релігій» передбачає поняттєву диференціацію, в контексті якої зазвичай розрізняється «релігійна істина» («правди віри»), що стосується істинності лише окремого положення будь-якої релігії; «істинність релігії» в її універсально-типологічному вимірі та «істинна релігія», метою якої є системне й цілісне осягнення істинності окремо взятої релігії.

Додаткової складності дослідженню істинності релігій і особливо узгодженню тих аспектів, які базуються на вірі або віронавчанні, надає те, що в європейській традиції устійнився специфічно християнський підхід до її аналізу та

з'ясування. А він не завжди є коректним щодо інших релігій і включає перевірку досліджуваного феномену на:

- історичну істинність як правдозгідну релігійну фактологію в її традиційній тяглоті та генетико-еволюційних, ідентифікаційно відповідних, доктринально вивірених та інституційно доказових вимірах;
- доктринальну істинність, надприродний сегмент якої знайшов своє вираження у віросповідних метатвердженнях (догматах) і яка є сутнісно умонеосяжною, має освячені патристичним авторитетом/та багатовіковим досвідом обґрунтування, вважається незаперечною та обов'язковою для сповідання кожним віруючим.

Крім того, доказова база істинності релігії з її властивими обґрунтуваннями історичності, доктринальні, а також абсолютності, автентичності та раціональної несуперечливості чи ймовірності, може тісно сполучатися із світоглядно-філософськими положеннями, підпорядковуючись історичним, соціологічним, епістемологічним, аксіологічним, прагматичним, екзистенційним, політичним, субстанційним, функціональним та іншим потребам. Під таким оглядом необхідність неухильного дотримання церковно-релігійних приписів, з одного боку, та їх суб'єктивне сприйняття й селективне виконання сучасними вірянами, з другого, надзвичайно утруднюють проведення чіткої демаркаційної межі між ортодоксією і ерессю, а відтак і розрізнення правовірності/неправовірності навіть на внутрішньорелігійному рівні. Вже не кажемо про фактично неunikну проблему зміщення вектору подібних розумувань у площину «особових вимірів життя людини» [Бронк Анджей. Релігійний плюралізм ... // Релігія в сучасному світі... - С. 476], інтерсуб'єктивність яких потребує неодмінної об'єктивності, а з тим і розрізнення зовнішньорелігійної та внутрішньорелігійної істинності.

Зрештою, релігія це не тільки Божі обранці, якими Господь вділив особливих дарувань, і не тільки вчені з їхніми глибокодумними розважаннями. Тому, розмірковуючи про істину й істинність релігії в її наукових, філософських та богословських імплікаціях, як і зауважуючи на постмодерних імперативах, ми не можемо ігнорувати й того, що означена проблематика повсякчас нуртує уми, душі й серця надзвичайно широкого кола людей різної конфесійної належності, а також тих, хто з своїм віросповідним вибором іще не визначився, а можливо й не почувається такої потреби, однак бодай іноді задумується на тим:

- Чому в світі так багато релігій, коли існує тільки один Бог?
- Кому я маю в своєму житті передусім вірити чи довірятися, на чий резони приставати і чим при цьому керуватися?
- Чи можуть існувати критерії розрізнення релігії на істинні й неістинні, а якщо «Так», то що має бути покладено в їхню основу?
- Які пізнавальні засоби, маючи на увазі способи раціонального осмислення релігійних положень чи віру як таку, або аргументи речників інших релігій чи ж тієї, що в ній виріс і дістав як заповіт предків, належить визнавати пріоритетними при визначенні критеріїв істини?
- Якщо Бог один, то чи не всі релігії є нічим іншим, ніж одним із шляхів його осягнення?
- Якщо Бог є непомильною повнотою істини, то як маю ставитися до іновірних і якими мають бути мої дії, коли їхні розмисли та вчинки несумісні з моїми переконаннями?

- Чому і на якій підставі представники одних релігій можуть користуватися певними привілеями з боку держави, а інші – ні?
- Як бути, коли окремі релігійні твердження суперечать чи ж не узгоджуються з науково доведеними положеннями?
- Якщо моя релігія істинна, то чи мають взагалі право на існування інші, «неістинні» релігії?
- Якщо релігія приватна справа, тоді чому я чи мої діти мають, скажімо, вивчати історію тієї релігії чи культуру того народу, щодо якої (релігії)/якого (народу) я маю певні застереження?
- Якщо в контексті певних рацій сучасності удоцільнюється дотримання принципів міжконфесійного плюралізму, толерантності та рівності, тоді чому в більшості релігій про це не йдеться, а спроби їхнього переведення в життя призводять до релятивації вищих цінностей?
- Чи правомірно перечити тим, хто вважає природним і правомірним, що віруючі різних конфесій кожний у власний спосіб є володарями та носіями істини, а їхній предмет (=суб'єкт) поклоніння (Бог, Вища Субстанція, Абсолют, Творець ...) сповістителем Вищої Правди, Небесного Об'явлення, Божественного Одкровення, Абсолютної Істини..., тобто тих обітниць, що сприймаються за священний дороговказ, за той священний дар людині, який її надихає на ідеальні звершення та виступає запорукою спасіння?

Зрозуміло, що поліфонізм цих та інших ремінісценцій на тему релігійної істинності є неосяжним. Однак, якщо спростити проблематичну строкатість подібних візій до рівня «так» чи «ні» і при цьому концептуалізувати можливі підходи до розуміння істинності релігії в її постмодерних виявах, то за всього розмаїття сприйняття, оцінок та ставлення можемо виділити два основних підходи, а саме:

1) позицію ексклюзивізму, що виходить з визнання істинної тільки певної релігії, її віровчення і традиції на відмінну від інших, правдивість яких зазвичай спростовується в апологетичний спосіб;

2) позицію інклюдивізму, що може мати як помірковані, так і радикальні вияви, й всупереч ексклюзивістській претензійності пошановує, в першому значенні, «всі релігії як своєрідні способи вираження тієї самої релігійної правди» [Там само. – С. 471], вважаючи їх «виразом непостійної, недосконалої, пізнавальної кондиції людини» [Там само. – С. 471], а в другому сенсі – з того, що «християнство має винятковий характер і охоплює повноту істини» [Там само. – С. 471], однак не заперечує спасительних вартостей інших релігій.

Відтак, узагальнюючи сказане з приводу проблеми істинності релігії в контексті міжконфесійного діалогу сучасності, маємо з необхідністю враховувати:

- кожна релігія є внутрішньо стійким, парадигмально заданим, модусно визначеним та сутнісно консервативним феноменом;
- міжконфесійний діалог є нагальною потребою часу, відповіддю на глобалізаційні виклики та відображенням постмодерних ціннісно-смыслових вимірів;
- глобалізація об'єктивно сприяє не тільки зближенню людей, інтенсифікації їхніх взаємин, але й потенційно загрожує зіткненням «цивілізацій» чи ж непорозуміннями на різних життєвих рівнях та зрізах, що й виступає

- додатковим чинником актуалізації принципів толеранції, плюралізму, солідарності тощо;
- Постмодерн як ідейно-естетична та духовно-культурна даність є наслідком цивілізаційного розвитку, що в своїй парадигмальній заданості узасаднює плюралізм в усіх його можливих виявах та надзвичайно фрагментизує життя;
 - тематико-проблематичні аспекти міжконфесійного діалогу, навіть якщо його обмежувати рамками релігій авраамічного кореня, є надзвичайно складними і потребують значних зусиль по зняттю об'єктивних труднощів;
 - кореляція «проблема істинності в релігії» і «міжконфесійний діалог» має розглядатися як нагальна історична потреба, в якій постмодерні запити європейського зразка і релігійний ренесанс в країнах пострадянського простору можуть не тільки виглядати, але й розглядатися як частково і смислово, й ціннісно незіставні;
 - проблема істинності в її наукових та філософських вимірах різною мірою дотичності пов'язана з релігійним феноменом, однак не є тотожною;
 - тією чи іншою мірою міжконфесійний діалог в його сучасній затребуваності може/буде використовуватися з прозелітичною метою;
 - плекати особливі надії на саму можливість подолання труднощів, які з неминучістю постануть на шляху розгортання міжконфесійного діалогу, а відтак і на досягнення такого ступеню діалоговості, який би задовольняв як потреби в горизонталі «людина – світ», так і на вертикалі «Бог – людина», не доводиться;
 - перспективи міжконфесійного діалогу - як у його планетарних, так і українських вимірах - правомірно розглядати в контексті кращої виразності на проблемах церковно-релігійного розвитку, в тому числі й істинності релігії в її абсолютно заявлених теоретичних засновках та відносно можливій практичній реалізації.

М. СМІРНОВ (Санкт-Петербург, Россия)

РЕЛИГИОЗНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СВЕТЕ ТРАДИЦИОННЫХ И НЕТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ

Среди сюжетов и проблем общественно-политического дискурса на темы религии в современном мире выделяется ряд таких, которые отличаются повышенной злободневностью и постоянно вызывают острое полемическое обсуждение. К их числу, безусловно, относятся проблема религиозной толерантности и отношение к так называемым нетрадиционным религиям. Оба феномена непосредственно взаимосвязаны. Религиозная толерантность, понимаемая как терпимое отношение к каким-либо религиям со стороны последователей других религий или неверующих, выступает необходимым моментом восприятия наличествующего в обществе религиозного многообразия, включая и присутствие нетрадиционных форм религии. Рассуждения по этому поводу носят, как правило, прикладной характер, апеллируя к конкретным

примерам, ситуациям, действиям, — приемлемым либо неприемлемым исходя из различных общественных настроений. Полемичность зачастую мешает разобраться в действительном содержании этих явлений. Поэтому имеет смысл взглянуть на них в более спокойной, академической манере и попытаться определить «что есть что», сформулировав основные понятия для обозначения возникающих проблем.

Религиозную толерантность следует рассматривать как комплексное явление общественного сознания, в котором сочетаются мировоззренческие и социально-психологические установки, допускающие правомерность множественных религиозных традиций (религиозный плюрализм). Одновременно религиозная толерантность - это конкретные действия на уровнях индивидов, общественных структур, государства, обеспечивающие свободу вероисповедания и равные гражданские права последователям любых религий.

Можно выделить несколько основных черт религиозной толерантности. Таковыми представляются: 1) признание за каждой религией права на существование; 2) уважение к любому религиозному выбору людей, их праву иметь и свободно выражать свои религиозные убеждения; 3) терпимость к совершению верующими различных религий принятых там религиозных практик; 4) отказ от осуждения «чужой» религии и принуждения в вопросах религиозной веры; 5) исключение репрессивных мер любого характера в связи с принадлежностью человека к той или иной религии; 6) готовность и способность к диалогу, поиску взаимопонимания, сотрудничеству между верующими, религиозными объединениями различных вероисповеданий, светскими организациями.

Религиозная толерантность не означает утраты руководствующимся ею индивидом собственных религиозных и иных убеждений, не критичного и примирительного отношения к религиозным явлениям, влекущим негативные последствия для личности и общества. Предметом религиозной толерантности не могут быть экстремизм и крайние формы фанатизма в поведении верующих, пропаганда религиозного превосходства, разжигание вражды и ненависти на религиозном основании, клерикализм.

На протяжении большей части истории общества стремление к религиозной толерантности уступало подавляющему влиянию религиозной нетерпимости. Такое положение объясняется и по-своему оправдывается одной из важнейших социальных функций религии — интегрирующей, т. е. использованием религиозных институтов для сплочения, придания единства и устойчивости различным формам социального целого (племя, этнос, нация, государство). Чаще всего это сопровождалось противоположением «истинной» религии одного народа «ложным» верованиям других.

В то же время уже в обществах древности имело место признание «чужих» богов как сакральных существ, вплоть до включения их в некоторых случаях в единый пантеон с собственными богами. Становление и развитие мировых религий (буддизма, христианства, ислама), наряду с продолжавшимся религиозным размежеванием, принесло и объединяющие начала. Универсальность вероучительных основоположений этих религий делает их надэтническими и побуждает к преодолению конфессиональных расхождений (как, например, это происходит в случае христианского экуменизма).

Распространению религиозной толерантности способствуют разные факторы, далеко не всегда напрямую связанные друг с другом. К ним можно отнести глобализацию мировых процессов (особенно в сфере международных контактов и коммуникации), массовые этнические миграции и формирование многокультурных обществ, утверждение принципов демократии (в том числе свободы совести), действие актов международного права, секуляризацию и утрату былой монополии религий в духовной жизни общества.

Очевидно, что идеи религиозной толерантности имеют серьёзного «оппонента» в виде распространённых убеждений в исключительности той или иной религии. В любой религии с необходимостью присутствует идея безусловного приоритета ее вероучения над прочими. Определённым образом этому способствует удержание в массовом религиозном сознании сложившегося еще в архаических обществах архетипического разделения на «свое» и «чужое», «мы» и «они». Принадлежность к «чужой» религии всегда рассматривалась как свидетельство враждебности и деструктивное явление.

Продуктом такого отношения выступает *конфессионализм* — убежденность верующих в исключительной истинности собственного религиозного исповедания (конфессии) и необходимости его всеобщего распространения. Объективным основанием конфессионализма можно считать этническое и культурное многообразие народов. Этот фактор побуждает, в случае массового распространения какой-либо религии, совершать адаптацию универсальных положений принятого религиозного учения к локальным особенностям национального или какого-то иного группового самосознания. Конфессионализм умножает богатство форм духовной жизни последователей какой-либо религии, однако он же ведет к абсолютизации собственного образа религиозной веры, отрицая достоинства и сакральность прочих религиозных традиций. Сторонники конфессионализма характеризуются отчужденностью и проявлениями нетерпимости в отношении иных вероисповеданий. В практическом плане конфессионализм может сопровождаться миссионерством, прозелитизмом, противодействием экуменизму.

Крайним проявлением конфессионализма становится *стигматизация* носителей неприемлемого вероисповедания. Стигматизация предполагает создание стереотипного отрицательного образа представителей какой-либо части общества (социальной, этнической, религиозной, профессиональной и прочих групп) на основе подчеркнутого выделения реальных или приписывания несуществующих свойств, «навешивания ярлыков». Наличие такого образа и его устойчивое воспроизведение в общественном сознании имеет неоднозначные последствия — в диапазоне от репрессивного отношения к «стигматизированным» группам до активизации самосознания у подвергшихся стигматизации и отстаивания ими собственного достоинства.

Поводом для стигматизации верующих может стать их расхождение с господствующей религиозной традицией (особенно — с государственной религией), принадлежность к религиозному меньшинству, отделение от государственной церкви, следование нетрадиционному культу, участие в новом религиозном движении. В этих случаях возможно массовое настороженное или негативное отношение к таким людям в обществе, вплоть до восприятия их в качестве враждебных существующему социальному и нравственному порядку. Содержание воззрений и религиозных практик последователей таких групп

оценивается избирательно, с исключительным подчеркиванием только негативных черт, либо объявляется заведомо полностью ложным, противостоящим общепринятой «истинной религиозной вере». Стигматизации присущ эффект так называемого «самореализующегося пророчества». Суть его в том, что ставшие объектом стигматизации люди вольно или невольно начинают действовать в соответствии с присвоенной им «маркировкой», тем самым подтверждая предсказанные ожидания своих противников.

Религиозная нетерпимость, конфессионализм и стигматизация в наибольшей мере активизируются ныне при возникающем соприсутствии в одном и том же обществе институтов и практик традиционных и нетрадиционных религий. Сама дихотомия «традиционные/нетрадиционные» в сфере религиозной жизни общества уже несёт в себе потенциал конфликтности. Усугубляет проблему отсутствие внятных правовых характеристик традиционным и нетрадиционным религиям. С религиозноведческой точки зрения можно предложить следующие их толкования.

Традиционная религия — это религия, возникшая у какого-либо народа в историческом прошлом и исповедуемая из поколения в поколение до настоящего времени на основной территории проживания этого народа, являясь для него наиболее распространенной. Традиционность религии определяется постоянной преемственностью среди последователей ее вероучительных представлений, культовых действий, форм религиозной организации. Длительность существования традиционной религии свидетельствует об ее устойчивой востребованности у автохтонного населения. Авторитет традиционной религии во многом обусловлен тем, что ее институты воплощают разносторонний и богатый опыт этнорелигиозности, духовные достижения, способность к социальной адаптации и ряд других достоинств.

Атрибуты традиционной религии, состав религиозного наследия и способы его трансляции многообразны. Прежде всего, к ним относятся носители доктринально установленного священного статуса — богослужebные и другие религиозные тексты, предметы религиозного назначения, порядок отправления религиозного культа. В любой традиционной религии существуют принципиально неизменяемые догматические составляющие — это основополагающие установки религиозного учения. Наряду с ними обычно имеются и элементы, в отношении которых допускается уточнение и обновление, в отдельных случаях — замещение на другие, признанные более близкими к истинному строю вероисповедания.

Традиционная религия имеет тесную связь с повседневной жизнью верующих, обыденным уровнем их религиозного сознания. В силу этого она включает в себя не только официально санкционированные предметы религиозного наследия, но также и религиозные обычаи, внедоктринальные стереотипы обрядового поведения (бытовые и семейные, связанные с образом жизни и этнической культурой). Наследование традиционной религии происходит в устной и письменной формах, через воспитание и обучение, включение нового поколения в ее практическое воспроизведение.

Традиционная религия передается и усваивается в определенных социальных условиях. Большинство традиционных религий имели в своей истории статус государственных религий, некоторые пребывают в этом положении и ныне. Главным представителем традиционной религии в этом

случае выступает государственная церковь. Социально-исторические изменения могут привести к утрате традиционной религией официального лидирующего положения. Так происходит в условиях секуляризации, отделения религиозных объединений от государства, роста антиклерикальных и антирелигиозных настроений в обществе. Тем не менее, укорененность традиционной религии в культуру и повседневность ее последователей позволяет ей сохранять свое присутствие, принимая различные формы, зависящие от конкретных обстоятельств.

Приверженцам традиционной религии свойственно рассматривать собственные издавна сложившиеся религиозные идеи, нравы и способы поведения как образцовые и истинные, не подлежащие сомнению. Появление иных вероисповеданий в ареале традиционной религии встречается, как правило, с опасением и априорной враждебностью. В то же время, верующие традиционной религии, находящиеся в местах распространения других традиционных религий на положении религиозных меньшинств, могут сами восприниматься как представители нетрадиционных религий и испытывать на себе отрицательное отношение.

Нетрадиционная религия — это религия, не имеющая длительного существования в историческом прошлом какого-либо народа и исповедуемая ограниченными группами населения на основной территории проживания этого народа. Нетрадиционность религии определяется рядом признаков, главными среди которых можно считать: 1) отсутствие явной связи с вероучением и религиозным культом действующих в данное время традиционных религий; 2) несоответствие религиозных практик стереотипным представлениям приверженцев традиционных религий о религиозном поведении; 3) непродолжительный срок существования на территории, где преобладают традиционные религиозные организации; 4) локальность распространения (в пределах одной или нескольких местностей); 5) относительно невысокая численность; 6) этнокультурные различия с образом жизни автохтонного населения (если часть, большинство или все последователи нетрадиционной религии являются мигрантами).

Понятие нетрадиционной религии не имеет однозначного применения. Вне научного дискурса оно чаще всего употребляется в порицательном смысле, как указание на опасное присутствие чуждых религиозных влияний или квази-религий, подрыв традиционных духовных основ общества. Нормативность такого звучания придает негативное значение всем характеристикам нетрадиционной религии. Любое проявление нетрадиционной религии рассматривается как враждебное «истинной религиозной вере». Объединениям, лидерам и отдельным последователям нетрадиционной религии нередко предъявляются обвинения в агрессивном прозелитизме, навязывании религиозной конверсии, в обмане и принуждении паствы традиционных религиозных организаций к отказу от «исконной» религиозной идентичности. При этом в мировой юриспруденции и в российском законодательстве отсутствует строгое юридическое описание понятия нетрадиционной религии, не существует единых хронологических и статистических критериев правовой идентификации религиозных групп с нетрадиционной религией.

В научном религиоведении понятие нетрадиционной религии используется преимущественно не в оценочном, а в квалификационном смысле. Оно

встречается применительно к некоторым исторически состоявшимся религиозным новообразованиям и к современным новациям в религиозной жизни общества. В истории религий нетрадиционными оказывались различные вероисповедания, которые возникали в силу каких-либо обстоятельств наряду с доминировавшими религиями и расходились с традиционным религиозным укладом. В последующем такая нетрадиционная религия, если она не искоренялась, могла институционализироваться, воспроизводиться в нескольких поколениях верующих и стать приемлемой составляющей религиозного спектра, а в каких-то случаях превратиться в традиционную религию.

Наиболее распространенным применением понятия нетрадиционной религии стало в условиях повышенного общественного и научного внимания к массовому образованию современных религиозных направлений, заметно отличающихся от исторически сложившихся мировых и национальных религий. Под понятие нетрадиционной религии подводятся ныне явления религиозного синкретизма в постколониальных странах, некоторые формы неомистицизма, новые религиозные движения. Современной нетрадиционной религией может стать и традиционная религия какого-либо народа — там и тогда, где и когда ее последователи образуют религиозное меньшинство в ареале преобладания другой традиционной религии.

Из приведённых выше характеристик следует, что традиционность какой-либо религии вовсе не является безоговорочным и непреодолимым препятствием для религиозной толерантности. Убеждённость последователей в духовном достоинстве традиционной религии не противоречит признанию права на аналогичное восприятие собственных верований носителями нетрадиционной религиозности. Иными словами, религиозная нетерпимость вовсе не является обязательным следствием сосуществования разных религий. Активизации конфликтного потенциала скорее способствуют внешние для религиозности факторы — политического, идеологического, националистического характера. Преодоление религиозной нетерпимости напрямую связано с демократическим устройством общества, одним из атрибутов которого является свобода религиозного самоопределения. В то же время культивирование религиозной толерантности и достижение религиозной свободы вовсе не означают исчезновение проблемности в отношениях по поводу религии. В этой связи уместно рассмотреть два типа свободного религиозного поведения, реально присутствующих в жизни современных развитых обществ и, каждый по-своему, отражающих неоднозначность достижения религиозной свободы.

Первым типом является так называемая *приватизация веры*. Это понятие указывает на право людей решать вопросы своей религиозной веры без обращения к нормативным предписаниям того или иного вероучения, отказываться от совершения большинства официально установленных религиозных действий, формировать личные религиозные практики. Возможность приватизации веры возникает при устойчивом расхождении религиозных ожиданий верующих и их представлений о смысле религиозного культа с идеологией и деятельностью религиозных организаций. Переход к приватизации веры основан на убеждении в большей эффективности персонального обращения к священному.

Существуют разные варианты приватизации веры. Чаще всего встречаются неучастие в обязательном религиозном ритуале и выход из церковного членства

(так называемое «исповедание без принадлежности» — англ. «believing without belonging»), осуществление религиозных практик на дому (используя религиозную литературу, трансляцию религиозных служб по радио и телевидению), выработка собственных форм религиозного поведения. При этом может сохраняться самоидентификация верующего с какой-либо конкретной религией, отношение к ней как к необходимому условию и важнейшему источнику нравственности. Имеет место приватизации веры и среди людей, обратившихся к религии не имея прежнего религиозного опыта и не испытывая потребности в присоединении к какому-либо из религиозных объединений. В подобном случае обычно вырабатываются персональные религиозные практики, сообразно собственным представлениям о способах обращения к священному.

Другим, менее радикальным типом свободного религиозного поведения становится так называемая **приватизация религии**, то есть перевод принадлежности к религии на положение частного дела граждан. Приватизация религии состоит в превращении религиозного поведения из обязанности перед религиозными организациями и поддерживающими их властями в вопрос личного самоопределения верующих.

Приватизация религии связана, прежде всего, с секуляризацией современного общества. Осуществлению приватизации религии способствуют государственно-правовые акты (отделение религиозных объединений от государства, введение светского образования) и действия институтов гражданского общества, поддерживающие религиозный плюрализм и свободу религиозного выбора. В условиях приватизации религии происходит реструктуризация религиозной жизни общества — религиозные институты перемещаются из официальной сферы в семейную и личную, существенно ограничивается или вообще устраняется влияние клерикализма, возникают добровольные религиозно-общественные объединения (благотворительные, просветительские, экологической направленности и пр.), повышаются возможности религиозной конверсии, снимаются препятствия к перемене религиозной идентичности либо к отказу от религии.

В то же время, приватизация религии означает размывание целостности традиционных религиозных объединений, утрату ими авторитета, сомнение в исключительной истинности их доктрин. Религиозный плюрализм способствует «рыночному» восприятию религий. Они уравниваются как своего рода «товары», выбор которых определяется сугубо индивидуальными ситуативными потребностями и может быть сделан в пользу любого, отвечающего текущим нуждам.

Таким образом, и в условиях религиозной свободы наблюдается неоднозначность последствий религиозной толерантности и плюрализма. Тем не менее, новые возникающие проблемы отражают уже иной, более высокий, уровень свободы современного человека, повышают осознанность совершаемых действий и побуждают к ответственному поведению в обществе.

**РЕЛІГІЙНО-ПАРАДИГМАЛЬНІ МОЖЛИВОСТІ
ІНТЕРПРЕТАЦІЙНОГО УЗГОДЖЕННЯ ДЕМОКРАТІЇ ТА ТЕОКРАТІЇ
В СУЧАСНОМУ ХРИСТИЯНСЬКО-ЄВРОПЕЙСЬКОМУ
СВІТОГЛЯДНОМУ КОНТЕКСТІ**

На початку 3 тисячоліття (від Різдва Христового) ми живемо у світі, світоглядний ландшафт якого сформувався в основному під впливом християнської парадигми. Ті ідеали, цінності, уявлення про належний стан речей (в тому числі й найефективніший суспільний устрій), що визначають наші життєві пріоритети та провокують суспільну діяльність сьогодні, вкорінені в християнській концептуальній системі. І хоча самі терміни “демократія” та “теократія”, як і уявлення про певні способи організації суспільства, що цими термінами позначаються, не виникли в лоні християнства, однак, оскільки християнство формувалось в тому ідейному середовищі, в якому ці поняття функціонували, воно ввібрало в себе та скорегувало всередині своєї концептуальної системи їхнє значення.

Очевидно, що ідеєю монотеїстичного Бога християнство завдячує іудаїзму. Тож саме звідти перепливає в християнську концептуальну систему й ідея теократії. Йосиф Флавій, задавшись метою витлумачити давньоримському суспільству особливості та історію іудейського народу, звертається найперше до релігійних джерел. Так зокрема в “Іудейських древностях” [14; (Предисловіє автора)] він наголошує на тому, що в священних книгах (іудеїв) крім законів записано перебіг історичних подій народу разом із змінами державного влаштування. Тож кожен, хто бажає ознайомитися з давньою історією іудеїв (із святих книг) неодмінно зробить висновок про те, що “з одного боку людям, які повинуються велінню Господа Бога і не переступають закони, все вдається понад очікування, і нагородою їх від Бога є майбутнє [загробне] блаженство; з іншого ж боку, людям, що відступають від точного виконання цих повелінь, однаковою мірою легке стає нездоланим і навіть перетворюється в невідворотну загибель все те, за що вони взяли б як за дещо безсумнівно хороше”. Тож Флавій переконує своїх грекомовних читачів “мати на увазі повеління Господа Бога і прийняти до уваги, що наш законодавець достойним чином зрозумів природу Його і завжди приписує Йому лише діяння, які відповідають Його могутності, зберігши оповідання про Нього вільним від всяких ... міфологічних прикрас”. І це є головною умовою адекватного розуміння історії іудеїв в грекомовному давньоримському суспільстві, адже історією іудейського народу, через встановлені закони, опікується його монотеїстичний Бог.

І віддаючи належне мудрості законодавця Мойсея, Йосиф Флавій наголошує, що “Мойсей вважав за необхідне, аби людина, яка збирається врегулювати свій спосіб життя і потім давати керівні закони іншим людям, найперше засвоїла собі правильний погляд на сутність Господа Бога і, постійно маючи мисленно перед очима Його діяння, прагла б до наслідування цьому найвеличнішому прикладу і, наскільки це в її силах, намагалась би наблизитися до Нього. Адже при відсутності такого погляду на речі в самого законодавця не може бути правильного розуміння і таким чином він не викличе своїми творами схильності до добродійності в читачів, якщо ті раніше за все не засвоять собі переконання, що Господь Бог – отець і владар всього існуючого, що Він споглядає на все і що Він дарує тим, хто йому повинується блаженство, а тих, хто йде поза шляхом добродійності, карає великими нещастями.

Тож оскільки Мойсей захотів дати своїм власним співродичам настанову саме в цьому, то він, на противагу всім іншим, почав [свій твір] не з викладу законів і законоположень, що мають умовне серед людей значення, але, спрямовуючи увагу їх на Божество і на влаштування світобудови... І в той час, як інші законодавці, притримуючись міфів, перенесли на богів весь сором людських заблуджень, чим дали злочинним людям можливість всяких відмовок, наш законодавець показав, що Господь Бог володіє добродієм в повній її чистоті, і вважав необхідним, аби люди хоч якось намагались засвоїти її; тих же, хто цього не розумів чи в це не вірив, він безжалісно карав. І ось з цієї точки зору ознайомитися [з моїм твором] запрошую я своїх читачів. Ті, які подивляться на нього з такої точки зору, побачать, що він не містить в собі нічого невідповідного їх власним поглядам, як і нічого несумісного з величчю Господа Бога і Його любов'ю до роду людського” [Там само].

І тут ми не можемо не помітити, як Флавій спромігся декількома словами вказати на відмінність підходів до розуміння законодавства та способів керування суспільством в іудейському та язичницькому середовищі. Якщо в першому вочевидь джерелом людського закону суспільного співжиття виступав Господь Бог, який будучи благим та абсолютним мірилом добра і зла наділив здатністю формулювати людське законодавство згідно із своєю волею тих, хто розуміє його природу, то для греко-римського світу ситуація складалась очевидно іншим чином: тут самі боги наділялися людськими характеристиками, що позбавляло їх пріоритетності володіння абсолютним знанням, тож норми і закони людського співжиття не могли мати божественного походження. Більше того, нагадаємо, як скептично віднеслося греко-римське середовище до впровадження Александром Македонським статусу своєї божественності (найбільше афіняни, що притримувалися демократичного типу правління з вільним попереднім обговоренням громадянами закону, що запропонований для прийняття, та спартанці). Божественність правлячої особи виглядала для греко-римського суспільства умовністю: “Якщо Александр хоче бути богом – нехай буде!”. Для греко-римського суспільства було зрозуміло, що закони суспільного співжиття є конвенційними, вони мають людське походження й піддаються трансформації залежно від обставин. Греко-римське суспільство розрізняло суспільні закони та онтологічні (метафізичні). Лише останні володіли невідворотною силою і їм підкорялися навіть боги (Геракліт). Та й самі боги розумілись істотами не абсолютними й вічними, а лише безсмертними завдяки своєму статусу. І Йосиф Флавій, зрозумівши цю категоричну відмінність у світосприйнятті між греко-римською та іудейською спільнотами, недаремно реверсує між двома видами законів, зазначаючи, що Мойсей до викладу “законів і законоположень, що мають умовне серед людей значення” підходить лише після того, як приверне увагу до благочестя висвітленням природи Господа Бога, що є творцем світобудови.

Тож і виклад історії іудеїв Йосиф Флавій починає саме з того, що розповідає Мойсей про створення світу і як це було записаним в священних книгах. І переказуючи грецькою мовою старозавітну історію про створення світу, він не відступає від змісту, але деякі інтерпретаційні акценти, які б сприяли адаптації цієї іудейської оповіді в грекомовному (греко-римо-мислячому) середовищі ми однак віднаходимо. Так поступово, використовуючи свою інтерпретаційну майстерність (для наближення змісту грекомовномислячому читачеві) в переказі старозавітної історії, він підводить до усвідомлення божественності походження й законів суспільного співжиття. Наголосимо: для греків, а отже греко-римського суспільства,

закон не мав божественного походження, метафізичний закон сам володів абсолютним статусом, і боги були залежні від нього, водночас закон суспільного співжиття мав власне людське конвенційне походження. Тож наслідки зазіхання людини на визначення добра і зла, що лежить в основі як старозавітного гріхопадіння, так і демократичного суспільного співжиття, необхідно мали пом'якшитись в християнстві, що ввібрало як іудейські так і грецькі ідеї.

Цьому християнство завдячує особі Ісуса Христа, який будучи Словом Божим – Логосом (що асоціюється водночас із вищим метафізичним законом давніх греків та із Словом, яким іудейський Бог створив світ), почав розумітись також і Боголюдиною в якій дві природи (Божественна та людська) співіснували в комунікативній співрівності, викупною жертвою Бога (влюдження Слова) та спасителем людства (обоження) від невідворотних наслідків першородного гріха. Тож саме завдяки останньому уможливилось в християнстві поступове наближення цих двох протилежних моделей форм суспільного правління: теократії та демократії. Цьому тривалому процесу суміщення двох на перший погляд взаємовиключних уявлень про найвдаліший спосіб влаштування суспільства, безумовно сприяли інтелектуальні зусилля й греко-римських філософів (Платона, стоїків, неоплатоніків), й іудейських мислителів (Йосифа Флавія, Філона Александрійського), й християнських авторів (апологетів, Отців Церкви, визначних теологів). Для контрасту нагадаємо, що в Ісламі таке наближення цих протилежних форм правління, чи, краще сказати, виправдання демократичного устрою суспільства, принципово неможливе, адже “Аллах єдиний, Аллах вічний; не родив і не був народжений, і не був Йому рівним жоден!” [Коран. 112 сура.]. Тут відсутність рівноправного посередника між Творцем та творінням (Мухамед є лише Пророком – засобом волевиявлення Бога) унеможливує й визнання правомірності демократичного устрою, безумовно підкреслюється й категорична відмінність Аллаха від язичницьких богів (не був народжений), що провокує необхідність визнання пріоритетності теократії (єдиновладдя абсолютного Бога).

Взагалі пріоритетність теократії є очевидною для монотеїстичних (авраамістичних) релігій, де Бог водночас є творцем цілої світобудови та людини, тож володіє абсолютним знанням стосовно витвору. Але концептуальний розвиток самої християнської парадигми, суспільні трансформації та історичний перебіг подій, в яких цей розвиток відбувався, спровокували до поступового визнання правомірності демократичного устрою суспільства (в тому числі й у світському секуляризованому варіанті). Завдяки поліджерельності свого походження та універсальності системи головних смислів, закладених в основу християнської парадигми, християнство володіло надзвичайними адаптаційними можливостями (до різних суспільно-культурних запитів) та інтерпретативною силою. І якщо ще Йосиф Флавій зрозумів, що ключем до витлумачення історії та характеру народу є його розуміння Бога, то ми тим більше усвідомлюємо, наскільки важливу роль в становленні основних світоглядних цінностей та суспільних пріоритетів сучасної європейсько-християнської спільноти відіграло християнство, яке протягом майже двох тисячоліть визначало її уявлення про бажаний та належний стан речей залежно від уявлення про Триєдиного Бога.

І якщо ми подивимось на історію християнської парадигми вцілому, то відразу помітимо в наскільки відмінних суспільно-історичних обставинах доводилось їй проголошувати свої універсальні смисли. Цим пояснюється й відмінність конфесійних її варіантів, на кожний з яких безумовно вплинули й наступні історичні

події. Тож сьогодні ми маємо таке різноманіття конфесійноприйнятного співвідношення теократичної та демократичної моделей суспільного влаштування, яке, з одного боку, допускається самою християнською парадигмою (де безумовно теократичний устрій є пріоритетним, бо ж відповідає належному стану речей, але ж завдяки уявленням про спасительно-викупительну місію Ісуса Христа, в якому дві природи – божественна та людська - отримали досвід рівноправної комунікації та взаємопорозуміння, внаслідок чого людська природа набула можливість обоження, тобто право діяти згідно зі своєю волею для утвердження належного у дійсності), а з іншого – провокується інтерпретативною потребою узгодження конкретних суспільно-історичних умов, в яких поставав та розвивався певний її конфесійний варіант та в яких знаходяться віруючі, із відповідним уявленням про належний стан речей.

Саме врахування усіх цих параметрів (концептуальної системи, що лежить в основі цілої християнської парадигми; суспільно-історичних обставин, в яких формувався певний її конфесійний варіант; тих світоглядних запитів, на які доводиться відповідати сьогодні; того інтерпретативного досвіду, якого набула певна конфесія, та специфікованих останнім уявлень про належний стан речей та шляхи його досягнення людиною) робить для нас зрозумілим те чи інше співвідношення теократичної та демократичної моделі організації суспільства в свідомості віруючих. А ті процеси, які ми сьогодні спостерігаємо в різних теологічних релігійних системах, зрештою, і відображають суперечні тенденції у їхньому спрямуванні до віднайдення пропозиційно-бажаних програм досягнення суспільством (людством, людиною) належного майбутнього.

Що стосується концептуальної системи християнської парадигми, то тут звичайно відповідно до монотеїстичних уявлень про Бога-Творця належною формою організації суспільства є теократія. Однак, оскільки Бог створив людину за своїм образом та подобою, вона наділена свободою вибору, тож демократичні тенденції є припустимими. З іншого ж боку, саме довільне використання свободи вибору людини спричинило до порушення нею волі Творця й гріхопадіння, чим і була започаткована смертність людини та земна історія існування людства, сповнена нестатків, бід, злочинів та горя. У старозавітній історії спасенним виявився лише обраний Богом народ та зокрема ті його представники, які виконували волю Божу. Припускаємо, що впродовж старозавітної історії Бог готував людину до правильного усвідомлення нею належного стану речей. Коли ж людина виявилась готовою усвідомити Його волю як належне – Він послав Сина Свого Єдинородного – Слово Боже, що втілюючись в конкретній історичній постаті не лише скорегував розуміння людиною Бога та його волі, але й став Благою Звісткою про можливість спасіння людини (якщо її свобода волі узгоджується із волею Бога-Творця, що відповідає належному стану) та викупоною жертвою за гріхопадіння людства. З того переломного моменту в історії людина підвищилась у своїй гідності, адже діючи згідно із власною волею вона може не лише суперечити волі Божій, але й чинити узгоджено з останньою. Тож бажане людиною не лише могло, але й повинне було співпасти з належним за волею Бога – людина отримала можливість відновити (ушкоджену її гріхопадінням) світобудову в належному стані й спастися. Царство Боже – це такий належний суспільний устрій де свобода волі людини (та її бажання) узгоджені із задумом Божим. Таким чином напрашується висновок, що теократія може здійснюватися й через демократію.

Що ж до суспільно-історичних обставин, в яких формувалися різні конфесійні варіанти християнської парадигми, що відобразилося на їхньому розумінні співвідношення свободи волі людини та волі Божої та уявленнях про ефективні способи та методи досягнення належного стану речей, а, отже, й спасіння людини, то тут ми помічаємо, що християнські богословські концепції домодерного варіанту зароджувалися в умовах імперії, модерного – валентно із створенням національних держав, а постмодерного – в умовах секуляризованого суспільства, яке лише опосередковано через особистісну мораль громадян спирається на релігійні важелі організації та керування спільнотою. Тож очевидно й співвідношення понять теократія та демократія у них відрізнятиметься.

Так премодерні моделі (православ'я та католицизм) намагатимуться використати умови імперії для становлення належного стану речей – спасіння людства та світу. Хоча Церква як тіло Христове не від світу цього, однак вона змушена перебувати в історичній дійсності й рахуватися з умовами життя вірян. В будь-якому випадку вона буде співпрацювати з земною владою в напрямку зменшення гріховності світу в надії охристиянити світ. Ідеальним варіантом здійснення цієї спасительної функції була б провідна роль Церкви в християнській імперії всесвітнього масштабу, однак історичний перебіг подій не сприяє реалізації цього плану. Тож в змінених соціально-історичних умовах православна та католицька церкви віднаходять нові форми реалізації свого покликання встановлення теократичного правління у світі.

І Римо-Католицька церква, що пройшла надзвичайно складний історичний шлях (впродовж якого вона зазнала й період власного панування над світською владою, й період нехтування її роллю для розвитку християнсько-європейської цивілізації в епоху секуляризму) виробила досить гнучку стратегію взаємовідносин із владою й розлогу методологію керування й організації суспільної дійсності належним чином. Більше того, її підходи до реалізації своєї спасенної місії з метою ефективності трансформуються залежно від змінених суспільно-історичних обставин. Тож в полірелігійному секуляризованому суспільстві Європи, пріоритетними для якого є демократичні настанови, Римо-Католицька церква змушена рахуватися із наявністю численних світоглядних альтернатив. Але ж вона справедливо нагадує європейським секуляризованим спільнотам про те, що їхні світоглядні ідеали завдячують значною мірою християнству. Католицизм сьогодні діє не методом зовнішнього впливу на суспільну дійсність (в тому числі й засобом використання світської влади та спробами керування останньою), а методом “внутрішньої спонуки” перетворення світу до його належного стану. Свою провідну роль в християнській теократизації світу (приведення суспільної дійсності до належного стану її організації) католицька церква вбачає у формуванні цілісного світогляду людей. І демократичний устрій не може в принципі цьому заважати, більше того, він є вдалим місцем охристиянення світу.

З іншого історичного досвіду підходять до вирішення проблеми охристиянення світу в Православ'ї. Тяжючи до традиційно звичної симфонії державної та церковної влади у справі покращення устрою суспільства, але пам'ятаючи про зловживання світською владою щодо ролі і місця церкви в державі, Російська Православна Церква [8], вказуючи на відмінність природ та завдання Церкви і держави (перша, конкретерта “канонічна” РПЦ, що володіє винятковим статусом – не від світу цього і спрямована на перетворення світу до належного стану й вічного спасіння; друга – поцейбічна структура, завданням якої є організація і

управлінням суспільстві з метою зменшення зла в цьому гріховному світі), та спонукаючи віруючих повинуватися земним владам в межах, що не суперечать інтересам церкви, усе ж таки розраховує на підтримку світської державної влади у здійсненні своєї божественної місії. Так РПЦ намагається взяти на себе опікування цілим рядом освітньо-виховних, світоглядно-визначальних та культуро-спрямовуючих функцій в державі з метою церковного управління суспільним устроєм. Тож якщо декларативно Православна церква підтримує демократичні свободи, фактично ми спостерігаємо, як РПЦ поступово домагається свого державного визнання й утвердження себе у статусі (явному чи ні) державної церкви. Ідея загально-державної духовно-світоглядної інституція, яка мислить себе ексклюзивно-істинною (канонічною) й береться опікуватися формуванням цілісного світогляду (через освіту, науку, культуру та державні заклади й установи) не узгоджується із демократичними принципами побудови суспільства. Якщо ж ми ще додамо до цих декларацій дійсні вияви функціонування Російської Православної церкви (й за межами Росії), її переконання в особистій місійності щодо світової цивілізації як ключового суб'єкта формування Православної цивілізації (“єдиного духовного простору Святої Русі”, яке ґрунтується на статусі “Першородства духовного” [16]), то побачимо чітку послідовність у впровадженні теократичного (адаптовано до земної сучасної дійсності) устрою. Очевидно, що демократичний устрій не є дуже вдалим для реалізації своєї місійності Православною церквою (РПЦ), адже не сприяє розвитку зовнішніх механізмів впровадження Божественної теократії (через школи, суспільно-державні установи, заклади і заходи) згідно з ідеєю “співробітництва” із мирською владою. Світ гріховний, від усіх світських тенденцій варто відсторонитися, якщо їх не можна використати для дієвого перетворення світу. Таке ж перетворення його в належний стан відбувається містичним таємничим чином але посередництвом видимої присутності в суспільстві певної церковної інституції, яка лише так і може виконувати свою керівну функцію.

Що ж стосується християнських концепцій модерного взірця (протестантизм), то для них демократичний світський характер нашої держави є необхідною умовою виживання й функціонування. Від моменту створення зорієнтовані на універсальний характер лише в аспекті Божественної дійсності, а не земних реалій, де їхнім покликанням було опікування спасінням конкретної групи людей (бо ж засоби та можливості впливу на суспільство в глобальному масштабі були значно обмежені конкретними історично-політичними умовами), протестантські церкви в сучасній Україні (чисельність яких значна, однак кількість вірян кожної з них не може зрівнятися із кількістю традиційних для України православних віруючих) приділяють свою увагу в основному проблемам ефективного служіння церкви в сучасних реаліях. Будучи громадянами водночас двох світів (кордон між якими чітко встановлений і не розмивається) належний теократизм вони виявляють своєю поведінкою та діяльністю. Тож демократичний державний устрій є сприятливим для здійснення їхньої місії: охристиянення світу та спасіння людини. Він забезпечує й можливість одночасної автономізації їхніх конфесійних шляхів спасіння (недоторканність теократичної моделі належного) та глобалізації місійних програм понад будь-якими контекстуальними (державними, світоглядними) кордонами. Спасіння християн та благоустрій суспільства – різновекторні напрямки діяльності, бо ж якщо “церкві Бог дає повноваження закликати грішників до покаяння, проповідувати та роздавати прощення гріхів, що в Євангелії та Таїнствах, і заохочувати віруючих у християнському житті”, то держава вповноважена Богом

“впроваджувати цивільний порядок серед людей, караючи злочинців і захищаючи невинних”. Їхні місії протилежні, а, відтак, і діяльність не повинна змішуватися чи накладатися: “Перебування церкви на землі не полягає у встановленні нею світських порядків, а держава, зі свого боку, не є вісником Євангелія і не повинна втручатися у його поширення”[6]. Водночас, звичайно, протестанти (“посланці Царства Божого” на землі, що “свідчать про новий світ, де людська гідність буде повністю відновлена назавжди”[2]) піклуються, аби суспільний устрій був сприятливим для їхньої місійної діяльності.

Для неохристиянських конфесійних варіантів (неопротестантизм), сама можливість виникнення яких спирається на наявність демократичних прав і свобод в суспільстві та на всьому попередньому зближенні людської свободи й божественної волі, що провадилось в історії християнства, демократичний суспільний устрій є не лише передумовою, але й засобом впровадження теократії. Тут максимально наголошується на особистісному Спасителі Ісусі Христі та креаційній силі Божої любові, що поселяється в серці віруючого, яким керує Ісус Христос. Саме через особистісне суб’єкт-суб’єктне спілкування з Ісусом Христом людина отримує індивідуальне спасіння [13]. Спасіння людства та світу безпосередньо тепер залежить лише від волі та активної діяльності людини, яка покладається на Бога і довіряє йому. Оновлені християни повинні самі розбудувати нове Небо і нову Землю. Бог лише “забезпечує нас всім необхідним для успішного життя”. Хоча людина і може зробити лише стільки, скільки Бог їй дозволяє, але якщо у неї є чітка мета (“список того, чого у вас ще немає” – особисте призначення Богом) та щира довіра Богу, то він може дати їй “цілу країну”. Богослів’я неопротестантів, як і програма спасіння людини, не для слабких і невдах, а для тих, хто здатний впливати на світ, може примусити його перетворюватися [12]. Світ стає “поживою” для християн у їхніх зусиллях для його перетворення. Неопротестантським харизматичним конфесіям притаманна проповідь індивідуалізованої діяльнісної програми з перетворення світу, яка спирається на особистісну віру й переконання у підтримці Божій. А у випадку із пастирем А.Ледаєвим мова прямо іде й про вживлення нових християн у владні структури держави. А це можливо лише за умов розвиненої демократії. Тож бачимо, теократична модель суспільної організації тут повністю збігається із демократичною в дійсності. Остання є умовою та засобом актуалізації першої. Бог натхненням, силами, взірцевими моделями поведінки та сприятливими умовами допомагає християнам, що здатні взяти владу в свої руки з метою перетворення дійсності.

Отже, сьогодні представленими у конфесійному полі України ми знаходимо взірці трьох етапів трансформації християнських богословських концепцій, що відповідають трьом етапам зміни загальносвітоглядних уявлень про дійсність. І для всіх цих конфесійних варіантів християнства характерні свої особливості розуміння співвідношення теократичної та демократичної моделей суспільного устрою. Це зокрема залежить і від різного співвідношення у цих конфесійних теоретичних системах понять Бог, світ, людина; в них по різному розподіляється свобода та креативна сила між Богом та людиною, відмінним є ступінь зближення людини зі світом, суспільством та Богом. Водночас, оскільки саме християнство на етапі формування своєї концептуальної системи зблизило уявлення про теократичну й демократичну модель організації суспільства, ці поняття (в усій варіативності їх конфесійного визначення), інтерпретативним чином тут узгоджуються (залежно від конкретних історично-суспільних обставин та культурно-світоглядних потреб віруючих).

Використана джерела:

1. Віллем Жан-Поль. Європа та релігії. Ставки ХХІ століття/ Пер. з фр.- К.: Дух і літера, 2006.- 331с.
2. Ганулич П. Достоїнство человека - вызов Церкви, обществу.// <http://www.adventist.org.ua/struct/uars/uars.shtml>
3. Горкуша О. Від віри в Істину до осмислення світу у світлі її визначення // Знати чи вірити? Колегія. Часопис Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського у Києві.- №3 (16), Осінь 2008.- К., 2008.- С.162-177.
4. Горкуша О. Тематичне поле конфесійного богослів'я України. // Україна релігійна. Колективна монографія. Книга перша: Стан релігійного життя в Україні.- К., 2008.- С. 174-210.
5. Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства.// Християнство доби постмодерну. Колективна монографія. – Українське релігієзнавство. - К., 2005.– С.5-33.
6. Коротке доктринальне твердження Української Лютеранської Церкви // [\[http://bohmnarod.ru/confess/kdoctr_tverd_ulc.html\]](http://bohmnarod.ru/confess/kdoctr_tverd_ulc.html)
7. Михайлик А. Приготовь себя к жатве. // [\[http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent_sub=1&act=preach&id=1088\]](http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent_sub=1&act=preach&id=1088)
8. Основы социальной концепции Русской православной церкви// [\[http://www.scribd.com/full/28004295?access_key=key-1tmrtxcej3i0sqo5cw8t\]](http://www.scribd.com/full/28004295?access_key=key-1tmrtxcej3i0sqo5cw8t)
9. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени. – М., 2007.- 163с.
10. Ратцингер Й. Кардинал, Конгрегация Вероучения (Доктрины Веры)"Католическому вероучению противоречит..." Декларация "Dominus Iesus" о единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви // [\[http://www.benedikt XVI.ru/\]](http://www.benedikt XVI.ru/)
11. Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства. // Диалектика секуляризации. О разуме и религии.- М., 2006.
12. Сандей А. Заставьте мир вертеться вокруг вас.// [\[http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent_sub=1&act=preach&id=1277\]](http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent_sub=1&act=preach&id=1277)
13. Сандей А. Иисус, которого ты не познал.– К., 2002.– С. 6-7
14. Флавий Иосиф Иудейские древности. [© 2002, Библиотека «Вехи» <http://www.vehi.net/istoriya/israil/flavii/drevnosti/000.html> ; <http://www.vehi.net/istoriya/israil/flavii/drevnosti/01.html> і далі]
15. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического государства?// Диалектика секуляризации. О разуме и религии.- М., 2006.
16. Цивилизационный проект, борьба за образ жизни. /Інтерв'ю Патріарха Кирила (РПЦ). 28.07.2009.- «Інтер». // [\[http://www.youtube.com/watch?v=4HI7FmSgTe0&feature=related\]](http://www.youtube.com/watch?v=4HI7FmSgTe0&feature=related).

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

ДОЛЯ КОНФЕСІЙ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Л. ФИЛИПОВИЧ (Київ, Україна)

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ: ЗАГРОЗИ І МОЖЛИВОСТІ ДЛЯ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙ (ФОКУС НА УКРАЇНІ)

Глобалізація істотно вплинула на всі сфери суспільного життя. Дискусія стосовно суті і форм глобалізаційних процесів триває вже понад півстоліття. Проведено безліч макро- і мікродосліджень, написано тисячі книжок. Докладно вивчені економічні, соціальні, політичні глобалізаційні процеси, пропонуються різноманітні сценарії їх розвитку, постійно робляться наукові прогнози, за справдженням яких стежать економісти, політологи, соціологи. Останнім часом вчені звернули увагу і почали активно досліджувати глобалізацію в соціокультурному аспекті. Досягнуті певні консенсусні оцінки цих процесів. Тому, обравши своїм об'єктом дослідження глобалізацію та її вплив на релігійне життя, автор прагнучим визначити, які нові умови створює глобалізація для конфесійного розвитку, як вона впливає на відносини між релігіями, які основні тенденції можна виділити в цих процесах.

Визнаємо, що це не перший наступ глобалізації на традиційні культури і духовне життя людства. Його історія багата різноманітними прикладами, коли масштаби поширення і впливу якоїсь духовної течії долали кордони звичної території їх домінування. Такий глобалізаційний ефект свого часу мало християнство, трохи пізніше – іслам, які були тісно пов'язані з певними країнами-імперіями, що використали релігію як ідеологію в своїй територіальній та економічній експансії. В науці ці процеси відомі як християнізація та ісламізація світу, завдяки яким в їхню ойкумену попали десятки народів та держав. Особливу роль в історії європейських народів в свій час зіграли православ'я і католицизм, визначивши східнохристиянськість або західнохристиянськість культур, світоглядів, життєвих модусів різних людських спільнот. Значні духовні потрясіння пов'язані із Реформацією, яка стала повштовхом для всіх протестантських течій. І православізація, і католицизація, і протестантизація – це реальні історичні процеси, котрі втягували в свою орбіту маси людей, несучи їм універсалістські ідеї, в результаті впливу яких формалізувався їхній духовний досвід, стаючи підвалиною і ядром окремої – православної, католицької, протестантської – культури. Не безпідставно виділяються православна чи протестантська цивілізації, що базуються на спільних конфесійних цінностях.

Але нинішня глобалізація куди масштабніша від попередніх – вона накрила не лише матеріальний вимір життя, а й активно втручається в світ духовний, і не як у вторинний і похідний, а як у самостійний і самодостатній.

Релігії, навіть світові, чий ареали поширення останніми століттями залишались відносно стабільними, під впливом глобалізації теж змінюють географічні рамки своїх культурно-цивілізаційних кордонів. Відомо, що, наприклад, християнство «сповзає» на південь і схід, а іслам «вторгається» в Західну Європу. В свій час індуїзм «взяв у полон» Америку, а іудаїзм здавна розсіювався разом із своїм носієм - єврейським народом по всьому світу. Такі процеси - історичні та сучасні - можна вважати глобалізаційними. Сьогодні, виходячи з того, що на роль глобалізатора претендують декілька країн (в силу зруйнування одно- чи двополосної системи міжнародних відносин), є підстави стверджувати, що релігійні трансформації відбуватимуться в різних парадигмальних напрямках. Називають Китай, Індію, Росію, Японію, Арабські країни, Латинську Америку. Але найбільш впливовими є США. І від того, яка країна випередить своїх суперниць, залежить не тільки її економічне процвітання, диктат в сфері політики, але й популярність тієї чи іншої культури, яскравим презентатом якої є релігія. Очевидно, що американізація призвела не тільки до створення глобальної мережі Макдональдсів, але й до популярності американських протестантів, баптистських та п'ятидесятницьких проповідників. Разом із китайським товаром до країн проникає культура фень шуй, а японські панасоніки невід'ємні в нашій свідомості від самурайства і східних єдиноборств.

Незважаючи на різне ставлення до глобалізації, всі відомі та невідомі наслідки її енергійної ходи, призупинити чи відвернути цей процес не вдасться. Тому, приймаючи глобалізацію як фактор історичного розвитку, бажано звільнитися від односторонніх уявлень про глобалізацію як процес, що несе тільки руйнування для традиційних культур. Тут сама практика, про що свідчать протестні голоси ісламських країн, Росії, європейських народів, спонукає до розробки нових моделей взаємовідносин між різними народами, релігіями, церквами. Бездумне глобалізаторство, яке нагадує скоріше військові дії проти іншої культури та призводить до анексії чужих духовних територій, шкодить не тільки тим, кого глобалізують, але й тим, хто глобалізує. Для багатьох народів, що виступили в ролі месій, провідників глобалізаційних цінностей, їхня «цивілізаційна» діяльність повернулася багатьма проблемними наслідками.

Важко досягнути порозуміння, якщо сприймати глобалізацію лише позитивним чи лише негативним явищем, тобто діаметрально протилежно: для одних глобалізація означає прискорення та активізацію взаємодії та інтеграції між народами, компаніями, урядами різних національностей, що врешті призводить до покращення добробуту людей і стану навколишнього середовища, до обміну ідеями, в т.ч. і релігійними, традиціями різних народів, що збагачує загальнолюдську культуру, не кажучи вже про зрівняння в економічному розвитку різних регіонів, уніфікації політичного устрою, нормалізації життя різних країн. Але для інших глобалізація – це руйнування національних економік, недбайливе використання людських, природних ресурсів, гола нажива. Сьогодні важливо не так оцінити глобалізацію, скільки заставити її працювати на збереження світу, для досягнення своїх власних, національних і загальнолюдських інтересів.

Не апологізуючи глобалізацію [1], але свідомо відмовившись і від її нещівної критики (що доволі докладно зроблено багатьма антиглобалістами [напр.: 2; 3]), є сенс визначити, чим і як можна скористатися з глобалізації для розвитку конфесій в Україні, для реалізації прав і свобод людини в духовній/релігійній сфері.

Україна – багатоконфесійна держава. І в цілях збереження досягнутої тут за 19 років відносної стабільності бажано не займатися духовними революціями. Спроби когось з кимось об'єднати, надати якісь державні чи президентські преференції, втрутитися в природний процес постання, розвитку та самовизначення конфесій, а тим більше щось заборонити – завершуються невдачею. Саме завдяки глобалізації будь-який рух в локальній церкві, а навіть громаді, стає відомим всьому світу і отримує відповідні реакції – у вигляді протестів, судових позивів і рішень, листів підтримки, вояжів лідерів релігійних центрів, торгових ембарго тощо. Тобто, сподіватися на те, що прийняття якогось рішення, яке стосується нібито тільки української церкви, залишиться непоміченим в світі, - марно. Світова громадська думка безумовно вплине на кінцеве рішення. Думати, що конфесійна ситуація в Україні не відчитується в інших країнах і не використовується у зовнішній політиці різних держав, - надто наївно. Не секрет, що багато нинішніх внутріконфесійних криз в Україні сплановані саме за кордоном, а майбутня карта конфесій і релігій тут – як карта військових дій – вже давно розділена на фронти.

Враховуючи це, постає необхідність творити власну (наступальну чи оборонну) концепцію і креслити українську карту «військових дій» на духовному фронті. Поки що немає ні того, ні іншого. Наш духовний розвиток відбувається за чужими доктринами, автори яких чудово усвідомили, а тепер і використовують нові умови глобалізації релігійного життя. Україна, спостерігаючи за іншими країнами, а особливо за Росією та США, Європою та Китаєм, має враховувати наявність таких сильних глобалізаторів і перш за все в духовній сфері, а тому бути готовою до адекватних реакцій.

Які ж переваги дає глобалізація? Які умови створює вона для духовного самовизначення України?

Перш за все, саме завдяки глобалізації у України та її громадян є небачені раніше можливості пізнати світ, інші цивілізації, народи, традиції, розширити свій кругозір, включитися в життя світу, зробити його частиною свого буття, уникаючи замкнутості, обмеженості, хуторянськості. Тобто, глобалізація надає шанс відкрити для себе інший світ, цінності інших культур, зрозуміти спільність людства як духовної спільноти, ознайомитися з багатоманіттям духовних досвідів. Людство – це цілісність, не завжди безконфліктна, але цілісність, де кожна особа і нація мають своє місце, своє призначення, усвідомивши яке немає сенсу претендувати на чуже, створюючи тим самим протистояння, боротьбу інтересів і бажань.

По-друге, завдяки глобалізації Україна отримує особливі умови – без будь-яких посередників - познайомити світ із власною культурою, продемонструвати історичну тяглість останньої, успадкованість її від давніх цивілізацій, підняти духовні цінності українців через їх народні традиції, досягнення матеріальної і духовної культури, що сприятиме утвердженню України в світі, завоюванню авторитету як культурної нації, додасть перспектив у можливості впливати на світові процеси. Україна має унікальний духовний досвід мирного співжиття багатьох релігій, міжконфесійного порозуміння задовго до прийняття різних хартій з толерантності і декларацій з прав людини. Але ці історичні сторінки невідомі європейцям та іншим народам. Українська земля стала батьківщиною багатьох світочів духу, оригінальних духовних течій і практик. Вона може стати духовної Меккою для різних народів, представників окремих релігій, не кажучи вже про східне, руське християнство.

Розмірковуюючи щодо майбутнього розвитку конфесій в Україні, важко не побачити, наскільки тісно ці перспективи залежать від парадигмального розвитку в сфері економіки і політики. Таких сценаріїв існує декілька, які періодично озвучуються у зв'язку із черговими виборами, змінами влади, урядовими програмами, прагнучи запропонувати, а потім і реалізувати ті чи інші політичні амбіції. Лячно від того, з якою прямою беруться чергові реформатори перекроювати духовний простір, одноразовими указами змінювати століттями налагоджений баланс між релігіями, церквами, переформатовувати певну розстановку не тільки політичних, але й духовних сил. Трансформації в духовній сфері – це процес тривалий, часто утаємничений, некерований, а тому потребує особливої делікатності, уваги, відповідальності з боку вчених, політиків, державних і громадських діячів.

Які ж бачаться перспективи конфесійного розвитку? Треба усвідомлювати, що відсутність самостійної економічної політики, сировинна залежність, дешева робоча сила, незатребуваність інтелектуального і культурного потенціалу, фінансова та соціальна диференціація в суспільстві, в духовній сфері призводить до відмови (чи відходу) від власних цінностей і традицій вітчизняної культури на користь зразків чужої масової культури, які активно насаджуються, що стає причиною втрати почуття національної гідності та появи комплексу національної неповноцінності [Див.: 4]. В релігійній сфері це загрожує повною втратою національних церков, традиційної, питома української віросповідності.

Якщо обрати за ідеал суспільство споживання, з його досягненнями вищого рівня життя, що уявляється бажаним для значної частини українського населення, то Україна надовго, якщо не назавжди, буде приречена на сите збайдужіння і до свого, і до чужого духовного досвіду. Не очікуймо відродження її духовності, зростання церков і віруючих, поглиблення їх віри та активного воцерковлення. Споживацтво не формує солідарності, кожен живе для себе, роблячи релігію зручною і необтяжливою. Так релігія, як духовне явище, трансформуватиметься у товар, який вибирається, купляється, повертається, а врешті викидається, відслуживши свого віку.

Оптимальним і найбільш сприятливим називається варіант, що орієнтований на вироблення нової стратегії українського реформування та розвитку. У його рамках «повинна відбутися зміна ідеалів суспільства споживання на систему цінностей, що утверджують пріоритет і престиж духовної та інтелектуальної сфер, культури, науки, - зазначають вчені. - Умовою успішної реалізації цього проекту є врахування стереотипів і архетипів національної свідомості й характеру, культурного коду громадян України, на мову яких повинна бути перекладена система цінностей, що формується постіндустріальним розвитком» [4].

Глобалізація, як об'єктивний етап розвитку світового співтовариства, що знаходиться в стані транснаціональних, трансконтинентальних і транскультурних зв'язків, – це завжди уніфікація та інтеграція. Традиційно, уніфікація в духовно-релігійному сенсі розуміється як стирання культурно-національних особливостей релігій. З одного боку, таку втрату яскраво виражених національних ознак можна сприймати як руйнування духовної традиції, яка склалася. А з іншого – якщо уніфікацію розуміти як процес формування самобутньої системи цінностей, норм, стереотипів, притаманних способу життя і поведінці представників певного народу, то уніфікація постає невідворотною і навіть необхідною. Тобто, уніфікація має інтра- і екстравіміри: як внутрішній процес, в результаті якого формується

культура та релігія якогось етносу, вона є безумовно позитивним явищем; як зовнішнє втручання, вона може бути небезпечною для існуючої релігії. Але в сучасних умовах, коли геополітичний розподіл релігій устabilізувався, коли самі релігії мають віковий досвід самозбереження, зникнення якоїсь релігійної системи маловірогідне.

В результаті складного хвилеподібного процесу розвитку релігій, які перетворюються на вселенські феномени, релігійні комплекси не лише втрачають, але й набувають шляхом виокремлення, зняття, генералізації того загального, що характеризує будь-яку релігію. Так, глобалізація інтегрує духовний світ людства, майбутнє якого бачиться через створенням єдиної мегарелігії або неінституційно-нецерковне об'єднання навколо спільних цінностей у формі нарад, комісій, комітетів, колегій тощо. Жодний фахівець-релігієзнавець не дасть сьогодні обґрунтованих прогнозів щодо появи якоїсь єдиної релігії. Історія не знає таких вселенських духовних об'єднань. Більш ймовірним видається другий шлях – шлях діалогу між різними релігійними і духовними традиціями.

Аналізуючи ситуацію в Україні, чи є підстави стверджувати, що відбувається уніфікація та інтеграція церковного життя, тобто формується якась єдина духовна система, хтось відмовляється від своєї автономії та самостійності заради інституційної єдності? Чи створена якась трансцерковна спільність, в рамках якої проведений розподіл функцій і відповідальностей між церквами, з'явилися якісь спільні структури соціальної допомоги, утворена якась корпорація із надання духовних послуг? Ні, максимум, на що погодилися представники церков, - це утворити всеукраїнську міжконфесійну недержавну Раду церков і релігійних організацій, яка тільки почала координувати спільні заяви, єдину позицію щодо загальнонаціональних, державних справ.

Говорячи про те, що незмінною характеристикою глобалізації є уніфікація, український народ і досі недоформував таку єдину для всіх систему цінностей. Християнство, безперечно, є домінуючим духовним уніфікатором для українців, але об'єднуючу функцію воно ще не виконало. Поки що релігія, конфесії, церкви роз'єднують українців.

Чи є якісь небезпеки для України від глобалізації релігійного життя в світі? Є, якщо в результаті глобалізації релігійні комплекси «не збагачують один одного, а взаємопоглинаються». В такій ситуації «культури не отримують імпульс для саморозкриття, а нівелюються» [5]. Україна зазнає впливу і американізації, і вестернізації, що прослідковується в діяльності українських церков католицького і протестантського напрямку. Православ'я також знаходиться в зоні особливої уваги «Русского мира». Навряд чи звільняться від китайського чи японського впливу буддисти України. Крішнаїти не можуть бути не-індуськими. Але при цьому не має відбуватися заміщення своїх архетипів чужими, які презентують інтереси і культуру інших народів. Добровільна відмова від своєї традиції, живої, перевіреної віками, на догоду короткостроковим привілеям і матеріальним вигодам.

Глобалізація несе в собі не тільки ризики і загрози, а багато творчих можливостей. Вона не тільки створює нові умови, а й виступає важливим ресурсом для суспільних трансформацій. Якщо правильно використати переваги, які надає глобалізація, то це призведе або до розширення меж і урізноманітнення форми спілкування між різними традиціями, або ж навпаки – до згортання міжрелігійних контактів. Перед Україною постає такий самий вибір: або вийти за «огорожу» своєї

традиції, подивитися на себе з глобальної точки зору, вписати себе в світ, що змінюється, або зануритися у внутрішні проблеми власних конфесій.

Використані джерела:

1. Бжезинский З. Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы - М., 2000.
2. Иноземцев В.Л. Расколота цивилизация. Наличествующие предпосылки и возможные последствия постэкономической революции. – М., 1999.
3. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма - ответы на глобализацию. - М., 2001.
4. Толстоухов А. Україна і виклики постіндустріальної доби // <http://www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=1&n=17&c=144>
5. Кутырев В.А. Культурологический смысл глобализма // <http://www.philosophy.ru/library/kutyrev/globalism.html>

В.ЄЛЕНСЬКИЙ (Київ, Україна)

РЕЛІГІЯ І «ЗАХІДНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ»: ГОЛОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ РЕЛІГІЙНОСТІ У США ТА ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ

Перше, що впливає із загального аналізу релігійних процесів у країнах, які за конвенційною згодою належать до сукупного «Заходу», тобто у країнах Північної Америки й Західної Європи, це вражаюча різниця між рівнем релігійної вітальності у Сполучених Штатах, з одного боку, і занепадом традиційних релігійних практик у західноєвропейських суспільствах, з другого.

Релігія і релігійність у США: нова хвиля піднесення. Очевидно, що після Другої Світової війни США пережили вибух фундаменталістського й консервативного протестантизму, який після процесу «Штат Теннесі проти Джона Томаса Скоупса» 1925 р. (знаменитий «мавпячий процес») зазнав був принизливої поразки в очах громадської думки. Біблійний фундаменталізм не лише надихнув п'єсу «Пожнеш бурю» та однойменний голівудський фільм, але й став об'єктом злих анекдотів. Але фундаменталісти загоїли рани. Вже після Другої Світової війни вони почали відновлювати свою силу і готуватися до більшого впливу на суспільно-політичне життя Америки. Посилення фундаменталізму відбувається одночасно з новим пробудженням протестантського евангелізму – релігійної культури, яка, на переконання багатьох дослідників, створила Америку. С.Гантингтон вважав, що саме протестантське походження надає американській нації унікальність і допомагає зрозуміти, чому навіть у XXI столітті релігія лишалася ключовим елементом американської ідентичності. Америка народилася протестантською; буржуазний же, ліберальний дух сформувався пізніше, причому він не стільки був „імпортований” з Європи, скільки розвинувся самостійно, виріс з протестантської культури перших громад. При цьому „американський характер” викристалізували „протестанти в протестантизмі”, „інакомислячі серед інакомислячих”, а основою американського протестантизму став евангелізм – від пуритан й індепендентів через баптистів, пієтистів, методистів до пятидесятників та

харизматів. Ці рухи сильно вирізнялися між собою, але мали спільний стрижень: впевненість у прямому спілкуванні людини з Богом, визнання авторитету Біблії як дійсного Слова Божого, вірі в спасінні через віру і можливості „другого народження”, у особистій відповідальності за навернення іновірців, а також демократична побудова церкви і участь кожного в її справах [21, 108-113]. Обрання 1976 р. президентом США „вдруге народженого” Дж.Картера, а надто - поява і зміцнення правих консервативних організацій – “Моральної більшості” та “Занепокоєних жінок Америки”, - стали видимим виявом нового маршу евангелістів за домінування над країною, котру вони мали всі підстави вважати своєю. “Моральна більшість” була заснована фундаменталістським пастором-баптистом і телеєвангелістом Дж.Фолвелом у 1979 р. Діяльність цієї організації спрямовувалася на реструктуризацію соціально-морального клімату країни, конкретними складовими процесу якої мали стати заборона абортів, запровадження цензури видань, які припускалися “антисімейних” висловлювань, опозиція до визнання федеральними властями гомосексуалізму і активне обстоювання сімейних цінностей. Ці нові “релігійні праві” відіграли дуже серйозну роль у так званій “революції Рейгана” 1980 р. Дивлячись з XXI ст., навіть важко собі уявити, як могли вчені-суспільствознавці Сполучених Штатів – країни, за Г.Честертоном, з „церковною душею” – не передбачити, що паралельно з стрімкою ходою модерності в суспільстві наростатимуть фундаменталістські настрої. Але виявилось, що саме фундаменталізм надавав консервативним американцям альтернативну ліберальній картину реальності й можливість жити в цьому релятивістському, невинно змінюваному світі, не „зливаючись” із ним цілковито. Власне кажучи, сам термін „фундаменталізм” з’явився у середовищі саме протестантів США ще у XIX ст.: тоді вони проголосили свій непохитний намір повернутися до фундаментальних основ своєї віри – так і тільки так, як ці основи постають у біблійних текстах. І саме у цьому середовищі викристалізувалися характеристики, спільні для фундаменталістських рухів й угруповань від Північної Америки до Північної Африки і від Близького Сходу до Індостану. Цими рисами стали прагнення до створення традиційно орієнтованого, „антимодерністського” простору і впевненість у тому, що релігійні цінності повсюдно і величезною мірою загрожені; скерованість на зміну законів, моральних й соціальних норм, часом – внутрішньої й зовнішньої політики у спосіб, який би зняв цю загрозу; конфронтація з політичними режимами, які, на думку фундаменталістів, здійснюють неприйнятну освітню, соціальну, гендерну тощо політику і прагнення до встановлення „досконалого” морального клімату; конфлікт з одновірцями, які недостатньо ревно – знов-таки, на переконання фундаменталістів, - виконують свої релігійні обов’язки, а також з представниками „чужих” релігій, які виклинаються як „неспасительні”, „оманливі” і навіть „диявольські” [13, 160-161].

Американський евангелічний фундаменталізм соціологічно тяжіє до старомодних цінностей маленьких міст „одноповерхової Америки”, культурно він демонструє не надто витончений смак, психологічно він позначений авторитаризмом й схильністю до конспірології, інтелектуально – слабкою здатністю до критичного мислення, теологічно – літералізмом, примітивізмом і легалізмом, політично – до реакційного популізму.

Назвемо ті головні риси, які визначають релігійне обличчя американського суспільства початку XXI століття. Передовсім - це надзвичайно висока релігійна активність і публічна маніфестація релігійності. Ця даність не завжди

рефлектувалася американськими дослідниками релігії. Аж 1961 р. Г. Ленський у своїй книзі “Релігійний фактор” на значній емпіричній базі довів реальність релігійного відродження, яке переживала Америка після II Світової війни. Далі, у 1965 р., Ч.Глок зазначив, що жодна з робіт, де аналізується стан релігійності в Америці, не відповідає мінімальним стандартам, які мають висуватися до наукових праць. У 1985 р., відзначаючи 50-річчя від початку наукових опитувань, Дж. Геллап-молодший писав у огляді, що найбільш влучним словом, яким би можна було змалювати релігійні настанови нації як цілого впродовж останнього півстоліття, є “стабільність”. Чинниками стабільності є дуже незначні зміни у рівнях маніфестації віри в Бога, належності до тієї чи іншої церкви, відвідин богослужінь, персональної побожності, а також залученості до добродійних і волонтерських організацій, яка в США лишається найвищою в цілому світі. При цьому 1982 р. американці жертвували на церкву в перерахуванні на одну особу на 20% більше, ніж у 1962 р.

Одночасно Дж.Хадден вказує на шість відхилень, як він говорить, від теми стабільності. Найбільш надійні індикатори, отримані під час досліджень, свідчать про релігійне піднесення після II Світової війни. Важко точно визначити його початок, але тривало воно десь до кінця 1950-х років. Впродовж другої половини століття церкви ліберальної традиції, які належать до американського “мейнстріму”, втрачали своїх прихильників і вплив. В ці ж роки консервативні спільноти, євангеліки і фундаменталісти стабільно зростали; це зростання триває, хоча його темпи і уповільнилися. II Ватиканський Собор спричинився до драматичних змін в американському католицизмі. Відвідини богослужінь сильно знизилися і католики набагато рідше повідомляли про важливість релігії у своєму житті. Надалі це падіння, однак, припинилося і рівень участі католиків у церковному житті стабілізувався. Хоча католики і сперечаються між собою щодо сутності віри, значення і мети церкви, влади лідерів, авторитет керівництва РКЦ наприкінці XX ст. (тобто, ще до скандалу навколо священників-педофілів) був найвищим за всю історію США. Завдяки імміграції з Центральної Америки і Карибів питома вага католиків у загальній масі населення за 40 післявоєнних років зросла з 30 до 40 % і продовжує зростати.

Наприкінці XX ст. понад 90% американців постулюють віру в Бога, причому 80% описують його як небесного отця, який відгукується на їхні молитви. Дев'ять з десяти мають конфесійні переваги, шість з семи стверджують, що релігія здатна відповісти на всі або більшість існуючих проблем і більшість стверджує, що релігія є важливою для їхнього життя. Понад 40% американців моляться щодня, ще 40% повідомили, що були у церкві минулої неділі, 70% - вірять у життя після смерті, 65% вірять у диявола. Прикметно, що представники дуже значної частини американського суспільства повідомляють про те, що вони свого часу пережили екстраординарний духовний досвід. Відчуття «Божого голосу», досвід зцілення вірою, глибокого релігійного переживання, яке змінило життя, відчуття виповнення духом святим є настільки загальним, що відомий американський соціолог і католицький священник Е.Гриллі назвав свою націю «нацією містиків» [10, 28-30].

По-друге, це величезний релігійний плюралізм, який стає дедалі помітнішим. У XX ст. в США виникли п'ятидесятництво, величезна множинність афро-американських релігійних рухів, нові редакції іудаїзму, афро-карибські рухи, ціла низка новітніх релігій – неоорієнталістських, неязичницьких, сцієнтистських, екологічних, спірітуалістичних тощо. Скасування квот на імміграцію представників

тих чи інших націй (1965 р.) призвело до зменшення питомої ваги європейців й канадців у загальній масі «нових американців» та до збільшення азійців, які принесли до Нового Світу буддизм, сикхізм, іслам і синто. 1960-ті роки були також часом розквіту нових релігійних рухів, багато з яких народилися саме у США і звідси поширилися світом, а також вірувань й практик, що умовно позначаються як духовність Нової Ери. Здійснене 1997 р. дослідження зафіксувало серед 1700 респондентів представників понад 50 християнських деномінацій, чотирьох різних іудейських традицій, мусульман, буддистів, індуїстів, представників традиційних індіанських релігій. Релігійне різноманіття у найбільших американських містах добре ілюструє десять миль Нью-Хемпшир авеню у графстві Монтгомері в околицях столиці США. На цій смузі довжиною у десять миль розташувалися синагога, мечеть, камбоджійський буддійський храм, індуїстський храм та 59 християнських церкви й деномінації, включно з Українською Католицькою і Українською православною парафіями, а також адвентистами, свідками Єгови, лютеранами, унітаріанами, пресвітеріанами, методистами тощо. У восьмому виданні найбільш авторитетної «Енциклопедії американських релігій» Г.Мелтона міститься опис понад 2300 релігійних організацій [16].

По-третє, це потужність, з якою релігія виявляє себе у публічній сфері та надзвичайно щільний зв'язок релігії й політики. Це стосується як зовнішньої, так і внутрішньої політики. Американці впевнені у власній провіденціальній обраності для здійснення спеціальної місії. Ще А.Лінкольн характеризував свою країну як „останню добру новину для усього світу”; Дж.Кеннеді стверджував, що „ми...є вартовими на мурах демократії”; Р.Рейган вбачав у Америці сяюче, зразкове місто. „Два біблійних мотиви історично сформували подібне сприйняття напередвизначеної долі, - пише з цього приводу Дж.Мурхед. – Ідентифікація американців зі стародавнім Ізраїлем та їхня переконаність у тому, що їм належить вирішальна роль у підготовці шляху для Божого царства” [17, 145-146].

Причому контент-аналіз двадцяти інавгураційних промов від Ф.Д.Рузвельта у 1933 р. до Дж.Буша-молодшого у 2005 р. засвідчив, що президенти Р.Рейган, Дж.Буш, Б.Клінтон та Дж.Буш-молодший приблизно удвічі частіше, ніж їхні попередники використовували слова, які вказували, по-перше, на особливість й унікальність місії США (обраність, унікальність, неповторність, особливість, найвеличніші, маяк) та, по-друге, на необхідність оновлення (першопочаток, відродження, пробудження, піднесення, перепосвячення). Для консервативно налаштованих віруючих різних конфесій цей риторичний зсув виявився дуже заохочуваним. Більше того, якщо взяти згадки про Бога й віру, які містилися у президентських зверненнях до нації, то найчастіше з-поміж господарів Білого дому в 1933-1980 рр. ми знаходимо їх у промовах Ф.Д.Рузвельта - 9.9 у середньому на одну промову. Починаючи з 1981 р. цей показник досяг 10.4 у Р.Рейгана, 8.6 – у Дж.Буша-старшого, 11.8 у Б.Клінтона і 12.7 у Буша-молодшого. І якщо всього з 1933 до 2007 рр. у президентських зверненнях 200 разів згадувалася «місія» і 21 – «хрестовий похід», то 77% всіх згадок про місію і 81% - про «хрестовий похід» припадає на період після 1981 р., коли до президентського офісу прийшов Р.Рейган [8, 40-42].

У післявоєнний час практично кожний американський президент робив свій внесок у зміцнення зв'язку між релігією і політикою. Починаючи з Г.Трумена, який розглядав Холодну війну як фундаментальне зіткнення між атеїзмом комуністичного тоталітаризму і теїзмом «вільного світу» через інтерпретацію

ядерної дилеми у термінах американської громадянської релігії Д.Ейзенхауером і до відверто євангелічного Дж.Картера, американські президенти закладали підвалини для майбутньої т.зв. «моральної революції» Р.Рейгана [19, 1-8].

Назагал, після обрання Дж.Картера президентом США у 1976 р. правило, якого притримувалися політики раніше і яке не дозволяло привносити релігію у політичні кампанії, практично перестало діяти. І якщо з 1980 до 2000 рр. це привнесення було ще «факультативним», після кампанії 2000 р. воно стало, по суті справи, обов'язковим. «Вдруге народжений» методист Дж.Буш-молодший відкрито і багато говорив про своє релігійне навернення у 1980-х й свою політичну місію у релігійних термінах. А.Гор, його суперник, член Південно-Баптистського Союзу, не поступався Дж.Бушеві у релігійній риторичі, а кандидат на посаду віце-президента від демократів, ортодоксальний іудей Дж.Ліберман абсолютно не поступався першим двом. Зрештою, після 2000р. виборці вже очікували від кандидатів у президенти заяв про їхні релігійні переконання і, особливо, про вплив цих переконань на політику, яку вони збираються здійснювати. Тому ліберальний Дж.Керрі, який почувався явно заслабко у таких дискусіях, опинився мішенню консервативно-євангелічної кампанії «Я голосую за цінності» і зрештою програв всю президентську кампанію [12, 158-159]. При цьому, на відміну від Дж. Кеннеді, для Дж.Керрі проблемою було вже не те, що він є католик, а те, що він «поганий» католик, котрий, як принаймні здавалося багатьом американцям, захищає вбивство ненароджених.

Президентство Дж.Буш-молодшого позначилося чи не найбільшим, поряд із президентством Р.Рейгана, використанням релігійної риторики, мобілізацією релігійних почуттів й найбільш побожного електорату. Свідомо звернувшись до християнства у досить зрілому віці, у свої сорок, під впливом Біллі Грема, Дж.Буш-молодший відтоді не втомлювався інтерпретувати власну долю у провіденціалістських термінах. Буш навіть заявив, що єдина причина, з якої він сидить у Овальному кабінеті, а не у барі – це Божа воля [11, 283]. Під час своєї другої виборчої кампанії йому вдалося домогтися зростання питомої ваги євангелічних християн, що взяли участь у голосуванні з 68% у 2000 р. до 78% у 2004 р. і переключити увагу суспільства з питань робочих місць і війни в Іраку на моральні цінності. Кульмінацією залучення релігії у зовнішню політику останніх двох десятиліть можна вважати одностороннє ухвалення Конгресом США Акту про релігійну свободу у світі 1998 р. та релігійне виправдання т.зв. «глобальної війни з терором».

Посилення консервативних і навіть фундаменталістських течій всередині, передовсім, євангелічного християнства. Консервативні церкви швидше зростають, їх вплив на суспільство стає більш значущим (хоча навіть у післявоєнний період ця тенденція не розвивалася лінійно). Показово, що у середині 1980-х у світі працювало 39 тисяч професійних протестантських місіонерів зі США і ще 30 тисяч мали тимчасові місійні завдання. У 1920-х їх було лише 14 тисяч, але ще більш прикметним є те, що на відміну від ранніх місіонерів, які належали переважно до основних протестантських деномінацій, місіонери 1980-х представляли консервативні й фундаменталістські євангелічні спільноти.

Нарешті, варто було б вказати на тенденцію, динаміка розвитку якої нині не є до кінця з'ясованою. Йдеться про дивовижне поєднання жорсткого обстоювання власної релігійної ідентичності з елементами релігійної конвергенції, яку важко зустрівати в інших країнах. Це передовсім достатньо безпроблемні переходи,

особливо всередині євангелічного християнства (загалом, практично половина американців принаймні раз упродовж життя змінює свою конфесійну чи деномінаційну належність). Понад 40% чорношкірих американців-протестантів і приблизно чверть білих протестантів регулярно або час від часу відвідують богослужіння інших, ніж їхні власні деномінації. Це головню молитовні збори інших протестантських спільнот, але не тільки: 19% афроамериканських і 13-14% білих протестантів час від часу відвідують католицькі меси; набагато менше тих, хто відвідує синагоги й мечеті, але є й такі [9, 3]. Крім того, захоплення азійською культурою спричинилося до поширення іудео-буддистів (так званих «Jew-Boos») – американців, які цінують свою єврейську ідентичність і, водночас, поєднують її з буддійською ідентичністю. Починаючи з 1960-х розвивається також і католицько-буддійський обмін. Біля його витоків стояли американський католицький монах-траппіст й релігієзнавець Томас Мертон (отець Луї, 1915-1968) та XIV-й Далай лама *Тензін Г'яцо*. З 1981 року розпочалися відвідини тибетськими й дзен буддистами бенедиктинських, траппістських й цистерціанських католицьких монастирів у Північній Америці і католицькими – буддійських в Азії.

Західноєвропейський релігійний феномен: інакша релігійність проти секуляризму. На цьому тлі ситуація в іншому кінці Західного світу виглядає, принаймні на перший погляд, радикально інакшою. Очевидно, що відносно Західної Європи початку XXI століття важко говорити про процвітання старої європейської католицької цивілізації. В принципі те, що Західна Європа являє собою “виняток” із загальносвітових релігійних тенденцій, йшлося і йдеться дуже багато. “Свідомість сучасної західної людини втрачає справжню трансцендентність, – вважає кардинал Поль Пуппар. - Це “призводить спочатку до анемічного деїзму, а згодом – матеріалістичного атеїзму, де людські істоти виступають тільки лише як продукти бездушної культури” [18, 191]. Довготривалі масштабні дослідження свідчать про зниження показників, які характеризують персональні вірування європейців, їхню релігійну поведінку і церковну належність. Зрештою, вже 70% католиків живе у південній півкулі, Кіншаса стала більш значущим центром християнства, ніж Париж, а у Нігерії щорічно хрестять більше дітей, ніж у Нідерландах, Бельгії, та Франції разом узятих. Серед десяти країн з найбільшим католицьким населенням (Бразилія 145 млн., Мексика – 94, Філіппіни – 69, США – 64, Італія – 58, Франція – 45, Колумбія – 38, Іспанія – 35, Польща й Аргентина – по 34 млн.) європейських лише три.

„Ми ніколи не мали так багато грошей, як в останні 40 років, – зізнається кардинал Кьольну Йоахім Мейснер. – Але ніколи раніше ми не втрачали сутність віри так, як це сталося за цей час. Зараз у кьольнській архієпископії 2,8 млн. католиків, за останні тридцять років ми втратили 300 тисяч. На одне хрещення припадає три поховання” [15, 32].

На цьому тлі тріумфальною виглядає ісламська хода Старим Континентом: його мусульманське населення турбулентно зростає; футурологи говорять про *Єврабію*, ісламізацію старого континенту і лякають муедзинами, які скликатимуть вірних на молитву з мінаретів собору Паризької Божої Матері. Публіцисти змагаються у виразності заголовків („Джихад в Європі: війна у наших містах”, „Між джихадом і реконкістою”, „Жах над Рейном”); сатиричний тижневик запрошує на тур „Прощання з Європою”, який відбудеться найближчими вихідними містами *Ісламської республіки Нідерланди* та *Бельгістану* перед тим, як кордони цих країн „закриються для невірних”.

Водночас очевидно, що ми не можемо підходити до Європи, навіть західної, як до єдиного цілого; на її карті дуже виразно вичитуються “релігійні субконтиненти”. На кожному з цих субконтинентів модернізація спричинилася до надзвичайно серйозних наслідків, на кожному вони були дуже своєрідними і відмінності у цій своєрідності між західноєвропейськими країнами є набагато більш значними, ніж відмінності у рівнях економічного і суспільно-політичного розвитку. Але модернізація не може слугувати єдиною і навіть головною перемінною, яка визначає стан релігійності того чи іншого суспільства. Сусідні Нідерланди і Західна Німеччина, практично однаково модернізовані розвинуті країни, істотно вирізняються під релігійним оглядом. Відтак ми маємо вводити ще одну перемінну – тип релігійної культури. За цим типом на заході континенту можна виокремити: католицький пояс (Італія, Іспанія, Португалія, Франція, Бельгія, Ірландія); країни мішаної релігійної культури (католицько-протестантської – Велика Британія, Німеччина, Нідерланди, Швейцарія, Північна Ірландія); лютеранську Північ (Данія, Ісландія, Швеція, Фінляндія, Норвегія) та православний грецький анклав. Однак, зрозуміло, цього також виявляється недостатнім. Величезні відмінності між такими країнами одного типу релігійної культури як, припустимо, Францією та Ірландією неможливо зрозуміти, не звернувшись до характеру цієї культури. Але для цього треба звернутися, відповідно, до історії кожної з цих країн. Насправді, події Французької революції 1789 р. дотепер артикулюються в різних категоріях і різною оціночною мовою французами у залежності від їхнього ставлення до релігії. Як зауважує Белла, громадянська релігія, породжена Французькою революцією, мала антихристиянський характер і провалля між символізмом 1789 р. і католицькими символами не було засипаним і в XIX-XX ст. [2, 181] Ірландська ж католицька ідентичність зміцнювалася у багатосторічному змаганні з єпископалами та пресвітеріанами; католицько-протестантське протистояння перейшло у XXI ст., а Ольстер дотепер лишається гарячою точкою на європейській карті [3, 25]. Іншими словами, звернувшись до історії, ми маємо ввести велику кількість додаткових перемінних – роль релігії і церкви у націєтворенні, чи була церква державною чи, навпаки, лишалася інтегративним інститутом для бездержавної спільноти, роль церкви у процесі демократичних перетворень, її позиція стосовно тоталітарних і авторитарних режимів і т.і. Це уможливило створення лише приблизних моделей взаємодії релігії з сучасністю, точніше робить їх множинними, співмірними числом із кількістю західноєвропейських країн. Наразі в цьому контексті можливим уявляється дуже побіжний огляд трьох картин змін, які сталися внаслідок зустрічі релігії з модерністю. Дуже умовно визначимо їх як а) трансформація парафіяльної цивілізації та, слідом за Грейс Деві, б) “вірою без належності” та в) “заміщувальною релігійністю”.

Кінець парафіяльної цивілізації (Франція, Італія). Особливо істотно за проміжок часу від кінця II Світової війни і до кінця 1960-х рр. змінилося обличчя католицизму у Франції. Дослідники говорять про занепад парафіяльної цивілізації, символами і виявами якої були *clocher* – місцева дзвіниця, кюре (священик) – монопольний розпорядник духовними благами; суворий контроль за територією, кожний мешканець якої був принаймні номінальним парафіянином і за часом, який відтворювався у літургійних циклах і святкових днях, а також рясні священничі покликання. За чверть століття парафії втратили своїх парафіян, чимало церков взагалі перетворилися з сакральних на культурні об’єкти; модерність підірвала традиційний, “літургійний” плин часу; статус священника перестав відрізнятися в

очах французів від статусу вчителя, соціального чи культурного працівника. Число покликань різко скоротилося – якщо у 1950-х роках щорічно висвячувалося 1000 священиків; у 1970-х – 100. Довгий час уявлення про дехристиянізацію Франції здавалися неоскарженими і лише починаючи з 1970-х рр. праці істориків і соціологів, ґрунтовані на довготерміновому аналізі й новітніх спостереженнях дозволили говорити про тенденції, які кидають виклик подібним уявленням. По-перше, це широкомасштабні вияви релігійності, суголосної сучасній індивідуалістичній культурі, яка фокусується на персональному запиті радше, ніж на пасивному повторюванні слідом за церквою ортодоксальних істин. Наголос на індивідуальному духовному досвіді і суб'єктивному емоційному залученні особливо виразно виявився у католицькому харизматичному оновленні. Воно виникло у Франції на початку 1970-х і до середини 1990-х нараховувало від 1800 до 2000 молитовних груп, які належали часто до більш численних спільнот (L'Emmanuel, Le Lion de Juda, Le Chemin Neuf тощо). Одночасно ерозія старої парафіяльної структури призвела до поширенню цих спільнот за межі Франції і встановлення ними широких, емоційно насичених загальноєвропейських мереж. Ця емоційність маніфестує себе у так званій “святкуючій релігійності”, що набирає форм величезних мітингів і фестивалів - Всесвітні дні молоді збирають мільйони католиків з усіх кінців світу. Ця тенденція до емоціоналізації та суб'єктивізації релігійності поєднується із процесом інституційної дерегуляції релігійних виявів. Просто кажучи, ті, хто вважає себе католиками часом звертаються до вірувань (не кажучи вже про практики), які аж ніяк не можуть вважатися католицькими. Скажімо, до 25% французів декларують свою віру в “універсальну реінкарнацію” і, водночас, більшість з них вважає себе католиками.

Разом із тим, слід відзначити, що парафіяльна цивілізація була для Франції не просто якоюсь моделлю організації релігійно-суспільного життя. Ця цивілізація стала наслідком довгого і небезпроблемного злиття й узгодження дуже відмінних місцевих релігійних культур, які зрештою і витворили те, що звалося “французьким католицизмом”. На місці цієї цивілізації виникло певне етичне середовище, яке пропонує мінімальний набір спільних цінностей.

Меншою мірою, але подібні процеси захопили Італію. Приблизно до кінця 1950-х вона ще лишалася географічним центром католицького світу. Католицизм безроздільно домінував в італійському суспільному і громадському житті: парафіяльний священик був центром громади і відповідальним за кожного парафіянина; святий покровитель села, з його статуями, культом, присвяченими йому процесіями і святом (те, що в Україні дотепер відомо як “храм”), був шляхом артикуляції колективної ідентичності селян; “onomastico” (іменини) святкувалися більш урочисто, ніж день народження. Католицизм був незаперечним центром італійської ідентичності, церква повідомляла вірним певний набір соціальних і, що дуже важливо і що особливо підкреслювалося у роки холодної війни – політичних норм.

Культурна криза 1960-х, кінець “економічного чуда”, заворушення робітників, студентський рух, політична диференціація, зародження фемінізму і внутрішньо церковні зміни призвели до серйозних змін у позиціях католицизму в Італії. 1970-ті уявлялися початком кінця “католицької Італії”. Але насправді це був кінець традиційного, переважно сільського суспільства – модернізація заторкнула не лише позиції церкви, але й таких інституцій, як школа, сім'я, шлюб. Церква залишилася серйозним фактором італійської соціальної, політичної і культурної

сцени, але вона була вимушена змінити свої стратегії у більшості життєво важливих сфер.

«Віра без належності». Дещо інше ми бачимо в багатьох країнах мішаної релігійної культури, де дослідження вказують на ножиці між релігійними віруваннями, потребою особи в духовному досвіді і переживаннях – з одного боку, і стрімким падінням відвідин церкви і участі в інституційованій релігійній діяльності – з другого. Г.Деві назвала такий стан “вірою без належності” і цей стан мав би свідчити на користь зведення релігії до приватної сфери і втратою неї соціальної значущості. Насправді, різні дослідження і праці свідчать про зацікавленість, скажімо, англійців або голландців різноманітними духовними практиками (індивідуальні медитації набули доволі великої популярності у, наприклад, Нідерландах), про інтерес європейців до східних релігій (європейців, які вірять у реінкарнацію, 1990 р. було усього лише на десять відсотків менше за тих, хто вірить у воскресіння – 22% проти 33%) [1, 48], а також до східного християнства. і, водночас, про дуже суттєву втрату ними зв'язку із церквою. “Раціоналізація, функціональна диференціація та зростання індивідуалізму підривають владу інституційованих церков авторитарно приписувати форми і зміст релігійних вірувань, - висновує ситуацію в цьому регіоні Європи німецький соціолог В.Ягодзінські. - Радше індивід конструює свій власний набір вірувань, релігію за власним вибором” [14, 9].

Д. Ерве-Леже у своїй спробі пояснити відносини модерності з релігією фокусується на двох проблемах: перша – це той ланцюжок, який робить індивідуального віруючого членом спільноти, спільноти, яка об'єднує минуле, сучасне і майбутнє; друга – це традиція (або колективна пам'ять), яка є підґрунтям такої спільноти. Hervieu-Leger доводить, що модерні суспільства (передовсім – західноєвропейські) є менш релігійними не тому, що вони стають дедалі більш раціоналістичними. Індивідуалізм лишає людину колективної пам'яті, відтак індивідуалістичні суспільства стають менш релігійними тому, що вони стають дедалі менше здатними підтримувати пам'ять, яка становить серце їхнього колективного релігійного досвіду. Вони стають, якщо послуговуватися її виразом, амнестичними суспільствами. Але підриваючи власний релігійний ґрунт, модерні суспільства водночас відкривають простір, який може бути заповненим лише релігією. Людина модерності схильна шукати відповідей, знаходити рішення, досягати успіхів. Такі потреби стають дедалі більшою мірою звичайними для сучасної людини. Однак їх реалізація виглядає проблематичною, бо виднокрай увесь час відсувається. Утопія завжди перевищує реальність і чим більш вдалим здається проект модерності, тим більшим стає між ними розрив. У цьому полягає парадокс модерності, яка відкидає релігію в своїй амнезії і водночас в своїх утопіях лишається з релігією.

Але можливо, запитує Г.Деві, європейці не менше релігійні, ніж жителі інших частин світу, а просто інакше релігійні? Результати Європейської програми з вивчення цінностей дозволяє їй дійти висновку, що західноєвропейці радше є “нецерковними”, ніж секулярними [7, 67-68]. Однак навіть про розцерковлення Європи треба говорити дуже обережно. Якщо визначати кризу як ситуацію, коли старі стратегії себе не виправдовують і той чи інший суспільний інститут поставлений перед доконечною необхідністю шукати нові стратегії, то у кризі в сучасній Європі перебуває не лише Церква, але й політичні партії як такі, профспілки, школа, сім'я. У благополучних демократіях Західної Європи Церква

знаходиться у принципово інакшій ситуації порівняно із минулими століттями. По-перше, вона втратила монополію; по-друге, вже не може діяти, використовуючи примус; по-третє, вона втратила або втрачає велику кількість функцій, які перебрали на себе держава й інституції громадянського суспільства і які первісно, строго кажучи, також не були суто церковними (утримання скажімо притулків, сиротинців, кладовищ, запис актів громадянського стану тощо).

Відтак ми знову повертаємося до питання про те, чи дійсно релігія в Європі стала справою абсолютно приватною і полишила публічну сферу? Вчені Тілбурзького (Нідерланди) та Упсальського (Швеція) університетів поставили завдання відповісти на це питання на ґрунті емпіричної бази п'яти західноєвропейських країн – Західної Німеччини, Нідерландів, Іспанії, Швеції та Ірландії. Вони використали результати Європейської програми з дослідження цінностей і застосували спеціальні дослідницькі моделі, які б дозволили з'ясувати характер зв'язку між релігією з одного боку і родинними цінностями, політикою, працею – з іншого. дало такі результати. Чим більш релігійним є населення країни, тим сильнішим є вплив релігії на приватну сферу. Майже в усіх п'яти країнах, які були обрані для аналізу, релігійні цінності слабо впливають на сферу праці - суттєвий вплив релігії на трудову етику виявлено лише для Західної Німеччини. Однак у сфері політики такого зв'язку не виявлено – вплив релігії на політику для ірландців та іспанців виявився таким самим сильним, як і для голландців. Гіпотеза, згідно з якою у високосекуляризованих країнах релігія не впливає на родинні цінності, приватну сферу і політичні орієнтації, не підтвердилася. Не знайшла також підтвердження уявлення про те, що тільки у слабо секуляризованих країнах вплив релігії на суспільне життя є сильним, а у “середньо” та сильно секуляризованих країнах цей вплив зберігається лише у приватній сфері. Більше того, не знайшло підтвердження цілком очевидне, здавалося б, припущення, згідно з яким у країнах, де процес секуляризації відбувається більш стрімко (тобто там, де показники релігійності і церковної залученості знижуються найбільшою мірою), вплив релігії на різні сфери знизився більшою мірою, ніж у країнах, де ці показники знижуються не так швидко.

«Заміщувальна релігія». У цьому сенсі цікаво поглянути на найбільш секуляризований куток планети – Скандинавію. Всі показники релігійності тут найнижчі на континенті і продовжують знижатися. Але абсолютна більшість населення скандинавських країн виразно вказує на релігійну ідентичність як частину свого розуміння ким вони є і чим вирізняються з довколишнього світу. (До слова, це характерно для переважної більшості населення всіх, окрім двох західноєвропейських країн і “простої” більшості ще двох країн – Нідерландів та З'єданого Королівства). 85% шведів вважає за необхідне платити церковний податок (віднедавна він зветься церковним внеском, що підкреслює його добровільний характер); 78% новонароджених охрещується, 62% беруть церковний шлюб, 50% проходить конфірмацію. Національна церква ховає 92 % померлих данців; майже половина данців вважають “обряди переходу” головною річчю, які вони потребують від церкви; майже 40% дорослого населення країни відвідує Різдвяне богослужіння [6, 274]. Церква пропонує данцям “укриття” – широкий соціальний простір для комунікації й маніфестації власної ідентичності. І хоча фізично у цьому просторі щотижня “обертається” приблизно 12% населення країни, культурне і символічне значення данці оцінюють дуже високо [20]. Скандинавів відчують також сильні почуття до церковних споруд, які утримуються у

зразковому стані навіть у найменших, крихітних поселеннях. Дуже мало відвідують їх з якоюсь певною регулярністю, але встають одноставно на захист, якщо цим спорудам щось загрожує.

Скандинавську релігійність часом називають “належністю без віри” – на відміну від згадуваної британської (але не тільки) моделі “віри без належності”. Але це не зовсім точно. Грейс Деві говорить стосовно цих країн про «замішувальну релігію», тобто ситуацію, коли релігію маніфестує активна меншість, а більшість не просто ставиться до цього із розумінням, але й однозначно підтримує те, що робить меншість. Ще одна очевидність, яка ставить під сумнів тезу про прокинення релігією публічної сфери північноєвропейських країн, стали масові, надзвичайно експресивні вияви жалоби, які незмінно супроводжувалися колективним зверненням до Церкви і набирали традиційних літургійних форм. Соціологи, антропологи і культурологи не могли не звернути уваги на суспільну реакцію, яка супроводжувала вбивство шведського прем'єр-міністра Улафа Пальме, трагедію у шотландському містечку Данблані (березень 1996 р.), коли було вбито шістьнадцять школярів разом із вчителем, катастрофи естонського парому, загибель принцеси Діани, падіння літака на передмістя Амстердама у жовтні 1992 р., коли вшанувати загиблих зібралось 40 тис. людей. Останній учт, який мав мультирелігійний характер (серед загиблих було чимало недавніх іммігрантів з колишніх голландських колоній), виразно демонстрував не лише безмірний сум, але сенс єдності полікультурного і поліетнічного суспільства. Нарешті, масова скорбота за померлим Іваном Павлом II засвідчила наскільки крихким є європейський секуляризм. І якщо правдою є те, що зростає число людей відкриває для себе множинність духовних досвідів, правдою є також і те, що інші люди, у тому числі інтелігентні й молоді, повертаються до консервативних релігійних форм.

Але в Європі є точки відродження старих релігійних культур й для того, щоби пророкувати їхнє повернення – природно, у дуже відмінних від попередніх століть обрисах – є чимало підстав.

Скажімо, ми говоримо про зменшення рівня відвідин церкви, але в цілій низці європейських країн і досі більше половини населення відвідують регулярно недільну месу і, як би не було, 46% європейців вірять у рай, а понад третина – у пекло. Ми говоримо про серйозне зменшення священничих покликань, але не забуваймо, що разом із тим, у цей же час, відбулося вражаюче збільшення постійних дияконів і катехитів; говоримо про те, що у деяких містах Великобританії передмістя стали геть мусульманськими, але в країні мільйон поляків – більше, ніж пакистанців, католицькі храми перестали вмщати всіх бажаючих і польські єпархії висилають дедалі більшу кількість священників до Королівства. До того ж, останні два десятиліття стали золотою добою католицьких прощ – ніколи раніше Ясна Гура і Лурд, Асізі й Меджигір'є, Фатима й Сантьяго де Компостела, Монтсерат й Тізе не збирали стільки людей.

С.Брюс, один з найбільш послідовних захисників теорії секуляризації, який вважає, що людство, вигнане з Едемського саду і вороття туди неможливе [3, 186], все ж робить дуже важливий виняток у теорії секуляризації. Модерність, стверджує він, підважує релігію за винятком тих випадків, коли вона відіграє додаткові важливі соціальні функції, ніж поєднання природного і надприродного світів. Більшість цих функцій можуть бути описаними у двох групах: культурний захист і культурна транзитність. Перша – коли дві (або більше спільнот) втягнуто у конфлікт із спільнотами, де домінують інші релігії (протестанти та католики в

Ольстері, серби, хорвати і мусульмани у колишній Югославії). У такому випадку релігійна ідентичність отримує нових значень і викликає до життя нову лояльність. Подібно, коли над визнавцями однієї релігії домінують представники іншої (або сили, що взагалі заперечує релігію), релігійні інституції отримують статус захисників національної культури та ідентичності. Роль релігії у культурній транзитності підсилюється завдяки тій допомозі, яку вона надає людям при переході з одного середовища в інше. Це може бути у випадку міграції, або тоді, коли людина лишається на місці, але змінюється світ навколо неї. Він також говорить про життєздатність релігії там, де націєтворення ще не закінчено, де суверенітет під загрозою, де релігія відіграє головну роль у збереженні колективної ідентичності [4, 25].

Це дуже прикметне визнання, яке, по суті справи, заперечує можливість зведення релігії до приватного, оскільки вона ніколи не поставала у дистильованому вигляді і не може розглядатися у однофункційному вимірі – як лише тільки індивідуальний інструмент поєднання іманентності і трансцендентності. Власне, у використаній С.Брюсом метафорі Едемського саду цей “інструмент” відігравав вже і соціально регулятивну функцію.

Можна припустити, що секулярні тенденції в Західній Європі, є набагато сильнішими за інші регіони світу тому, що релігія постає тут у найбільш “чистому” вигляді, ніж деінде. Вона більшою мірою позбавлена нерелігійних функцій, які всюди і завжди надають релігії і релігійним інституціям особливої підкріпленості і енергійності. Релігія тут інтенсивніше втрачає соціальних агентів, союз з якими підносить її з індивідуальної на суспільний і транснаціональний рівень – тобто для багатьох суспільств перестає виконувати роль національного маркера, інструмента політичної і культурної мобілізації, її соціальне служіння не є таким вже важливим для суспільства всезагального процвітання тощо. Але шансів на те, що релігія остаточно зміститься у світ особистих значень навіть в Західній Європі небагато.

Використані джерела:

1. Barker D. et al. European Values Study (EVS), 1981-1990. Summary Report. - London / Tilburg University: Gordon Cook Foundation, 1992.
2. Bellah N. Beyond Belief . - New York, 1970.
3. Bruce Steve. Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory Oxford., 1999.
4. Bruce Steve. Conservative Protestant Politics. New York, 1998.
5. Bruce Steve. Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults. Oxford, 1996.
6. Crouch Colin. Social Change in Western Europe. - New York, 1999.
7. Davie Grace. Europe: The Exception That Proves the Rule? // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics. (Ed. by P.L.Berger). – Washington, 1999.
8. Domke David & Coe Kevin. The God Strategy: How Religion Became a Political Weapon in America . - New York, 2008.
9. Eastern, New Age Beliefs Widespread. Many Americans Mix Multiple Faiths. Pew Forum on Religion & Public Life. - Washington, December 2009.

10. Fowler Robert Booth, Hertzke Allen D. Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices. Boulder: Westview Press, CO, 1995.
11. Frum David. The Right Man. - New York, 2003.
12. Hankins Barry. American Evangelicals. A Contemporary History of a Mainstream Religious Movement. - Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009.
13. Haynes Jeffrey. Religious fundamentalisms // Routledge Handbook of Religion and Politics. Edited by Jeffrey Haynes. Routledge. - New York, 2009.
14. Jagodzinski W. Religious pluralism in Western Europe // The Future of Religion/ East and West. - Krakow, 1995.
15. Jenkins Philip. God's continent: Christianity, Islam, and Europe's religious crisis. - New York, 2007.
16. Melton J. Gordon. Melton's Encyclopedia of American Religions, eighth edition. Farmington Hills, MI. - Gale, , 2009.
17. Moorhead James A. The American Israel: Protestant Tribalism and Universal Mission // Hutchinson W.R. & Lehman Hartmut (eds.) Many are Chosen. Divine Election & Western Nationalism. Harvard Theological Studies. - Menneapolis, 1994.
18. Poupard L' Inst. Superieur pour l'etitude de l'atheism a Rome. – Tourni, 1982.
19. Saletan William. Bearing Right: How Conservatives Won the Abortion War. Berkeley, CA: University of California Press, 2004.
20. Viggo Mortensen. Church Autonomy and Religious Liberty in Denmark. Unpublished paper on The second European/American conference on Religious Freedom. – Trier, 28-29 May 1999.

РОББЕРС Гархард (Германия)

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ В ЕВРОПЕЙСКОМ СОЮЗЕ

I. Социальные и исторические предпосылки

Существует несколько областей права, на которые исторический опыт, эмоциональные отношения и фундаментальные убеждения оказывают такое же прямое влияние, как и на гражданское церковное право (право в отношении церкви и государства). Многообразие систем гражданского церковного права в Европейском Союзе отображает многообразие национальных культур и идентичностей. Новые государства-члены добавляют в эту сферу особый опыт и проблемы, касающиеся религии. Это положение, характерное для всех новых государств-членов, является особенно важным в отношении бывших коммунистических стран. Вмешательство государства в церковные дела и борьба с религией, роль религии в переходном процессе, вопросы возвращения церковной собственности и восстановления общественного положения церкви преумножают исторический опыт.

С другой стороны, разные системы имеют общие корни во всеобщей истории. Все системы основаны на христианстве. То же самое можно сказать о европейском праве в целом; гражданское церковное право, в частности, опирается на христианство. Однако в тоже время нельзя не вспомнить о вкладе ислама и

иудаизма в европейскую культуру. Обе эти религии в настоящее время являются важными факторами во многих государствах-членах Европейского Союза, чему гражданское церковное право должно всячески способствовать. И, наконец, существует множество небольших религиозных общин, часто связанных с крупными организациями в других частях света, что образует социальный фактор в структуре гражданского церковного права.

Статистическая информация в государствах-членах Европейского Союза значительно различается в зависимости от критериев анализа и социальных предпосылок; в общем, можно предположить, что это нечто большее, чем правдоподобные данные. Так, в Германии, наиболее важными источниками являются статистические данные о крещении и выходе из церкви, а в других государствах - данные о крещении и самооценка опрошиваемых.

Следующая таблица дает более или менее адекватное представление о данной ситуации:

Католики	55,40 %
Протестанты	13,40 %
Англикане	6,70 %
Православные	3,10 %
Мусульмане	2,90 %
Евреи	0,30 %
Другие деноминации и лица, не принадлежащие к деноминациям	18,25 %

Различия между системами гражданского церковного права в основном уходят корнями в неоднозначные результаты Реформации и религиозных войн XV1-XV11 вв. Несмотря на то, что эти события не затронули некоторых государств, например Испанию и Португалию, Реформация практически господствовала в других странах, а иногда устанавливала систему, строго ограниченную существованием государственной церкви. Последствия также были различными, хотя и менее значительными в таких странах, как Германия и Нидерланды, где сосуществовали разные вероисповедания, имевшие практически одинаковое значение.

Большинство континентальных европейских государств обладает общим опытом суверенитета абсолютистской государственной церкви в XVII-XVIII вв. Несколько государств-членов Европейского Союза в разной степени и с различными последствиями принимали участие в Культуркампе в конце XIX в.; сегодня результаты тех событий особенно очевидны во Франции. Современная мусульманская иммиграция ставит новые вопросы, касающиеся законодательства о религии для всей Европы.

II. Типы систем

В Европейском Союзе можно выделить три основных типа систем гражданского церковного права. Первый, основной тип характеризуется существованием государственной церкви или господствующей религии, в данной системе существуют тесные связи между государственной властью и церковью. К данной категории принадлежат системы таких стран, как Англия, Дания, Греция, Мальта и Финляндия. С другой стороны, существуют системы, основанные на идее строгого отделения церкви от государства, напр., во Франции (за исключением трех восточных департаментов) и в Нидерландах. В Ирландии тоже существует

правовое отделение в значительной степени. Характерной чертой третьего типа является отделение церкви от государства с признанием в то же время множества общих задач, в выполнении которых церковь и государство связаны друг с другом. Данный тип преобладает в Бельгии, Польше, Испании, Италии, Венгрии, Австрии, в странах Балтии и Португалии. В некоторых из этих стран важную роль играют соглашения между церковью и государством; поэтому иногда говорят о странах с договорной системой государственно-церковных отношений. Однако значение таких соглашений не следует переоценивать, какими бы важными они не казались; они скорее отображают систему сотрудничества, нежели устанавливают ее.

Эта классификация, согласно правовым и теоретическим положениям, немедленно становится спорной в силу социальных обстоятельств, что предполагает иное распределение стран по группам. Религиозное влияние на государство в преимущественно католической Ирландии, возможно, сильнее и непосредственнее, чем это предполагают положения Конституции, с точки зрения социальной значимости религии имеется больше сходства между Грецией, Испанией и Италией, чем при сравнении Греции с Данией или Великобританией.

1

Несмотря на все различия между системами, все-таки можно говорить об определенной степени конвергенции, в некоторых странах существовавшее ранее антиклерикальное и антицерковное отношение ушло в прошлое, и правовые последствия этих явлений постепенно уменьшились. Религиозным общинам предоставляется большая свобода действий. Религия признается как важная составная часть общественной жизни и, более того, государство создает условия для удовлетворения религиозных потребностей общества. Часто это результат более широкого понимания функций основных прав человека, согласно которым непосредственной задачей общества является создание необходимых предпосылок для реализации прав человека, а сами права человека уже не рассматриваются лишь в контексте права на защиту от нарушений со стороны государства. И, наконец, общеизвестно, что поддержка государством социальной деятельности должна распространяться и на религиозные общины, поскольку они не должны быть лишены этой поддержки, подвергаясь тем самым дискриминации.

С другой стороны, очевидно движение к отказу от системы государственных церквей. Примером тому может служить возрастание роли Генерального синода Англиканской церкви в принятии решений. В Швеции существенно ослабли тесные связи между государством и Лютеранской церковью.

Проявляется также общая тенденция к признанию права религиозных общин на самоопределение. Даже в тех системах, в которых до сих пор преобладают традиции государственной церкви и право принимать окончательные решения по некоторым религиозным вопросам остается за государственными учреждениями; те, кто не желает подчиняться таким решениям, могут создать собственные независимые религиозные общины. Свобода религии как индивидуальное право является в целом общепризнанным.

Нигде нет правовой нормы относительно того, во что человек должен или не должен верить.

Очевидны существенные отличия в правовом положении религиозных общин, в то время, как в некоторых системах сами религиозные общины, их ассоциации и подразделения являются юридическими лицами, в других системах не существует никакой правовой классификации религиозных общин как таковых.

Однако везде используются правовые средства для обеспечения права религиозных общин на деятельность в рамках права, даже если это осуществляется лишь косвенно посредством культовых или епархиальных ассоциаций или через доверенных лиц.

Право церкви на самоопределение в строгом смысле слова также общепризнано. В ряде Конституций это право ясно упомянуто. Однако сфера распространения этого права сильно варьируется. Право на самоопределение может быть предоставлено всем учреждениям, которые лишь отдаленно связаны с понятием «церковь» в буквальном смысле официальной церкви или синодальных структур управления. С другой стороны, оно может распространяться лишь на официальную церковь или схожие учреждения.

Однако намечается сильная тенденция к адекватному признанию особых религиозных аспектов. В основном это касается тех случаев, которые следуют принципу, созданному для организаций с конкретными идеологическими установками, согласно которым, идеологическая (политическая, общественная или религиозная) тенденция организаций имеет особые последствия для обязательной лояльности работника и для внутренней организационной структуры учреждения. Объединение таких нужд представлено в идее религиозной свободы, которая выражает конкретнее и точнее особые нужды церквей и религиозных общин.

III. Законодательство о религии в Европейском Союзе

1. Факторы развития

В настоящее время в европейском праве возрастает внимание к гражданскому церковному праву. В течение долгого времени первоначальное европейское право полностью исключало данную сферу, но под влиянием последних тенденций развития наметился интерес к религиозному фактору в жизни ЕС. Безразличие в прошлом можно объяснить историей объединения Европы, которое в первую очередь рассматривалось и осуществлялось как экономический процесс. Однако с самого начала объединение было направлено на связь европейских правовых идей с единой европейской культурой и с культурами государств-членов ЕС. Экономическое объединение Европы на данный момент достигло наивысшей точки развития, и вероятность появления каких-либо важных новых импульсов в развитии крайне мала. Проект общеевропейской Конституции и Европейской хартии по правам человека служат показателем нового уровня интеграции.

Со времени подписания договора об образовании ЕС 7 февраля 1992 г. масштабы объединения европейских стран и их интеграции расширяются посредством включения культурных и социальных компонентов жизни общества. Расширение сфер в настоящее время касается непосредственно церквей. Согласно ст. 2 ЕС улучшение качества жизни является первоочередной задачей Европейского сообщества. В статье также утверждается, что необходимы действия по развитию культурой жизни государств-членов ЕС и по содействию развитию общего и профессионального образования на самом высоком уровне. Данная формулировка объясняет тот факт, почему гражданское церковное право оставалось долгое время в тени: компетенция ЕС в делах образования и культуры, экономического и трудового права, налогового и социального права сегодня прямо или косвенно также касается церквей. Даже если Хартия основных прав ЕС еще не имеет обязательной правовой силы, ее положения имеют правовое значение. Ведь ни один правовой акт ЕС не может обойтись без ее гарантий.

2. Основные структуры

Теперь основные структуры европейского законодательства о религии вполне очевидны. Во-первых, его правовая основа - это свобода религии как элемент европейского права. Другие структурные принципы опираются на обязательство Союза оставаться нейтральным в вопросах религии и мировоззрения и проявлять терпимость в отношении разных религий и мировоззрений, а также на обязательство равноправного отношения к различным религиозным общинам. Сохранение культуры и национальной идентичности стран-членов ЕС, согласно ст. 6 раздела 3 ЕС требует особого уважения к традиционному развитым институтам гражданского церковного права в странах ЕС. Принцип лояльности к сообществу в виде уважения конституциональных структур отдельных стран ЕС запрещает одностороннюю ассимиляцию права в вопросах, касающихся данной сферы. Наконец, согласно ст. 5 ЕС, принцип делегирования инициативы не позволяет ЕС решать какие-либо вопросы, касающиеся закона о религии.

Во-вторых, европейское право также уважает религиозные потребности. Помимо Устава о служащих ЕС, предпринимаются попытки обсудить эту проблему в рамках Директивы о телевидении, согласно которой передача религиозных богослужений или программ длительностью менее 30 минут не должна прерываться рекламными роликами (ст. II, раздел 5). Телевизионная реклама не должна оскорблять религиозные чувства (ст. 12с) \ Ст. 4 Директивы, в которой говорится о равноправном отношении в вопросах найма и работы, имеет наибольшее значение для права церкви на самоопределение.

3. Прецедентное право

Европейский суд впервые признал право на религиозную свободу (по меньшей мере в общих чертах) в решении по делу *Frais V. Council* 1976 г., утвердив право личности на индивидуальные религиозные потребности.

В других случаях, Европейский суд получил возможность принимать решения, касающиеся церквей. Дело *Baghwan* 1988 г. подтвердило, что оплачиваемый труд и услуги в рамках экономической деятельности религиозной общины могут быть частью экономической жизни ЕС. Трудности определения религиозных организаций и их функционирования в правовой системе ЕС стали особенно очевидны в деле *van Rosmaalen v. Bestuur van de Bedrijfsverenigingen* Ван Росмаален, священник и миссионер в Заире, в течение нескольких десятилетий получал жалование от прихожан своей миссионерской общины, но не от своего ордена; поэтому Европейский суд счел его человеком, обслуживающим собственное предприятие, в том смысле, как это понимается европейским правом; поэтому ему была назначена пенсия согласно законам государства-члена ЕС. Это решение ясно дало понять то, что на протяжении долгого времени европейское право не было в состоянии адекватно оценивать ситуацию, касающуюся церквей, несмотря на то, что в определённых делах было вынесено верное решение. Однако в то же время это дело подчеркнуло необходимость формулирования определённых положений касательно религии в рамках европейского права, поддерживая тем самым осознанный и открытый подход к религиозной сфере.

4. Фундаментальные структуры

Право церквей на самоопределение опирается прежде всего на религиозную свободу. Европейский суд признал этот факт. Согласно ст. 2 раздела 6 ЕС Союз уважает основные права граждан, как они гарантированы Европейской Конвенцией

по правам человека и как они восходят к конституционной традиции любой страны ЕС, в качестве общего принципа.

Ст. 9 Европейской конвенцией по правам человека защищает религиозную свободу как отдельной личности, так и общин. Церкви и религиозные сообщества имеют право, в свою очередь, подать жалобу в органы Европейского суда по правам человека, которые должны рассмотреть эту жалобу в том случае, если она касается положений ст. 9.

Ограничение сферы действия европейского права по религиозным вопросам основывается, прежде всего, на принципе делегирования инициативы. Ст. 5 ЕС, согласно принципу делегирования инициативы, позволяет Европейскому суду принимать решения по религиозным вопросам лишь в тех случаях, когда принимаемые меры не могут быть осуществлены на уровне страны-члена, или когда выносимое судом решение лучше реализуется на общеевропейском уровне. В сфере религиозных дел, лучшее достижение цели означает, что необходимо дать возможность для реализации нужд исторически развитой религиозной веры, определяемой национальными и региональными условиями, эмоциональными связями, историческим опытом. Поэтому достижение данных целей может быть осуществлено на государственном или региональном уровнях, но не на общеевропейском уровне.

Ст. 6 раздела 3 обязывает ЕС уважать национальную идентичность стран-членов ЕС. Наличие разнообразных условий и отношение к условиям в странах ЕС указывает на то, какую большую роль играет религия в формировании национальной идентичности. Система гражданского церковного права всегда влияла на историю, культуру и традиции стран ЕС.

Идея общих конституционных традиций государств-членов до сих пор составляет основу для развития структур религиозного права в европейском праве в других вопросах, отличающихся от вопросов прав человека. Статьи в этой книге указывают, что такие общие конституционные традиции в значительной мере существуют. Свобода религии признается везде, и церкви повсеместно имеют институциональную независимость. Это так даже там, где существует государственная церковь, по крайней мере, для тех религиозных сообществ в государствах-членах, которые сами не являются государственной церковью. Ясно, что в трудовом праве надо принимать во внимание религиозное осмысление церкви как самостоятельного работодателя. Ст. 151

ЕС подтверждает ответственность за защиту культурного многообразия сообщества.

Закон о государстве и церкви является действительно частью культуры. В соответствии со ст. 151 ЕС Европейское сообщество способствует развитию культуры в странах государств-членов, охраняя в то же время их национальное и региональное разнообразие. Здесь особое внимание уделяется культурному наследию Европы. Это также указывает на особые европейские религиозные корни и традиции. Ст. 151 ЕС тем не менее основана на ограничительном понимании культуры. К компетенции в сфере культуры относятся вопросы исследований и образования, общего и профессионального образования, художественного и литературного творчества, охраны исторических памятников, литературы, архитектуры, средств массовой информации. Компетенция содружества в области профессионального и общего образования явствует из ст. 149 ЕС. В этом случае все церковные образовательные учреждения, такие как частные школы, теологические

факультеты и духовные академии и, наконец, уроки религиозного образования получают поддержку согласно европейскому праву. В то же время ст. 149 исключает любую гармонизацию правовых и административных положений государств-членов. Сообщество создает благоприятные условия, дает рекомендации, оказывает поддержку и составляет планы взаимодействия государств-членов, если это необходимо.

В соответствии со ст. 307 ЕС права и обязанности, указанные в договорах между государством-членом и третьей страной до того, как договор вступит в силу, не подвержены действию договора. Если эти соглашения несовместимы с ЕС, государства-участники должны исправить все несоответствия, если это окажется необходимым при повторных переговорах. В соответствии со ст. 300 ЕС может заключать договоры с другими странами. Согласно *ratio legis* это также относится к Святому Престолу как к субъекту международного права. Согласно принципу одинакового отношения ко всем религиозным общинам в европейском праве схожие договорные отношения могут быть заключены с другими религиозными общинами. Из-за отсутствия их правового статуса в международном праве, это восходит не к ст. 300 ЕС, а к ст. 308 в соединении со ст. 300 и 282, а также к общему принципу равенства. Чем четче станет привлечение европейского права для положения религиозных общин, тем более обоснованным станет рассмотрение возможности договорного регулирования.

IV. Лиссабонский договор

Проект Лиссабонского договора (6) серьезно рассматривает вопрос о религии. Упоминание в преамбуле проекта договора о Европейском Союзе религиозного наследия непосредственно не связано с вопросом о государственно-церковных отношениях. Однако отметив, что Европа продолжит следовать цивилизованным путем, сразу после упоминания о религиозном наследии Договор имплицитно ссылается на важную функцию религиозных общин в таком типе цивилизаций.

Признавая основные права в ст. 6, Договор о Европейском Союзе (TEU) говорит также об основных религиозных правах в рамках Хартии основных прав, Европейской конвенции по правам человека, так как они составляют основу конституционных традиций государств-членов. Особую роль играет ст. 17 Договора о функционировании Европейского Союза (TFEU), касающаяся статуса церквей и религиозных общин.

- 1) Союз уважает и не ставит под сомнение статус церквей и религиозных ассоциаций или общин в государствах-членах согласно их национальному праву. Союз в равной степени уважает статус мировоззренческих (философских) и неконфессиональных организаций.
- 2) Признавая их идентичность и особый вклад, Союз поддерживает открытый, откровенный и систематический диалог с этими церквями и организациями.

Ст. 17 TFEU, разделы 1 и 2, восходит к основе Декларации № 11 Заключительного Акта Амстердамского договора. Вопрос юридической обоснованности этой декларации решен; она становится конституционным правом прямого действия. Ст. 17 TFEU - это выражение существующего нейтралитета Европейского Союза в вопросах религии и философии. Этот нейтралитет в соответствии с формулировкой положения относится к законам государств-членов

в вопросах религии; косвенно этот нейтралитет также относится к церквям, религиозным и философским сообществам.

Положение признает церковь как фактор европейского права. Оно признает правомочность государств-членов в области религии. Как бы европейские организации ни проявляли свою компетенцию, они должны уважать и не ставить под сомнение законы государств-членов в отношении религии в рамках европейского права. В силу принципа единства Европейского Союза все организации подчинены другим положениям европейского конституционного права. Это оказывает влияние, напр., на свободу религии, равенство, отсутствие дискриминации и демократичность в этой сфере.

Ст. 17 TFEU не накладывает ограничений на государственно-церковные отношения внутри стран-участниц. Они совершенно свободны в развитии своих отношений. Это относится к статусу церквей и религиозных общин, который необходимо уважать.

Ст. 17 TFEU, раздел 3, обеспечивает диалог между ЕС и всеми его организациями, включая церкви и религиозные общины. Диалог необходимо развивать, уважая их идентичность, особые потребности и значение религиозной организации. Это включает возможность заключения соглашений с ними. Диалог должен быть открытым, прозрачным и постоянным. Учитывая особый вклад этих церквей и общин. Лиссабонский договор фактически признает их духовный, социальный и культурный вклад. Однако признается также вклад христианства в существующий Европейский Союз, не игнорируя при этом вклада других церквей и учений. Применяя понятия «церковь» к христианству, следует иметь в виду, что это понятие является христианским. Интенсивные публичные дебаты о прямой ссылке на христианство в преамбуле представляются несколько чрезмерными. Ст. 17 TFEU проводит интересные параллели и содержит отличительные черты по отношению к ст. 11 TEU.

Последнее положение относится к открытому, прозрачному и систематическому диалогу с организациями гражданского общества. Диалог с церквями, религиозными и философскими сообществами основан на принципах, схожих с принципами диалога с организациями гражданского общества. Церкви и общины не должны оказываться в неблагоприятном положении. Предлагая им особое место в Лиссабонском договоре, Союз признает, что церкви, религиозные и философские сообщества - не просто часть гражданского общества. Напротив, Лиссабонский договор признает особый вклад и идентичность этих церквей, религиозных и философских сообществ.

Церкви, религиозные и философские сообщества являются подходящими и приемлемыми партнерами для слушаний согласно ст. 11 TEU, раздел 3, и определенное число граждан Союза может инициировать референдум по религиозным вопросам согласно ст. 11 TEU, раздел 4.

Хартия основных прав была включена в Европейскую Конституцию, но не является частью Лиссабонского договора. Между тем ст. 6, раздел 1, Лиссабонского договора гласит:

- Союз признает права, свободы и принципы, установленные в Хартии основных прав Европейского Союза от 7 декабря 2000 г. и пересмотренные в Страсбурге 12 декабря 2007 г.; Хартия имеет то же правовое значение, что и сами договоры.

Хартия основных прав гарантирует свободу религии в ст. 10 в той же формулировке и с тем же значением, что и в ст. 9 Европейской конвенции по правам человека. Так как положение об ограничениях основных прав в соответствии со ст. 52 Хартии несколько строже, чем ст. 9, раздел 2 Европейской конвенции по правам человека, то ст. 52 Хартии, раздел 3, играет определенную роль: ограничения свободы вероисповедания в соответствии со ст. 10 могут быть основаны только на ст. 9, раздел 2, Европейской конвенции по правам человека; остальные ограничения не применяются.

Ст. 21 Хартии запрещает любую дискриминацию по признаку религии или убеждений. Союз уважает плюрализм культур, религий и языков согласно ст. 22.

Объединение Европы по своей сущности должно зависеть от церквей, если оно желает дать необходимый импульс культуре, традициям и истории на длительный период. Такая культура основана на независимости и самоопределении. Общее право не должно монополизировать религиозные общины, не должно искоренять различия между ними. Кое-что еще может спровоцировать оппозицию церкви, поставить под угрозу объединение Европы, потому что внутренние противоречия могут привести к деструктивному противостоянию, и тогда даже фундаментальное экономическое единство не будет способно противопоставить нечто существенное.

Примечания и использованные источники:

1. Распоряжение 89/552/ЕЕС.

2. Распоряжение Совета 2000/78/ЕС от 27 ноября 2000 г. устанавливает основу равноправного отношения в вопросах найма и работы. Ст. 4 включает: Требования в отношении работы.

Страны-члены ЕС могут сохранять свои национальные законы в силе на день принятия данной директивы или сформулировать будущее законодательство, объединяющее существующую национальную практику на день принятия директивы и согласующееся с ней по вопросу о деятельности религиозных организаций и других общественных и частных организаций, характер которых, основываясь на религии или вере, не содержит дискриминации. Так как, согласно природе этой деятельности или обстоятельствам, в которых осуществляется данная деятельность, религия или вера составляют истинное, законное и оправданное профессиональное требование с учётом характера организации. Это различие в отношении будет реализовано с учётом как конституциональных положений и принципов стран, так и основных принципов европейского права, и не следует оправдывать дискриминацию на других основаниях.

При условии, что нормы составлены на других основаниях, директивы не должны таким образом относиться с предубеждением к правам церквей и других общественных и частных организаций, характер которых основывается на религии или вере, действующих в соответствии с национальной конституцией и законами, требующими от работающих в них людей действовать согласно вере и лояльно относиться к характеру организации.

3. Дело 130/75, [1976] ECR, p. 1589, *ср. Alexander Hollerbach, Eшора und das Staatskirchenrecht, ZevkR 35 (1990).*- P. 263; *Ingolf Pernice, Religionsrechtliche Aspekte im Europdischen Gemeinschaftsrecht, JZ-1977.*- P. 777.

4. Дело 196/87 [1988] ECR. - P. 6159.

5. Дело 300/84 [1986] ECR. - P. 3097.

6. Упомянутые версии являются консолидированными версиями Договора о Европейском Союзе (TEU) и Договора о функционировании Европейского Союза (TFEU; бывший ТЕС) после ратификации (OJ C 115 9.5.2008).

7. *Gerhard Robbers, Die Fortentwicklung des Europarechts und seine Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (27)*, ed. by *Heribert Heine-mann and Heiner Murr*, Münster 1993.- P. 81.

Статья позаимствована из изданной Институтом Европы РАН книги Г.Робберс «Государства и религии в Европейском Союзе» (М., 2009).

К. ПАСИНЧУК (Україна)

РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК У ЗОВНІШНІЙ ПОЛІТИЦІ США (НА ПРИКЛАДІ ЗАКОНУ ПРО РЕЛІГІЙНУ СВОБОДУ В СВІТІ)

Не буде перебільшенням стверджувати, що вплив релігійного чинника у зовнішній політиці США, який завжди відігравав певну роль у поведінці цієї країни на міжнародній арені - хоча різну в різні історичні періоди – досяг своєї кульмінації з ухваленням Сполученими Штатами Закону про релігійну свободу у світі. Ухваленню Закону передувала діяльність групи членів Конгресу та членів їхніх політичних команд, які були занепокоєні релігійними переслідуваннями й насильством, що чиниться на релігійному ґрунті у багатьох країнах світу. На початку 1996 р. у Конгресі відбулися слухання про переслідування християн та іудеїв у різних країнах світу. Після цього Конгрес ухвалив резолюції із засудженням переслідувань християн та прихильників віри Багаї в Ірані. Ця активність ще більшою мірою спричинилася до занепокоєння переслідуваннями та до зростання впевненості у політичних колах, що США недостатньо наполегливі у справі захисту переслідуваних. Конгрес схвалив законопроект 375 голосами проти сорока 14 травня 1998 р., після чого документ був спрямований до Сенату. Законопроект Волфа-Спектора викликав серйозні дискусії серед законодавців, в уряді і в релігійних колах. Найбільш контрверсійним в ньому вбачалося те, що законопроект вимагає від уряду США автоматично накладати санкції на країни, які визначалися б як порушники релігійної свободи. Це положення зустріло сильний спротив з боку адміністрації президента Б.Клінтона. Зрештою сенатор Нікклс вніс істотно змінену редакцію законопроекту, яку Сенат схвалив одноголосно 9 жовтня 1998 р. (98 «за»). Наступного дня Конгрес так само одноголосно затвердив рішення Сенату, а 27 жовтня президент Б.Клінтон підписав закон. Повна назва Закону «Акт щодо виразу зовнішньої політики Сполучених Штатів на повагу і в зміцнення підтримки від імені США осіб, переслідуваних у зарубіжних країнах на ґрунті релігії; про санкціонування акцій Сполучених Штатів у відповідь на порушення релігійної свободи у зарубіжних країнах; про створення [інституту] Посла з особливих доручень з релігійної свободи у світі в системі Державного департаменту; комісії з релігійної свободи в світі, спеціального радника з релігійної свободи у світі у складі Ради з національної безпеки та щодо інших цілей».

Скорочена – Закон про релігійну свободу в світі 1998 року (англійська аббревіатура IRF).

Закон, як вже впливає з його повної назви, встановлював три інституції з утвердження релігійної свободи у світі: офіс з релігійної свободи у світі у складі Державного департаменту начолі з послом з особливих доручень; у типово американському стилі, яке передбачає встановлення системи стримань й противаг, також і незалежну комісію з релігійної свободи у світі, яка складається з дев'яти членів (за посадою також членом цієї комісії є посол з особливих доручень); спеціального радника з релігійної свободи у світі у складі Національної Ради Безпеки.

Закон також передбачив щорічний звіт з релігійної свободи у світі, який має аналізувати стан релігійної свободи у кожній країні, а також містити перелік заходів, до яких вдавалися США для його покращення. Самостійні рекомендації президентові й Конгресу готує Комісія США з релігійної свободи у світі (USCIRF). На ґрунті аналізу мають формулюватися акції відносно кожної країни-порушниці релігійних свобод та виділятися країни, які викликають під цим оглядом особливе занепокоєння – так звані «Countries of Particular Concern» (CPCs). Зокрема, у 2000 р. Державний секретаріат США визначив такими Бірму, Китай, Іран, Ірак та Судан. Додатково, Сербія та режим Талібану в Афганістані були визначені як такі, що чинять подібні порушення. Наступного року до переліку таких країн (та режиму Талібан) було долучено Північну Корею. (У 2003 р., однак, у зв'язку з політичними змінами у Іраку, що відбулися після повалення режиму Саддама Хусейна, ця країна була вилучена зі списку). 2004 р. до країн особливого занепокоєння Держсекретаріат додав Еритрею, Саудівську Аравію та В'єтнам (пізніше останній, у зв'язку з позитивними зрушеннями, був зі списку вилучений), у 2006 – Узбекистан.

Закон 1998 р. на законодавчому рівні закріпив положення про те, що ціллю американської дипломатії є утвердження релігійної свободи у всьому світі [International Religious Freedom Act of 1998. One Hundred Fifth Congress of the United States of America. H. R. 2431 // <http://www.state.gov/documents/organization/2297.pdf>]

Водночас, цей Закон суттєво змінив офіційну риторику в питанні захисту релігійної свободи. Якщо у посланні президента США до Конгресу 1998 р. лише побіжно йшлося про необхідність «боротьби проти релігійних переслідувань», то вже наступного року в посланні наголошувалося, що «утвердження релігійної свободи є однією з найбільш актуальних проблем у нашій зовнішній політиці, яка потребує розв'язання. Свобода думки, совісті і релігії є засадничим питанням для американського народу». У вересні 2002 року, у своєму першому посланні до Конгресу, Дж.Буш-молодший заявив: «Ми повинні здійснити особливі зусилля заради утвердження свободи релігії і совісті та захистити її від зазіхань репресивних режимів». У посланні 2006 р. ця тема була великою мірою розвинена і поставлена в контекст найбільш актуального порядку денного зовнішньополітичної стратегії США: «Ми протиставляємо [нашим] ворогам-терористам, що відрізняються релігійною нетерпимістю, Першу Свободу: право людей вірити і сповідувати віру відповідно до диктату їхньої совісті, вільної від насильства з боку держави, насильства з боку більшості; або диктату меншості, яка хоче диктувати іншим, у що ті повинні вірити».

Крім цього, політика президента Дж.Буша стосовно релігійної свободи за кордонами США була позначена безпрецедентним рівнем персональної дипломатії.

Достатньо сказати, що Дж. Буш зустрівся з чотирма провідними представниками найбільш переслідуваних релігійних спільнот Китаю: буддистами Тибету, уйгурськими мусульманами, протестантами й католиками. Хоча з Далай Ламою зустрічалися і його попередники, але Дж.Буш став першим президентом США, який з'явився з ним на публіці, що було на церемонії вручення Далай ламі Золотої медалі Конгресу [Inboden William. Presidential Promotion of International Religious Freedom // The Review of Faith & International Affairs. 2008.–Volume 6.– No 2.– Summer. – P. 41-42].

У Щорічних звітах про стан релігійної свободи у світі також використовувалася щоразу більш виразна риторика. «Не випадково, - йшлося у Звіті 2001 р., - що свобода релігії є однією з центральних свобод у нашому Біллі про права. Це перша свобода людської душі - право говорити словами, які Господь вклав у наші уста. Ми маємо виступити за цю свободу в нашій країні. Ми маємо виступити за цю свободу у світі».

«Релігійна свобода одне з найбільш фундаментальних прав людини, свобода, віддавна відстоювана у Сполучених Штатах і плекана американським народом, - наголошувалося у Звіті за 2002 р. – Політикою уряду Сполучених Штатів є утвердження релігійної свободи в усьому світі, для кожної людської особи, незалежно від релігії, раси, культури чи національності. Наша політика зорієнтована на спонукання інших народів до відданості міжнародним стандартам у сфері прав людини».

Наступного року у Звіті підкреслювалося, що у «багатьох сенсах релігійна свобода постає як «перша свобода», яка вбирає у себе інші засадничі свободи – слова, зібрань та совісті. Разом ці свободи є ґрунтом для демократичного розвитку...Коли Сполучені Штати просувають релігійну свободу, вони просувають поширення демократії».

У 2004 році Звіт знов звертається до історії становлення сучасного розуміння релігійної свободи в США: «Як це часто відзначається, Америка була заснована, значною мірою, людьми, які рятувалися від релігійних переслідувань і шукали гавані, де б вони могли вільно сповідувати свою віру без остраху урядового втручання чи репресій. Нині релігія залишається для багатьох американців найбільш поцінованою з-поміж прав людини, тому що вона представляє, власне, свободу шукати, знати та служити Богові відповідно до диктату своєї власної совісті. Прагнення нашої нації захищати й розвивати цю свободу занурене у нашу історію і зміцнюється нашою рішучістю просувати всі фундаментальні права людини й збагачується воно тим, що для багатьох американців питання їхньої віри і надалі належать до пріоритетних в їхньому житті».

У 2007 р. Щорічний звіт відкривали слова президента Дж.Буша-мол.: «Свобода богослужіння є настільки центральною для сутності Америки, що ми схильні брати близько до серця, коли таку свободу заперечують для інших. Голос нашої країни був провідним у захисті єврейських «отказників» у Радянському Союзі. Американці об'єднувалися у спільній справі з католиками й протестантами, які таємно молилися за залізною завісою. Америка разом з тими мусульманами, які прагнуть вільно сповідувати свою віру у таких місцях, як Бірма чи Китай».

Серйозним інструментом в питанні утвердження релігійної свободи стала новела, згідно з якою стосовно кожної країни-порушниці президент США має застосувати якийсь із заходів з-поміж приписаного Законом «меню». Розкид кроків є значним: дипломатичний запит; дипломатичний протест; офіційний протест;

демарш; офіційне засудження; призупинення або скасування культурних та/або наукових обмінів; затримка або скасування робочих, офіційних та державних візитів; зменшення тих чи інших фондів з допомоги; відкликання, обмеження або призупинення допомоги в питаннях забезпечення безпеки країни; обмеження в експорті; відмова у наданні кредитів країнам-порушницям на суму, що перевищує 10 млн. доларів; обмеження або повна відмова у кредитуванні; накладення торгових санкцій; відкликання глави місії. Так, наприклад, до Бірми, яка від самого початку дії Закону визначалася як «країна особливого занепокоєння», застосовувалися такі заходи: заборона експорту товарів й послуг, які мають оборонне призначення; фінансові й торгові санкції; дипломатичні заходи; моральна й інформаційна підтримка переслідуваних. Такі ж або подібні санкції накладалися на інші країни, які визначалися як «країни особливого занепокоєння». Водночас, Закон передбачає залучення механізмів переговорів, стримання і зобов'язуючих угод. Цей інструментарій дозволяє країні уникнути санкцій у разі, якщо вона зобов'язується припинити релігійні переслідування і виконує ці зобов'язання.

Від самих початків свого застосування Закон 1998 р. став об'єктом досить гострої критики як в самих США, так і набагато більшою мірою – за кордоном. Головною позицією, з якої IRF критикували в інших країнах було і лишається несприйняття права США бути «моральним поліцейським» для цілого світу. Крім цього, до Закону висувалися такі претензії. По-перше, він просуває американську модель державно-церковних відносин, а саме: жорстке відокремлення Церкви і держави, яке дисонує з історією, традиціями і культурами багатьох інших суспільств.

По-друге, цей закон, на думку критиків, відображає політичні інтереси «християнських правих» в США і сприяє місіонерству американських релігійних організацій за кордоном.

По-третє, IRF встановлює ієрархію прав людини і в цій ієрархії передове місце визнається за релігійними правами. Таку позицію певний час займала державний секретар США Мадлен Олбрайт. Зокрема, на зустрічі у Католицькому Університеті Америки у жовтні 1997 р. вона так охарактеризувала тоді ще законопроект про релігійну свободу у світі: «Хоча і зумовлений добрими намірами, цей законопроект може створити штучну ієрархію серед прав людини, відсуваючи право бути вільним від катувань і вбивств разом із іншими на друге місце. Це також здатне утворити нову і непотрібну бюрократію і позбавить власті США гнучкості, необхідної для захисту загальних зовнішньополітичних інтересів Сполучених Штатів». [Secretary of State Madeleine K. Albright on Religious Freedom. The Catholic University. - Washington, DC, October 23, 1997. - As released by the Office of the Spokesman, October 24, 1997. - U.S. Department of State].

По-четверте, Закон – лише інструмент для покарання «поганих» країн. По-п'яте, США чинить лицемірно: захищаючи релігійну свободу за кордоном, водночас допускаючи порушення прав людини в своїй країні. По-шосте, США діють непослідовно, оскільки не поспішають стати частиною міжнародного процесу, в якому вони також могли б бути об'єктом аналізу щодо дотримання ними прав людини і високих стандартів у сфері релігійної свободи.

Відповідаючи на зауваження з боку закордонних урядів, дослідників та експертного співтовариства, співробітник Офісу з релігійної свободи у світі Державного департаменту США у 1998-1999 рр. Джеремі Ганн висуває у своїй статті, спеціально присвяченій аналізу критики на адресу Закону 1998 р., такі

контраргументи. Хоча закон 1998 р. дещо ідеалізує історію становлення релігійної свободи в США, він не спрямований на нав'язування іншим країнам американської моделі державно-церковних відносин. Поза сумнівом, в історії різних країн ті чи інші релігійні інститути відіграли визначну роль. Це може так або інакше відображатися у національних законодавствах. Але Закон спрямовується на утвердження тих стандартів у сфері релігійної свободи, на додержання яких переважна більшість держав світу дала згоду, приєднавшись до засадничих документів з дотримання прав людини і, передовсім, до Всесвітньої Декларації з прав людини.

Закон 1998 р. дійсно багато у чому зростав із занепокоєності переслідуваннями християнських місіонерів, але - як із самого його тексту, так і з практики його застосування - важко стверджувати, що метою Закону є захист винятково певних деномінацій чи місіонерських агенцій. Насправді, Щорічні доповіді про стан релігійної свободи у світі свідчать, що в них містяться повідомлення про практично всі релігійні спільноти, котрі зазнають дискримінації. З іншого боку, важко не помітити – і до певної міри це є природним, - що Закон 1998 р. прямо скеровується на захист інтересів американських місіонерів. Зокрема, у Щорічному звіті за 2003 р. наголошується, що «більшість іноземних церковних діячів - американці, і Посольство [США] в разі потреби втручалось, аби захистити їхні права згідно із законом... Посольство США піднімало перед відповідними офіційними особами питання про труднощі, з якими зіткнувся американський греко-католицький священник, намагаючись отримати належне визнання своєї академічної кваліфікації, необхідне для його подальшої роботи. Державний комітет у справах релігій і Міністерство закордонних справ забезпечує сприяння і надає необхідні роз'яснення Посольству, а Посольство, в свою чергу, допомагає американським громадянам з'ясувати й відстоювати свої права».

Що ж стосується «ієрархії прав людини», то рішення американських законодавців ухвалити спеціальний закон з релігійної свободи, на думку Дж.Ганна, означає лише те, що саме ця сфера була недооціненою урядами і міжнародними правозахисними організаціями, а тому потребувала додаткового захисту.

Дж.Ганн не погоджується також із тим, що Закон є просто легітимацією намірів США покарати держави, які не слідують у фарватері їхньої політики. Він вказує на те, що Закон не передбачає: автоматичного накладення санкцій, санкціями не вичерпується перелік заходів, які може застосувати Президент країни до порушників релігійної свободи (більше того, сам термін «санкції» в Законі не використовується); Закон спрямований на покращення ситуації в сфері свободи совісті, а не покарання порушників – в разі покращення цієї ситуації країна вилучається зі списку «країн особливого занепокоєння».

Офіційні особи також визнавали, що США визнають свою власну недосконалість у питанні дотримання релігійних свобод. У відповідь на критику з боку Франції та Китаю, що США повинні дивитися за дотриманням прав людини, у тому числі і в релігійній сфері, посол з надзвичайних доручень з релігійної свободи Роберт Сіпл зазначив: «Думаю, якщо глянути на історію цієї країни і порівняти її з будь-якою іншою в світі, то нам є чим пишатися. Але це не робить нас досконалими і ми так зовсім не думаємо». [Gunn Jeremy T. A Preliminary Response to Criticisms of the International Religious Freedom Act of 1998 Brigham Young University Law Review.- 2000. - Vol. 3. - P.861].

Нарешті, справедливою є критика США в неповній участі у міжнародній правовій системі, що відображено у нератифікації ними деяких важливих міжнародних документів, або супроводження приєднання до інших з них з численними застереженнями. Хоча треба визнати, що США виявлялися достатньо послідовними у захисті релігійної свободи і у підтримці інших держав, які ініціювали її більш надійний захист [Op. cit. - P.864-865].

Критика в самих Сполучених Штатах велася (а почасти триває і донині) з низки головних позицій. Передовсім, релігійні кола і частина дослідників вважають, що США недооцінюють роль релігійного чинника і проблеми релігійної свободи у своїй зовнішній політиці [Fox Jonathan and Shmuel Sandler... *Bringing Religion into International Relations*. -New York: Palgrave Macmillan, 2004]. Експерти не погоджуються з тим, що відокремлення релігії і держави має спричинитися до пасивності США з релігійного питання у зовнішній політиці. Хоча деякі акції адміністрацій США у сфері релігії на зовнішній арені і можуть, на думку експертів, викликати дебати стосовно їхньої відповідності Конституції Сполучених Штатів, остання не проголошує ані ігнорування релігійного чинника в політиці, ані заборонає її публічного виявлення. Натомість необхідність захисту релігійної свободи виразно вичитується з Основного Закону США.

У цих колах зусилля зовнішньої політики США у відстоюванні й утвердженні релігійної свободи вважають недостатніми. Зокрема, критики імплементації IRF зазначають, що ця імплементація відбувається у досить звужений спосіб. Хоча, як відзначала речник Держдепартаменту США, цілями IRF є протистояння релігійним переслідуванням, звільненню в'язнів сумління та утвердженню релігійної свободи». Дві перших цілі є настільки домінуючими, що третя ціль виглядає підпорядкованою. Релігійні переслідування асоціюються, перш за все, з очевидними несправедливостями – такими як катування, насильство, незаконне ув'язнення тощо, тоді як політичний сенс релігійної свободи, спрямований на звільнення людини від такого роду переслідувань, передбачає набагато ширші можливості. Причому не лише право індивіда й групи діяти у спосіб, який їм підказують їхні релігійні переконання, але й право на вплив релігії на публічну сферу, реалізація якого може розгортатися у рамках ліберальних норм. Перший директор офісу Державного департаменту США з релігійної свободи Томас Фарр, у своїй критиці політики США з утвердження релігійної свободи у світі та діяльності американської дипломатії у цьому відтинку, наводить приклад Афганістану. Після скинення у результаті військової операції США режиму Талібан в країні був у демократичний спосіб обраний новий уряд й ухвалено демократичну конституцію. Внаслідок цього жахливі переслідування шиїтської меншості та дискримінація жінок суттєво зменшилися. Але ці зміни не призвели до розвитку релігійної свободи. Афганський уряд більше не катує людей через їхні релігійні переконання, але й далі висуває проти них звинувачення у блюзнірстві та відступництві, якщо ті полишають іслам. На думку Т.Фарра, замість того, щоби розглядати таку ситуацію як серйозну перепону на шляху зміцнення демократії в Афганістані, зовнішньополітичне відомство США інтерпретує це як лише «гуманітарну проблему». Воно сприйняло як власну перемогу той факт, що під тиском США новонавернений християнин Абдул Рахман був звільнений від переслідування у відступництві й, турбуючись за власне життя, зумів полишити країну. Хоча насправді цей випадок продемонстрував те, наскільки під загрозою є свобода релігії в Афганістані.

Серед інших пунктів критицизму, що їх висуває, серед інших, Томас Фарр, - статус, що його має посол з спеціальних доручень з релігійної свободи. Цей статус не забезпечує участь посла у формуванні політичних рішень стосовно тієї чи іншої країни, у тому числі, зрозуміло, і тих з них, де порушуються релігійні свободи [Farr Thomas. *Diplomacy in an Age of Faith Religious Freedom and National Security // Foreign Affairs.* - Volume 87. - No. 2 March /April 2008. – P. 116-117].

Відносно України Державний департамент США практично постійно, починаючи з 1999 р. відзначав, що «Конституція 1996 року та Закон про свободу совісті 1991 року забезпечує свободу релігії, і уряд, зазвичай, на практиці поважає це право; проте мали місце певні проблеми на місцевому рівні, які часто були викликані тим, що місцеві урядовці займали чийсь конкретний бік у конфліктах між релігійними організаціями. Релігійні групи, належні до всіх вір, процвітали; але деякі місцеві урядовці часом перешкоджали спробам меншин і представників нетрадиційних релігій реєструватися і купувати чи орендувати власність» (Звіт за 2003 рік). Серед проблемних зон, на які вказував Держдепартамент, були питання реєстрації статутів громад релігійних меншин, реституції майна релігійних організацій, обмеження для іноземних проповідників, що були запроваджені у грудні 1993 р. доповненням до ст.24 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», різне ставлення місцевих органів влади до різних релігійних організацій, труднощі з отриманням земельних ділянок для будівництва культових споруд у великих містах.

Експертне опитування, здійснене в Україні, засвідчило, що більшість українських фахівців, релігійних діячів, офіційних осіб, відповідальних за реалізацію конституційної гарантії свободи совісті, вказуючи на окремі проблеми і слабкі місця імплементації Закону 1998 р., в цілому позитивно оцінюють його вплив на розвиток й поглиблення свободи совісті й релігії в Україні. При цьому наводилися такі аргументи. Щорічний звіт, який готується згідно з Законом 1998 р. зовнішньополітичним відомством США, створює свого роду площадку для дискусій навколо проблем релігійної свободи.

Цей звіт створює панорамне бачення релігійної свободи по всьому світі, де інформація з урядових джерел поєднується з інформацією від великих церков, релігійних меншин, правозахисників тощо, в результаті чого створюється нова якість аналізу.

Звіт створює сильний інформаційний привід для медіа, які зазвичай не є дуже зацікавленими у проблемах релігійної свободи. Нарешті, цей звіт мобілізує громадську увагу до випадків порушення релігійних свобод і вимушує власті в якийсь спосіб на них реагувати. [Yelensky V. *Religious Freedom: The Case of Ukraine // The Review of Faith & International Affairs.* - Vol. 6. -Number 2.- Summer 2008. - 67-72].

Таким чином, попри реальні проблеми та критицизм, який зустрів Закон 1998 р., він не може бути визначений як неефективний інструмент американської зовнішньої політики з утвердження релігійної свободи у країнах світу. Про зворотне відчить низка результатів, досягнутих у процесі його імплементації. На наш погляд, це деяке покращення стану релігійної свободи у певних країнах світу, які були визначені як «країни особливого занепокоєння»; більша увага, порівняно із серединою 1990-х, до питань релігійної свободи у багатьох регіонах світу; деякі, хай і не завжди значні, поступки, до яких вимушені були вдатися, у тому числі під тиском США, низка країн (В'єтнам, Туркменистан, Китай та ін.).

«ПРАВА И СВОБОДЫ» - СЕРДЦЕВИНА ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Слабое развитие институтов гражданского общества и политической культуры порождает множество проблем во взаимодействии власти общества и личности в современной России.

Одним из главных направлений социально-политической проблематики постсоветского устройства является проблема человека, поставленного перед выбором между возвратом к зависимости от государства и построением новой модели открытого общества, отражающей его идеалы и исторический опыт. Демократические ценности, гражданская политическая культура, терпимость и другие составляющие правового общества не могут быть экспортированы, они должны вызреть, сформироваться в недрах общества.

«Права и свободы» являются сердцем современных демократий, а свобода совести является центральным понятием гражданских свобод. Следует учитывать, что свобода верить, мыслить, знать является итогом политических конфликтов, социальных потрясений и религиозных войн, неотъемлемой частью истории становления демократии Запада. Истинной свободой она становится тогда, когда проявляется одной из основополагающих ценностей, регулирующей формы политических, правовых и социальных отношений. Проблема свободы совести является предметом изучения социальной философии, социологии, правоведения, культурологии.

Проблемы актуализации свободы совести и свободы вероисповедания являются предметом изучения исследователей и политиков. Ученые указывают на необходимость анализа правового становления принципа гражданских свобод во всех проявлениях (свободы, мысли, свободы религии, свободы совести), изучения свободы совести как комплексного понятия, имеющего как религиозный (конфессиональный), так и светский (идеологический, научный и др.) смыслы. Кроме того, указывают на необходимость рассмотрения эволюции восприятия понятия «свобода совести» в общественном сознании.

В условиях поликонфессиональности современного российского общества и с учетом его конфликтогенности понятие «свобода совести» может обрести подлинный правовой статус только в том случае, если оно станет актуальным в исторической перспективе России.

«Права и свободы» всегда были дискуссионной темой для России. В частности, еще в конце XIX века, развернувшаяся полемика в сборнике «Вехи» высветила ряд проблем в этом вопросе. Б.А. Кистяковский в работе «В защиту права (интеллигенция и правосознание)», задает вопросы: обладает ли российская интеллигенция зрелым, развитым правосознанием? И свойственно ли правосознание большим массам российского народа? Являются ли правовые ценности важными руководящими ценностями российского сознания – наряду с ценностями научной истины, нравственного совершенства, религиозного благочестия и т.д. Кистяковский замечает, что научная истина и религиозная святость – это абсолютные ценности, а вот правовые ценности относительны. Но в относительных ценностях значение правовых – особое.

Ответы на поставленные вопросы неутешительные. Он пишет: «Русская интеллигенция никогда не уважала права, никогда не видела в них ценности; из всех культурных ценностей право находилось у нее в наибольшем загоне. При таких условиях у нашей интеллигенции не могло создаться и прочного самосознания, напротив, последнее стоит на крайне низком уровне развития»(1,123). Доказательство он видит в состоянии правовой и философско-правовой литературы.

В России никогда не было такой книги, которая играла бы роль правового манифеста общественного сознания, сопоставимого с трактатами «О гражданине» и «Левиафан» Гоббса, с сочинениями Локка, с произведениями «Об общественном договоре» Руссо или «Дух законов» Монтескье. Отсюда притупленность правосознания русской интеллигенции, отсутствие интереса к правовым идеям. Он связывает это обстоятельство с отсутствием «какого бы то ни было правопорядка в повседневной жизни русского народа» [1, 126].

В ситуации, когда не существует основ правопорядка, не развита правовая система и правовое сознание, личность всегда будет под угрозой ущемления ее политических и иных свобод, а построение конституционного, правового государства – трудной задачей. Октябрьская революция на долгие годы отодвинула выполнение этой программы.

Различают общесоциальные, институциональные и культурологические ценности демократии. К общесоциальным ценностям относятся: гражданское общество, правовое государство, народовластие, свобода, равенство и автономия. Институциональные ценности включают: гражданственность, парламентаризм, многопартийную политическую систему, местное самоуправление. Они, в свою очередь, обуславливают соответствующие процессуальные ценности: политическое участие, политическую конкуренцию, реальное соблюдение гражданских прав и свобод. В культурологическом плане демократия включает такие ценности, как субъективную приверженность членов общества принципам свободы, индивидуализм, соблюдение правил политической игры, основанной на принципах политико-идеологического плюрализма и политической терпимости.

Все эти ценности связаны с конкретными сферами человеческой жизнедеятельности (общество в целом, политические институты, политический процесс, политическая культура). Иерархия ценностей их вертикальный срез – самый дискутируемый предмет научных и политических споров. Стремление реализовать их порождает движение за права человека и демократизацию политической системы [2].

Иерархия ценностей зависит от того, идет ли речь о светской культуре и ее организациях или же религиозной культуре.

Соотношение религии и политики, духовной и светской власти по-разному истолковывалось в разные культурные эпохи. Взаимоотношение религии и демократии уходит своими корнями в идеологию Просвещения. Европейские просветители в семнадцатом и восемнадцатом веках сформулировали принцип отделения религии от государства и тем самым положили начало быстрому распространению республиканской формы правления в последующих двух столетиях по всему миру.

В религиозной мысли Нового времени в России демократическая организация не нашла последователей. Ни Петр Чаадаев, ни ранние, а тем более поздние славянофилы, ни даже Вл.Соловьев не провозглашали республиканскую форму

правления идеалом политического устройства. В двадцатом веке многие религиозные мыслители, воспитанные в традициях российского авторитаризма, подвергали критике современные им европейские демократии.

Спор между сторонниками и противниками либеральной демократии продолжается и поныне – в России, и во всем мире.

Демократические механизмы предоставляют верующим возможность влиять на власть через голосование и гражданское действие. Критика существующих недостатков - это результат достижения гласности в нашей стране. Причем на критику имеют право как верующие, так и неверующие. Но любая критика должна быть конструктивной.

Священнослужители, в основном православной направленности, резко критикуют «либерализм» и демократию. Протоиерей Всеволод Чаплин, кандидат богословия, ныне председатель Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества, в 2005 году писал, что современная светская демократия, как отвергшая религиозную природу власти и автономизировавшая ее от Бога, признается одной из низших форм государства, хуже которой – только анархия [3, 165]. То есть, мы наблюдаем переход от критики отдельных сторон либерализма к его сущностной составляющей – критике светского государства.

Далее, он не принимает в демократии начал соревновательности. Само наличие расходящихся интересов – этнических, религиозных, экономических, политических, частных – воспринимаются православным сознанием как следствие греховного помрачения личности и общества. Именно поэтому, по его мнению, Православная Церковь отказывается от включения в предвыборную борьбу, судебные споры или рыночную конкуренцию. Ее идеал – народ-организм, единое соборное тело, в котором противоречия являются противоестественными и должны быть «уврачеваны» как недуг.

Плюрализм, многопартийность, поликонфессиональность, конкуренция вступают в глубинное противоречие с целью православного церковного сознания.

И, наконец, ссылаясь на эсхатологичность сознания православных христиан, протоиерей Чаплин утверждает, что им не свойственны социальный оптимизм, вера в прогресс самостоятельно развивающегося человеческого общества, стремление создать «Царство Божие на земле». Поэтому, добавляет он, глубоко не случайно скептическое отношение православных даже к тем общественным переменам, которые улучшают быт людей, но не приближают их к Богу (3, 166).

Комментируя выше приведенные высказывания, следует заметить, что не удастся (и никому пока не удалось в истории) создать общество без противоречий. Это - утопический проект.

Конечно, если возможно разрешить противоречия или конфликты без судебных споров и конкуренции, это было бы замечательно. Но в случае крайней необходимости отстаивать честь и достоинство, в том числе через суд – это законное право каждого гражданина.

Разнообразие интересов общества, его неоднородность, поликонфессиональность, это - современные реалии, с которыми надо считаться, уметь выстраивать отношения и вести диалог. Стоять на пути прогресса в XXI веке более чем странно.

Кроме того, несправедливым было бы считать, что только религия (или тем более, только православие) воспитывает нравственные качества человека и тем самым относит исключительно всех светских людей к безнравственным натурам.

Хотелось бы думать, что Всеволод Чаплин выразил свое мнение, а не всех православных. Есть и другие авторитетные мнения на этот счет. Современные христианские богословы в России, наследники «либерального православия» Вл. Соловьева и его продолжателей, также указывают на проповеди Христа как на основу сформулированных в Новое время идей о неотъемлемых правах и свободах человека.

Отечественный философ Федор Степун (1884-1965), являясь блестящим аналитиком философских концепций Запада и России, выступает за внесение рации в отечественную философскую традицию, продолжая тем самым мысль В. Соловьева о том, что два типа христианского мышления Западный и Восточный должны не противостоять друг другу, а дополнить друг друга. «Основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних переживаний», - писал он в журнале «Логос» в 1910 году (4,8). Будучи православным мыслителем, он, тем не менее, считал, что философия не есть исповедь, тем более не исповедание веры, она – наука, строгая наука, ставящая разум преградой бурям бессознательного, таящимся в человеке. Только строго научная философия способна защитить истинное христианство, отказавшись от возвеличивания обрядоверия как смысла веры, от амальгамы христианства и язычества, к которой тяготело (по Флоренскому) православие.

Эти мысли актуальны и сегодня в России, когда размываются грани между наукой – позицией разума и обрядоверием. Борьба за философию стала для Степуна борьбой за русскую культуру, в конечном счете – за Россию.

Делая этическую и эстетическую эмоцию методом постижения дискурсивной истины, мы губим ценность теоретического знания, а делая дискурсивное мышление методом художественного восприятия, мы губим ценность эстетического творчества. Именно в этом ключе Степун подходит к мысли: «Не значит ли это, что религиозный человек не может себя проявить ни в какой сфере культурного строительства? Белое пламя религиозного переживания не закаляет волю нашу для великого подвига, - напротив, в этом пламени испепеляется воля и сгорает творческий акт. Религиозность мыслима только как форма переживания, как ценность состояния, не ведающая объективированного жеста, не становящаяся никогда каким-либо свершением, не переходящая в плоскость ценностей предметных» [4, 88].

История культуры свидетельствует, что существует глубинная связь между религией и демократией, между иудейским единобожием и ограничением автократической власти. Должны были пройти тысячелетия, прежде чем эта связь проявилась в реальных политических преобразованиях. Именно поэтому, как замечал Бердяев, все сакральные общества древности были недемократическими [См.: 5, 147-148].

Современные западные демократии не отвергли религию. Русский мыслитель Сергей Булгаков писал: «Христианство утвердило непоколебимые основы всякого освободительного движения – идеал свободы личности. Идеал свободы личности и уважения человека к человеку и должен быть руководящей нормой христианской политики в области отношений как политических, так и экономических... Христианской формой правления является... федеративная демократическая республика, как это хорошо понимали в свое время английские диссиденты, эмигрировавшие в Америку» [6].

Здесь речь идет, прежде всего, о протестантизме. Протестантская этика в полной мере отразила дух капитализма, с его индивидуализмом и легла с основу хозяйственной этики предпринимателя стран Запада, как отмечал М. Вебер. Труд получает приоритет особого богоугодного дела. Выдвигается на первый план уже не корпоративность, а индивидуальная инициатива человека. Пафос единственности и оригинальности прямо проистекал из индивидуальной свободы, которая предполагала свободу предпринимательской деятельности и личной ответственности [7]).

Преобразования Лютера внесли определенную демократическую струю в христианство, включили достаточно широкие народные массы в религиозно-социальное творчество. Если человек чувствует себя «божьим избранником», он должен доказать это своей жизнью и энергичной деятельностью. Следовательно, показателем избранности человека является успех в его деятельности. Общие баптисты проблему свободы воли решали следующим образом: люди могут быть нравственными в результате собственных усилий. Протестантизм способствовал секуляризации политической, экономической, культурной сфер общественной жизни.

Идеология протестантизма первоначально развивалась в лоне лютеранства, кальвинизма и англиканства. Освобождение человеческой личности (души) от строгих канонов и традиций католицизма и попытка совместить религиозные идеи с идеями личной свободы была осуществлена Кальвином. Эта линия получила свое развитие в учении Эмерсона (США): «Все, что имеет тенденцию изолировать индивида — окружить его барьером естественного уважения, так, чтобы каждый человек мог относиться к другому, — как одно суверенное государство к другому, — приближается как к истинному уединению, так и к величию» [8, 112].

Протестантский индивидуализм в США нашел свое выражение в религиозных учениях Р. Эмерсона и Г. Торо, идеалом которых был самостоятельный землевладелец. В отличие от классиков Просвещения, которые апеллировали к человеку как общественному существу и в распространении знаний видели путь построения справедливого общества, романтик Торо апеллировал к человеку как автономной личности и призывал использовать знания для разоблачения нравственной деградации общества и создания основы для внутренней моральной революции. В противовес утилитарной целесообразности, Торо вводит понятие моральной целесообразности: «... народ, равно как и отдельный человек, должен творить справедливость, чего бы она ему ни стоила» [9, 361-362]. Корни морализаторства Торо лежали в идеологии пуританизма.

Француз Гектор Сен-Джон де Кревекер, переселившись в Америку, считал что американец обладал более развитым чувством личной независимости и инициативы, чем европеец. Для него не имели значения официальные ранги и титулы. Европейские иммигранты в Америке, писал Кревекер, из ничтожеств превращаются в личности, из слуг — в хозяев, из рабов деспотичного князя — в свободных людей, наделенных землями и благословением самоуправляемого общества.

Весь XIX век вошел в историю американской республики как «эра независимого гражданина». Бенджамин Франклин в «кредитоспособн(ом) добропорядочн(ом) человек(е), долг которого рассматривать приумножение своего капитала как самоцель», — увидел идеал Америки [10, 85-87].

Католицизм также углубляется в социальную сферу периода вхождения Европы в стадию буржуазных отношений. Ко все более активной разработке социального учения западную церковь побуждала не в последнюю очередь необходимость совершенствовать это учение в конкурентном противостоянии с протестантизмом.

Идейно-теоретической и практической предпосылкой официальной доктрины Католической церкви стал так называемый социальный католицизм или католическое социальное движение. Его возникновению способствовали массовые выступления трудящихся. Основными критериями движения были социальные реформы, способствующие преодолению общественных катаклизмов, разработка социальной проблематики на основе христианских норм и конкретные попытки осуществить их на практике. Появлению первой социальной энциклики «Рерум новарум» («Новые вещи») предшествовали семьдесят лет интенсивной разработки социальной проблематики в рамках социального католицизма.

Социальное христианство выступало в католицизме и протестантизме (в форме социального евангелизма Раушенбуша и др.) как сугубо религиозное истолкование социальных проблем. В царской России появлению социального христианства и созданию церковного социального учения препятствовала слитность церкви и государства. В период СССР церковь была лишена возможности создать собственное социальное учение, отличное от официального по идеологическим причинам.

В конце XIX — начале XX века были предприняты попытки выявить отношение православия к собственности, труду и другим социально-экономическим явлениям, однако сколько-нибудь целостную концепцию религиозного влияния на экономику выработать ему так и не удалось.

Из православных мыслителей первой половины XIX века проблемы труда и трудовой этики раскрываются наиболее полно в проповедях и поучениях митрополита Киевского и Галицкого Евгения (Болховитинова). Опираясь на Евангелие и святоотеческую литературу, митрополит Евгений утверждал: достоинство человека определяется его трудом [11].

Л.П.Найденова обнаружила, что этический идеал, отраженный в Домострое, в отдельных своих чертах перекликается с этическим идеалом протестантизма в том виде, как он характеризовался Максом Вебером [12, 206]. Но не в развитых формах «капиталистического духа», какой демонстрирует XVIII век, но скорее с тем его этапом, который отразил Лютер: исполнение своего мирского долга как проявление служения Богу. По мнению Вс. Вильчека, «скрытую реформацию» прошли все капитализированные страны [13, 183].

Инициаторами попыток создать православное социальное учение в начале XX столетия выступили религиозно-церковные деятели и религиозно ориентированные представители либеральной интеллигенции, входившие в «религиозно-философские собрания», прежде всего такие, как Н.Бердяев, Д.Мережковский, С.Франк и др. Идеи социально-религиозного обновленческого движения оживились после Февральской революции 1917 г., но были прекращены после установления советской власти. Свою социальную доктрину Русская Православная Церковь выработала только в 2000 году.

Светские «права и свободы» провозглашались, отстаивались и развивались гуманистами Возрождения и просветителями XVIII века. Они обосновали идеал личности, свободной от гнета церкви и какого-либо сословия, от правового

неравенства и диктатуры абсолютизма. В экономическом и социальном плане была провозглашена свобода частной инициативе, торговле, собственности, свобода мысли и деятельности индивида.

Философским выражением свободы мысли, которая рождалась в эпоху буржуазных революций, которая проникла в большинство этических систем XVI-XVII веков, явилась философия Рене Декарта с его формулой «мыслю, следовательно, существую». Для того, чтобы укрепить господство разума над тиранией чувств, Декарт разрабатывает правила морали. Первое правило заключается в подчинении законам и обычаям страны. Оно продиктовано необходимостью спокойствия, без которого невозможны поиски истины. Второе правило состоит в твердости, решимости и упорном следовании избранным позициям. Это прагматичное правило призывает покончить с нерешительностью и неуверенностью. Декарт враг нерешительности. Воля укрепляется очищением интеллекта. Третье правило гласит: следует побеждать самого себя, нежели судьбу, и менять скорее свои желания, чем мировой порядок; верить, что нет ничего, что было бы целиком в нашей власти, за исключением наших мыслей. Главная идея Декарта — это изменение самого себя, что возможно напряжением разума с помощью правил ясности и отчетливости. Изменяя мысли, мы укрепляем волю.

Из четвертого положения следует употреблять волю и жизнь на культивирование разума и, насколько возможно, продвигаться вперед в познании истины, следуя методу, который Декарт сам себе предписал. Смысл положений этики Декарта — медленное и мучительное подчинение воли разуму. Отождествляя добродетель с разумом, Декарт предлагает выполнять подсказываемое разумом, даже если чувства говорят об обратном. Свобода воли реализуется только подчинением логике порядка. Только под грузом истины человек ощущает себя свободным, в том смысле, что подчиняется только самому себе, а не внешним силам. Если свобода, понимаемая как безразличие, есть наиболее низкая степень свободы, то свобода, понимаемая как необходимость — наиболее высокая ее степень, будучи истинной, она достигнута и предложена разумом. Для Декарта гораздо более печально потерять разум, нежели жизнь, поскольку в этом случае было бы утрачено всё [14, 214-215].

Томас Гоббс, работая над теорией государства, выводит «естественные законы», представляющие собой рационализацию эгоизма, а именно - нормы, позволяющие воплотить в реальность инстинкт самосохранения.

Каждый человек глубоко отличается от остальных людей и старается обособиться (он — атом эгоизма). Поэтому он совершенно не связан с остальными людьми стихийным согласием, как это происходит у животных, основанном на «естественном стремлении». На самом деле, во-первых, между людьми есть причины для распрей, зависти, ненависти, которых нет у животных; во-вторых, у человека его частное благополучие отличается от общественного, в отличие от животных; в-третьих, животные не способны распознавать недостатки своего общества, а человек их замечает, он вводит новшества, которые создают причины разногласий; в-четвертых, людская речь часто становится «трубой войны и мятежей»; в-пятых, люди часто осуждают других; в-шестых, у животных согласие естественно, а у людей — нет. Каждый хочет уничтожить другого, чтобы очистить место для себя. Кроме того, природа не ставит пределов, поэтому каждый имеет право на все.

Человек, по мнению Гоббса, с помощью здравого смысла и некоторых инстинктов находит выход из положения. Таким образом, появляются «естественные законы».

Естественный закон — есть предписание, или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни и что лишает его средств к ее сохранению, и пренебрегать тем, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни.

Способ, с помощью которого Гоббс выводит законы, дает представление о применении им метода рациональной дедукции в приложение к этике.

Общее правило разума гласит, что всякий человек должен добиваться мира, если у него есть надежда достигнуть его, в противном случае он имеет право защищать себя всеми возможными средствами. В случае согласия на то других людей, человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, которую он допустил бы по отношению к себе.

Справедливо придерживаться договоренностей, несправедливо их нарушать. Возвращать полученные блага. Приспосабливаться к другим. Легко прощать обиды. При отмщении, люди должны сообразовываться не с размерами совершенного зла, а с размерами того блага, которое последует за отмщением. Ни один человек не должен выказывать ненависть другому. Каждый человек должен признавать другого равным себе от природы. Никто не должен претендовать на какое-либо право для себя, если он не согласится предоставить его любому другому человеку. Тем, кому доверена обязанность судить двух людей, необходимо вести себя справедливо по отношению к обоим.

Таким образом, с позиций рационализированного эгоизма «общественный договор» подданные заключают между собой, «обезопасив» и «ограждая» себя друг от друга. В то же время, признавая за каждым другим такое право [14, 307, 313-316].

Учение о «естественной природе» человека, теории «естественного права» и «общественного договора», установление связи моральных норм с материальными интересами индивидов — все это обосновало буржуазный индивидуализм. Свое завершение он нашел у французских материалистов, а документально закрепился в «Американской независимости» и во французской «Декларации прав человека». Свобода, равенство в правах, собственность, безопасность и сопротивление угнетению — вот естественные права каждого человека.

Французская «Декларация» 1789 г. подражает американской 1776 г., т.е. «Декларации прав, принятой представителями доброго народа, собравшимися в полном согласии в Вирджинии». Первая глава её гласит: «Все люди рождаются и остаются свободными и равными в правах, которые не могут быть ни отчуждены, ни отняты, ни при каких условиях (ни в настоящем, ни в будущем) у граждан общества, а именно: право на жизнь и собственность, право добиваться и достигать благополучия и безопасности». Статья вторая: «Вся власть находится в руках народа и, вследствие этого, исходит от народа». Третья: «Правительство учреждается и должно учреждаться для общей пользы, защиты и безопасности народа». Четвертая: «Ни один человек или группа людей не имеют права на особые выгоды или привилегии». Пятая: «законодательная и исполнительная власть государства должны быть отделены друг от друга, а также и от судебной власти».

Права человека и гражданина лежат в основе конституционного строя демократических государств западного типа, став теорией и практикой правового государства. Если естественными являются этические и юридические принципы, то естественны также и демократические принципы физиократов Франсуа Кенэ, Мерсье де ла Ривьер, Дюпон де Нимур и других. Суть этой концепции заключена в формуле либерализма, отстаивающего свободу торговли: «Не мешать и пропустить вперед». «Естественными» являются частная собственность и свобода конкуренции, тогда как противным «естественному порядку» представляется любое вмешательство государства, препятствующее нормальному действию естественных законов.

Идея этической автономии, законченно развитая Кантом, внутренне подготовленная всем ходом развития этического мышления Нового времени, выражает самую его глубокую надежду и мечту. В идее этической автономии мы имеем не только увенчание, но и оправдание гуманизма, творческий призыв, обращенный к современному человеку: здесь дана была точка опоры для дальнейшего движения, найдена была твердая почва, на которую смело мог стать человек, не боясь неудач и всего «неведомого». Идея этической автономии образует поэтому духовное средоточие современности, ее творческий центр.

Пути независимой этики, независимой науки и философии, независимой политики все больше являются необходимыми и для каждого нового поколения все более оправданными тем духовным удовлетворением, которое они несли с собой [См. подробнее: 15, 18-20].

Самая великая вещь на свете — уметь принадлежать себе, сказал Монтень. И, по словам французского философа Ж.-П. Сартра, человек «обречен на свободу» — постоянную свободу выбора между теми или иными значимыми факторами поведения.

Для Гегеля мировая история есть «прогресс в осознании свободы». Пути прогресса таковы: «Восток знал и знает только, что один свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны» [16, 98]. Это идеи общие для эпохи Просвещения. Историк Гервинус говорит о постепенности этого процесса: свобода духовная и гражданская, сначала принадлежит только нескольким личностям, потом распространяется на большее их число и, наконец, достается многим [17, 98].

Появление свободы, собственности и справедливости — важный шаг в эволюции человечества. Свобода появилась как способность индивидов и групп выдвигать свои цели и достигать их, руководствуясь своими знаниями и умениями. Способность человека овладевать условиями своего бытия, преодолевать зависимость от природных и социальных сил, сохранять возможности для самоопределения, выбора своих действий и поступков зависит от различия исторических этапов, типов социальности. Понятие свободы связано с понятиями необходимости, зависимости (независимости), отчуждения, ответственности. Взаимоопределения и взаимообусловленность этих понятий имеют особенности для различных культурных систем.

Своеобразием отличаются подходы к свободе в Восточных культурах. Неправомерным представляется подход, когда восточные культуры рассматривают как исключительно коллективистские, а западные — как исключительно индивидуалистские, при этом ассоциируя первое начало исключительно с пассивностью и застоём, а второе — преимущественно со способностью к развитию.

Оба начала содержатся во всех культурах, но выражаются и проявляют себя с разной интенсивностью.

В поисках причин, способствовавших бурному развитию японской экономики, многие исследователи обнаружили сходство отдельных базовых элементов японской культуры с западной культурой. Начало такому подходу положил японский ученый К. Наито в 1941 г., который, по аналогии с М. Вебером, проанализировал роль протестантизма в формировании капиталистического духа, пытался выявить роль этики буддийской секты “Дзедо Синсей” в модернизации Японии. Эту линию продолжили западные исследователи. Так, американский японовед М. Дзе считает, что японские трудолюбие, бережливость и дисциплина близки к протестантской этике. Они имели глубокие корни в японских обычаях и идеях, не обязательно связанных с каким-то особым религиозным опытом. Дзенский монах С. Судзуки утверждал, что всякое дело является испытанием веры, а все профессии — проявлением божественного Абсолюта. По его мнению, наилучший путь буддийской религиозной практики - это преданность земным делам человека, его трудовому призванию (как у Лютера).

По мнению Вс. Вильчека: «... капитализму соответствует сильно обмирщенная религия; в европейской истории - это протестантизм. Но далеко не все капитализированные страны прошли религиозную реформацию, однако «скрытую реформацию» — все. В некотором смысле вполне мирскими, вполне «протестантскими» оказались даже очень древние культы» [13, 183].

Вера в бессмертие государства породила у японцев самоотверженную преданность государству, доходящую до его обожествления. Накамура при переводе на японский язык работы Дж. С. Милля «О свободе» столкнулся с трудностями, он не мог определить различие между понятиями «общество» и «государство». Тезис Милля о контроле общества над индивидом Накамура понял как проблему между правительством и индивидом. Таким же образом выражение «коллективное мнение» было переведено как мнение правительства. Перевод слова «свобода» в китайском переводе означает «эгоистический», «самолюбивый», требовалось особое объяснение, чтобы передать его содержание [18, 11-12].

В качестве важной особенности японской политической культуры называют приверженность японцев групповым, коллективистским и иерархическим нормам и ценностям. В отличие от западной модели демократии с ее ударением на защите индивидуума от давления общества и государства, японская модель делает акцент на самоограничении личности, стремлении контролировать ее порывы, встраивать их в систему общественных и государственных интересов.

Таким образом, неправомерно отождествлять демократию исключительно с индивидуальной свободой и с экономическим либерализмом. Исследователи все чаще сходятся во мнении: как основанный на индивидуализме и частном интересе «чистый либерализм», так и строящийся на одном коллективизме «чистый социализм» являются крайностями для современных условий. Научный подход основан на одновременном развитии обоих принципов, их взаимодополняемости и конвергенции во всех сферах с оптимальным проявлением этих процессов на уровне творческих систем.

«Права и свободы» провозглашались, отстаивались и развивались как религиозными, так и светскими мыслителями, представителями разных национальностей, культур, принадлежащих различным профессиям и слоям

населения Можно сделать вывод, что «права и свободы» - это многовековое достижение человечества.

Являются ли позитивными демократические ценности для современных россиян? Социологические исследования показали, что понятия «демократия» и «гражданское общество» вызывают скорее положительное, чем отрицательное отношение россиян. Так, 45 % респондентов рассматривают понятие «демократия» позитивно, отрицательно – 15 %. Понятие «гражданское общество» 44 % населения оценивают со знаком «плюс» и лишь 5% со знаком «минус» [19]. Интерпретация представленных данных выявляет обусловленность позитивных оценок в том, что в отличие от «приватизации» и «либерализма» гражданское общество и демократия являются идеалами и не связаны с проведением весьма безуспешных социальных реформ.

Нам еще многое предстоит сделать. В последние годы назрела необходимость и выявились трудности создания в России правового государства, развитых и свободных юридических структур, включая судебные, разработка конституции, формулирование и соблюдение исходных прав человека, заключение «общественного договора», соблюдение правового порядка, повышение уровня правосознания всего общества.

Главным моментом конструирования модели взаимосвязи между правовым государством и гражданским обществом выступает соотношение между желаниями и ответственностью, определяющее степень свободы индивида. В решении этого вопроса подчеркивается, что относительная гармония между властью и гражданами возможна только при условии защиты государством прав индивида. Необходимо реформирование правовой системы на основе интересов среднего класса. Необходимо учитывать права и свободы простого человека, создающего своим трудом экономический потенциал общества.

Использованные источники:

1. Вехи. Из глубины. - М., 1991.
2. Мадатов А.С. Ценность демократии и демократические ценности. - Вестник РФО. - 2004. - №2. - С.128-129.
3. Чаплин В. Православие и общественный идеал//Пределы светскости. - М., 2005.
4. Степун Фёдор Августович. Жизнь и творчество. - М., 2008. - С.8.
5. Сергеев М. Религия и демократия//Вестник Российского философского общества. - 2004. - №4. -С.144-149.
6. Булгаков С.Н. «Неотложная задача (О Союзе христианской политики)». Христианский социализм. - Новосибирск, 1991. - С. 32-33.
7. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения. М., 1990.
8. Emerson R.W. The American Scholar. In Nature, Addresses and Lectures. Vol. 1 of. complexe Works/ 1894.- P. 112
9. Thoreau H. D. The Writings of Henry David Thoreau (“Walden Edition”), 20 vols. – Boston, New York, 1906. - P. 361—362.
10. Белла Р., Мэдсен Р., Салливан У., Суидлер Э. и Типтон С. Привычки и нравы. Индивидуализм и служение обществу в жизни американцев. Реферативное изложение. // Наука и техника. - 1987.- № 8—12.

11. Евгений (Болховитинов). Собрание поучительных слов в разные времена... – К., 1834. - Ч. 4.
12. Найденова Л.П. Идеал праведной жизни у русского горожанина XVI в. (по материалам Домостроя)//Мировосприятие и самосознание русского общества (XI-XX вв.). - М., 1994.
13. Вильчек Вс. Прощание с Марксом.- М., 1993.
14. Реале Дж. и Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. - СПб., 1996. - Т.3.- С. 214—215.
15. Данилова М.И. Индивидуализм: история и современность (Философско-культурологический анализ). - Краснодар - Ростов-на-Дону, 2000.
16. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Соч. - М.-Л., 1935.
17. Гервинус Г. Введение в историю девятнадцатого века. - СПб., 1864.
18. Гаджиев К.С. Эпоха демократии? // Вопросы философии. - 1996. - №9.
19. 10 лет российских реформ глазами россиян. – М., 2002.- С. 50.

Г. КУЛАГІНА (Київ, Україна)

РЕЛІГІЙНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ В УМОВАХ ДЕМОКРАТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА

Терпимість, плюралізм у релігії – відносно нові категорії в історії соціальної та релігійної думки. Концепція релігійного плюралізму реалізується шляхом схвалення поліконфесійного суспільства як чинника толерантного способу співжиття релігій через їх взаємну повагу, а відтак стає позитивним надбанням кінця ХХ століття.

Толерантність - означає здатність виявляти терпимість до іншого, бажання співіснувати з ним на спільній території. Частіше за все вона виявляється тоді, коли культура більшості відчуває себе у безпеці, добре розуміючи свою силу. Плюралізм, визнання та, навіть, прийняття очевидних відмінностей між суб'єктами віри, має місце лише за умови відсутності загрози для життєздатності культури більшості. В іншому випадку, остання буде прагнути нав'язати свою позицію відмінним від неї релігійним культурам. Вірним є й зворотне твердження: для участі у житті плюралістичного суспільства культури меншості також мають відчувати себе безпечно, а відтак - рівними серед сильних. Поважати інший спосіб життя, або, навіть, прагнути до обміну досвідом є серйозною альтернативою, протилежністю триумфалізму.

Прослідкуємо рефлексію на можливість плюралістичного співіснування культур у релігіях біблійної традиції.

У Біблії та Талмуді маємо численні приклади взаємодії народу Ізраїлю та язичників. Коли на певній території юдеї знаходились у меншості, вони, практично, були позбавлені вибору щодо обрання та ставлення до свого сусіда. Як засвідчує Тора, після появи незалежних царств та пізніше, за часів Другого Храму, стає зрозумілим, що «серед них жили й прибульці». Останніх «терпіли» як представників культури більшості або меншості, однак очевидно, що ніхто не закликав до релігійного плюралізму. У цілому, такий «домодерністський» підхід

юдаїзму можна назвати «триумфалістським». Тут Ізраїль не був оригінальним чи поодиноким. Багато релігій претендували (й дотепер претендують) на те, що лише вони сповідують справжнє слово Бога або божеств. Особливо це стосується монотеїстичних релігій.

У періоди, коли Ізраїль володів політичною силою, необхідність утиску народів Палестини, знищення їх культових святилищ, винищення язичництва він сприймав як заповідь (Числ. 1:33-54). У Книзі Левіт Мойсею заповідано те, що серед народу можуть жити не ізраїльтяни, «приходьки» (Лев. 17:8), але вони мають бути обмеженими у своїх релігійних практиках, повинні дотримуватись законів та звичаїв ізраїльтян або понести покарання. Та ж Книга згадує про сексуальні збочення і застерігає від них ізраїльтян. В іншому випадку вони будуть винищені, бо «ці гидоти чинили мешканці землі цієї, що були перед вами, - і осквернили вони землю. Дивіться, щоб не викинула і вас земля, якщо занечистите її, так як викинула вона народи, що були перед вами. Бо кожний, хто чинитиме що-небудь з цих гидот, той викориниться з-поміж народу свого» (Лев. 18:27-29). Книга Повторення Закону теж не виявляє терпимості до релігійних практик оточуючих народів: «Коли прийдеш у землю, що її Господь, Бог твій, дав тобі, то не вчись робити таку гидоту, як роблять ці народи. Нехай не буде в тебе нікого, хто переводить сина свого чи дочку свою через вогонь; нікого, хто ворожить або чарує, або замовляє, або віщує. І не буде між вами проклинателя або такого, який визиває духів, або вгадує, або мерців розпитує. Усі бо, що це роблять, - гидота для Господа; і за ці гидоти Господь, Бог твій, проганяв народи цих земель перед тобою. Ти ж мусиш бути бездоганим перед Господом, Богом твоїм. Ці ж народи, що проженеш їх, слухають чарівників та ворожбитів, але тобі Господь, Бог твій, не дозволив таке чинити» (Повт. 18:9-14, див. також Повт. 29:16-20, 26-28).

Осія заперечує релігійний синкретизм та вшанування Ваала, що практикувалось мешканцями Північного царства у VIII столітті до н.е. (Ос. 4-12 та ін.). Таку ж позицію підтримує Єремія, критикуючи мешканців Єрусалиму півтора століття по тому (Єрем. 2-20 та ін.). Закони Тори і слова пророків про звички ізраїльтян спричинені не лише відступництвом від Бога, що засуджувалось. Запозичені у навколишніх народів релігійні, моральні практики часто передбачали аморальну поведінку, статеві збочення і навіть дитяче жертвоприношення.

У раввіністичній літературі теж відсутня симпатія до вшанування ідолів у країнах проживання євреїв. Так, у Сифрі на Повторення Закону Піска 54 читаємо наступне: «Мудреці казали, що всякий, хто визнає вшанування ідолів, той заперечує всю Тору». Єрусалимський Талмуд зазначає, що заради врятування життя можна порушувати будь-які закони, за винятком вшанування ідолів, статевих збочень та вбивства. Та сама думка, але щодо процедури зцілення, закладена у мідрашах [1, 258].

Виникнення християнства як релігійної і політичної сили, а пізніше – становлення й поширення ісламу, значно загострило питання ставлення єврейських релігійних лідерів до цих традицій. Йшлося не про терпимість до християнства та ісламу у розумінні вільного їх існування. Внаслідок маргінального існування євреїв, не було можливості обговорювати це питання у такому контексті. Проблема полягала у припустимості взаємовідносин між євреями та християнами, євреями та мусульманами.

Так, єврейський філософ XII ст. Маймонід вбачав деякі позитивні риси у християнстві, яких не було в ісламі, і, навпаки, спостерігав певні заслуги ісламу

перед християнством. Він віддавав перевагу ісламському монотеїзмові перед християнським тринітарним вченням, однак зважав на пріоритет християнського канону Старого Завіту замість ісламського його заперечення, виступав проти зміни Святого Письма на Коран. Водночас це не означає, що Маймонід обговорював чи взагалі переймався ідеєю відкритого міжрелігійного діалогу. Згідно з «домодерністським» мисленням, думку Маймоніда про ставлення юдаїзму до своїх дочірніх релігій, слід назвати «тріумфалістською»: він безумовно вважав, що навернення християн та мусульман в юдаїзм є бажаною метою, якій євреї повинні, по можливості, сприяти.

Настання Нового часу Просвітництва у Європі позначилось більшою «терпимістю» до євреїв у різних країнах. За цей період, протягом кількох років, керівники двох країн, виступили із заявами відносно євреїв і питання терпимості. У 1782 році австрійський імператор Йосип II видає *Toleranzpatent*, яким гарантує євреям певні права у своїй імперії. Менш ніж за десять років, щойно обійнявши посаду президента США, Джордж Вашингтон пише, що євреї знаходяться під повним захистом закону нової американської держави. Зокрема, у своєму листі до Мойсея Сейксу у 1790 році він зазначає: «Більше недоцільно казати про терпимість у розумінні помилування одним класом людей, який дозволяє іншим здійснювати їх природні права. На щастя, уряд Сполучених Штатів не підтримує будь-який фанатизм і не сприяє жодним переслідуванням» [1, 259].

Єврейський філософ із Німеччини часів Просвітництва Мозес Мендельсон згадує про те, що відмінності у вірі не заважали йому мати багато друзів з числа неєвреїв. Однак частіше за все таке приятелювання мало приховану мету - навернення неєвреїв у християнство. Власне, така стратегія випробовувалась по обидва боки Атлантики: у Європі та Азії, подеколи присутня й сьогодні.

Справжній виклик діалогу полягає у вимозі до його суб'єктів переглянути власні глибокі переконання, позиції. Одночасно користь діалогу важко переоцінити. Виходячи за межі вузької конфесійної спрямованості юдаїзму, християнства, ісламу, міжрелігійний діалог набуває нових завдань. Серед останніх чільне місце посідатиме пошук нових засад, спільних для релігій, що ґрунтуються на політеїстичних та /або анімістичних традиціях.

Релігійний плюралізм – відносно нова концепція, значний крок уперед порівняно з попереднім до нього поняттям терпимості. За своєю природою, терпимість пов'язана з відчуттям зверхності, підживлює триумфалізм. Натомість релігійний плюралізм, так само, як і прагнення до культурної різноманітності, визнає існування багатьох корисних шляхів осмислення і правильних відносин з Джерелом Буття.

Межі і можливості релігійної терпимості, плюралізму християн пов'язані з уявленнями про історичне минуле Церкви та релігійною практикою. Християни традиційно пов'язують «золоту добу» Церкви з апостольськими часами, коли вона була єдиною, чистою, знаходилась у гармонії з Духом. Романтичний образ ранньої Церкви залишає за лаштунками боротьбу та жорсткі суперечки всередині неї. Майже завжди реформатори християнства виправдовували свої нововведення твердженням про відновлення колишньої величі апостольської Церкви. Ідеалізація минулого частіше за все має наслідком підозру до різноманітності та змін, сприяє встановленню одноманітності, незмінності у якості обов'язкового стандарту, норми. На такому богословському підґрунті надто ускладнюється розвиток ідеї терпимості або плюралізму.

Коли людям загрожує серйозна небезпека, вони, як правило, застосовують одну з двох стратегій виживання: або відступають, або ж переходять у наступ. Це справедливо щодо релігійних спільнот. Коли ранні Церкви боролися за встановлення власної ідентичності, то вони зрозуміли, що зовні їх переслідують супротивники, а всередині – дисиденти. З метою самозахисту релігійні спільноти йшли від своїх сусідів, перетворювались на замкнені анклавні, де спрощувався спротив внутрішнім суперечкам та нападам оточуючої культури. Однак сепаратистський імпульс часто перетворювався на ідеологію ізоляціонізму, погіршуючи сприйняття релігійною групою «чужинців» навіть після того, як загроза минала. Переважну більшість своєї історії християни ізолювали себе від творчого обміну з іншими релігіями. Чужинці сповідують інший спосіб життя, а відтак вже сама їх присутність постає викликом суспільним нормам. Більше того, коли спільнота переконується, що збережена традицією істина одкровення не збагачується релігійним діалогом, у неї зникає стимул брати у ньому участь. Тенденція до відсторонення, збереження безпечної дистанції від інших, свідчить доказом формування поглядів багатьох християн на основі ідеалізованої пам'яті про ранню Церкву.

Майже інстинктивні стратегії відступу чи нападу можна зрозуміти, коли йдеться про умови виживання релігійної спільноти. Однак за наших часів ці тактики можуть виявитись руйнівними. Ідеологія ізоляції чи ворожості має головним чинником страх, недовіру, не сприяє здатності слухати або вчитись в інших, залишає байдужим до проблем «чужого серед своїх». Такі ідеологічні моделі розглядаються як нездатні до позитивної дії у релігійно плюралістичному світі.

Тривала історія теократичних держав Середньовіччя не залишала місця тим, хто сприймав світ інакше. Терпимість не була наслідком зусиль богословської думки, вона стала раптовим результатом стомленості від постійних військових дій. До підписання Вестфальського миру 1648 року стали очевидними крайнощі релігійного фанатизму. Практично, світська влада нав'язала терпимість релігійним спільнотам, оскільки християни виявились нездатні жити мирно між собою та іншим, нехристиянським, світом. Перспективи мирного співіснування підсилювались шляхом витіснення релігії з публічної сфери. Філософи Просвітництва намагались приборкати релігію шляхом подолання національних, етнічних, богословських обмежень, прагнули встановити універсальні засади для побудови нового соціального порядку. Продовженням цієї філософської платформи стала пропозиція Джона Локка включити євреїв до числа громадян держави, висловлена у його «Першому листі про віротерпимість» у 1689 році. Висновки Джона Локка претендували на універсалізм, коли він стверджував, що всіх осіб об'єднує людяність.

Тоді як багато хто засмучується згубним впливом секуляризації на релігійні традиції, не слід забувати те, що ідеал терпимості не міг з'явитись доти, доки держава й суспільство не стали контролювати релігійну владу. Декларація універсальних прав людини, включених до американської конституції, а у 1948 році – затверджених Організацією Об'єднаних Націй, була б неможливою без незалежності філософії, політики, економіки, мистецтва, науки від віроповчальних і Церковних обмежень. Сучасні законодавства про відокремлення Церкви від держави, зміщення релігійних переконань, практик до сфери приватного життя, ставлять християн перед певними викликами, а саме:

1) чи завжди громадянські відносини між віруючими різних конфесій уможливлються лише у тих державах, які відмовились від релігійних переконань? Якщо релігійна терпимість не була вільним дарунком панівної конфесії, а стала результатом складних домовленостей релігійних груп, що не виявляли особливої симпатії одна до одної, то які перспективи мирного співіснування релігій у плюралістичному світі?

2) чи походить проблема нетерпимості з претензій монотеїстів на володіння винятковою істиною, або ж чинником триумфалізму таких віруючих є викривлене сприйняття та невірне розуміння Божого одкровення й обраності? Іншими словами, чи не впливає прагнення релігійної ворожнечі з логіки самого монотеїзму?

Християни традиційно підкреслюють ті богословські твердження, що виокремлюють їх серед іншого світу. Натомість позиція лібералів, що йде від доби Просвітництва, зводиться до пошуку чогось спільного. Богословські наслідки цієї суперечки окреслюється тезою: «На гору можна піднятися багатьма шляхами». Це означає: «За різноманітністю прихована спільна сутність». Власне, богословська модель заперечує реальність релігійного плюралізму, замовчує факт неможливості зведення до єдиного засобів, цілей, які переслідують християни, юдеї, мусульмани, індуїсти та буддисти. Більше того, таке сприйняття релігійного життя може призвести до нереальних, а подеколи – небезпечних, очікувань.

Політична і соціальна необхідність терпимості сьогодні є очевидною. Однак все частіше лунають заклики богословів до встановлення чітких меж для цього світського ідеалу. Практика терпимості, яка часто означає вимогу «жити самому і дати жити іншому», залежить від крихкої і непостійної рівноваги різних сил. Наслідки розпаду колишньої Югославії яскраво засвідчують ненадійність терпимості, що була нав'язана світською владою.

Чи породжує терпимість повагу до інших людей? Чи призводить вона до спільного вирішення завдань різними релігіями? Частіше за все, терпимість виступає проміжною ланкою на шляху до міжконфесійної згоди. У протилежному випадку, коли чужинців лише «терплять», толерантність легко зникає з виникненням політичних чи економічних конфліктів, які вимагають жорстких рішень щодо сусідів.

Існує точка зору, що побудовані на взаємній повазі міжрелігійні відносини залежать від богословського обґрунтування релігійного плюралізму, адже богословське різноманіття – це дарунок, який збагачує розуміння людини самої себе, інших та всього світу. Дана концепція сприймається неоднозначно як захисниками, так і критиками теорії плюралізму. Водночас переважна більшість християн наголошує на тому, що їм необхідні нові шляхи для контактів з віруючими різних конфесій.

Релігійний плюралізм передбачає богословську установку на сприйняття, бажання слухати та вчитись у тих, хто сприймає світ по-своєму. Така позиція ставить християн перед новими викликами, значно актуалізуючи деякі питання, а саме: що означає належати до традиції, яка сповідує не одне, а чотири Євангелія? Чи не закладена тут суперечливість, неузгодженість? Виходячи з послідовного прочитання цих історій, чи можуть християни стверджувати різноманіття всередині біблійного свідчення? Чи варто вчитись у тих, хто дотримується того самого Писання, але читає його по-іншому?

Якщо, згадуючи про минуле, метою християн стане не повернення у нього, а життя заради майбутнього. Можна припустити, що вони зможуть вийти за межі

терпимості та зреалізувати перспективи релігійного плюралізму. Про прийдешній справедливий мир йдеться у всіх християнських оповідях, літургіях, піснеспівах. Відповідь на виклик релігійного плюралізму визначатиме характер майбутніх Церков і, безумовно, зможе показати те мирне співіснування всього світу, про яке вони постійно моляться.

Використані джерела:

1. Иудейско-христианский диалог // Словарь-справочник. Под ред. Леона Кленицкого и Джеффри Вайгодера. – М., 2004.

П. ПАВЛЕНКО (Київ, Україна)

РИМО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА В КООРДИНАТАХ СУЧАСНИХ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ (католицький проект позаетнічної уніфікації людства)

Римо-Католицька Церква витлумачує сучасні глобалізаційні процеси як тенденції до розбудови земного «граду Божого», як реалізацію Царства Божого на Землі. «Діяльність людини на Землі, якщо вона натхнена і зміцнена любов'ю, робить внесок у зведення вселенського граду Божого, до якого рухається історія людської сім'ї. В суспільстві, що переживає глобалізацію, загальне благо і праця заради нього не можуть не досягати масштабів усієї людської сім'ї, тобто спільноти народів і націй¹, так що град людський знаходить обриси єдності та миру і певною мірою стає передбаченням і прообразом міста без кордонів, граду Божого» (*Caritas in Veritate*², 9).³ «Вона (глобалізація – П.П.) справа людська; за нею стоять різні культурні установки, що вимагають розрізнення. Справжнє обличчя глобалізації як процесу та її основний етичний критерій – це єдність людської сім'ї, її розвиток у добрі. Тому слід невпинно підтримувати той культурний аспект процесу всевітньої інтеграції, який спрямований на благо особистості й спільноти і відкритий до трансцендентного» (*Caritas in Veritate*, 42).⁴

Сучасний католицизм виступає за єдине, «цільне людство», за загальнопланетарну християнську цивілізацію, в межах якої не буде поділів між людьми за державними, національними, етнічними, культурними ознаками, але «щоб були всі одно», як зауважує євангельський Ісус (Ів. 17:21). Церква ж постає при цьому як «знак та інструмент цієї єдності» (*Caritas in Veritate*, 54).⁵ Найбільш загальною теоретичною передумовою католицької інтерпретації як самої нації, так і найважливіших проблем національного розвитку і національних відносин є концепція природного права. За цією концепцією, життя нації постає як реалізація

¹ Пор.: Іван XXIII, Енци. «Pacem in terris» (11 квітня 1963 р.): AAS 55 (1963). – 268–270.

² Лат. *Caritas in Veritate* – «милосердя в істині».

³ Енциклика «Caritas in veritate» Верховного понтифіка Бенедикта XVI. – М., 2009. – С. 9.

⁴ Там само. – С. 59.

⁵ Там само. – С. 79.

цього природного права, кінцевою метою реалізації якого виступає Бог. Власне, на основі концепції природного права вибудовується і соціальна концепція католицизму, і соціальна етична доктрина, в тому числі й з національного питання. Назагал, концепція природного права обстоює ідею, згідно з якою буття нації визначається та регулюється божественним началом. В цьому контексті, якщо католицька ідея гуманізму визначає людську особистість як істоту трансцендентну, тобто таку, що не має етнічних ознак чи характеристик, бо ж є «образом і подобою Бога» (християнський гуманізм, тримаючи за основу євангельську ідею зречення світу і самозречення християнином «самого себе»), обстоює абстрагованість людини від плану соціально-історичного буття на користь її єднання з Богом, орієнтуючи на буття божественне, що існує за межами земного світу і в межах якого людина втрачає в тому числі й власну етнічну характеристику), то природне право, на відміну від християнського гуманізму, визначає людину як істоту передусім соціальну, таку, що, певною мірою, не може розглядатися поза межами суспільних відносин.

На перший погляд між цими обома підходами щодо розуміння людини нібито наявне протиріччя. Але якщо зважити на те, що соціальне буття людини неможливе поза межами конкретної нації вже на тій підставі, що людина живе на Землі (є істотою матеріальною), бодай що може вважати себе у крайньому значенні духовною істотою і бути космополітом, а «чистого» космополіта не може існувати тому, що той спілкується конкретною мовою, яка, якою б вона не була, у свою чергу, завжди постає одним із найголовніших культурних виразників конкретного етносу чи нації, бо ж носієм конкретної мови завжди є конкретний народ (щоправда якщо не йдеться про таку штучноутворену мову, як есперанто і яку, як відомо, в широкому і традиційному вжитку ніхто не використовує), то в остаточному рахунку ідея гуманізму в цьому контексті перетинається й підводиться до концепції природного права, оскільки, за уявленнями католицизму, соціальні проблеми подаються як проблеми релігійного порядку – буття нації регулює лише один Бог.

В цьому сенсі нація не є носієм свого природного права. Звідси рівність, рівноправність націй ґрунтується в католицизмі не на цінності націй як таких, а зумовлюється рівністю людей, людської природи. А це саме по собі означає, що й сама ідея нації не є прийнятною, оскільки поняття нації, національного розцінюють доволі умовними категоріями, бо ж в християнському сенсі суперечать ідеї рівності всіх християн перед Богом. Розрізнення ж людей за національною приналежністю робить їх різними, що може означити як нерівними. В істинному сенсі нацією може вважатися навіть не спільнота віруючих в Ісуса Христа взагалі, а «католицька нація», яка розуміється «вселенським братством» як «Царство Небесне» чи «Тіло Христове», що чекає Другого приходу Христа й кінця світу і прагне до возз'єднання з Творцем. А оскільки, за цими уявленнями, націй як таких на тому світі вже не буде, бо ж той світ є світом духовно-божественного буття, то поняття нація в межах такого вселенського християнського братства не є важливим, а то й навіть небезпечним, оскільки зорієнтованість на нього лише прив'язує віруючого до світу, а відтак стоїть на заваді реалізації християнських чеснот з тим, щоб підготувати себе до зустрічі із Спасителем.

Незважаючи на те, що позиція Папи Івана Павла II дещо була відмінною від обстоюваною століттями традиційно католицької, оскільки за його керівництва Римо-Католицькою Церквою процеси етнізації в її межах дещо активізувалися: великого значення набув міжкультурний діалог, а поруч з цим - і міжконфесійний

та міжрелігійний, проте офіційна позиція його наступника – Бенедикта XVI – законсервувала це питання, повернувши його в лоно традиції, з притаманним йому духом універсалізму, а за нинішніх умов – глобалізму, про що яскраво доводить Енцикліка 2009 року «*Caritas in Veritate*».

З одного боку, Іван Павло II зауважував на важливості міжкультурного (міжцивілізаційного) діалогу, обстоював ідею єдності Церкви в її культурному різноманітті. «Рід людський повинен досягнути єдності через багатоманітність; він вчиться бути єдиною Церквою, зберігаючи все розмаїття форм мислення і діяльності, культур та цивілізацій».⁶ Хоча безперечно й розумів Папа це з позиції традиційного католицького універсалізму: «У поділеному світі над-національна єдність Католицької Церкви залишається великою силою...».⁷ У своєму заповіті Іван Павло II висловлює таку думку: «Бажаю ще раз віддати себе волі Господній. Він сам вирішить, коли і як я повинен завершити свою земну дорогу і пастирське служіння. В житті і смерті *Totus Tuus* (весь твій) за допомогою Пренепорочної Діви. Змиряючись нині перед цією смертю, вірую, що Христос дасть мені благодать Свого останнього прищестя. Вірую, що здійснить Він все це відповідно із значенням тієї великої справи, якій прагну служити, - порятунку людей, збереженню сім'ї людської, а в ній - всіх націй і народів (серед яких серце в першу чергу звернене до моєї улюбленої Батьківщини), тим людям, що довірилися мені, справі Церкви, справі прославляння Бога».⁸

З іншого боку, позиція Папи Бенедикта XVI відмінна від тієї, яку обстоював Іван Павло II. Маємо наяву відчутний курс повернення до універсалізації та інтернаціоналізації католицизму. «Долаючи кордони національних громад, турбота про ближнього розширює, таким чином, свої горизонти на весь світ. II Ватиканський Собор справедливо підкреслив: «З числа знамень нашого часу гідно особливої уваги зростаюче і непоборне почуття солідарності всіх народів».⁹ ... Таким чином, солідарність, проявлена цивільним суспільством, значно перевершує солідарність одинаків» (*Deus Caritas Est*, 30, а).¹⁰ Під «одинаками» тут слід розуміти «нації», бодай «католицькі», а «солідарність всіх народів», як прагнення до виведення їх з рамок «національних кварталів».

Зауважимо, що принцип солідаризму посідає важливе значення в соціальній філософії сучасного католицизму. Солідаризм, як ідея єдності чи спільності інтересів, поширюючись на етноси, нації й держави (хоча також і сім'ї, родини), визначає між ними таку систему відносин, яка веде їх до об'єднання в одну вселенську родину народів чи, точніше б слід сказати, один наднарод, що об'єднує один світогляд, одна система цінностей, одна традиція, виразником і охоронцем яких є одна єдина Католицька Церква. В такий спосіб, як це розкривається в Енцикліці «*Populum progressio*» Папи Павла VI, в остаточному рахунку мусить реалізуватися «справжнє спілкування між усіма націями» (*Populum progressio*, 43).

⁶ Папа Иоанн Павел II. Преступить порог надежды.- М., 1995.- С. 193.

⁷ Там само.- С. 211-212.

⁸ Рускі пераклад завяшчання Айца Яна Паўла II (поўны тэкст) // Інтэрнэт-старонца Францішканаў – Братоў Меншых Канвэнтуальных.- http://tau.by/index.php?option=com_content&task=view&id=242&Itemid=80

⁹ Декрет об апостольстве мирян: *Apostolicam actuositatem*, 14.

¹⁰ Енцикліка «*Deus Caritas Est*» Верховного понтифіка Бенедикта XVI Епископам, пресвітерам и дияконам, монашествующим і всім вірним мирянам «Про християнську любов» від 25 грудня 2005 року.

Іншими словами, під ідеєю міжнародної солідарності, ідеєю «католицької єдності народу Божого»¹¹ подається той самий космополітизм, інтернаціоналізм чи ще якийсь «ізм», кінцевою метою розвитку якого є об'єднання людства в одну наднацію, одне позаетнічне суспільство, культурними виразниками якого будуть виступати саме релігійні виразники. Національні держави за таких умов розглядаються лише, як досить умовні й до того ж суто територіальні утворення. Відтак, національна ідея і похідна від неї ідея національної незалежності, для католицизму є неприйнятною. В Декреті «Ad Gentes», ухваленому II Ватиканським собором, чітко зауважується, що «Христос і Церква, яка репрезентує свідоцтво про нього шляхом проголошення Євангелії, стоять над будь-якими особливостями раси чи національності, а тому ніхто й ніде не може їх вважати чужими» (Ad Gentes, 8). Перефразовуючи цю тезу, можна сказати це інакше: Христос і Церква перебувають над будь-якими особливостями раси чи національності, а тому ніхто й ніде їх не може вважати своїми, рідними, бо ж вони виведені за межі рас і націй, а відтак сфера етнічного чи національного буття для католицизму є чужою. В такий спосіб такі поняття, як то «польський католицизм», «литовський католицизм» та ін. є лише поняттями умовними і не несуть в собі ознак етнічності, не мають насправді національних ознак, бо ж, у протилежному разі, це буде суперечити духу і букві віровчення Католицької Церкви. Тут, скоріше, йдеться про пристосування Церкви до конкретних націй з метою навернення їх у своє лоно, зміцнення їх у вірі, аніж про якесь уможливлення процесів етнізації католицизму серед тих чи інших «католицьких народів».

«Виходячи із своєї концепції нації, Католицька Церква вважає її лише «природним» етнічним утворенням, з чого начебто слідує, що життя нації не повинне стосуватися політичної сфери. На цій підставі заперечується потреба національної державності для кожного народу, національного суверенітету в політичній області, реалізації права нації на самовизначення».¹² Це засвідчують такі енцикліки, як «Fidei donum» Папи Пія XII, «Mater et Magistra» та «Pacem in terris» Папи Івана XXIII, «Populum progressio» Папи Павла VI, а також його послання до народів Африки – «Africae terrarum», а також II Ватиканський собор. Загалом, ставлення сучасного католицизму до етнічного зафіксовано II Ватиканським собором, який визнає реальність існування Католицької Церкви в сучасному поліконфесійному, полірелігійному і поліетнічному світі і виходячи з цих реалій вибудовує нинішню свою політику у модерному світі на засадах «обновлення» і «співіснування». Втім визнання католицизмом поліморфності його (світу) проявів і форм буття ще далеко не означає, що Церква щодо сфери етнічного суттєво переглядає свої попередні позиції і відтак проголошує курс до етнізації католицизму. Католицька Церква, «призначена розповсюджуватися у всіх країнах, вона входить в історію людей, але в той само час переступає межі часів і народів» (Lumen gentium, 9).

І якщо католицизм і допускає якісь етнічні чи культурні прояви у своїх межах, то вони є більше зовнішніми, аніж етнокультурними за змістом і суттю. Тут йдеться далеко не про впровадження елементів етнічних культур, а про обстоювання зовнішньої, формальної, глобалізованої культури, яка, як відомо, легко підтасовується під будь-яку етнічну чи національну культуру, бо ж

¹¹ Lumen gentium, 13.

¹² Минкявичус Я.В. Католицизм и нация.- М., 1971.- С. 80.

використовує її суто зовнішні ознаки, водночас нехтуючи її внутрішнім світоглядно-звичаєвим осердям. «Оскільки в деяких країнах ... є народи із самобутніми музичними традиціями, що відіграють важливу роль в їхньому релігійному та соціальному житті, то цій музиці мусить бути надана вірна оцінка й надане відповідне місце як у формуванні релігійного духу цих народів, так і у пристосуванні культу до їхніх особливостей...» (Socrasanctum concilium, 119). Ставка береться переважно на використання Церквою особливостей національного мистецтва взагалі – живопису, архітектури, національних костюмів, народних промислів. «Церква не вважала строго своїм жодного художнього стилю, але приймала форми кожного століття у відповідності до характеру народів... І в наш час мистецтво всіх народів і країн мусить широко використовуватися в Церкві...» (Там само, 123).

Попри те, що такими поняттями, як «універсалізм» чи «космополітизм» католицизм на віроповчальному рівні не оперує, більше того – ставиться до них негативно, оскільки вони (особливо космополітизм) є явищами здебільшого політичними, однак універсалістський і космополітичний характер його (католицизму) є очевидним, як очевидним свого часу був і космополітизм самого паулінізму чи еллінохристиянства, наступником якого якраз і є Католицька Церква. Це вже відчутне бодай навіть на рівні назви «католицька» (грецьк. καθολικός), що означає «всезагальний», «всесвітній», «вселенський».

Щодо ставлення католицизму до етнічного в умовах сучасних глобалізаційних процесів, мова йде не лише про пристосування його (католицизму) до видимих, зовнішніх, навіть поверхових, елементів етнічних чи національних культур, в межах яких він існує і аж ніяк не про якість піклування про їх розвиток, охорону, тим паче про «католицький фундамент національних культур» чи взагалі ідею етнізованого католицизму. «В національному суспільстві католицизм, проникаючи в різноманітні сфери його життя, отримує зовнішню національну форму, у зв'язку з чим створюється видимість, що католицька релігія є національним атрибутом і національною цінністю».¹³

В енцикліці «Caritas in Veritate» Бенедикт XVI наголосив, що він (а в його особі і підпорядкована йому Церква) загалом не налаштований проти глобалізації, зокрема проти глобалізації економіки, але лише за умови, що вона дозволить більш справедливо перерозподілити багатства планети. «Сліпо противитися глобалізації – значить діяти помилково та упереджено, нехтувати процесом, в якому є й позитивні аспекти, упускати різноманітні можливості для розвитку, які він уособлює. Процеси глобалізації, належним чином сприйняті і спрямовані, дозволяють зробити великий і безпрецедентний перерозподіл багатств на планетарному рівні. Але за неправильного керівництва ці процеси можуть призвести до зростання бідності та нерівності, а також заразити кризою весь світ. Слід виправляти порушення, часом серйозні, які призводять до нових поділів між народами і всередині народів, і діяти так, щоб перерозподіл багатств не супроводжувалося перерозподілом бідності або навіть її загостренням, чого можна побоюватися при неналежному управлінні нинішньою ситуацією» (Caritas in Veritate, 42).¹⁴

¹³ Минкявичус Я.В. Католицизм и нация.- М., 1971.- С. 230.

¹⁴ Энциклика "Caritas in veritate" Верховного понтифика Бенедикта XVI. – М., 2009. - С. 59-60..

В «Caritas in Veritate» Папа Римський пропонує створити наднаціональну структуру, яка мусить допомогти людству вийти з чергового світової фінансово-економічної кризи. Фактично глава Ватикану, з посиланням на Папу Івана ХХІІІ¹⁵, закликав до створення «нової світової політичної влади»¹⁶. Більше того, він зауважує, що ця влада мусить визнаватися всіма і служити ефективною владою заради забезпечення безпеки, поваги і прав кожного. Слід також відзначити, що глобалізаційна політика Ватикану спричинена не лише прагненнями до перерозподілу багатств у світі і в такий спосіб боротьбою з бідністю, не лише до реалізації загального блага, а ще й тією даністю, яку Апостольська Столиця не надто афішує: Католицька Церква відчуває серйозне занепокоєння з приводу втрати нею європейської ексклюзивності і занепаду католицької Європи. Політика Папи Римського спрямована на відродження католицького християнства в Європі, особливо на фоні її активної ісламізації, а також з огляду на суттєву втрату католицизмом своїх позицій на фоні протестантизму і православ'я, які представляють серйозну конкуренцію особливо на Сході.

Складність ситуації спричинюється ще й тим фактом, що європейці, з одного боку, все більше перестають бути церковно-належними віруючими, вважаючи, що духовність існує і поза межами конфесійно організованого християнства, а з іншого – обстоюють якщо й не атеїстичні погляди, то, принаймні, вважають себе щодо релігії скептиками й агностиками.

Таким чином, ставлення Ватикану до глобальних процесів сучасності, власне, до глобалізації, загалом є позитивним і цей позитив характеризує і визначає політику католицизму на найближчі десятиліття. В глобалізації католицизм вбачає реальні умови, реальний механізм до вселенського як загальнопланетарного панування у світі – історичний шанс до реалізації свого політичного панування у світі. Саме тому Ватикан воліє сам стати керманічем цього руху, а не якісь там фінансові, економічні чи політичні кола. «Процес глобалізації можна розглядати, як ще один етап у розвитку світу після великого події його спокутування Ісусом Христом. Католицька Церква постійно виступала за розвиток націй і народів. Папа Павло VI навіть присвятив цій темі окрему енцикліку *Populorum Progressio*.¹⁷ Глобалізація відзначає залучення багатьох народів і націй у світову економічну систему і можливо також у світ, що значною мірою не має кордонів. ... Коли Ісус Христос доручив Своїм апостолам: «проповідувати Євангеліє всьому створінню»¹⁸, він вже мав на увазі процес «глобалізації», частиною якого, без сумніву, є сучасна економічна і соціальна глобалізація. Християнство за своєю природою є вселенським, а відтак і глобальним. Якщо раніше слово «вселенський» розумілось, як рух, спрямований назовні, то слово «глобальний» передбачає збиральний і охоплюючий рух, який засвідчує завершення проповіді Євангелія. Не може бути сумніву в тому, що до настання Парусії людство буде зібране, з наданням йому

¹⁵ Иоанн ХХІІІ, Энц. *Pasem in terris: I.c.*, 293; Папский Совет «Справедливость и мир», Компендиум социального учения Церкви, п. 441.

¹⁶ *Caritas in Veritate*, 67 [Энциклика "Caritas in veritate" Верховного понтифика Бенедикта XVI. – М., 2009. - С. 95-96].

¹⁷ Павло VI, *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967) 257ff.

¹⁸ Мк. 16:15.

більш близьких соціальних і релігійних зв'язків у міру того, як процес зцілення людства від гріха Адама отримає визнання і виконає свою функцію благодаті».¹⁹

З огляду на це, Ватикан закликає до створення нової всесвітньої влади. Задля цього він виступає з ініціативою реформування ООН. Примітно, що ще в лютому та березні минулого року (тобто всього за декілька місяців до оприлюднення енцикліки «*Caritas in veritate*»!) Папа публічно заявляв, що в нинішній світовій кризі винен егоїзм світових фінансистів, а сьогодні він вже пропонує саме цим світовим фінансистам, які винні в кризі, створити світовий уряд з тим, щоб надалі можна було уникнути подібних речей. Більше того, понтифік вважає, що влада, утворена з цих світових фінансистів, повинна бути обов'язковою для всіх країн і народів. «В умовах зростаючої нестримно всесвітньої взаємозалежності і настільки ж глобальної кризи виразно заявляє про себе невідкладна необхідність реформувати Організацію Об'єднаних Націй, як і міжнародну економічну і фінансову систему, щоб поняття сім'ї націй стало конкретною реальністю. ... Це необхідно, якщо ми хочемо збудувати політичний, правовий і економічний порядок, який зміцнить міжнародне співробітництво і спрямує його на солідарний розвиток усіх народів. Для того, щоб управляти світовою економікою, оздоровити економічні системи, вражені кризою ... потрібна справжня всесвітня політична влада» (*Caritas in Veritate*, 67).²⁰

Примітно, що, тримаючи на оці подібні глобалізаційні ініціативи Бенедикта XVI, офіційні протестантські, а особливо православні кола вбачають в цьому настання апокаліптичних подій, мотивуючи це тим, що Об'явлення Івана Богослова і чимало святих пов'язують прихід останніх часів людства з настанням влади антихриста як лідера світового уряду. При цьому, антихриста часто прив'язують до якогось з римських пап, який і очолить встановлення цієї самої світової влади і ознаменує воцаріння антихриста, а це, у свою чергу, нібито й мусить розкривати антихристиянську суть Римо-Католицької Церкви, її псевдохристиянську природу. Версія не нова і притаманна не лише для православ'я. З часу реформації її активно обстоює і протестантизм (проте, якщо для православних традиційно це пов'язане з невизнанням примату Папи, з невизнанням ряду суто богословських позицій, головним з яких є *Filioque*, то для протестантів подібна теологія спричинена орієнтацією на відновлення ранньохристиянської традиції, визнання за духовне керівництво в цьому однієї лише Біблії і на цій підставі невизнання як католицької, так і православної традиції).

Так чи інакше, але все сучасне християнство в масі конфесій і церков виявилось втягнутим в сучасні глобалізаційні процеси. Якщо одні (назвемо ці конфесії антиглобалізаційними) на фоні таких процесів шукають точки опору в етнічному, в етнічній сфері (а це переважною більшістю православні національні церкви), то інші цілком підтримують подібні потуги, розцінюючи їх чи не як благодатну тенденцію повернення до чистоти апостольського християнства чи канонічної традиції. Приміром, неохристиянська ідея «відродження» особистості і нації передбачає виключно відродження їх «взагалі», бо ж спричинює нав'язати

¹⁹ Эффинг О. Мирон, К.И.Г. Вселенская Церковь и глобализация // КАТОЛИЧЕСТВО ПРИМОРЬЯ: [Електрон. ресурс]. - Режим доступа: <http://www.catholic.vladivostok.ru/global.htm>

²⁰ Энциклика "Caritas in veritate" Верховного понтифика Бенедикта XVI. – М., 2009. - С. 95-96.

свою монополію, владу над тисячами віруючих, яка спрямована в першу чергу проти їхньої етнічної чи національної приналежності в ім'я якогось «вищого громадянства неба». Кінцевий ідеал більшості неохристиянських конфесій – не реформація, не розбудова, не вдосконалення «цьогосвітнього» суспільства, а пасивне очікування і сподівання досягти єднання з Богом. А якраз оця пасивність і являє одну з ознак глобалістичної ідеології.

Незважаючи на те, що ліберальні протестанти та неохристияни зауважують на своїй прихильності до національного, сфера останнього в їхній уяві окреслена тільки зовнішніми її атрибутами – частково мовою, національним костюмом, окремими звичаями і традиціями. А оскільки глобальна культура вільна від чітких етнічних кордонів, то своєю зовнішньою універсальністю вона може прижитися в будь-якому етнічному середовищі, постаючи в ньому як деякий вірус, який надто важко попервах локалізувати, але який спрямований на тотальне нищення культурної сфери того чи іншого етносу.

Ідеологія глобалізму активно експлуатує сферу культури, точнісінько так само як вона використовує і релігійну сферу, зокрема церковну, здійснюючи ставку як на окремі церкви, так і на універсальні християнські положення в цілому. Як у сфері культури замість етнічної культури нав'язується модерна глобальна культура, яка немає нічого спільного ні з етнічною, ні з національною культурою як такими, точно так і в релігійній сфері – замість християнських цінностей підсовується глобалістичний світогляд, який лише зовні обрамлений в ідею про якесь християнське вселенське братство, ідею про повернення християнства до його первісної чистоти, до реалізації витокових євангельських принципів. Як в глобальній культурі немає місця для особистості, для конкретного «Я», не зауважуючи вже на тому, що вся її суть звільнена від притаманних для звичайної культури стрижнів – вона немає ні етнічного коріння (попри те, що частково спирається на окремі етнічні, здебільшого зовнішні, виразники окремих конкретних культур), ні часу й місця свого походження, ні історії. Точнісінько так само й глобальне християнство є лише бутафорією на християнство традиційне, підрубкою його світогляду, його традицій. Як глобальна культура цілком універсальна і позачасова, а відтак мінлива, безформна, еkleктична, так само і глобальне християнство, на відміну від традиційного християнства, вихолощене від головного – від оригінального християнського морально-етичного вчення, від ідеї про віру людини не лише у Всевишнього (тут слід згадати про такий різновид глобального християнства, як «атеїстичне християнство»), а й в саму себе, оскільки в глобальному християнстві віруючий не може віднайти для себе нові буттєві смисли, а тому не усвідомить значимість себе як особистості і на цій підставі не зможе виступати не лише знавцем і носієм вищої істини буття, а й засобом реалізації у світі чогось більш цінного.

Метою глобалізму є нівеляція сфери етнічного, спотворення християнських цінностей, моралі, руйнація християнського світогляду з тим, щоб встановити нову глобальну універсальну ідеологію з її типом нової людини «без роду і племені», без власного «Я» – людини гвинтика в механізмі об'єднаного людства. «Глобалізація передбачає створення єдиної системи загальнолюдських цінностей, в основі яких стоїть індивід. Це не відповідає установкам окремо взятих релігій, для яких пріоритетні інтереси громад віруючих (великих і малих, локальних). Глобалізація ж, вириваючи людини з контексту «своєї» громади, консолідує людей на вищому, глобальному рівні. За такої моделі індивід неминуче втрачає інтерес до власної,

більш вузької, релігійної ідентичності (та й не лише до релігійної, а передусім – і це є більш важливим – до власної етнічної, етнокультурної ідентичності! – П.П.). ... Глобалізація претендує на роль свого роду світської релігії, що пропонує людині якийсь усереднений, зате оптимальний варіант існування в цьому світі. Разом з тим вона стимулює подальшу секуляризацію суспільства (незворотність якої сьогодні вже не виглядає настільки однозначно). Те суперсуспільство, що закладено в її ідеології, не буде потребувати релігійної легітимації, релігії як системоутворюючого начала. Роль релігії повинна звестися до питань улаштування сім'ї, моралі, теософського пошуку тощо».²¹

На наш погляд, надійним опором проти глобалізації під личиною американізації, з одного боку, всіх сфер і інститутів європейських суспільств, а з іншого – так званої «загрози ісламізації» Європи, може бути процес повернення націй до свого етно-національного коріння, причому до такого його зразку, який воно мало тривалий час. А це можливо здійснити тільки шляхом повернення нації до своєї традиційної національної Церкви, свого природного національного християнства. Антиглобалізаційні реакції притаманні в основному для тих конфесій і церков, які обстоюють ідею національно орієнтованого християнства чи національних церков. «Вселенський зміст християнства, - слушно зауважує А.Річинський, - розкривається в окремих національних формах, сукупність яких творить Христову громаду, де немає вже ні елліна, ні юдея, бо кожний з них однаково причетний до благодаті, але кожний залишився, як і був, елліном чи юдеєм, вносячи свій особливий тон у загальну симфонію. ... Таким чином, вища мета існування нації – розкрити якийсь момент вічного Буття, залежно від природних дарувань, особливої місії й чинної енергії кожного народу. ... У цьому глибокий зміст загальнолюдської культури».²² І ще: «...Вселенськість християнства у православнім розумінні полягає власне в єднанні різнорідних, різнообдарованих і по-різному виконуючих своє призначення національних Церков – членів одного соборного тіла».²³ В ширшому християнському (чи загальнохристиянському) розумінні ця вселенськість мусить розумітися також, як єдність в різноманітті, як єдність національно орієнтованих, орієнтованих на своє, на рідне, на власну етнічну сферу, на національну культуру – на все те, що робить в цьому світі людину в етнічному сенсі «якось», а не безбатченком. Треба усвідомлювати, що сучасна дехристиянізована нація нездатна не те, що відродити свої, притаманні тільки для неї національні виразники, вона нездатна витримати тиск тотальної глобальної катастрофи, загроза якої нависла над усім світом, бо ж, не маючи сталих, детермінованих в сучасних умовах тільки релігією морально-етичних парадигм, вона наважується піддатися новій моралі свавілля і вседозволеності взірця глобалістичної ідеології.

²¹ Религия и глобализация на просторах Евразии. – М., 2005. - С. 332-333.

²² Річинський А.В. Проблеми української релігійної свідомості. - К.-Тернопіль, 2000 - С. 266-267.

²³ Там само.- С. 265.

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА І ДЕМОКРАТІЯ: КАТОЛИЦЬКИЙ КОНТЕКСТ

Історіософський підхід посідає в сучасній історичній, філософській та теологічних науках важливе місце при дослідженні суті суспільних утворень та інституцій, у тому числі і релігійних спільнот – носіїв і виразників релігійної свободи. При цьому аналізуються не лише факти минулого, їх історична достовірність, але й світоглядні процеси, які відбувалися в певних регіонах в різні епохи. Це є надзвичайно важливим не лише із позицій минулого, але й сучасності, оскільки історичні процеси становлення релігійних спільнот, як відомо, не можна обмежувати рамками державно-етнічних кордонів. Характерно, що деякі церковні спільноти, зокрема Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ), є не лише – географічно і духовно - частиною європейської та світової цивілізації, а й, з огляду на власну історію, ця церква володіє надзвичайно багатим досвідом виявлення на собі ставлення різних демократій (як західних, так і східних) до релігійної свободи.

При історіософському підході до дослідження минулого зростає роль духовної складової історії, зокрема, її еклезіологічного компонента, що дозволяє належно оцінити історичну дійсність і зробити правильні висновки щодо майбутнього церкви, бо, зрештою, цей підхід слугує не лише достовірному пізнанню минулого, але й запобіганню повторення історичних помилок у площині взаємин демократії, як носія порядку й справедливості, та свободи релігії.

Саме справедливий порядок в суспільстві й державі є, як наголошує папа Бенедикт XVI в енцикліці „*Deus caritas est*“ („Бог є любов“), центральним завданням політики, оскільки держава, котра декларує себе справедливою, не може руйнувати релігії, а мусить гарантувати їх свободу і водночас спокійний розвиток для різноманітних релігій. Церква ж, як суспільне „вираження християнської віри має свою незалежність і на основі віри живе у формі спільноти, яку держава повинна респектувати. Обидві сфери є розділеними, але завжди залишаються у взаємній відповідальності“ за долю людини [1]. Саме тому церква і держава й в Україні у виконанні своїх завдань повинні діяти як партнери, не допускаючи взаємної залежності, оскільки для держави є особливо цінним столітній досвід церкви у збереженні родини та в розвитку освіти як важливих громадянських чинників поступу українського суспільства [2].

Досвід українського католицизму є цінний для влади найперше тим, що в ньому реалізований засадничий принцип католицького суспільного вчення про владу – принцип діяння влади як служіння народові й поваги при цьому головних прав людини, в основі якого, згідно з сучасним католицьким суспільним вченням, повинна лежати справедлива ієрархія суспільних вартостей і мудре виконання владою «розподільчої справедливості» [3].

Дотримання цих засад католицького суспільного вчення було завжди притаманним УГКЦ, особливо в умовах складного церковно-релігійного і соціально-економічного життя в Галичині кінця XIX – першої половини XX століття. Підтвердженням цьому є державотворча концепція митрополита Андрея Шептицького, сформульована ним у період між Першою та Другою світовими війнами, яка містила основоположні засади українського державотворення: тлумачення змісту та суті української національної ідеї, яку митрополит достосував

до формування української церковної та державницької ідеології і метою якої було утвердження соборної Української держави на принципах демократії і права, а також консолідація всіх сил українського народу [4].

При цьому Українська греко-католицька церква в епоху митрополита Андрея Шептицького однозначно довела, що автентична демократія є можливою лише на основі побудови досконалої концепції пошанування людської особи. Щоб користати з демократії, на переконання митрополита, люди через виховання повинні бути підготовлені до неї, отримавши формацію в християнському дусі [5]. Цим висновком митрополит засвідчив своє далекоглядне розуміння ролі демократії і духовних вартостей у становленні громадянського суспільства. Так через більш ніж півстоліття після митрополита А. Шептицького папа Іван Павло II в енцикліці „*Sentesimus annus*“ („Сотий рік“) підкреслить, що „справжня демократія можлива тільки у правовій Державі і на основі істинної концепції особистості. Вона вимагає, щоб підтверджувались умови для ...формування справжніх ідеалів. ...Демократія, яка не визнає цінностей, легко перетворюється у відкритий або прихований тоталітаризм, як про це свідчить історія“. При цьому, наголошує папа, моральний характер демократії визначається моральним законом, якому вона зобов'язана підпорядковуватись так само, як і будь-яка людська діяльність [6], оскільки справжня демократія є можливою лише на засадах дотримання концепції захисту прав людської особи, зокрема і духовних, а також демократія не повинна бути самоціллю суспільного розвитку, а лише засобом. Тому вона повинна спиратись на концепцію дотримання прав і свобод людської особи. При цьому гарантією їх дотримання є моральні норми – тривкий фундамент і вагома гарантія справедливого й мирного співжиття людей та запобігання корупції [7].

Відтак, сучасна суспільна доктрина католицизму наголошує, що „людська особа є і повинна бути засадою, суб'єктом і метою всіх суспільних інституцій“. При цьому суспільство трактується в католицизмі як передумова реалізації покликання людини на засадах так званої «соціологізації» – створення об'єднань громадян (товариств та установ) за принципом вільного вибору задля розвитку окремої людини або окремої нації чи й усіх народів, а також задля дотримання засади захисту особи, яка іменується „засадою допомогості“ – так званої „субсидійності“, згідно якої суспільство вищого порядку не повинне втручатися у внутрішнє життя суспільства нижчого порядку (спільноти, родини, особи). Цей принцип «допомогості», «субсидіарності» протистоїть усім формам колективізму й окреслює межі втручання держави та гармонізує відносини між особою і суспільством на засадах християнської – євангельської – справедливості та любові – „найбільшої суспільної заповіді“ [8].

Натомість недотримання цих моральних вимог до демократії призводить до появи цілого ряду суспільних проблем і кризових явищ: „скандалу абортів“, до скрутної ситуації емігрантів, до появи безпритульних, до бідності [9], яка негідна людської особи, особливо серед так званих «другорядних» груп людей та людей похилого віку [10].

Окрім цих проблем, УГКЦ, як активний учасник процесів демократизації українського суспільства, особливу увагу звертає перш за все на свої духовні функції, зокрема на місійну діяльність, яка є суттю церкви, оскільки її цілком, згідно вчення II Ватиканського собору, є турбота про пошанування гідності людини й реалізація церквою свого суспільного служіння [11]. Саме цією засадою було продиктоване рішення синоду єпископів Києво-Галицької Митрополії УГКЦ від 16

січня 2006 р. про заборону священикам балотуватися до органів влади й місцевого самоврядування, відповідно до канону 383 Кодексу Канонів для Східних Католицьких Церков, та займатися фінансовими операціями й торгівлею особисто або через посередників (канон 385) [12].

Християнські моральні вимоги до демократії сьогодні є невід'ємною складовою католицької суспільної доктрини, а сучасна філософська та політологічна думка все більше уваги приділяє цим вимогам, особливо важливій їх складовій – проблемі свободи особи, зокрема, в контексті дискурсу про свободу особи, яка впливає на розв'язання проблеми взаємопов'язаності свободи буття і толерантності як у християнському, так і в політичному житті [13]. Ця проблема є актуальною і в практиці творення політичного суспільства на засадах взаємної домовленості людей як добровільної незалежної спільноти громадян, котрі виступають ядром громадянського суспільства та є джерелом демократичної легітимності влади [14]. Також свобода особи виступає засадничим принципом у контексті визначення реального місця церкви в суспільстві [15], а тому в сучасній українській філософії та релігієзнавстві проблема свободи особи розглядається невіддільно від проблема свободи духа, бо „сутністю духу є свобода і, відповідно, духовне визрівання людини й народу визначає їх міру і сутність свободи“ [16].

Відтак універсальне наповнення християнського тлумачення свободи совісті безпосередньо корелюється із процесом побудови в Україні громадянського суспільства, оскільки, як підкреслює А. Колодний, суспільний універсалізм українського християнства, яке впродовж останнього тисячоліття української історії було невід'ємною складовою життя українців і виступало „еталоном всенародної релігії“, отримав реалізацію в тому, що християнство було і залишається „громадянською релігією“, котра є супутником цієї історії, а тому потребує подальшого вивчення її функціональності в контексті процесів розбудови громадянського суспільства [17]. Це є актуальним також і з позицій запобігання міжконфесійним протистоянням та націоналістичним спотворенням громадянської релігії.

Християнське розуміння свободи також є важливою складовою християнської концепції організації громадянського суспільства, оскільки свобода є основоположною християнською реалією. Вона проявляється в усіх сферах християнського життя, бо саме в ній виявляється найвище право і можливість вільного вибору людини між добром і злом. При цьому вибір на користь зла є надужиттям свободи й веде до неволі гріха та до пониження гідності людини [18], а тому, на переконання кардинала Й. Ратцінгера, свобода реалізується сповна тоді, коли вияв добра охоплює якнайширші сфери людської діяльності, розширюючи тим самим самі можливості людської діяльності. І навпаки, ця сфера дії свободи звужується тоді, коли людина, вживаючи особисту свободу, говорить добру «ні» [19].

У християнській філософії категорія свободи особи нерозривно пов'язана із поняттям збереження гідності особи, на чому наголошує декларація II Ватиканського собору про релігійну свободу „Гідності людської“ („Dignitatis humanae“), у якій відзначається, що людина покликана шукати і прийняти пізнану правду без будь-якого зовнішнього примусу та згідно із духовною свободою, усе своє життя впорядковувати відповідно до вимог правди, насамперед релігійної правди [20]. Відтак на прикладі релігійної свободи як однієї із засадничих різновидностей свободи буття людини на Другому Ватиканському соборі йшла

мова про збереження гідності людини як основоположного, універсального принципу дотримання справедливого публічного ладу. При цьому собор виявив пошанування не тільки до віруючих – людей, які шукають вищезгадану правду, а й до тих, хто не виконує обов'язку пошуку християнської правди – людей невіруючих [21].

Тому сучасне християнське суспільне вчення розглядає проблему гідності людини невіддільно від проблеми побудови громадянського суспільства, оскільки, згідно з цим вченням, істинно демократичне й морально досконале суспільство не може існувати без збереження гідності його субстанції – окремої людини [22]. Саме тому суспільство покликане служити особі, оскільки, як твердить кардинал Й. Гьофнер, „лише духовне буття у світовому плані бажане заради себе самого, а все інше – заради нього“ [23].

Відтак християнська спрямованість суспільного розвитку створює серйозну протидію вибухам ненависті й суспільним непорозумінням через покладення в основу християнської етики трансцендентального характеру гідності людини. Натомість, якщо не визнавати цієї „трансцендентної істини, тоді торжествує насилля влади і кожен прагне використати до кінця засоби, які перебувають у його розпорядженні, щоб нав'язати власний інтерес або власну думку, не беручи до уваги прав іншого“ [24].

Загалом на сьогодні УГКЦ в питаннях становлення громадянського суспільства в Україні дотримується основоположних засад пошанування гідності, свободи і прав людини. З цією метою ця церква намагається стояти в суспільстві не лише над політикою, але й над бізнесом, а водночас прагне реалізовувати невід'ємну складову демократії й розбудови громадянського суспільства «за горизонталлю» – екуменічний діалог з іншими християнськими церквами й нехристиянськими спільнотами в Україні на засадах міжконфесійної толерантності і недопустимості затягування УГКЦ та інших церков у будь-яку партію, що веде до порушення свободи християн щодо вільного громадянського вибору.

Використані джерела:

1. Benedykt XVI. Encyklika „Deus caritas est” do biskupów, presbiterów i diakonów do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej. – Warszawa, 2006. – С. 35-36.
2. Див.: Звернення Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних щодо результатів Третьої сесії Патріаршого Собору УГКЦ, яка відбулася у червні – липні 2002 року // Документи єпархіальних соборів Української Греко-Католицької Церкви (2001-2002). – Львів, 2003. – Т. 1. – С. 9-10.
3. Див.: Катехизм Католицької Церкви. – Львів, 2002. – С. 514.
4. Див.: Катрій Ю. Пізнай свій обряд! Літургійний рік Української Католицької Церкви. – 1992. – С. 237; Яртись А. Концепція українського державотворення у богословській спадщині митрополита Андрея Шептицького // Історія релігій в Україні. – Львів, 2005. – С. 622-623.
5. Див.: Митрополит Андрей Шептицький. Як будувати рідну хату? – Львів, 2003. – С. 16.
6. Енцикліка „Evangelium vitae” Святішого Отця Йоана Павла II. (25.03.95). – Рим: Libreria editrice Vaticana, 1995. – С. 103.

7. Див.: Гречко І. Роль християнства в побудові демократичного суспільства // Патріярхат. – 1997. – № 4. – С. 9-12; Музичка І. Думки про демократію у світлі науки Церкви // Патріярхат. – 1998. – № 3. – С. 26-27.
8. Катехизм Католицької Церкви. – Львів, 2002. – С. 442.
9. Іван Павло II. Енцикліка „Centesimus annus“ – „Сотий рік“ (01.05.1991) // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка „Сотий рік“. – Львів, 1993. – С. 500.
10. Див.: Маринович М. Соціальна місія Церкви як суть її служіння // Богословія. – 2002. – Т. 66. – Кн. 1-2. – С. 32-37.
11. Див.: Душпастирська конституція про церкву в сучасному світі „Радість і надія“ – „Gaudium et spes“ // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 596; Декларація про релігійну свободу „Гідності людської“ – „Dignitatis humanae“ // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 375-376.
12. Див.: Церква, політика і бізнес – несумісні // Нова Зоря. – 2006. – № 4 (674). – С. 1.
13. Див.: Лях В.В., Соболев О.М., Ситніченко Л.А. Проблема свободи: філософсько-світоглядні виміри // Фундаментальні орієнтири науки. – К., 2005. – С. 162-186.
14. Раз Д. Моральні засади свободи. – К.: Веселка, 2001. – С. 78.
15. Климов В.В. Місце церкви у системі суспільних інституцій сучасної України як результат забезпечення релігійної свободи // Релігійна свобода. Науковий щорічник. – К., 2004. – № 8. – С. 37.
16. Пашук А. Християнство і свобода // Київська Церква. – 2000. – № 5 (11). – С. 38-39.
17. Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005. – С. 266.
18. Kościół w Polsce wobec problemów kultury // II Polcki Synod plenarny. Teksty robocze. – Poznań–Warszawa, 1991. – С. 124.
19. Kardinál Joseph Ratzinger. Boh a svet. Viera a život dnes. – Trnava, 2005. – С. 79.
20. Декларація про релігійну свободу „Гідності людської“ – „Dignitatis humanae“ // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 375.
21. Див.: Кардинал Вальтер Каспер. Свобода віросповідання та національно-культурна ідентичність // Релігійна свобода. Науковий щорічник. – К., 2002. – № 6. – С. 5-6.
22. Маринович М. Українська ідея і християнство або Коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису. – К., 2003. – С. 321.
23. Кардинал Йозеф Гьофнер. Християнське суспільне вчення. – Львів, 2002. – С. 58.
24. Іван Павло II. Енцикліка „Centesimus annus“ – „Сотий рік“ (01.05.1991) // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка „Сотий рік“. – Львів, 1993. – С. 497.

ГЕОПОЛІТИКА ВІД ПАТРІАРХА: ЦАРСТВО НЕБЕСНЕ VS РУСЬКИЙ СВІТ

Доки українські політики сперечаються про чергову оплату за газ, наступний транш МВФ, шукають винного у пандемії грипу та крають рештки бюджету на поточний рік, Москва вустами предстоятеля РПЦ намагається зартикулювати новий геополітичний проект, покликаний надихнути й мобілізувати не тільки росіян, а й весь «руський світ», до «станового хребта» якого московський патріарх, анітрохи не сумніваючись, зараховує Україну. Навіть тим, хто не схильний вірити, що у московського першоієрарха на язиці те, що в Путіна в голові, варто звернути увагу на доктрину Кирила, бодай з огляду на той факт, що імперсько-месіанська ідеологема «Москва — третій Рим, а четвертому не бути» була сформульована у першій чверті XVI ст. саме церковним мислителем — старцем псковського Єлізарова монастиря Філофеєм. Ця формула стала нарижним каменем ідеології «збирання руських (а пізніше — й усіх православних) земель» довкола Москви. Однією з перших жертв такого збирання у XVII ст. стала Українська козацька держава.

До того ж своїм баченням відродження «руського світу» як головного завдання РПЦ (бодай на сучасному етапі історії) Патріарх Кирил поставив свою українську паству перед непротим вибором: ставати «руськими» чи шукати іншу юрисдикцію для задоволення своїх релігійних потреб.

З листопада Патріарх Московський і всієї Русі Кирил (Гундяєв) виступив, за оцінкою офіційного сайта Московської Патріархії, з «програмною промовою» на відкритті III Асамблеї «Русского мира». Ця промова насамперед примітна тим, що в ній Предстоятель найбільшої помісної Православної Церкви протягом свого 25-хвилинного виступу жодного разу не згадав Христа, лише тричі — Бога і водночас 38 разів повторив словосполучку «русский мир» — термін, що в контексті патріаршої промови звучить як геополітичний концепт, мало пов'язаний із церковним ученням.

З виступу Його Святості складається враження, що глава Російської Православної Церкви став відданим послідовником теорії зіткнення цивілізацій Самуеля Гантінгтона. На жаль, першоієрарх РПЦ не пояснив мільйонам вірних своєї Церкви, як ця контрверсійна теорія може поєднуватися з православним переданням та вірою «у єдину, святу, соборну і апостольську Церкву».

Також у патріаршій промові жодного слова не пролунало ані про покаяння, ані про воскресіння з мертвих, ані про Страшний суд, ані про життя майбутнього віку. Натомість «доленосними завданнями» РПЦ в очах московського первосвятителя є:

- забезпечити для руського світу «роль потужного гравця на світовій арені»;
- «зберегти цінності та спосіб життя, які цінували наші предки і орієнтуючись на які вони створювали, зокрема, і велику Росію»;
- «стати сильним суб'єктом міжнародної глобальної політики».

Патріарх почав і завершив свій виступ саме цими тезами. Природно, постає запитання, а чим є для Кирила I «руський світ» — центральний концепт його промови, що виступає у її контексті самодостатньою й абсолютною вартістю?

Це насамперед — спільний «цивілізаційний простір», зведений на трьох стовпах: 1) Православ'я, 2) російська (в оригіналі — «русская») культура і особливо мова та 3) «спільна історична пам'ять і спільні погляди на суспільний розвиток». «Ядром» чи «становим хребтом» руського світу, або, як його ще називає Кирил I, — «історичної Русі», є Росія, Україна та Білорусь.

Показово, що поза цими зовнішніми географічним та мовно-культурним критеріями концепт «руського світу» у промові московського патріарха є змістовно невизначеним. Кирил I слушно стверджує, що в підвалинах будь-якої цивілізації має лежати самобутня система «засадничих духовних вартостей». Проте ці оригінальні вартості «руського світу» так і залишилися незвученими у виступі московського першоієрарха. Усі названі лідером РПЦ засадничі сутнісні атрибути «історичної Русі», як-от «любов до Бога і ближнього, острах гріха й пороку, прагнення добра, святості та правди» чи «відданість Богові, любов до Батьківщини, людинолюбство, справедливість, міжнаціональний та міжрелігійний мир, потяг до знань, працелюбство, повага до старших» — є апіорі універсальними, бодай у межах християнської цивілізації.

Очевидно, що задля збереження та розвитку цих загальнохристиянських вартостей окремий руський світ не потрібний. Тому єдиною цінністю, яка обґрунтовує існування і задля якої існує (і має існувати!) руський світ, залишається сама міфологізована у патріаршій промові ірраціональна «руськість». Руськість як православність, руськість як доміантна культура і мова, руськість як спільна історична пам'ять. Оскільки раціональних аргументів, чому українці, білоруси та (частково) молдавани мають віддано будувати руський світ, Його Святості явно бракує, він на емоційному рівні апелює до ностальгії за імперською величчю, за «великою Росією», яку намагається максимально сакралізувати, вдаючись до свого улюбленого апокрифічного вислову «Русь, Україна та Білорусь — це і є Свята Русь», що його пізня версія життя приписує Лаврентію Чернігівському.

Як тут не згадати тютчевський афоризм — «в Россию можно только верить». Однак дозволимо собі не піддатися чару красномовства московського первосвятителя і запропонувати раціональний аналіз патріарших тез.

По-перше, символічно, що виступ Кирила I був приурочений до Дня народної єдності Росії — свята на честь визволення Москви від «польських інтервентів» 1612 року. Іронія полягає в тому, що протягом усієї московсько-польської війни 1605—1618 років українські козаки воювали на боці Речі Посполитої. Зокрема під час походу на Москву польського королевича Владислава у 1618 році українські козацькі загони діяли під орудою українського національного героя гетьмана Петра Конашевича Сагайдачного, пам'ятник якому стоїть у центрі Києва і на честь якого названо одну з центральних вулиць. Сам цей факт руйнує патріарший міф про наявність у «наших» народів «сильного усвідомлення безперервності та спадковості руської державної суспільної традиції, починаючи з часів Київської Русі і завершуючи сучасними Росією, Україною, Білоруссю, Молдавією та іншими країнами історичного простору Русі», і його віру у «спільну історичну пам'ять» народів «Святої Русі».

Не говоритимемо за інші народи, але історична пам'ять українців та росіян справді нерідко є пам'яттю про одні й ті самі події, але з протилежним знаком — перемоги одних були поразками інших і навпаки: від варварського руйнування у 1169 році Києва військом Андрія Боголюбського, сина фундатора Москви, через три століття — майже перманентних війн проти Московії у складі Великого

Князівства Литовського та Речі Посполитої, Конотопа, Полтави, руйнування Запорізької Січі — аж до Крутів та відчайдушного спротиву УПА «радянізації-русифікації» Західної України. Таку «спільну історичну пам'ять» можна порівняти хіба що з історією відносин Пруссії та Польщі, відлуння яких досі чутно в Європі, зокрема в категоричній відмові Варшави визнати дію на своїй території Хартії засадничих прав Європейського Союзу.

До речі, Його Святість вдається до інших історичних паралелей, наводячи приклад Британської Співдружності націй, спільноти франко- та португало- мовних країн, ібероамериканського світу. Дивно, але тим самим Московський Патріарх мимоволі визнає, що Україна була колонією Росії. Не зайве нагадати у цьому контексті, що всі названі Святішим спільноти постали саме внаслідок колонізації відповідних територій і винищення або маргіналізації автохтонних культур.

Дякувати Богові, Російській імперії забракло сил чи часу, аби повністю колонізувати Україну, переселити аборигенів у резервації і зробити з них (тобто з нас) щось на кшталт індіанських племен Канади або аборигенів Австралії та Нової Зеландії. Напевно пам'ятаючи, як «вогнем та мечем» створювалася Велика Британія і яку ціну за створення «британського (наголошуємо — не англійського!) світу» заплатили конституанти Об'єднаного Королівства, Ірландія сьогодні не входить до складу Commonwealth, а відроджений нещодавно шотландський уряд проголошує відокремлення від Англії як свою стратегічну мету. Також, дякувати Богові, українцям вдалось уникнути долі ацтеків та інків — квітучих цивілізацій, які були принесені іспанськими конкістадорами на вівтар створення «іберійського світу».

Та навіть якщо на хвилину забути, яку ціну заплачено за створення всіх цих постімперських спільнот, зараз неможливо уявити, щоб сучасні Бразилія й Ангола переймалися збереженням і розвитком «португальського світу», Індія, Канада, Австралія, Нова Зеландія, Південна Африка та ряд інших колишніх британських колоній — відбудовували «британський світ», а поділена між лівими і правими Латинська Америка — не шкодувала ресурсів та сил на розвиток «іспанського світу».

Отже, із всесвітньою історією та політичною географією у спічрайтерів патріарха Кирила не все гаразд. На жаль, референти також виставили свого боса не надто обізнаним у питаннях європейської інтеграції. «Трансфер» суверенітету від національних органів влади до європейських інституцій — засадничий механізм створення об'єднаної Європи. Тому твердження голови РПЦ, що «сучасним європейським країнам суверенітет не заважає будувати щонайтісніші відносини, будучи членами Європейського Союзу», виглядає як просте невігластво. Попри всі переваги об'єднаної Європи, її від початку створювали як наднаціональний проект, що передбачав і передбачає делегування частини національного суверенітету наднаціональним пан'європейським інституціям.

Засаднича для майбутнього ЄС дискусія точиться саме навколо питання, скільки суверенітету слід залишити у національних столицях, аби об'єднана Європа залишалася «об'єднаною в розмаїтті». Яскравий приклад такої дискусії — останні заяви лідера британської опозиції Девіда Камеруна, який звинуватив лейбористський уряд у передачі Брюсселю неприпустимо великої частини британського суверенітету, так би мовити, через чорний хід, оскільки лейбористи ратифікували Лісабонський договір у парламенті, не винісши питання на всенародний референдум. І Девід Камерун не самотній у своїх побоюваннях та

пересторогах. Президент Чехії Вацлав Клаус, приміром, заявив на днях, що зі вступом у силу Лісабонського договору «Чехія перестане бути суверенною державою».

Але повернімося від географії й історії до питань віри. Патріарх Кирил стверджує, що росіяни, українці та білоруси «духовно продовжують залишатися одним народом, здебільшого — чадами Руської Православної Церкви». Хочеться вірити, що Предстоятель РПЦ не перекручує навмисно статистичні дані, а лише має непрофесійних радників, які вірять більше, ніж знають. Соціологія фіксує, що, при великій релігійності мешканців України (за різними оцінками, від 75 до 90%), кількість прихильників (навіть не вірних) УПЦ?(МП) в Україні становить менше 19% населення і, фактично, тотожна кількості прихильників УПЦ-КП (без УАПЦ).

На жаль, це не дивно, оскільки, як стверджує московський першоієрарх, «Руська Православна Церква виконує місію серед народів, котрі приймають руську духовну та культурну традицію як основу своєї національної ідентичності». Те, що ця (як і будь-яка інша імперська) традиція живилася з культури «корінних» народів, і те, що українці були співтворцями чужої (Російської) імперії, не викликає жодних сумнівів — так само, як не викликає сумнівів те, що без участі шотландців ніколи б не постала імперія Британська. Тому не можна не погодитися з твердженням Патріарха Кирила, що «русська культура — це явище, яке не вкладається в кордони однієї держави й одного етносу», але водночас лукаво звучать слова першоієрарха, боцїмто руська культура «не пов'язана з інтересами однієї держави».

Для України російська культурна експансія завжди означала прямо пропорційну втрату національної ідентичності та національної культури: від запровадження обов'язкового звіряння українських церковних книжок, друкованих у Києво-Печерській лаврі, з московськими оригіналами, заборони друкувати будь-які інші книжки 1720 року — через закриття Києво-Могилянської академії 1817 року, Валувєвський циркуляр 1863-го та Емський указ 1867 року, які оголошували українську мову поза законом, — до «розстріляного відродження» і лінгвоциду ХХ століття. Тому «нав'язливий страх, що підтримка руської культури може зруйнувати місцеву національну культуру», притаманний, за Патріархом, «деяким державам колишньої єдиної країни», — лише абсолютно природний рефлекс на трагічний історичний досвід, а не ексцеси націоналізму. Навіть дециці наведених прикладів достатньо, аби зрозуміти, наскільки облудно звучать для українського вуха слова Кирила про те, що «справжній руській культурі чужий дух ксенофобії та шовінізму, а також придушення чужих культур».

Так само в Російській імперії, а пізніше — в Радянському Союзі, було і з релігійною толерантністю — «міжрелігійною злагодою» та «шануванням віри інших», про яку каже московський патріарх. Досить згадати позбавлення Київської Митрополії будь-якої автономії після її приєднання до РПЦ у другій половині ХVІІ ст., насильницьке поглинання частини УАПЦ у 1939— 1941 роках, ліквідацію силами МДБ та МВС Української греко-католицької церкви в другій половині 40-х років ХХ століття тощо. Доречно згадати у цьому контексті й те, що до 1906 року відпадиння від Православ'я було в Російській імперії кримінально каранним діянням, а «Уложение о наказаниях уголовных и исправительных» 1845 року спеціально присвячувало відпадинню від віри не мало не багато 15 статей. Про те, як не дали ніж століття тому РПЦ «вогнем і мечем» проводила свою місію серед «корінних народів», свідчить у своїй чудовій книжці «Из виденного и пережитого. Записки русского миссионера» новомученик архімандрит Спиридон (Кисляков).

Символічно, що у своїй промові патріарх Кирил звеличує ізоляціоністський досвід «вірності руській православній традиції» РПЦ закордоном і замовчує альтернативний шлях відкритості та свідчення Західному світу про істину Православ'я, пов'язаний з іменами таких непересічних постатей, як Митрополити Євлогій (Георгієвський) та Антоній (Блум), видатні богослови ХХ століття прот. Георгій Флоровський та Володимир Лоський, подвижники преп. Сілуан Афонський та Архімандрит Софроній (Сахаров). Хоча навряд чи мають дивувати такі акценти предстоятеля РПЦ: з його промови однозначно випливає, що «Русская идеология» Архієпископа Серафима (Соболева) набагато ближча його серцю за «Видеть Бога как Он есть» Архімандрита Софронія (Сахарова) чи «Мистическое богословие Восточной Церкви» Володимира Лоського.

Дивним в устах Патріарха також видається аргумент про спільність сонму святих як обґрунтування потреби «зберігати єдність Руської Церкви» та вочевидь «руського світу». Звичайно, для будь-якого православного немислимо «протиставити» преп. Сергія Радонезького і св. рівноапостольного князя Володимира. Але не менш абсурдно протиставляти святителя Миколая Мирлікійського чудотворця і Святителя Філарета (Дроздова) чи святу великомученицю Катерину і блаженну Ксенію Петербурзьку. Проте із цього жодним чином не випливає, що Єгипет (де подвизалася великомучениця) чи турецька Анталія (на території якої містяться рештки міста Мир, столиці античної Лікії) належать до «руського світу».

Можна ще довго розбирати промову Патріарха, але в тому наразі немає потреби. Вона апріорі не призначена для аналітичного аналізу — в неї «можно только верить». До того ж місцями первосвятитель РПЦ був доволі відвертий. Підсумовуючи свій виступ, він каже: «Незалежні держави, що існують на обширах історичної Русі й усвідомлюють свою спільну цивілізаційну приналежність, могли б продовжувати разом зводити руський світ як свій спільний наднаціональний проект. Це означало б, що країна відносить себе до Руського світу, якщо в ній використовують російську мову як мову міжнаціонального спілкування, розвивається російська культура, а також зберігаються спільна історична пам'ять та єдині цінності суспільного будівництва».

Для України участь у такому «наднаціональному проекті» означає лише одне — завершення проекту «незалежна Україна» як такого. У принципі, попри кількаразове згадування України та української мови, лідер РПЦ напевно вірить, що існування української нації — це якесь історичне непорозуміння, а тому, свідомо чи несвідомо, видає себе, говорячи про «народ Русі» в однині. Ба більше, Патріарх Кирил, наводячи у своїй промові перелік закордонних парафій РПЦ, прямо дає зрозуміти, що Україна — «не закордон». Також «нічого сумняшеся» московський першоієрарх приписує Україну до країн з «домінуючою російською культурою». І нехай нікого не вводять у оману гра понять «російський» та «руський» у патріаршому виступі. Як він сам обмовився, орієнтація на «руські цінності» має безпосереднім наслідком створення «великої Росії».

І останнє. Що спонукало 16-го Патріарха Московського і всієї Русі виступити з такою контраверсійною промовою, яка відверто провокує розкол в Українській Православній Церкві, оскільки ставить її вірних перед вибором: або ставати «руським», або шукати іншу конфесію для задоволення своїх «релігійних потреб»? Страх! Після розпаду СРСР населення Росії тоне найшвидшими темпами в Європі. Якщо ж не брати до уваги російських мусульман, які традиційно мають

багатодітні сім'ї, то падіння кількості православних в РФ стає просто приголомшливим. Зокрема це справжній вирок ефективності місіонерської діяльності РПЦ, яка вже понад 15 років неподільно панує на просторах найбільшої країни світу. Не називаючи справжніх причин, Патріарх відверто артикулює свої фобії: «Самотужки навіть найбільші країни Руського світу [читай — Росія] не зможуть відстояти свої духовні, культурні, цивілізаційні інтереси у світі, що глобалізується».

Але чи захоче Україна (а також Білорусь та Молдова) поставляти «православну біомасу» для відтворення чи бодай збереження «великої Росії»? І чи встоїть після таких одкровень свого предстоятеля УПЦ, яка досі була найменш націоналістичною церквою в Україні і цим приваблювала до себе мільйони вірних? Принаймні ті, хто шукав і шукає у Церкві Царства небесного, а не руського світу, мають багату поживу для роздумів та молитов.

О.ПАНИЧ (Донецьк, Україна)

ДЕМОКРАТИЧНІ ВИКЛИКИ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ БАПТИЗМІ: 26 З'ЇЗД ВСО ЄХБ ТА ДВІ МОДЕЛІ ДУХОВНОГО ПРОБУДЖЕННЯ

Для характеристики релігійного середовища в посттоталітарній Україні залишається актуальним твердження, що «розрив із сектантством і вельми інтенсивне просування до церковного релігійно-організаційного типу є головним змістом інституційного розвитку протестантський спільнот» [6, 189]. Проте елементи сектантства залишаються присутніми в структурній та світоглядно-ціннісній системі українського протестантизму поруч із елементами церковності. Суперечливість цього поєднання поглиблюється тим, що і ті й інші елементи отримують богословське підґрунтя та ідеологічну підтримку різних груп в межах однієї і тієї ж конфесії. Можливість відвертої, нічим не стримуваної дискусії і навіть боротьби поглядів щодо тих чи інших варіантів розвитку є одним із демократичних викликів в сучасному українському протестантизмі, які, з одного боку, спонукають віруючих до інтелектуального пошуку, а з іншого, є загрозою стабільності церковної структури і можуть провокувати релігійні конфлікти. В такий спосіб йде мова про наявність **свободи в релігії** на прикладі однієї з наявних і офіційно зареєстрованих в Україні конфесій.

Все сказане стосується євангельських християн-баптистів - найчисельнішої протестантської конфесії в нашій країні. Вона стабільно залишається однією з найпомітніших на релігійній карті України, а особливості її розвитку продовжують бути актуальною темою для досліджень. Зокрема, привертають до себе увагу події в житті цієї конфесії, які мають суспільно-політичне та історичне значення і з особливою наочністю відображають суперечливість тенденцій її внутрішнього розвитку. До таких подій слід віднести 26 з'їзд Всеукраїнського Союзу Об'єднань євангельських християн-баптистів (ВСОЄХБ), який відбувся в Києві 7-29 травня 2010 р. Метою цієї статті є показати, яким чином в ході з'їзду виявилися протиріччя

розвитку євангельських християн-баптистів як окремої конфесії на початку ХХІ століття.

Методологічну основу дослідження складає запропоноване Кліфордом Гірцом визначення релігії як «системи символів, спрямованої на створення сильних, наскрізних і довготривалих настроїв та мотивацій шляхом формулювання концепцій загального порядку існування та оточення цих концепцій такою аурую справжності, що ці настрої та мотивації видаються єдино реальними» [2, 108]. Відштовхуючись від цього визначення, спробуємо розглянути 26 з'їзд ВСОЄХБ як соціальний акт, що репрезентує культурно-символічні, інтерпретаційні та ритуальні форми, характерні для сучасного українського баптизму.

Традиція проведення звітно-виборних з'їздів євангельських християн-баптистів була започаткована ще за радянських часів і несе в собі певну стабільність процедури та прийнятих правил, які надають такого роду зібранням урочистості, легітимності і передбачуваності. З одного боку, з'їзд є зібранням інтелектуальної еліти конфесії, яка повинна провести оцінку подій та процесів, що відбулися за певний період часу, а саме за чотири роки, і здійснити осмислений колективний вибір між запропонованими варіантами розвитку на майбутнє. З іншого боку, процедура звітно-виборного з'їзду є свого роду ритуалом, який покликаний всім його учасникам, а також тим, кого вони, як делегати, представляють, надавати відчуття єдності та причетності до традиції [3]. Засідання з'їзду організовані за принципом євангельсько-баптистського богослужіння. Вони поєднують колективні молитви, хорові та концертні музичні виступи, колективний спів, проповіді та привітання. Все це складає своєрідний релігійний антураж для здійснення головної процедури – проголошення звіту керівництва Союзу та здійснення виборів нового керівництва.

Характерним для баптизму способом інтерпретації реальності є її сакралізація. Вона полягає в тому, що всі події пояснюються як результат Божої волі, а також як привід дякувати Богу та прославляти Його. Згідно з цим, звітна проповідь голови ВСО ЄХБ В.В. Нестерука розпочалася посиланнями на Божу милість, свідчення якої всі віруючі мали вбачати протягом всього звітного періоду, тобто останніх чотирьох років. У звітній доповіді було зазначено, що «зі сторони Божої цей час був дуже благословенним, [тому що] свобода для проповіді Євангелії, для праці на ниві Божій була такою, що аналогів мало де можна знайти; ми мали мир та спокій в країні і кожен міг спокійно лягати та вставати; кожен в міру можливості мав хліб насущний; з Божої милості братство є і залишається єдиним і неподільним; Бог дозволив кожному з нас в міру своїх дарів і здібностей працювати в Його винограднику; Бог дозволив дожити до чергового з'їзду і звітувати перед ним і братством» [5, 1]. Оцінюючи обставини суспільного життя та життя церкви як «милість від Бога», голова Союзу В. Нестерук в такий спосіб артикулював головну, важливу для спільноти ідею – єднання віруючих навколо цієї милості. Другою актуальною метою цього вступу було прагнення якомога більш позитивно налаштувати присутніх на з'їзді делегатів перед тим, як їм належало надавати оцінку звітної доповіді. Подальший зміст доповіді був присвячений опису основної діяльності та досягнень ВСО ЄХБ в різних напрямках роботи, які на внутрішній мові євангельських християн-баптистів називаються «служіннями». До таких служінь, зокрема, належать: організація нових церков, благовістя, релігійна освіта, музично-хорове служіння, молодіжне, інформаційне, сестринське і дитяче служіння. Кожне з них координує відповідний відділ у складі структури ВСО ЄХБ.

Окремо було також розглянуто основні напрямки діяльності Союзу в сфері зовнішніх зв'язків та державно-церковних відносин. Загалом, згідно зі світом голови Союзу ЄХБ, ситуація в межах цього об'єднання виглядає стабільною і не дає приводів для тривоги. За звітний період було організовано 106 нових церков, відкрито 51 дім молитви і охрещено 18923 новонавернених. Це дозволяє говорити про в цілому позитивну динаміку і хоча й невеликий, але приріст чисельності віруючих, зокрема на фоні того, що за цей же час померло 10 239 членів церков і 1601 віруючий виїхав до США [5].

На фоні оптимістичних промов голови союзу, керівників відділів, численних привітань певним дисонансом виглядало гасло «Будь же ревний і покайся», прийняте як лейтмотив з'їзду. Це гасло, взяте з біблійної книги Об'явлення Івана Богослова (3:19), традиційно символізує заклик до духовного пробудження. Духовне пробудження – специфічний конфесійний термін, в основі якого лежить твердження, що християнин не має права жити «зручним життям», його життя повинне відрізнятися від життя світської людини присутністю в ньому постійного напруженого духовно-морального пошуку. Відтак духовне пробудження, як програма церкви, стає актуальним, коли церква виглядає занадто «зливою зі світом», «обмирщеною» (зрозуміло, що тут може йти мова лише про протестантське розуміння церкви як громади, позбавленої характерної для інших гілок християнства сакраментальної церемоніальності).

Для євангельсько-баптистської традиції в Україні є характерним обґрунтовувати заклики до духовного пробудження із книгою Об'явлення, де говориться про «ангела Лаодикійської церкви», який «ні холодний, ні гарячий» і заслуговує картання за це (Об'яв., 3:14-19). Лаодикія – це символ «теплої церкви» і «теплого віруючого», що не здійснюють своє служіння Богові «ревно», з посвятою та самопожертвою, але пристосовуються до «світу», прагнуть до комфортного життя. Відтак, це символ «сплячої церкви», яка потребує духовного пробудження [8].

Слід також зазначити, що концепція духовного пробудження є структурно-символічною перемогою армініанства над кальвінізмом в новітніх протестантських дискурсах. Як відомо, кальвіністи (прибічники концепції Жана Кальвіна) на відміну від армініан (прихильники вчення Якоба Армінія) вважають, що Бог виключно за власним бажанням обирає до спасіння частину віруючих, які ні за яких обставин вже не можуть втратити це спасіння (т.зв. вчення про «безпеку спасіння») [9]. Визнання того, що церкві може бути потрібне духовне пробудження, передбачає, що вона (церква) може «заснути», тобто втратити ознаки «живої» церкви, а відтак втратити і раніше отримане спасіння.

Армініанство стало символом релігійно-культурної ідентичності євангельських християн-баптистів на пострадянському просторі. Це сталося в результаті стихійного неприйняття ними доктрин кальвінізму, які почали насаджуватися на початку 1990-х західними викладачами, місіонерами та проповідниками в українських євангельських школах [10]. На східнослов'янському ґрунті доктрина кальвінізму отримала психологічне та культурне відторгнення насамперед на інтуїтивно-повсякденному рівні релігійного мислення. Українські віруючі не могли внутрішньо змиритися з тим, що їхнє спасіння – це заслуга лише Бога одного, а не Бога у співпраці з людиною (як, власне, стверджує армініанська доктрина). Зовсім неприйнятною виявилась вже згадувана кальвіністська концепція «безпеки спасіння». Культурний і історичний досвід євангельських християн-

баптистів занадто складний і драматичний, щоб погоджуватися з нею. Намагаючись вибороти собі право на існування під тиском домінуючого православ'я чи державного атеїзму, зберегти свою релігійну ідентичність в умовах нав'язуваної ідеологічної монополії, баптисти завжди відчували, що спасіння таки можна втратити; іноді це навіть легше, ніж зберегти його. Симптоматичною є навіть певна агресія, з якою українські євангельські богослови заперечують кальвіністські доктрини [4]. Останні, вочевидь, звучать просто образливо для віруючих, які стільки особистих духовних і душевних сил витратили на те, щоб не втратити своє спасіння. З іншого боку, звичний для євангельсько-баптистської спільноти страх втратити спасіння підштовхує її членів до постійного роздумування над ситуацією сьогодення, вишукування в ній ознак духовного занепаду церкви як сукупності помісних церков, що еквівалентно до «Церкви Христової». Духовне пробудження бачиться головним засобом, який здатний запобігти втраті спасіння.

Але слід зазначити, що в середовищі конфесії стихійно сформувалося уявлення про дві моделі духовного пробудження. Ці уявлення були доволі чітко артикульовані в ході засідань 26 з'їзду ВСО ЄХБ.

Перед початком процедури виборів на з'їзді було озвучено реферат на тему «Будь ревний і покайся». Його виголосив помічник голови союзу В.С.Антонюк. Засновуючись на тексті цього реферату, можна виділити низку проблем, які лідери Союзу ЄХБ розглядають як ключові і такі, що можуть бути вирішені за допомогою духовного пробудження. Це – ізольованість баптистської спільноти в суспільстві, її стагнація та формалізм духовного життя. В контексті цього ж звучали такі негативні іменники, як «показне благочестя», «внутрішня пустота», «меркантильність», «гонка за благами цивілізації», «церковна дипломатія та вмиле адміністрування», «посередність», «задоволення собою», «ліниві і задоволені лаодикійці» [1]. Характерно, що викривання проблем відбувалося в етичному вимірі та з застосуванням етичних категорій. Етичний вимір опирається в євангельсько-баптистській традиції на звичку пов'язувати всі існуючі проблеми людського життя і життя суспільства з недосконалістю людської природи, тому заклик до покаяння і «ревності» виглядає цілком логічним. Шляхи подолання вказаних проблем, які тлумачаться одночасно як способи досягнення духовного пробудження, бачаться знову ж таки в етичному вимірі. Зокрема, пропонується «серйозно переглядати свої особисті стосунки з Богом», «переоцінювати взаємини між служителями», «займати активну позицію у щодо світу», «якісно здійснювати служіння», «дбати про нову генерацію служителів», «точно проголошувати євангельську істину», «бути активнішими в місіонерському служінні». По суті програмний реферат В.С. Антонюка був проголошений в жанрі проповіді, який найчастіше використовується для баптистських зібрань.

Ключовою ознакою моделі духовного пробудження, запропонованої з трибуни з'їзду, є її орієнтація на відкритість церкви до «світу», активне «досягання» його місіонерськими та соціальними проектами, тобто більш активне поборення, власне, сектантських рис і більш ефективне позиціонування «братства ЄХБ» як церкви.

Але крім цієї моделі, запропонованої, так би мовити, «згори», в середовищі євангельсько-баптистського братства дискутується й інша модель, яку можна назвати моделлю запропонованою «знизу». На з'їзді в найбільш послідовній та чіткій формі її оприлюднив один із делегатів, пресвітер церкви євангельських

християн-баптистів міста Артемівська Донецької області Іван Михайлович Кобзар. Він не був офіційним доповідачем, але брав на себе ініціативу і активно користувався наявним в залі мікрофоном, а також розповсюджував роздрукований текст власної проповіді під назвою «Бейте тревогу на святой горе Моей» (Йоиль 2:1). Він також закликав людей до духовного пробудження, хоча мотив покаяння в його текстах та промовах не звучав так відверто. Скоріше в них звучала тривога з приводу втрати сучасними євангельсько-баптистськими віруючими тих духовних орієнтирів та стандартів життя, якими керувалися старші покоління. Він говорив про необхідність більш чітко відокремити себе від світу, який «наповнений злом» і «морально занепадає». Сучасні церкви, на його думку, також вже відчували на собі ознаки «морального занепаду», що проявляються у відмові від традиційних для баптизму форм одягу (насамперед жіночого – хустки, спідниці, відсутність прикрас) та сімейного устрою (багатодітність). Те, що ознаки «морального занепаду» та «моральної розпусти», пов'язувалися, головним чином, з жінками, дозволяє характеризувати «концепцію святості» І.М. Кобзаря як патріархально-традиціоналістську і близьку до сектантства. В тексті його проповіді містяться надзвичайно красномовні заклики до відродження благочестя, наприклад такі:

«...Дорогі батьки, матері, ви помічаєте, як ваша донька прагне одягатися за останньою модою – поговоріть з нею: для чого ти так одягаєшся? Розкажіть про сором'язливість і про те, що не варто наслідувати безсоромну моду... розкажіть своїм донькам, що вся косметика і прикраси властиві розпусним жінкам і для розпусних цілей. І втримайте своїх дітей від того, щоб наслідувати людей віку цього. А якщо упустили час, і діти ваші цьому навчилися, то Христос радить: «плачте за собою і за дітьми вашими», прохаючи у Господа прощення та звільнення від впливу світу цього для себе і дітей ваших...» (Перекладено з російською мною з максимально можливим збереженням стилю оригіналу – О.П.).

Характерно, що зовнішній вигляд розглядається ним як видиме свідчення внутрішнього стану людини. Відтак було б занадто спрощено тлумачити його заклики як заклики до зовнішнього, показного благочестя. Скоріше це виглядає як спроба повернути «золотий вік історії» баптизму в нашій країні, коли віруючі не лише сприймалися, але й виглядали помітно іншими серед суспільного оточення.

По суті, програмний реферат В.С.Антонюка і проповідь І.М.Кобзаря пропонують два варіанти відповіді на одне питання: що слід робити євангельському віруючому сьогодні, щоб не втратити спасіння? Це два різні виміри армініанської позиції. Відповідно, пропонуються дві різні, навіть конкуруючі моделі духовного пробудження. Одна з них орієнтована на більшу відкритість до «світу», прагнення говорити з ним однією мовою з метою мати вплив на нього через місіонерство та євангелізм. Друга – на більш виразне відокремлення від «світу», дотримання строгих правил самодисципліни, культивування своєї традиціоналістської культури. Обидві моделі по суті відображають свою «історичну правду», засновану на релігійно-духовному досвіді віруючих, здобутому при різних соціокультурних обставинах. Теоретично кожна з них могла б призвести до зростання чисельності громад євангельських християн-баптистів: в першому випадку за рахунок новонавернених, в другому – за рахунок дітей з багатодітних сімей віруючих. Вибір кожної з цих моделей має своїх прибічників і опонентів. Це створює ситуацію внутрішньої суперечності в українському баптизмі і унеможливорює реалізацію жодної з них до кінця.

Той факт, що значною кількістю делегатів з'їзду В.С.Антонюк був висунутий як альтернативний кандидат на голову ВСО ЄХБ, показало, що євангельсько-баптистська спільнота підтримує заклики до духовного пробудження. Але в результаті загального голосування чинний голова ВСО ЄХБ В.В. Нестерук все ж таки отримав більшість прихильників (перевага була досягнута всього лиш у 35 голосів при участі 549 делегатів з правом голосу). Це можна тлумачити як перемогу «консервативного крила», що не прагне форсованої активізації руху до духовного пробудження. Особливості виборів та результати голосування ще раз виявили протиріччя в середовищі цієї релігійної спільноти.

Таким чином, пострадянський період виявляє все нові і нові демократичні виклики в житті конфесії євангельських християн-баптистів в Україні. Протягом вказаного часу укорінилась низка культурно-символічних форм вираження їхньої релігійної ідентичності. Зокрема, це елементи колективних богослужінь, які мають ритуальне значення, а також теологічно-проповідницькі концепти, такі як «армініанство», «спасіння», «духовне пробудження». Ці концепти, будучи ключовими в євангельсько-баптистському дискурсі, підлягають детальній інтерпретації різними групами та представниками інтелектуальної еліти. В контексті кристалізуються різні точки зору на перспективи розвитку конфесії, різні оцінки її історичного досвіду, виявляються внутрішні протиріччя. 26 з'їзд ВСО ЄХБ показав, що в рамках релігійної спільноти є одночасне тяжіння як до церковної, так і до сектантської форм організації. Це проявилось у тому, що в ході дискусій розглядалось дві різні моделі «духовного пробудження» – активно-місіонерська та традиціоналістська, які мають своїх прибічників та опонентів. Проте жодна з цих моделей поки що не отримала підтримки переважної більшості представників спільноти, що створює передумови для подальшого полеміки і, можливо, пошуку третьої моделі. Але це вже є питанням для наступних досліджень.

Використані джерела:

1. Антонюк В.С. «Будь же ревний і покайся!». Реферат, прочитаний на 26 з'їзді Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів 27-29 травня 2010 р. м. Київ. // Доступно за: http://ecbua.info/index.php?option=com_content&view=article&id=1427%3Areferat-pdgotovlennij-do-26-zzdu-vso-xb-qbud-zhe-revnij--pokajsyaq-avtor-vs-antonyuk&catid=60%3Aks&Itemid=74&lang=ua, Інтернет ресурс.
2. Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе. – К., 2001.
3. Гобсбаум Е. Вступ: винаходження традицій. // Винайдення традиції / за ред. Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера. – К., 2005.
4. Гололоб Г. Устоять в истине. Апология арменианства. – Одесса, 2009.
5. Звітна доповідь голови Союзу Нестерука В.В., проголошена на 26 з'їзді Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів 27-29 травня 2010 р. м. Київ.
6. Історія релігії в Україні. У 10-ти томах. – Т.10. Релігія і Церква років незалежності України (за ред. проф. А.І. Колодного). – Дрогобич, 2003.
7. Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005.
8. Крючков Г.К. Великое пробуждение XX века. – М., 2008. – 512 с.

9. Санников В.С. Пять пунктов Ремонстрации и TULIP: история и восприятие. // Пути славянского богословия арминианской традиции. Материалы конференции. – Львов: Львовское отделение Украинской Баптистской Теологической Семинарии, 2009.
10. Черенков М. Проблема человека в арминианско-кальвинистских дискуссиях // Пути славянского богословия арминианской традиции. Материалы конференции. – Львов: Львовское отделение Украинской Баптистской Теологической Семинарии, 2009.

А. АРІСТОВА (Київ, Україна)

ПОЛІТИЧНІ ЦІННОСТІ КРАЇН АРАБСЬКОГО СХОДУ: АВТОРИТАРИЗМ versus ДЕМОКРАТІЯ

Арабський світ по сьогодні лишається для більшості європейців малознаним цивілізаційним регіоном з «чужорідною» культурою, мовою, релігією, цінностями. Попри століття європейського колоніалізму і експансії, давню традицію наукового сходознавства та арабістики, економічні й фінансові мережі глобального ринку, потужні міграційні потоки і торовані туристичні шляхи – оті 10 % світового суходолу були і є «річчю-в-собі», плачучи свою відчутну цивілізаційну окремішність, вічні парадокси цілісності понад гетерогенність й глибокої розколотості понад культурну спорідненість.

Такими ж суперечливими і парадоксальними постають для західного менталітету політичні системи країн Арабського Сходу. Трансформовані під тиском інтенсивних макросоціальних змін і впливів ХХ ст., вони перетворилися на своєрідні політичні гібриди, де міцно переплелися традиційні й новітні політичні інститути (релігійні суди і всенародні референдуми, родинні клани і політичні партії, племінні зв'язки і парламентське представництво, Коран і конституції), заклавши підвалини для генезису і трансляції нового типу політичних субкультур. Притому, варіативність таких гібридних політичних сполук є достатньо високою і відбиває своєрідність історичного розвитку кожної з арабських країн.

Дотепер не існує єдиних і загально визнаних критеріїв в оцінці рівня демократизації незахідних суспільств. Втім, до числа таких можливих критеріїв значна частина науковців відносить змінність правлячих лідерів шляхом виборів, результати яких прийняті і визнані усіма учасниками. Саме цей аспект і став предметом міркувань в межах пропонованої статті.

На загал, політологи-сходознавці, слідуючи за вкоріненими підходами, поділяють існуючі форми правління в країнах арабського світу (як і в інших субцивілізаційних регіонах) на монархії і республіки. Ця усталена дихотомія у політичних реаліях регіону виглядає значно складніше: тут презентований цілий спектр істотно розбіжних *монархічних* форм правління (серед яких – абсолютні, дуалістичні, конституційні, виборні, теократичні монархії, варіативи султанатів, еміратів тощо); аналогічно, *республіканських* (президентські, парламентські, з режимами військової диктатури чи однопартійної влади) [5, 111], не кажучи вже про специфічні форми державного (і чи державного?) правління, на кшталт

«Великої Соціалістичної Народної Лівійської Арабської Джамахірії» чи федерації семи еміратів (ОАЕ), які не вписуються ані в монархічні, ні в республіканські взірці.

У який би спосіб не визначали діючі конституції державний лад і форму правління,²⁴ спільним для всіх арабських країн є століттями вкорінена, традиційно авторитарна влада, сконцентрована в руках харизматичного лідера (як правило, представника родини, клану, партійного чи військового угруповання). Голова держави був і лишається в реаліях арабського світу центруючою постаттю політичної системи, незалежно від того, який саме офіційний титул він носить (короля, еміра, султана, президента, генерального секретаря, лідера революції) і якою саме шерегою офіційних політичних інститутів його особиста влада закамупльована.

Авторитарне державне правління як традиційний політичний інститут і базисну цінність політичної культури демонструють практично всі країни арабського світу: зокрема, Королівство Саудівська Аравія – абсолютна монархія, правління якою здійснюють сини та онуки першого короля Абделя Азіза (нині – король Абдалла ібн Абдель Азіз аль-Сауд), до того ж, це – одна з трьох держав світу, названа на честь правлячої династії (Саудитів); Хашимітське Королівство Йорданія, друге з династично-поіменованих держав – проголошена конституційна монархія, де виключна влада зосереджена в руках короля та його міністрів; Держава Кувейт – емірат, де глава держави (емір, шейх Сабах аль-Ахмед ас-Сабах) не тільки уособлює правлячу династію, а й обирає серед членів родинного клану голову уряду, очільників усіх ключових міністерств, висуває кандидатуру кронпринця; в Бахрейн правляча родина утримується при владі від 1782 року, в Катарі – від 1822 р.; Об'єднані Арабські Емірати являють собою унікальну сполуку семи абсолютних монархій-еміратів, де голова держави і голова уряду є, відповідно, емірами двох найзначніших складових (емірату Абу-Дабі й емірату Дубая), а влада передається у спадок членам правлячої родини. Зазначимо, що значна частка монархічних династій в країнах Перської затоки нерідко походять з одного племені чи племінної конфедерації, що обумовлює особливу роль племінних зв'язків, родинної ієрархії і навіть схожість державних інститутів і династичних законів, закріплених у конституціях.

Одноособова влада авторитарного типу так само притаманна і країнам з республіканською формою правління. Чимало з арабських республік нехтують конституційним положенням про максимальний термін перебування президента при владі, через що той очолює державу кілька термінів поспіль, а за обсягом влади мало чим поступається монарху. Так, Арабська Республіка Єгипет – три десятиліття лишається державою одного правителя (Хосні Мубарака), котрий здійснює безконтрольну і необмежену владу в країні, а балотуючись на кожен

²⁴ Перша на Арабському Сході Конституція – Органічне положення 1882 р. Єгипту – була «автохтонною», тобто ухваленою без участі європейців у найрозвинутішій на той час арабській країні. Напівколонії та колоніально залежні країни ухвалили свої конституції у 20-30-их роках ХХ ст. під європейським впливом і за європейським взірцем (Трансйорданія у 1928 р., Ливан у 1926 р., Сирія в 1930 р., Кувейт у 1939 р.). У більшості арабських країн (Алжир, Туніс, Марокко, Ємен тощо) конституції приймаються тільки по здобутті політичної незалежності, а в монархіях – лічені роки тому (Саудівська Аравія у 1992 р., Оман у 1996 р.) [1, 49].

черговий 6-річний президентський термін набирає понад 90 % голосів виборців; Муаммар Каддафі беззмінно й авторитарно керує Лівійською Джамахірією понад півстоліття; президенти Єменської і Туніської Республік, обрані у 1999 й 1987 рр. відповідно, вочевидь збираються перебувати при владі якнайдовше. Непохитну відданість традиційним політичним цінностям і системі правління демонструє «парламентсько-республіканська» Сирія: перебування президента при владі не тільки конституційно необмежене, але й фактично стало спадковим (згідно суспільних очікувань, наступником колишнього сирійського президента Хафеза Асада від 2000-го року стає його молодший син – Башар Асад); при цьому легітимність діючого нині президента не піддається жодному сумніву, а коло його найближчих радників і вищих посадовців лишилося практично незмінним. Подібні особливості характерні майже для кожної арабської республіки, можливо, за винятком Лівану, «де демократія заснована на рівновазі безсилля основних релігійних конфесій і етнополітичних угруповань» [4].

Президент/монарх, таким чином, наділений найширшими повноваженнями, безпосередньо контролює законодавчу, виконавчу і судову владу, утримує всі важелі управління внутрішньо- і зовнішньополітичними справами; нерідко суміщає кілька статусів, будучи не тільки главою держави, а й очільником одного або кількох міністерств, верховним головнокомандувачем, лідером правлячої партії тощо. Його особа – не просто недоторкана, але й табуйована як об'єкт для критики чи виявів невдоволення; політична загроза вбачається в існуванні будь-якої опозиції щодо існуючого режиму. Згідно з популярною класифікацією Р.Ротстайна, жодна арабська країна не потрапляє навіть до категорії «слабких демократій», незважаючи на економічне процвітання та зростання добробуту населення [3, 341]. Незначне послаблення деспотичних традицій, окремі елементи представництва, парламентаризму та багатопартійності, що слугують слабкими додатковими структурами, лише додають легких модернових відтінків у загальну палітру авторитарних за своєю природою режимів.

Такий стан речей відтворює специфіку мусульманської політичної культури, із властивим для неї звеличенням харизматичного лідера і поглядом на розподіл влади, як на вияв слабкості й неефективності держави. Так, сучасна суннітська релігійно-політико-правова доктрина, хоч і визнає відповідною ісламу як монархічну, так і республіканську форму правління, та поміж президентською і парламентською республіками перевагу надає першій (бо на чолі держави стоятиме особа, яка є справжнім, а не формальним носієм сукупної законодавчої і виконавчої влади). Крім того, традиційний мусульманський інститут прийняття рішень шляхом узгодження, обумовлює суттєво значнішу роль особливих дорадчих і консультативних органів при главі держави, а не парламентів.²⁵ Вміщуючи припис обов'язкової виборності глави держави, ґрунтована на шаріаті доктрина не уточнює, втім, ані кількісний, ні якісний аспекти принципу виборності, не

²⁵ Йдеться про принцип «консультації», основою якого мусульманські правознавці (факіхи) вважають 42-гу суру Корану. На основі цього принципу функціонує консультативний орган державної влади – Шура, діяльність якого визначається конституційним законодавством низки арабських країн, як монархій, так і республік. Шура як політичний інститут носить тільки дорадчий характер: висловлює свою думку щодо проектів законів, обговорює загальну лінію держави та ін.; зрідка частина її членів мають право законодавчої ініціативи.

відповідає на питання, скільки мусить бути виборців і хто може виконувати їхні функції. Тож детальної регламентації або ж навіть пояснення вказаного принципу в текстах конституцій арабських держав зазвичай не наведено [1, 51].

Це, в свою чергу, відкрило шлях до правових інтерпретацій, які звужують виборчий корпус до однієї людини, уповноваженої обрати собі наступника. Саме тому в арабському регіоні втрачає принциповість питання про те, яка саме форма правління (монархія чи республіка) офіційно виголошена Конституцією країни або прирівненим до неї законом. Формально встановлена республіка жодним чином не заважає передати владу, скажімо, власним нащадкам президента або ж членам правлячого родинного клану.

Незначна або фіктивна роль інституту виборів у політичних реаліях Арабського Сходу потягла за собою численні розмірковування щодо невміння або небажання носіїв ісламської цивілізації застосовувати вироблені демократичні інструменти та технології, ширше – щодо принципової неадекватності демократичних інститутів західного типу політичним традиціям і реаліям іноцивілізаційних держав.

Очевидно, західноцентрична парадигма інтерпретації європейських та американських демократичних інститутів і технологій, як найефективніших політичних механізмів, універсальних вселюдських надбань і цінностей, чимдалі виживає себе. Мусимо визнати, що їх ефективність та універсальність «значно перебільшені». Ці інститути і технології є еволюційним продуктом специфічного сегменту політичної цивілізації і, як такі, не можуть бути купно насажені у чужорідний для них цивілізаційний ґрунт.

Уточнимо: складність полягає не в тім, що демократичні інститути західного взірця принципово і ні за яких умов неможливо варіювати й адаптувати до іншої політичної системи як її органічну складову (вже згадуваний інститут виборів може бути запроваджений будь-де, в найрізноманітніших модифікаціях, і до того ж будь-де можна віднайти його історичні, автохтонні «передформи»). Складність – у тому, що вони ніколи не матимуть того ціннісного наповнення і значення, яке століттями плекала в них західна цивілізація. Ні виборність, ні багатопартійність, ані свобода слова чи преси і ще з десятків так званих «атрибутів демократії» ніколи не мали у політичних традиціях Сходу того аксіологічного змісту, як на Заході; не входили до числа вищих цінностей і правд, вартих відчайдушної політичної боротьби; не ставали ціллю політичного реформування і, головне, не ототожнювалися з політичним і соціальним прогресом суспільства. В кращому разі, вони виконували і виконують роль засобу, інструментарію, що використовуються при потребі і до тих пір, поки в цьому є певний сенс.

Натомість, зміцнення і збереження існуючої політичної системи та її подальший транзит за лінією монархічної спадковості чи президентської наступності, як вже зазначалося, – одна з найзначущих цінностей для політичної культури і практики Арабського Сходу. Відтак, демократичні інститути, зокрема інститут виборів, набувають тут принципово інакшого функціонального й ціннісного значення: вибори ініціюються не заради зміни, реформування, оновлення влади, а задля її збереження у звичній і легітимній формі. Тож їх перебіг має другорядне значення і не підриває політичних очікувань, результати – легко прогнозовані й не впливають на політичний курс обраної (зазвичай, переобраної) верхівки.

Звертаючись до системи основоположних цінностей, закладених в основу політичної культури арабо-мусульманського світу, варто вказати на такі:

- прийняття Божої волі і служіння їй, віра у безумовне здійснення в земному бутті всього замисленого й передвизначеного Богом;
- обов'язкове релігійне освячення, легітимація і виправдання будь-якої політичної діяльності і політичних традицій, зрощення релігійного і політичного, що є органічним і базисним для історичного генезису і буття мусульманської релігії та ментальності;
- теократія як принцип державної влади і ширше – самозбереження суспільства, влаштованого за релігійними приписами. Держава сприймається як постійний і священний носій та охоронець правових, моральних, релігійних цінностей, покликаний опікуватися усіма без винятку сферами буття. Саме тому в ісламській культурі неможливе укорінення західного розуміння держави як певного «апарату з найманими службовцями для здійснення функцій управління» чи «безпристрасного спостерігача» процесів, що перебігають у «громадянському суспільстві»;
- розуміння свободи через інакше – месіанське й спільнотне – смислове наповнення цього поняття. Свобода розуміється не як особистісна цінність з її правовими гарантіями, а цінність сакральна, колективна, як «доля народу» і втілення «священної справедливості». В мусульманській культурі не сформувалася ідея про суверенну особистість: суверенітет належить лише Богові, а не людям [3, 334-334]. І в цьому полягає докорінна відмінність самих засад ісламських політичних принципів від їх західних аналогів;
- вартісність внутрішньої сталості, стабільності, спадковості, збереження традицій і цінностей предків, вищість корпоративної (общинної) етики, патерналізму, родинного, племінного, кланового способу буття. Саме спільнота (родина, клан, умма) постає тут первинною одиницею суспільного життя, що докорінно суперечить західним цінностям «вільного індивіда-громадянина-власника», генератора новацій і суб'єкта соціальної активності. Тож політичний процес постає не «процесом виробництва влади» чи «надання послуг населенню в сфері управління», а способом збереження та трансляції сталого, перевіреного, вкоріненого, утримання від волонтаризму й нововведень;
- харизматичне лідерство, з перевагою емоційних та експресивних складових політичної поведінки над раціональними;
- висока цінність соціального статусу, безпосередня залежність влади, авторитету і впливу особи від статусу в суспільстві.

Не випадково, на шляху реалізації будь-яких, навіть поміркованих, політичних реформ стояли bastioni мусульманського права, мусульманських інститутів, міфологізованої масової свідомості. Тож логічно постає питання: при глибокому вкоріненні такої системи цінностей, чи ж варто очікувати помітних змін серед існуючих на Арабському Сході політичних систем в бік запровадження демократичних інституцій? Питання тим більше актуальне, якщо взяти до уваги, що на порубіжжі тисячоліть Арабський Схід переживає зміну керівних еліт у шерезі ключових країн. Крім того, слід врахувати і зростаючу інтенсивність

радикально-ісламістських рухів, яким певні атрибути демократії полегшили просування до вищих політичних ешелонів.

Сумнів у позитивній відповіді на поставлене питання виказує все більше число аналітиків, відмовляючись від донедавна пануючих доктрин, на кшталт «демократичного транзиту» чи «вестернізації», які тлумачили світовий політичний процес як шлях поступової політичної модернізації всіх країн і регіонів у напрямку проєвропейських чи проамериканських модусів демократії.

Разом з тим, існує спільне усвідомлення, що будь-які можливості і тенденції політичної модернізації в регіоні залежатимуть від ступеню їх відповідності мусульманським цінностям і нормам та специфіки їх осмислення в межах мусульманської правової доктрини. Це, в свою чергу, актуалізує ті принципи фікху, які припускають залежність встановлених норм від місця, умов і часу (тобто від регіональної специфіки) і легалізацію нововведень, прямо не заборонених шаріатом. Ще однією відмітною – і специфічною для регіону – тенденцією політичної модернізації стає вироблення нових політичних інституцій задля реалізації курсу на міжарабську інтеграцію, відродження ідеології й політики панарабізму, посилюваного тим далі, чим інтенсивніше західні країни (насамперед США) намагаються перемалювати політичну мапу Близького Сходу.

Наразі авторитарна й традиціоналістська складова політичних режимів на Арабському Сході не схильні зменшуватися, але певні інновації чимдалі більше назриватимуть під тиском економічної модернізації. Макросуспільні процеси ХХІ століття вже висунули перед традиційними політичними інститутами нові завдання – забезпечити максимальну адаптивність до глобальних змін, здійснити соціально-економічну й технологічну модернізацію, увійти до мережі глобальних ринкових та політичних відносин, але при цьому зберегти формальну відповідність традиціям, стабільність і політичний консенсус у суспільстві. Ісламські соціуми відчули і подих світової демократизації. Отже, перспектива певного політичного оновлення країн Арабського Сходу, в тому числі через запровадження деяких демократичних інститутів є цілком ймовірною, але її здійснення можливе виключно через осмислення і виправдання таких новацій в системі традиційних арабських цінностей і, головне, через авторитетне для самої арабської умми вписування їх в координати ісламу.

Використані джерела:

1. Воскресенский А.Д. Политические системы и модели демократии на Востоке. – М., 2007.
2. Карозерс Т. Конец парадигмы транзита // Политическая наука. – 2003. - № 2.; Володин А.Г. Современные теории модернизации: Кризис парадигмы // Политическая наука. – 2003. - № 2.
3. Латигіна Н.А. Демократія: реалії versus утопії. – К., 2008.
4. Особливості глобалізаційних процесів в арабському світі та їх урахування в близькосхідній політиці України. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/Monitor/october09/05.htm>
5. Сапронова М.А. Основные черты и особенности функционирования политических систем арабских стран // Политические системы и политические культуры Востока. – М., 2006.

ІСЛАМСЬКІ ГРОМАДИ В ЄВРОПІ: ВИМІРИ І ОБМЕЖЕННЯ ПОЛІТИКИ ВИЗНАННЯ

Сьогодні проблеми міжкультурних відносин у Західній Європі постають з небувалою гостротою, адже її культурний ландшафт за останні півстоліття змінився докорінно. До цього спричинилися процеси масової міграції, зумовлені, у свою чергу, крахом колоніальної системи і потребами повоєнної відбудови Європи. Так, колишні метрополії Великобританія та Франція прийняли мільйони мешканців своїх колоній в Південній Азії і Північній Африці, а німецький автопором та інші галузі індустрії надали робочі місця сотням тисяч турецьких робітників.

Сьогодні в країнах Європи (за різними оцінками) живе до 22 мільйонів мусульман (станом на 2009 рік, згідно дослідження проведеного американським "Дослідницьким Центром П'ю"). З них найбільша громада в Німеччині – 4,5 млн., далі слідує Франція – 3,5 млн., Великобританія – 1,6 млн., Нідерланди та Болгарія – більше 900 тис [8]. Що стосується Франції, то інші джерела наводять кількість аж 6 млн. [9, 26].

І хоча сучасні європейські мегаполіси, у першу чергу Париж та Лондон, нагадують своєрідний "Вавилон", дуже часто пресловуті мури "гетто" не зникли назавжди, а лише змінили розташування. Адже процеси міграції до країн ЄС набувають нових масштабів і форм, а, поруч із громадами "старих" іммігрантів, з'являються спільноти новоприбульців-біженців, котрі часто змушені тікати від збройних конфліктів у себе на батьківщині.

Всі ці факти призводять до зростання напруження міжцивілізаційних відносин в країнах об'єднаної Європи. Так, в країнах Західної Європи існує досить високий рейтинг "релігійно-культурної негативності", який свідчить про значний рівень упередженості та недовіри між мусульманськими громадами та "корінними" європейцями.

1. Індекс релігійно-культурної негативності (2006, Pew Global Attitudes Project) [16]

	Індекс
Мусульманське населення	
Великобританія	4,2
Германія	3,2
Франція	2,7
Іспанія	2,7
Немусульманське населення	
Іспанія	3,5
Германія	2,8
Великобританія	2,5
Франція	2,1

З іншого боку, в умовах демографічної кризи, ЄС потребує постійного притоку мігрантів. Зокрема, в 2000 році країнам ЄС потрібні були 1,5 млн. трудових мігрантів, щоб досягнути рівня працездатного населення 1995 року.

Водночас, 50% мусульманського населення в країнах ЄС – це народжені в Європі. Також має місце тенденція зростання народжуваності у родинах мусульман. Тому прогнозована кількість європейців-мусульман у 2050 році складе 20% від загальної кількості населення країн ЄС [13, 28].

2. Кількість мусульманського населення в містах Європи станом на 2002 рік [13, 29]: Марсель – 20%, Мальме – 20%, Париж – 15%, Брюсель – 15%, Бірмінгем – 15%, Лондон – 10%, Амстердам -10%, Роттердам – 10%, Гаага – 10%, Осло - 10%, Копенгаген -10%.

Дослідження, присвячені проблемам міжцивілізійних відносин у країнах ЄС можна умовно розділити на дві групи. Перша - цих дослідників можна назвати "алармістами", котрі поділяють логіку Семюела Хантінгтона і його основну тезу про конфлікт цивілізацій: "Зіткнення цивілізацій стане домінуючим фактором світової політики. Лінії розлому між цивілізаціями - це і є лінії майбутніх фронтів" [1]. Друга група – це "мультикультуралісти", що виступають за визнання необхідності визнання релігійно-культурної відмінності мусульман і пропонують різні підходи до проблеми їхньої інтеграції у суспільства країн ЄС. Серед перших слід назвати Стівена Шварца, Грехама Фулера, Бернарда Льюїса [3; 6; 14]. Другий напрямок представлений, зокрема, працями Джона Еспозіто, Таріка Рамадана, Бассама Тібі [2; 9; 15].

Критикуючи погляди Хантінгтона у своїй праці "Зіткнення невігластва", відомий вчений та ліберальний мислитель Едвард Саїд підкреслював, що основна помилка Хантінгтона полягає у тому, що останній розглядає цивілізації як "закриті системи", ізольовано одна від одної, не враховуючи міжцивілізаційну взаємодію і взаємозалежність. Тому уся система Хантінгтона будується на "уявній географії", де певні репрезентації світу слугують легітимації певної політики [12].

Очевидно, що для Хантінгтона основним маркером цивілізаційної ідентичності є релігія. І це положення є, безумовно, вірним, незважаючи на те, що воно вкорінене в ідеології неоконсерваторів. Адже, парафразуючи Маркса можна сказати, що коли ідеї стають керівними політичними засадами еліт, вони втілюються у практику конфліктів. Тим не менш, тяжко не погодитися з Хантінгтоном у тому, що в основі міжцивілізаційних конфліктів лежать насамперед релігійні і культурні цінності.

Отже, "алармісти" насамперед звертають увагу на небезпечні тенденції, що мають місце у сфері міжцивілізаційних відносин у ЄС. Серед цих дослідників слід згадати Бернарда Льюїса, котрий говорить про "змову" ісламських країн, яка реалізується через інструменти консультації і кооперації в рамках міжнародних інститутів і призводить до спільних дій [7].

На противагу до цього, "мультикультуралісти" виступають за інтеграцію мусульман у західну цивілізацію за умов збереження власної культурної та релігійної ідентичності. Зокрема, відомий теоретик ідеології євроісламу, Тарік Рамадан у своїх працях [9] виступає за розмежування ісламу і традиційної культури, зокрема арабської, і доводить можливість інтеграції мусульман у європейське суспільство разом із збереженням своїх релігійних цінностей. Він наголошує на тому, що мусульмани Європи повинні отримувати європейську освіту і брати активну участь у європейському суспільно-політичному житті, щоб в такий спосіб сприяти поширенню ісламу. Рамадан пише, що мусульмани Європи знаходяться у самому "серці Заходу", звідки походить "символічний апарат

вестернізації" [9, 76]. Тому, від них вимагається більше зусиль у свідченні власної віри, ніж від інших, що знаходяться на периферії цього процесу. Таким чином, мусульмани Європи повинні відмовитися від позиції конфронтації, а підходити вибірково до культурних продуктів, котрі пропонує Західна цивілізація.

Характерною рисою ісламу, на думку Рамадана, є універсалізм. Саме він зміг успішно співіснувати в культурно-історичному середовищі країн, в яких історично набув поширення. Тому головною умовою для розвитку євроісламу є інкорпорація ісламських принципів в європейській цивілізаційний контекст із врахуванням культурних, релігійних та соціальних особливостей країн даного регіону.

Деякі дослідники поділяють загальні підходи алармістів, проте роблять досить цікаві і несподівані висновки у дусі "політики визнання". Зокрема, відомий французький ісламознавець і політолог Олів'є Рой в своїх працях аналізує витoki і сучасні тенденції ісламського радикалізму у світі. Особливу увагу автор приділяє поширенню радикальних настроїв серед спільноти мусульман (умми) у країнах Заходу.

Рой є одним з теоретиків постісламізму і автором дослідження "Провал політичного ісламу" [10]. Під постісламізмом він розуміє "конкретизацію" ісламізму, його "очищення" від націоналізму і політичних ідей західного походження, при якій сталося зміщення акцентів, перенесення боротьби за межі ісламського світу. Водночас, на думку, Роя, неофундаменталісти апелюють до ідеального ісламського політичного і суспільного устрою, які ніколи не існували. У той же час, в разі свого успіху у боротьбі за владу в ісламських країнах, зокрема в Алжирі, вважає Рой, неофундаменталісти будуть змушені або адаптувати для своїх потреб модель соціалістичного популізму, або ліберального неоконсерватизму, котрий "слідуватиме приписам МВФ, прикриваючись "Ісламською банківською системою" [10, 194].

Олів'є Рой слушно зазначає, що рівень радикалізації мусульман в Європі не залежить від політики держави по відношенню до мусульманської спільноти, чи то британський мультикультуралізм, чи то французький інтеграціонізм [11, 56]. Радикали розділяють іслам і національність і окреслюють себе виключно як тих, хто належить для спільноти віруючих (умми), прагнучи визнання себе як мусульман *per se*. В цій ситуації Рой пропонує визнати іслам як такий, як європейську релігію, без того, щоб вважати його виразом етнокультурної ідентичності. З іншого боку, держава повинна підтримувати традиційні ісламські кола у їх намаганнях ізолювати ісламських радикалів, уникаючи підтримки виключно ліберальних мусульман, бо ж це призведе до їхньої дискредитації в очах мусульманської спільноти [11, 57 - 58].

Отже, ми не помилимося, якщо скажемо, що в основі проблем міжцивілізаційних відносин у Європі лежить конфлікт між системами цінностей представлених "Рах Christiana" і секуляризмом, з одного боку, і ісламом - з іншого. Сьогодні в Європі майже ніхто з політиків та пересічних громадян не заперечує проти визнання мешканців-мусульман (принаймні народжених у Європі і громадян країн ЄС) як повноправних членів суспільства. Проблема полягає у тому, яку "ціну" вимагають від мусульманської спільноти за цю "натуралізацію" і яку вони готові заплатити за це. Свідченням ціннісного характеру міжцивілізаційних суперечок є останні рішення парламенту Бельгії і Національних Зборів Франції, які заборонили носіння нікабу в публічних місцях. Особливої уваги заслуговує формулювання рішення Національних зборів Франції: "Радикальні практики, що порушують

гідність і рівність між чоловіками і жінками, такі як носіння вуалі, що закриває обличчя, суперечать цінностям Французької республіки".

Таким чином, саме аксіологічний вимір міжцивілізаційних відносин лежить в самій основі проблем, що існують у цій сфері, які сьогодні мають місце у Європі. Загалом, в цій площині можна виділити два підходи до того, як ця проблема розглядається в країнах ЄС: політику визнання, що будується на засадах мультикультуралізму (Великобританія, Німеччина) та політику культурної асиміляції у той чи іншій формі (Франція). Проте ця сфера не вичерпується лише пріоритетами державної політики. Значну роль тут відіграють ЗМІ, релігійні інститути, масова культура. В цьому контексті показовою є заява прем'єра-міністра Данії Андерса Фога Расмуссена в 2003 (нині - генсек НАТО): "Датчани дуже багато часу були дурнуваті (*foolishly*) чемні. Вони не наважувалися сказати, що певні цінності вищі за інших. Але це має статися зараз" [4, 1].

На нашу думку, в основу асиміляційного підходу до цінностей релігії і культури мусульманського населення покладено метанаративи "прогресу" та європоцентризм. Варто поглянути з цієї перспективи на "карикатурний скандал", поштовхом до якого була публікація карикатур на пророка Мухаммада в датській газеті "Jyllands-Posten" в 2005 році. Після того, як в редакцію цієї газети надійшли погрози ісламських радикалів, ці карикатури розмістили інші європейські і світові газети. Гостра реакція мусульман на ці карикатури дала ще один привід до звинувачення у нетерпимості та схильності до насильства.

Водночас, в ісламі, як відомо, існує жорстка заборона на візуалізацію сакральних образів. Також в цивілізації ісламу не сформувався феномен "карнавальної культури", характерний для західноєвропейського Середньовіччя і Ренесансу, який зумовив більш ліберальне ставлення до релігійної символіки.

Вище ми наводили дані, що свідчать про досить високий рівень негативного сприйняття мусульманського населення корінними мешканцями Європи. Айхан Кая наводить наступні події недавньої історії, які спричинилися до цього: це і революція в Ірані, і справа Салмана Рушді, збройне протистояння в колишній Югославії, трагедія 9/11, війна в Іраку і Афганістані, теракти в Мадриді і Лондоні, "карикатурний скандал". "Всі ці події тією чи іншою мірою сприяють тому, як мусульмани сприймаються західною громадськістю і яким чином мусульмани розуміються на Заході" [5, 4].

В той же час, ці події, безперечно, значною мірою зумовлюють досить високий рівень недовіри до європейців з боку мусульманської громади. Ця взаємна недовіра завдає шкоди процесам розбудови спільного простору у країнах Західної Європи.

Підсумовуючи викладене вище, слід зазначити, що для успішної культурної інтеграції мусульманської громади в європейський цивілізаційний простір потрібно визнання саме "мусульманської ідентичності" як засадничої цінності громад вихідців з Північної Африки, Близького Сходу, Південної Азії. Власне, на цій засаді повинен відбуватися діалог. При цьому цей діалог має вийти за межі диспутів у середовищі інтелектуалів та урядових кабінетів у простір ЗМІ і масової культури.

Використані джерела:

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. - №1.
2. Esposito J.L. The Islamic Threat: Myth or Reality? - N.Y, 1992.

3. Fuller G. The Future of Political Islam. - L., 2003.
4. Focas F. Introduction // Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence / al-Azmeh A.; Fokas E. editors – Cambridge, 2007.
5. Kaya A. Islam, migration and integration: the age of securitization. - N.Y., 2009.
6. Lewis B. The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror. - N.Y., 2004.
7. Lewis B. The Political Language of Islam. – Chicago, 1988.
8. Muslims in Europe [Електронний ресурс] // The Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life – Режим доступу: <http://pewforum.org>.
9. Ramadan T. Western muslims and future of Islam. – N.Y., 2004.
10. Roy O. The failure of political Islam. – N.Y.: I.B. Tauris & Co Ltd, 1994.
11. Roy O. Islamic Terrorist Radicalisation in Europe // European Islam: challenges for public policy and society / Amghar S., Boubekour A., Emerson M. editors. – Brussels, 2007.
12. Said E.W. The Clash of Ignorance [Електронний ресурс] // The Nation - Режим доступу: <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance.html>.
Перевірено
13. Savage T.M. Europe and Islam: Crescent Waxing, Cultures Clashing // The Washington Quarterly. - 2004 - №27(3).
14. Schwartz S. The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror. - N.Y., 2002.
15. Tibi B. Political Islam, world politics, and Europe. - L. - N.Y., 2008.
16. Wike, Richard and Grim, Brian J., Western Views Toward Muslims: Evidence from a 2006 Cross-National Survey // International Journal of Public Opinion Research, 2007. - Vol. 22, Issue 1.

Т.ХАЗИР-ОГЛИ (Київ, Україна)

ІСЛАМ І ДЕМОКРАТІЯ: СУМІСНІСТЬ ЧИ ЗІТКНЕННЯ?

Чи сумісний іслам із мультикультурною демократією? Це питання турбує науковців не одне десятиліття. Нині представники мусульманської умми живуть у всіх куточках світу, а відтак і в демократичних країнах.

Слід відзначити, що єдиної точки зору з виголошеного вище питання немає, адже частина дослідників зазначає, що ісламські та демократичні цінності далеко не завжди корелюються на практиці. Підтвердженням цього є питання нерівності віруючих і невіруючих, чоловіків та жінок тощо. Сучасний мусульманський дослідник Ахмет Мерджан відносить демократичні методи управління країнами до язичницьких. Він зазначає, що європейське суспільство, яке прагнуло звільнитися від диктату християнських релігійних діячів і монархів, побачило в демократії засіб для отримання свободи [1].

Проте для інших іслам є повністю самодостатнім та пропонує систему, визначену Богом, яка базується на божественній владі (оскільки в ісламі джерелом влади виступає не народ, а безпосередньо Аллах) та священному праві (шаріаті), які несумісні з поняттями народної влади і права.

Деякі мусульмани та лідери ісламських рухів висловлюються проти демократії і парламентського ладу західного типу: демократія є “західним

інститутом, чужим для ісламу” [2, 242]. Їхня негативна реакція часто є частиною цілковитого заперечення європейського впливу, намаганням захистити іслам від залежності Заходу, а не повним запереченням демократії. Група цих дослідників наголошує, що іслам представляє струнку і непорушну систему світогляду, основні догмати якої, як певна абсолютна істина, залишаються незмінними в будь-яких суспільно-політичних системах, етнічних і культурних середовищах, в умовах яких проживають і до специфіки яких адаптуються мусульмани. Проте це зовсім не означає, що іслам є застиглою догмою, яка перешкоджає демократичним цінностям. В Корані, як і в самій системі ісламу, наголошують ідеологи конфесії, закладений дієвий потенціал для розвитку внутрішньоконфесійної демократії та функціонування релігійної общини в умовах будь-якої суспільної системи, в тому числі і демократії [3, 2].

Частина мусульманських вчених та сходознавців (Лоуей Сафі, Рашид Ганнуши, Річард Булльє), навпаки, охоче декларують і на окремих положеннях ісламу доводять сумісність цієї релігії із загальновідомими демократичними цінностями. При цьому вони зазначають, що в правовій системі ісламу наявні ряд таких фундаментальних принципів, які одночасно визнаються демократичними і споконвічно притаманні ісламу. Ними є: справедливість і законність; рівність мусульман і відсутність жорстких соціальних меж в суспільстві; гарантія свободи віросповідання, права на життя і здоров'я; гарантія таємниці і недоторканості; презумпція невинності; виборність влади, що існувала з часів Ісламського халіфату тощо.

Є й такі, хто наполягає на тому, що мусульмани повинні створити власні форми політичної участі й управління на основі ісламу і не мають потреби копіювати західні форми демократії.

Проте для того, щоб з'ясувати сумісність ісламу та демократії, необхідно проаналізувати вживаний у цьому зв'язку понятійний апарат. Відтак, демократія (від грецьк. *demos* – народ і *kratos* – влада) – форма державного устрою, заснованого на визнанні народу джерелом влади, його праві брати участь у вирішенні державних справ у поєднанні з широким колом цивільних прав і свобод [6, 64]. Більше того, сама демократія мала різні значення для різних народів у різні епохи — від античного до сучасного поняття демократії, від безпосередньої до опосередкованої демократії, від принципу підпорядкування меншості більшості до прийняття рішень більшістю голосів.

Звичайно, якщо обмежитись одним визначенням, то демократія неприйнятна з погляду ісламу, адже не може бути над людиною іншої влади, окрім влади Аллаха: “Воістину влада належить лише Аллаху...” (Коран, 5:120).

Проте якщо зупинитися на суті поняття *демократія*, то стане очевидним, що без тих прав і свобод, які дає демократичне суспільство, існуванню мусульман в сучасному світі просто неможливе. Присутність мусульманської умми спостерігається скрізь і, на наш погляд, це не можна називати зіткненням ісламу та демократії, а зіткненням звичаїв. Адже несумісність відбувається на побутовому рівні (мусульманський жіночий одяг, халяльне харчування, полігамія тощо). Проте незважаючи на цю несумісність, мусульмани пристосовуються. Так, якщо полігамію заборонено законом, то одруження вдруге носить суто релігійний характер і за світським законодавством ця жінка не вважається одруженою. Слід зауважити, що, незважаючи на начебто несумісність ісламу і демократичного

суспільства, мусульмани, як правило, поважають західні цінності (рівність, свобода слова, терпимість, повага до рішення більшості тощо) та дотримуються їх.

Звісно, історія розповідає нам про гоніння, яким піддавалися мусульмани в Європі за часів панування християнської церкви, до того, як її позбавили важелів державної влади і, врешті-решт, взагалі відокремили від держави. Адже в ті часи мусульмани могли з'явитися в західному світі тільки як полоненні, яких очікує страта. І, по суті, як це не дивно, але саме секуляризація західного суспільства зробила можливою присутність в ньому мусульман.

Нарешті, і в незалежній Україні у пересічного громадянина, з'являються реальні перспективи знайти ті права і свободи, до яких давно звикли громадяни західноєвропейських країн. У наше життя увійшли такі поняття як “свобода слова” і “свобода віросповідання”, з'явилося право робити самостійний вибір свого шляху спираючись на демократичні свободи. Отже, саме завдяки завоюванням демократії мусульмани беззаперечно мають право жити в Україні, дотримуватись приписів Всевишнього та розповсюджувати іслам.

Нині, незважаючи на відсутність єдиної точки зору, мусульмани почали визнавати поняття демократії, але не дійшли згоди щодо його точного значення. Вони намагаються окреслити ісламські форми демократії або народної політичної участі, шукаючи ісламське обґрунтування і правомірність, які були б засновані на традиції. Наголошуючи, що ісламізація демократії базуватиметься на сучасному процесі перетлумачення традиційних ісламських концепцій політичної дискусії: консультації (*шури*), суспільної згоди (*іджми*) та особистого трактування (*іджтіхад*) або перетрактування з метою обґрунтування понять парламентської демократії, представницьких виборів і релігійної реформи [2, 238]. І припускають в ісламському світі наявність різних ступенів самоврядування у відповідь на конкретні історичні обставини. Відтак Туреччина – парламентська світська республіка, Індонезія – республіка, Іран – ісламська республіка з демократичним рухом, що розвивається, тощо. Ці приклади можуть служити доказом того, що не існує єдиної демократії, відповідної для всіх, і що існує безліч інтерпретацій ісламу і його ролі в суспільстві [5].

Отже, слід відзначити, що існують відмінності між західними поняттями демократії й ісламськими традиціями. Ці відмінності необхідно зрозуміти, маючи на увазі, що сама західна демократія перейняла багато форм від стародавньої Греції і пристосувала їх до різноманітних демократичних систем правління в сучасній Франції, Великобританії й Америці. Відтак, протягом історії демократія на Заході набирала різних форм, адаптуючись до місцевих умов. [6, 114.] Більший наголос на політичній лібералізації, виборчій політиці та демократизації в мусульманському світі не обов'язково означає сліпе і нерозбірливе переймання західних форм демократії, бо ж ісламські форми демократії мають свої межі. На противагу необмеженому народному суверенітету західної демократії, ісламська демократія є обмеженою формою народного суверенітету, яка обмежується й керується господнім законом - шаріатом.

Використані джерела:

1. Айдын Али-заде Ислам и секулярные формы государственной власти // www.islam.ru/pressclub/histori/isekfov
2. Ісламська загроза. Міф чи реальність? – Львів, 2004.

3. Кепель Жиль/ К «мусульманской демократии»?// Неприкосновенный запас. – 2002. – № 6 (26).
4. Коран. Перевод Э. Кулиева. – М., 2003.
5. Могут ли сосуществовать ислам и демократия?// <http://podrobnosti.ua/society/2003/10/24/84258.html>
6. Voll John O. and Esposito John L. Islam and Democracy. – New York, 1996.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

МІЖНАРОДНІ ПРАВОВІ ГАРАНТІЇ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ

Коул ДЬЮРЕМ (Прово, США)

АРХЕОЛОГИЯ МЕЖДУНАРОДНЫХ НОРМ РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ

Расширение понимания религиозной свободы. Рассмотрим сначала более детально сам континуума религиозной свободы. Это позволит нам проследить исторические стадии в развитии религиозной свободы. Различные стадии этого развития остаются видимыми как "слои" в современных международно-правовых документах по правам человека. Полный отчет об истории правовой защиты в данной области уводит нас к классическим документам восемнадцатого века, которые выступают в качестве "прародителей" самых последних постановлений о религиозной свободе. Для целей настоящей работы, однако, фундаментальная "археология" прав на религиозную свободу (и соответствующее значение возможных позиций континуума религиозной свободы) может быть достаточно раскрыта в статье 9 Европейской конвенции прав человека и основных свобод.

Статья 9 идентична статье 18 Международного пакта о гражданских и политических правах и соответствует статье 12 Американской Конвенции по правам человека. В целом она отражает возникающий консенсус в области религиозной свободы. В то же время в статье 9 можно разглядеть наслоения более ранних узких концепций религиозной свободы, которые отложились в ходе исторического развития религиозной свободы до того момента, когда был достигнут современный уровень защиты. Целью данной работы является описание археологии этих последовательно развивающихся концепций религиозной свободы с тем, чтобы можно было более полно оценить масштаб и значение современных постановлений.

Статья 9 гласит:

1. Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком, в богослужении, учении и отправлении религиозных и ритуальных обрядов.

2. Свобода исповедовать свои религию или убеждения подлежит лишь таким ограничениям, которые установлены законом и необходимы в демократическом обществе в интересах общественного спокойствия, охраны общественного порядка, здоровья или нравственности, или для защиты прав и свобод других лиц.

Рассматривая содержание статьи 9, прежде всего следует отметить, что она обращена к каждому. Это одно из основных достижений законодательства о религиозной свободе в XX веке. Названная статья отражает относительно

недавнюю универсализацию требований о религиозной свободе. В противоположность более ранним моделям религиозной свободы ее действие распространяется не только на граждан того или иного государства. Охвачены и постоянно проживающие иностранцы, и те, кто временно находится в стране. Более того, данное право относится не только к верующим. Со времен Второй мировой войны стали признавать, что право на свободу мысли, совести и религии распространяется на философские мировоззрения (*Weltanschauungen*) точно так же, как и на более традиционные религиозные ориентации. В итоге, если термин "каждый" может быть истолкован применительно только к физическим лицам, современное толкование имеет в виду защиту прав религиозных ассоциаций как самостоятельных организаций или групп, так как часто религиозную свободу легче всего защитить, признавая права религиозных обществ на автономию.

Таким образом, религиозную свободу стали понимать как универсальную ценность. В последние годы усилились нападки на это понятие, особенно в мусульманских кругах, где нормы религиозной свободы часто воспринимаются как часть наступления западного империализма на исламскую культуру. Остается только наблюдать, сохранится ли эта «универсализация» религиозной свободы как постоянное достижение, своего рода общий фундамент во всех возникающих режимах или уступит давлению национализма (который часто настаивает на том, чтобы религиозная свобода была гарантирована только гражданам) и партикуляризма.

В соответствии с частью 1 ст. 9 можно представить себе максимально ограничительный режим, который разрешает только внутреннюю свободу религии и урезает религиозную свободу до ее неискоренимого психологического минимума: свободы мыслить и верить до тех пор, пока такая вера абсолютно никаким образом не проявляется. Несмотря на имеющийся в настоящее время взгляд, что даже внутренние мыслительные процессы и вера могут быть повреждены наркотиками и другими современными технологиями, внутренняя свобода религии является сердцевинной религиозной свободой, которую закон просто не может разрушить без принятия чрезвычайных мер. Эта ограниченная концепция религиозной свободы прослеживается в разделении на "веру и действие" в законодательстве США в XIX веке, а ее истоки восходят к мьюлителям XVII и XVIII вв. С современной точки зрения это понятие явно неудовлетворительно. Свободу, к которой относятся с уважением на «архипелаге ГУЛАГ», едва ли можно назвать свободой.

Несколько расширенный вариант религиозной свободы может быть представлен как свобода домашнего очага, тип свободы, доступной сектантам (диссидентам) во времена Реформации и все еще сохраняющийся сегодня в "домашних церквях" при ограничительных режимах, таких как в Китайской Народной Республике". Это сродни внутренней свободе религии, за исключением того, что внутренние верования могут выражаться в стенах своего дома, по крайней мере, до тех пор, пока они не раскрываются за его пределами. Пользуясь терминологией статьи 9, определим такое положение как свободу религии, которую можно осуществить только "тайно" ("в частной жизни"). Конечно, статья 9 представляет намного более широкую защиту, но истоки религиозной свободы все еще видны в некоторых из ее положений.

Тесно связанной с правом на вероисповедание и образ жизни согласно этой вере в глубине души или стенах дома является свобода менять религию или

вероисповедание. Эта свобода часто не признавалась, и до настоящего времени переход из ислама в другую веру недопустим во многих мусульманских странах. Большая часть современных правовых систем защищает всеобщее право выбирать и менять религиозные верования, но следы былой непреклонности еще не исчезли. Например, законы о воинской повинности обычно освобождают от военной службы человека, отказывающегося от нее по религиозно-этическим соображениям (или предоставляют возможность альтернативной службы), но эти законы не всегда восприимчивы к перемене религиозной веры, которая происходит в самом начале поступления на военную службу.

Аналогичным образом трудовое законодательство часто позволяет иметь религиозные взгляды при поступлении на работу, но его нормы предусматривают возможности изменения вероисповедания работника или непредвиденного внедрения его религиозных взглядов в работу. Иными словами, несмотря на то, что современные правовые системы теоретически обязаны осуществлять право на свободу менять религию, они часто недостаточно восприимчивы к его реализации на практике.

Очень важно отметить, что, согласно статье 9 и аналогичным положениям других документов по правам человека, свобода религии (включая внутреннюю свободу религии, свободу домашнего очага и вообще свободу иметь вероисповедание и менять его) не может контролироваться государством. Контролироваться могут только проявления религии, но и они — лишь в ограниченных обстоятельствах, обозначенных в части 2 статьи 9. Это более утонченный, выработанный в XX в. вариант разделения на веру и действие.

Следующим положением концепции религиозной свободы, которое содержится в статье 9, является положение о защите свободы богослужения, в действительности самые скромные варианты богослужения совершаются в стенах дома — один верующий может пригласить несколько соседей или друзей присоединиться к нему в богослужении у него дома. В более широком смысле, свобода богослужения может быть истолкована как разрешение совершать групповые обряды в церквях или других зданиях, без позволения каких-либо проявлений веры за пределами таких "частных" домов. Свобода богослужения в более узком смысле распространяет защиту только на действительные богослужения или формальные акты богослужения в противоположность другим формам религиозно мотивированного поведения, таким, например, как посещение больных или организация спортивных программ для молодежи. Достижение права на свободу богослужения даже в таком узком смысле было, конечно, значительным шагом вперед. Чтобы осознать его размеры, нужно только поразмышлять о затруднительном положении верующих при сталинском режиме, которые могли пойти в церковь, но при этом рисковали потерять свою работу (и возможность получить образование для своих детей). Вообще надо сказать, что модель свободы богослужебных отправок отражает чрезмерно узкий взгляд на то, чем занимается религия. Для верующих может быть так же важно заниматься благотворительной деятельностью или соблюдать пост и религиозные дни отдыха, как и участвовать в формальных богослужебных обрядах.

Наличие термина "богослужение" в статье 9 явилось значительным, достижением в развитии понятия религиозной свободы. Но понимание статьи 9 в настоящее время далеко продвинулось вперед. Оно исходит из четкого признания того, что право религиозной свободы распространяется как на общественное, так и

личное поведение ("на свободу одному или в обществе других"). Частью того, что отличает религиозную свободу, является ее общинный характер. Предоставление права на свободу вероисповедания без защиты общинных связей и структур есть насмешка над истинной религиозной свободой.

Более того. Статья 9 распространяет религиозную свободу за пределы чисто личной сферы на общественные собрания ("свободу...публично или тайно проявлять свои религиозные чувства или верования"). В противоположность такому праву как свобода слова, защита религиозной свободы при любом режиме должна распространяться дальше, на поведение. Описание режимов, которые допускали только внутреннюю религиозную свободу или свободу домашнего очага, вызывает воспоминание о прошлом, когда религиозная свобода ограничивалась ужасными и недопустимыми способами. Таким образом, справедливые системы религиозной свободы защищают публично или тайное выражение религиозной веры.

Статья 9 распространяет религиозную свободу не только на формы простых проявлений религиозных верований и богослужений, но и предусматривает эту свободу в «учении и отправлении религиозных и ритуальных обрядов». Таким образом, индивидуумам и религиозным группам должно быть предоставлено право обучать и внушать свои религиозные идеи способами, которые соответствуют их традициям. Это будет приводить к значительному разветвлению религиозных учреждений, так как многие религии имеют духовные семинарии или теологические учебные заведения для священнослужителей. Вместе с тем, жизненно важно, чтобы религиозные организации и семьи имели право обучать подрастающее поколение и новообращенных или людей, потенциально могущих принять данную веру. Независимое право на свободу слова будет защищать многие виды этой деятельности. Однако, понятие религиозной свободы ясно подразумевает защиту институциональных структур, необходимых для осуществления процессов обучения и передачи религиозного наследия и верований. Религиозная свобода также, несомненно, влечет за собой право на сохранение религиозных убеждений — соблюдение диетических правил, религиозных праздников и суббот, участие в церковных службах и ритуалах, отказ от медицинского обслуживания, посвящение в духовный сан, содержание церковных судов, участие в религиозных фестивалях и т.д. Без такого проявления вонне религиозная свобода в значительной степени теряет смысл.

Примечательно, что понятие религиозной свободы, как оно сформулировано в ст. 9 Европейской конвенции и других документах по правам человека, очень широко, но не безгранично. Ст. 9 посвящена, главным образом, религиозным верованиям или глубоким убеждениям. Она не так широка, как свобода вообще, в таких формулировках, как "жизнь, свобода или собственность" в законодательстве Соединенных Штатов, и это одно из общепризнанных явлений жизни современных свободных обществ. Религиозная свобода подчинена общей свободе и получает усиленную защиту, потому что большинство свободных обществ признали особую роль, которую религия играет в жизни отдельных людей и общества в целом. Ст. 9 защищает религиозные проявления, которые необходимы или глубоко и сокровенно связаны с религиозными верованиями, но защищается не обязательно все, что мотивируется или дозволяется религиозной верой.

Большинство вероисповеданий позволяет отдельным лицам выставлять свою кандидатуру на выборах и служить в политических ведомствах, но тот факт, что это

разрешено вероисповеданиями, не подразумевает, что данный индивидуум имеет право религиозной свободы делать это. Если чья-то совесть позволяет предпочесть аборт рождению ребенка, это не означает, что данное лицо исходит при этом из права на религиозную свободу. Внешние границы прав на религиозную свободу остаются размытыми, но важно признать, что они есть, иначе существует риск, что основные права на религиозную свободу будут «разбавлены» и потеряют ту усиленную защиту, которую они заслуживают.

Уменьшение допустимых ограничений религиозной свободы. До сих пор мы обсуждали археологию права религиозной свободы, его историческое развитие и современное воплощение в международных документах по правам человека. Однако чтобы полностью понять структуру континуума религиозной свободы, необходимо показать не только расширение права на религиозную свободу но и охарактеризовать методы уменьшения прав государства на ограничение религиозной свободы. Как отмечалось выше, важно помнить, что единственно допустимыми являются ограничения на религиозные проявления, носящие общественный характер. Никакие ограничения на право иметь веру или менять ее недопустимы. И опять наслоения прошлого в развивающейся истории религиозной свободы и методы давления, оказываемые на нее, явно просматриваются в формулировках статьи 9.

История религиозной свободы в период, последовавший за Реформацией, началась с принципа *cujus regio eius religio*, провозглашенного в связи с заключением Аугсбургского мира в 1555, и продолжалась в более либеральной форме после заключения Вестфальского мира. В соответствии с этим принципом светская власть получила право вводить господствующую религию, чтобы обеспечить религиозную однородность населения. Приверженцы иной веры могли переехать в дружественные владения или совершать обряды у себя дома, но других возможностей у них почти не было. Иначе говоря, носители светской власти или государство при таком режиме фактически могли осуществлять любые меры по ограничению религиозной свободы и устанавливать прямые запреты на иноверие.

По сравнению с такой широкой свободой действий, возникшее в конце XVIII века требование признания действительности лишь повсеместно принятых ограничений, означало значительный прогресс. Основная идея этого требования состояла в том, что религиозная свобода должна признаваться в пределах, установленных законом, и лишь нейтральные законы, применяемые повсеместно, могут считаться соответствующими ограничительными законами. Знаменитая формулировка, до сих пор сохранившаяся в конституционном законе Германии, гласит: "Каждая религиозная организация должна регулировать и вести свои дела независимо в пределах закона, действительного для всех.

Государство все еще могло свободно вводить любые ограничения для церкви. При этом необходимым условием такого законного принуждения являлось установление ограничений, общих для всех религиозных групп, включая и признанные господствующие группы. Ранние варианты религиозной свободы, провозглашенные в конце XVIII столетия, исходили из того, что ограничение действия закона на религиозную свободу будет адекватно сохранению угрозы для нее.

Эта ограничительная норма закона все еще явно просматривается в категоричности статьи 9: "Свобода исповедовать свои религию или убеждения подлежит лишь таким ограничениям, которые установлены законом...".

Европейский Суд по правам человека полагает, что эта норма не просто возвращает нас к внутригосударственному закону но и требует соответствия норме закона, четко изложенной в преамбуле конвенции. Логично, что любой закон, который заведомо устанавливает ограничения для определенной религиозной группы, является реакционным и противоречащим вышеуказанному требованию.

За время, прошедшее с конца XVIII века, по мере того как общественность приобретала все больший опыт в отношении режимов с подлинной религиозной свободой, обострилась чувствительность к некоторым все еще не до конца решенным проблемам. Требования статьи 9 о допустимости лишь тех ограничений, которые необходимы "в интересах общественного спокойствия, охраны общественного порядка, здоровья, нравственности или для защиты прав и свобод других лиц", суммируют все эти проблемы. Под эти категории подпадают разнообразные и весьма важные случаи. Не вдаваясь в их оценку, можно припомнить различные проблемные ситуации; законность требования иммунизации, позволительность запрета на переливание крови, случаи полигамии среди мормонов в США в XIX веке, современные проблемы с "наркотическими" церквями, исцеление верой или жертвоприношения людей и животных и т. д. Можно прийти к различным выводам относительно того, где должна проходить граница религиозной свободы, но я не знаю такого общества, в котором не признавалась бы необходимость какого-то ее ограничения.

Нетрудно понять, что перечень допустимых оснований для ограничения религиозной свободы, приведенный в статье 9, столь обширен, что способен оправдать вмешательство в дела религии почти так же, как принцип *cujus regio* (по сути дела, при желании ограничить религиозную свободу в ч. 2 ст. 9 можно найти одно или несколько соответствующих ограничений). Если норма закона дает некоторую уверенность в том, что со стороны правительства не будет злоупотреблений, действительность показывает, что этого недостаточно для гарантии значительной религиозной свободы. Многие самые суровые религиозные преследования двух последних столетий проводились под прикрытием общепринятых и нейтральных законов. Для этого необходимо лишь принять закон, который бы запрещал гражданам участие в деятельности, отвечающей интересам только одной религиозной группы, и тогда получается, что этот закон, соответствуя правовым нормам, в то же время покушается на религиозную свободу. Примечательно, что часто это случается не из-за преднамеренного предубеждения против отдельной религиозной группы, а вследствие того, что законодатель не осознает неблагоприятного воздействия закона на менее распространенную религиозную группу.

Из-за такого дефекта в общепринятой норме закона большинство прогрессивных систем ввели дополнительные меры, сдерживающие правительственные ограничения в области религиозной свободы. В ст. 9. установлено, что свобода исповедовать свои религию и убеждения подлежит только «таким ограничениям..., которые необходимы в демократическом обществе в интересах общественного спокойствия». Европейский Суд по правам человека в Страсбурге дал этому толкование, согласно которому ограничение религиозной свободы должно быть мотивировано "насущной общественной необходимостью" и быть "соразмерно законно преследуемой цели. Соответственно, на это ограничение можно ссылаться как на необходимость или соразмерное требование. В условиях, когда договаривающиеся государства придерживаются определенной системы

понятий при применении ограничений на религию на своих территориях, покушение на свободу религии не должно превышать необходимых пределов. При этом принудительные средства следует применять в наименьшей степени. Это соответствует требованию, давно получившему признание в юриспруденции США (и повторно введенному Актом о восстановлении религиозной свободы). Согласно этому требованию, нарушения религиозной свободы могут быть в какой-то мере оправданы, только если они вызваны "вынужденными государственными интересами" и если они не могут быть достигнуты с меньшими ограничениями.

Если мы хотим, чтобы религиозная свобода имела подлинное практическое значение в важных случаях, такое требование жизненно необходимо для любого закона (или другого государственного акта). Неспособность настоять на этом конституционном требовании означает что большинство, подлежащее норме законного ограничения, может фактически по своему желанию аннулировать требования религиозной свободы меньшинств. Более того, если нет необходимости или соразмерного требования, чиновникам и бюрократам более низкого уровня легко утвердить свою линию поведения, так как общие правила, которые не учитывают религиозные нужды, не оставляют религиозным группам никакого выхода. Слишком поздно для мировой истории довольствоваться защитой религиозной свободы, которая допускает такого рода нарушения.

Здесь стоит указать на две последние тенденции. Первая — это событие, которое я расцениваю как трагическое ниспровержение конституционного закона в США. В 1990 г. в деле *Employment Division V. Smith* Верховный Суд США заявил, что религиозная свобода должна отступить перед всеобщим нейтральным законом. В действительности Верховный Суд повернул время вспять к тому дню, когда только норма закона не допустила чрезмерных ограничений религиозной свободы, проигнорировав почти двухсотлетнюю историю. Это решение вызвало громкие протесты, приведшие к тому что недавно Конгресс принял Акт о восстановлении религиозной свободы (АВРС), который окажет воздействие на введение более четких норм пересмотра судебных дел, связанных с нарушениями религиозной свободы в США. Этот акт, конечно, может быть отменен последующими постановлениями Конгресса, но, согласно Конституции США, он, по меньшей мере, будет гарантировать положение, при котором законы и другие действия государства должны будут пройти обязательную государственную проверку. Кроме того, в таких актах должно содержаться четкое указание о том, что они осуществляют защиту религиозной свободы, предусмотренную АВРС. Однако это будет нелегко по политическим соображениям.

В этой связи необходимо высказать следующее предостережение. В Восточной и Центральной Европе, в странах на территории бывшего Советского Союза и других странах мира возникает тенденция принимать новые нормы в отношении религиозной свободы, "подлежащей согласию с законом". Такие формулировки, по-видимому преобладают в гражданской юрисдикции более чем где-либо еще. из-за слабой поддержки с исключениями, состряпанными с судейской ловкостью, и из-за инстинктивного ощущения, что религиозные общества обязаны быть в согласии "с законом, действительным для всех". Если в этом ощущении и есть значительная доля истины, то важно помнить, что для религиозной свободы нужно соответствующее разрешение, особенно там, где могут быть исключения без нанесения чрезмерного ущерба социальным нуждам и где эти нужды могут быть удовлетворены другими способами.

Одно последнее замечание относительно Американского соглашения по правам человека. Статья 12(3) этого соглашения в основном сходна со статьей 9(2) Европейского Соглашения о запрете на ограничения проявлений религиозной свободы. Однако в формулировках имеется тонкое различие. Статья 12(3) гласит, что свобода в проявлении религиозных чувств "может подлежать лишь ограничениям, предписанным законами и необходимым для охраны общественного спокойствия, порядка, здоровья, нравственности или прав и свобод других". Опущена фраза "необходимые в демократическом обществе". Конечно, существует множество вещей, которые не являются необходимыми, если не имеется в виду демократическое общество. Надеемся, что Американское соглашение найдет применение в демократическом обществе, так, чтобы имеющееся в нем отличие относительно основного ограничения по нарушениям религиозной свободы не было фактическим ограничением.

П. ЯРОЦЬКИЙ (Київ, Україна)

СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ В КОНТЕКСТІ ВИКЛИКІВ ТОТАЛІТАРИЗМУ І НЕТОЛЕРАНТНОСТІ

Короткий екскурс до витоків зазначеної проблеми засвідчує, що ідея віротерпимості, свободи думки, переконання була відома ще за часів давнього світу. Вона набула ще більшої актуальності в античному світі. Саме в цей період у філософській думці набуває застосування латинській термін-поняття *tolerancia* – терпимість до чужих думок і вірувань. В умовах існування з різними східними культурами, за наявності державної релігії Риму християни також підкреслювали свою прихильність до принципів віротерпимості. Тертулліан стверджував, що „кожний поклоняється тому, чого хоче. Релігія однієї людини ні шкідлива, ні корисна для іншої. Релігія повинна бути прийнятою за переконанням, а не за допомогою насильства”.

Проте із зміцненням становища християнства як державної релігії Римської імперії терпимість ставлення до інших культур змінилося нетерпимістю. Від імені християнської церкви розпочалося переслідування прихильників пізньої античної філософії, носіїв античної культури, а також adeptів еретичних течій усередині християнства. У Середньовіччі численні еретичні вчення у лоні християнства виявляють стійку тенденцію до протидії ідеям клерикалізму і владно-тоталітарним амбіціям церкви. Гуманісти епохи Відродження, обґрунтовуючи ідею цінності людської особистості, протиставляли толерантність релігійній нетерпимості. У міру того, як вдосконалювалися суспільні відносини, збільшувався обсяг демократичних прав і свобод у розвинених державах Європи і Америки. Свобода совісті набувала значення не тільки свободи віросповідань, а й права особи на свободу переконань і на вільне виявлення свого ставлення до релігії.

Імперські системи завжди обмежували свободу буття релігії у її різнобічних конфесійних виявах. Ідея самодержавства була політичним символом віри російського православ'я, що уособлювалося у відомій ідеологічній тріаді „самодержавство, православ'я, народність”. Усі релігії в Російській імперії

поділялися на три групи: державну (православне віросповідання), терпимі й нетерпимі (до останньої відносилися так звані „секти”). Державно-церковна політика в Австро-Угорській імперії ні в чому не поступалася політиці російського самодержавства в релігійних питаннях. У цій імперії урядовими заходами цілеспрямовано послаблювався контроль Апостольської Столиці й особисто Римського папи над греко-католиками. Ці заходи греко-католицькі церковні історики обережно називають „февроніанським запамороченням”, „блудодіями в церковних справах”.

Але найбільше викликів нетолерантності у ставленні до релігії знаходимо під час панування тоталітарних систем – гітлеризму і сталінізму. Політика КПРС у релігійному питанні базувалася на ідеологічних принципах: несумісність марксизму і релігії; підпорядкування боротьби з релігією завданням боротьби за комунізм; єдність дій трудящих - віруючих і невіруючих - у боротьбі проти імперіалізму, за соціальний прогрес. Безумовно, що все це, а також проголошення і застосування на практиці ідеологічних тез про „панівний науково-матеріалістичний світогляд”, „суспільство масового атеїзму” підштовхувало державну політику щодо релігії, церкви, віруючих на шлях адміністрування, обмеження свободи буття релігії, звуження її до мінімальних гарантій відправлення релігійних культів.

Нацистська ідеологія і практична політика щодо релігії не обмежувалася лише контролем за діяльністю церкви в суспільстві, але спрямовувалася проти її ідентичності й системи цінностей. Сумління індивідуума формувалося на ідеях нацизму, які мали антихристиянську спрямованість, а пастирі церкви насильницьки відокремлювалися від віруючих. Боротьба з церквою проводилася під прикриттям „охорони моральності”. З цією метою використовувалися судові процеси із захисту німецьких національних морально-етичних засад і звичаїв. На початку 1937 р. Адольф Гітлер декларував, що „християнство дозріло до знищення”, а відтак церкви повинні визнати примат держави. Гітлерівський міністр пропаганди Йозеф Геббельс публічно розтлумачив, що Гітлер своєю антихристиянською декларацією дав сигнал „розпочати судові процеси проти аморальності кліру”. Гестапо почало масово фабрикувати факти „сексуального розбещення дітей і молоді в католицьких школах”. У результаті нацистської кампанії з викриття „церковної педофілії” тисячі католицьких і протестантських священиків кинуті в концентраційні табори [1, 4]. Під прикриттям боротьби з педофілією і збереженням етично-морального здоров'я німецької нації закривалися церковні навчальні установи, піддавалися вандалізму церковні приміщення, місця поклоніння і паломництва.

Як засвідчують нинішні католицькі історики й експерти, напередодні розв'язання нацистською Німеччиною Другої світової війни дискредитація й звинувачення католицького духовенства у сексуальних збоченнях сягнули свого апогею. Виконуючи завдання геббельсівської антицерковної політики, весь пропагандистський апарат змобілізовано на здійснення атак на духовенство, фабрикацію гучних „педофільських скандалів”. Нацистська преса конкурувала між собою, виносячи на шпальти своїх видань найобридливіші заголовки: „захристя перетворенні в борделі”, „Монастирі стали малинами гомосексуалістів” і т.п. В результаті цієї пропагандистської кампанії понад 7 тисяч священиків і монахів звинувачено в педофілії і гомосексуалізмі. „Католицька церква платила високу ціну за критичне ставлення до режиму Гітлера” [2, 5].

Судові процеси на „захист національних звичаїв і морально-етичних засад” мали сприяти масовому виходу віруючих з церков. Якоюсь мірою це вдалося

досягти нацистському режиму. Якщо в 1933-1935 рр. щорічно виходили з церков понад 30 тис. віруючих, то, починаючи з 1937 р., їх кількість щорічно сягала понад 100 тис. У 1938-1942 рр. Католицьку церкву офіційно щорічно залишало до 300 тис. католиків. Аналіз стану релігійності цього періоду показує, що все ж спроба глобально здійснюваної антирелігійної пропаганди не вплинула на очікуваний гітлерівським режимом масовий вихід віруючих з Католицької церкви. Віруючі, недовіряючи офіційній пропаганді, яка велася під гаслом «збереження німецьких звичаїв і моральних національних засад, проти їх порушення в лоні Католицької церкви», усвідомлювали, що нацистам не стільки йдеться про захист морально-етичних засад, як про боротьбу з політичним католицизмом і релігією в цілому. Нацистська пропаганда за „моральну чистоту німецьких національних звичаїв” спрямовувалася девізом Гітлера: „Третій Рейх не віддасть свою молодь нікому, а сам оточить її своїм вихованням і навчанням” [1, 4].

Єпископ Регенсбурга Герхард Мюллер у березні 2010р., аналізуючи цей трагічний період буття Католицької церкви у посланні до свої парафіян, підкреслив, що нацистський режим намагався приписати вину нечисленній групі священників усій церкві. Йшлося про те, щоб у свідомості обивателя сформувалося переконання, що не окремі особи були винні в аморальних поступках, а Церква в цілому як інституція. Єпископ Мюллер зацентрував увагу німецьких католиків на сучасному стані речей у зв'язку з організованою антикатолицькою кампанією, заявивши, що „сьогодні ми є свідками подібних нацистським світових медіа: роздування до гігантських розмірів маргінального явища педофілії священників спрямоване для досягнення тієї ж мети – підміни вини окремих осіб виною всієї Церкви, щоб підірвати її моральний престиж” [2, 5].

Цей високий ієрарх Католицької церкви виступив в обороні самого понтифіка Бенедикта XVI, який також став об'єктом атак світових медіа за недостатньо тверду позицію у ставленні до моральних збочень католицьких священників у США та інших країнах. Єпископ Мюллер прийшов до висновку, що нинішня глобальна кампанія, спрямована проти Католицької церкви, є „спробою розправитися з єдиною інституцією, яка не піддається сучасним псевдопоступовим ідеологіям і політичним виправленням” [2, 5].

У сучасній українській дійсності знаходимо чимало випадків дискредитації у засобах масової інформації окремих релігійних течій, по суті, із застосуванням цього ж методу приписування справжньої чи вигаданої вини окремої особи всій конфесійній спільноті. Антисектанські статті і телепередачі будуються саме на таких постулатах.

До Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України все частіше стали звертатися протестантські конфесії, які зазнають різних форм нетерпимості та дискредитації. Так, наприклад, президент Української уніонної конференції Церкви адвентистів сьомого дня В.А.Крупський і директор відділу суспільних зв'язків і релігійної свободи цієї Церкви П.В.Ганулч звернулися з проханням зробити експертний релігієзнавчий висновок про віровчення, обрядову практику та організаційну структуру Церкви АСД в Україні, оскільки, як вони зазначають, „у масових засобах інформації України з'являються матеріали, які називають Церкву АСД сектою. Це породжує напруження в стосунках з громадянами і судові позови”.

Зрештою, шпамп „секта” часто застосовується в засобах масової інформації щодо інших протестантських конфесій – п'ятидесятників, свідків Єгови і навіть

баптистів, що принижує гідність віруючих цих конфесій і є виявом сучасної нетолерантності.

Очевидно, що організатори і виконавці нинішньої антисектантської пропаганди не мають наукових уявлень про сутність й природу сектантства. У широкому значенні „сектантство” – це історичний процес, внаслідок якого в лоні всіх світових релігій виникали поділи і розподіли. Сектантство – одна з постійних складових в історії християнства, яке саме виникло як секта в іудаїзмі. Відтак, сектантами називали такі групи, які відокремлювалися від існуючих релігійних спільнот. Секти, як правило, недовговічні. Більшість з них поступово втрачають сектантський характер і протягом життя одного-двох поколінь набувають статусу церкви. Сучасні протестантські течії (ті ж баптисти, п'ятидесятники, адвентисти) колись були сектами.

У соціології релігії термін „секта” набув визначення особливого релігійного руху. У типології релігійних рухів, початок якої поклав Е. Трольч, секта – це організована релігійна спільнота, яка сформувалася в ході суперництва і боротьби з панівною у суспільстві релігією (християнством, ісламом, іудаїзмом чи іншою), яку характеризують високий рівень організації і соціально-економічної інтеграції, але релігійність послідовників якої не вимагає активного і глибокого залучення в духовні пошуки. Якщо церква йде шляхом компромісу і пристосовує своє віровчення і культ до установок секулярного суспільства, то секта відкидає компроміси і угодовство, виступаючи і проти офіційної Церкви і проти секуляризованого суспільства, щоб захистити чистоту справжнього віровчення і застосування його принципів у практичному житті [3,1038].

Течії пізнього протестантизму (баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, а також свідки Єгови), яких в засобах масової інформації часто називають сектами (сектантами), за роки незалежності України пройшли шлях – за догматичними, культово-обрядовими, інституційно-організаційними вимірами, ступенем відкритості до суспільства і ставлення до держави і, навпаки, ставлення держави і суспільства до них, – від секти до церкви.

Умови їхнього існування в радянській державі, коли ці протестантські конфесії були заборонені або існували під тиском каральних, адміністративних і пропагандистських органів, спричиняли їхню закритість щодо суспільства, індиферентне, а то й вороже ставлення до держави, конспіративний, напівлегальний, а частіше нелегальний статус цих протестантських громад. Це зумовлювало їхню сектантську замкнутість.

Суспільна ж легалізація, правове визнання цих протестантських течій як церков і релігійних організацій, рівноправних з іншими, традиційними церквами, притаманний протестантизму динамізм в євангелізаційно-місіонерській діяльності й суспільному житті, сприяли формуванню нового типу конфесійної інституалізації і що, найістотніше, започаткували шлях до відкритості в суспільстві і активного входження в громадське життя.

Сучасні українські протестанти – баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, а також свідки Єгови позбулися сектантських рис або ж прискореними темпами їх позбуваються. У них є ґрунтовно опрацьоване теоретичне богослів'я, ієрархічні організаційні структури, ефективна система підготовки священницьких кадрів – від теологічних коледжів і семінарій до інститутів і університетів, кваліфікований професорсько-викладацький персонал з богословськими та науковими ступенями, власні високотехнологічні друкарсько-видавничі бази. Вони ведуть різноманітні

тематичні теле- і радіопередачі євангелізаційного спрямування. Вони мають налагоджені зв'язки зі своїми закордонними церквами і центрами. Такий різновид конфесійного влаштування та релігійної життєдіяльності, як і високий рівень їх інституалізації, не можна вважати сектанським. Традиційне ставлення деяких представників так званих історичних церков і окремих засобів масової комунікації до цих протестанських течій як до „сект” успадковане від самодержавно-православної Росії та комуністично-атеїстичного Радянського Союзу, які таким чином намагалися дискредитувати ці релігійні течії, посягти в громадській думці й суспільстві негативне до них ставлення.

Зрештою, всі діючі нині в Україні пізньопротестантські конфесії, по суті, також вже стали історичними, оскільки існують на українській землі від 100 до 150 років. За період існування незалежної України вони зросли кількісно у 3-5, а то і 7 разів. У сучасному світі пізньопротестантські конфесії сформувалися як динамічні церкви з постійно зростаючою кількістю послідовників: баптистів – 75 млн., п'ятидесятників – 215 млн., адвентистів – 13 млн., свідків Єгови – 9 млн.

Ставлення до цих конфесійних спільнот як „сект” неприпустиме. Це суперечить Конституції України і Закону України „Про свободу совісті та релігійні організації”, міжнародним правовим актам, зокрема „Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань”, проголошеної Генеральною Асамблеєю ООН 21 листопада 1981р., а також „Підсумковому документу Віденської зустрічі представників держав-учасниць Наради з безпеки і співробітництва в Європі” (від 15 січня 1989 р.).

У зв'язку з тлумаченням виразу „нетерпимість та дискримінація на ґрунті релігії чи переконань” у вище названих міжнародних документах необхідно послатися на такий прецедент. 10 червня 2010 року Європейський суд з прав людини виніс рішення у справі „Свідки Єгови в Москві проти Росії”. У ній йшлося про ліквідацію московської громади свідків Єгови і заборону її релігійної діяльності в Москві.

В одноголосному рішенні судді Європейського суду з прав людини заявили, що ліквідація і заборона були протизаконними і порушили основні права людини, гарантовані «Конвенцією про захист прав людини і основоположних свобод», у тому числі свободу релігії, право сповідувати свою релігію, право на мирні збори, а також право на справедливий і публічний судовий розгляд у розумні строки.

У рішенні Європейського суду з прав людини вказується, що уряд Росії „юридично зобов'язуваний ... припинити виявлене Судом порушення і якомога повніше виправити завдану шкоду”. Європейський суд з прав людини не виявив жодних доказів, які б підтверджували представлені Російською державою підстави для ліквідації московської громади свідків Єгови. Разом з тим у рішенні Європейського суду з прав людини зокрема зазначається: „обвинувачення, що Свідки Єгови спричиняють розпад сімей, не знайшло підтвердження”; „законодавство Росії не відносить прозелітизм до категорії правопорушень”; „не було встановлено жодних доказів недоречних методів прозелітизму”; „Суд не зміг виявити жодних ознак того, що неповнолітніх „втягували” в організацію проти їхньої волі, обманом, шахрайством або якимось іншим недоречним способом”; „не було переконливо показано, що громада Свідків Єгови або окремі її члени підбурювали членів своєї громади чи інших осіб відмовлятися виконувати встановлені законом громадські обов'язки”.

Суд також зазначив, що ще однією підставою для заборони діяльності московської громади свідків Єгови було звинувачення у тому, що „вона заохочувала своїх членів вчиняти самогубство та відмовлятися від медичної допомоги у ситуаціях , в яких існувала загроза життю”. Суд визнав, що „звинувачення у підштовхуванні до самогубства насправді не мало жодних підстав”.

У своєму рішенні Суд підтримав право свідків Єгови вибирати лікування без застосування переливання крові: „Свобода погодитися на конкретний метод лікування, відмовитися від нього або вибирати альтернативний метод лікування є важливою складовою принципів самовизначення і особистої недоторканості. Повнолітній пацієнт має право вирішити, наприклад, чи погодитися на операцію чи певне лікування; так само він може вирішувати, чи погодитися на переливання крові”.

Рішення Європейського Суду з прав людини є серйозною пересторогою проти виявів нетерпимості та екстремізму на релігійному ґрунті, що спричиняють міжконфесійну ворожнечу та інші форми ксенофобії. Відносини в суспільстві (в тому числі й міжконфесійні) не набули ще такого ступеня толерантності, коли б всі без винятку державні, правозахисні, судові, громадсько-політичні й релігійні організації послідовно й безумовно дотримувалися принципів демократичного правопорядку і громадянської злагоди. Пам'ять про репресивну антирелігійну політику тоталітарних режимів минулого, від яких зазнали переслідування сотні тисяч віруючих католиків, православних та протестантів (баптистів, п'ятидесятників, адвентистів, свідків Єгови), а також віруючих нехристиянських конфесій (мусульман, іудеїв, та інших), стоїть і нині на сторожі їхнього права на свободу совісті, на свободу буття релігії в її конфесійних виявах.

Свобода буття релігії, як і свобода не сповідувати жодної релігії і бути атеїстом – це велике завоювання демократії Новітнього часу. Це, по суті, досягнуте торжество ідеї віротерпимості, свободи думки, переконання і толерантності за всю історію людства.

Нинішній понтифік Бенедикт XVI в енцикліці “*Caritas in Veritate*” – „Любов в істині” (від 27 червня 2009 р.) свободу релігії відніс до невід'ємного чинника інтегрального розвитку людства. Папа захищає „право вільного вибору і проголошення своєї релігійної віри”. Заперечення права на релігійну свободу, пояснює Бенедикт XVI, відбувається там, де „виникають релігійні конфлікти, мотивація яких є прикриття інших намірів – влади і збагачення” [4. §56]. Це підтверджується практикою тоталітарних режимів минулих часів. Але це також підтверджується практикою нашого часу, коли безвідповідальні або заангажовані засоби масової комунікації чи правоохоронні органи, представники деяких місцевих органів влади намагаються свідомо чи замовно по-різному ставитися до зареєстрованих і таким чином визнаних українським законодавством церков і релігійних організацій, ділити їх на „наших” і „чужих”, „історичних” і „привнесених” в Україну. Жонглювання жупелом „секта”, „сектант”, навішування таких ярликів на вкорінені в Україні понад 100-150 років протестантські конфесії – це повернення до практики тоталітарних режимів і найсумніший вияв нетолерантності і релігієзнавчої необізнаності.

В умовах демократії і свободи совісті церкви і релігійні організації мають всі можливості захищати свої людські права, свою людську гідність. Саме про це нагадає рішення Європейського суду з прав людини і водночас застерігає тих, хто

вдається до нетолерантних методів у вибіркового ставленні до окремих конфесій, статути яких визнані Українською державою і які дотримуються у своїй віросповідній діяльності чинного українського законодавства.

У згадуваній вже енцикліці Бенедикта XVI “*Caritas in Veritate*” розкрито ставлення Магістеріуму (Навчальної влади Католицької Церкви) до різних понять, пов'язаних з релігією: релігійної свободи, релігійної байдужості (індеферентизму), релігійного фундаменталізму, релігійного фанатизму, практичного атеїзму. Папа цілком слушно характеризує релігійний фундаменталізм терористичного спрямування, який несе страждання, руїну, смерть, блокує діалог між народами і культурами, унеможливує мирне й цивілізоване використання людських і природних ресурсів. Проте насторожує такий висновок цієї енцикліки: „Релігійна свобода не означає що всі релігії мають ту ж саму цінність. Особливо для виконавців політичної влади необхідне розпізнавання внеску культур і релігій у будівництво суспільної спільноти і пошанування спільного блага... „Ціла людина і всі люди” – то критерій для оцінювання також культур і релігій. Християнство як релігія „Бога в людському обличчі” містить в собі цей критерій” [4. §55].

«Розпізнавати» за поданим критерієм релігії – то скоріше проблема теологів і науки. Але зобов'язувати „виконавців політичної влади” робити таке „розпізнавання” (оцінювання) – то повернення до практики Гітлера і Геббельса, Сталіна і Берія (про що акцентувалася увага в цій статті), то дещо завуальований заклик до втручання у справи буття релігії, тим більше, коли стандартом для такого втручання є лише вимір позитиву християнської релігії, поза якою всі інші релігії і культури є вже під підозрою.

І все ж пом'якшуючим аспектом зазначеного ригоризму в „оцінюванні” релігії є визнання папою того, що „віруючі зобов'язані поєднувати свої зусилля з усіма людьми доброї волі іншого віросповідання і невіруючими, щоб цей світ дійсно відповідав Божому плану: жити як одна сім'я під оком Сотворителя” [4. §55]. Критерієм співпраці віруючих усіх релігій і невіруючих є засада субсидіарності. Досить толерантним є заклик Бенедикта XVI до „плодотворного розвитку віри і розуму”, що „збільшує результативність справ милосердя і створює найсприятливіші умови для співпраці віруючих і невіруючих” [4. §55].

Відтак, конфесійна толерантність є основою стабільності українського суспільства. Встановлення переваг чи обмежень будь-якої релігії, віросповідання, релігійної організації – це не тільки повернення до практики тоталітарних режимів, а й виклик сучасній демократії – найбільшій цінності людської цивілізації.

Використані джерела:

1. Procesy obuczajowe przeciw Kościołowi // Niedziela. Tygodnik katolicki. – №15.– 11. IV.2010.
2. Kampania antykościelna trwa // Niedziela. Tygodnik katolicki. №15.– 11. IV.2010.
3. Теологический энциклопедический словарь. Под редакцией Уолтера Элвелла. – М., 2003.
4. Encyklica Caritas in Veritate Benedykta XVI ... o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie. – Libreria editrice Vaticana. – Vaticana. – Watykan. – 29 czerwca 2009.

С.СВИСТУНОВ (Київ, Україна)

МІЖКОНФЕСІЙНІ КОМУНІКАЦІЇ: ДЕМОГРАФІЧНІ І МІГРАЦІЙНІ ВИКЛИКИ

Сучасний глобальний світ зазнає швидких кардинальних змін. Все чіткіше вимальовується образ майбутнього, який сповнений проблем, що створюють важкі виклики сьогоденню. Так, нещодавно Збігнев Бжезінський запропонував своє бачення змін: «Світ змінюється. Домінування Заходу, котре тривало 500 років, закінчується. В останні 50 років Азія, Африка і Південна Америка стали політично свідомими. У Китаї відбулися великі зміни, подібне очікує на Індію, Індонезію, Бразилію. Настане нова ера». На його думку, за межами Європи домінує фрустрація, невдоволення, почуття несправедливості «Європа і Америка за основу свого історичного дискурсу взяли демократію, свободу і прогрес. На інших континентах ідентичність спирається на пам'ять про колоніалізм, неволю і розплату». Бжезінський вважає, що «надто сумний сценарій очікує світ, коли США втратять роль лідера. Криза Америки стане кризою для всього світу. Настане хаос, економічна криза, світ будуть тривожити регіональні конфлікти, в тому числі й релігійні» [1].

«Історичний дискурс» Європи і Америки, який втілений у *«демократію, свободу і прогрес»* спирається, звичайно, на іудео-християнську, перш за все протестантську, ідеологію і представляє собою американоцентричну глобалізацію. Такий дискурс, дійсно, не співпадає з історичними очікуваннями інших цивілізацій: ісламської, індо-буддистської, буддо-конфуціанської. Мають своє бачення історичного розвитку також нові цивілізації, що складаються – африканська, латиноамериканська і православно-слов'янська.

Україна, яка існує на цивілізаційному розломі, отримала цілий комплекс міжконфесійних проблем. Деякі з них суб'єктивні й обумовленні політичною боротьбою за владу. Проте серед них слід вирізнити такі, що мають об'єктивний характер. Демократизація і глобалізаційні процеси привели до вільного пересування людей і товарів через кордони. Разом з позитивними факторами цього явища виявилися й негативні і перш за все внаслідок міграцій. Міграційні проблеми України, як і інших східноєвропейських країн, переважно тих, де домінує православ'я, вплинули негативно і на демографічні. Все це створює нові виклики для України, які вже зараз достатньо виразно окреслені.

Таким чином, перед нами стає завдання з'ясувати, як процеси міграції, що притаманні глобальній цивілізації, і демографічна ситуація впливають на трансформацію конфесійної карти України і на взаємостосунки релігій? Саме цій темі і присвячена наша праця.

Україна вибрала для себе європейський шлях і прагне інтегруватися в Європейську спільноту. Разом з тим, молоді цивілізації пропонують і подекуди нав'язують, свої варіанти розвитку світу. Найбільш виразно проявлений в сучасному світі ісламський варіант глобалізації. Він протиставив американському розповсюдженню демократії і вільного ринку, проникненню, товарів і американізованої культури, іноземних банків і транснаціональних корпорацій розповсюдження ісламського способу життя завдяки високому приросту чисельності і міграції мусульман на територію християнських країн. Тут можна

використати такий термін, як трансгресія. Так підняття рівня Чорного моря або трансгресія поступово підмиває береги і «ковтає» територію суходолу. Так само ісламський світ «підмиває береги» християнських територій.

Американоцентрична глобалізація має чітко окреслений центр впливу, послідовно ієрархічну побудову, монополію на істину. У практику діяльності закладено механізм християнської євангелізації і прагнення до охоплення всього світу своїм впливом, закладено іманентну християнській ідеології глобалістику.

Разом з тим, аналогічні християнським місійні ідеї постають двигуном розповсюдження ісламу в світі. Ця релігійна система з її найбільш жорстким і доведеним до максимуму монотеїзмом беззастережно спрямована до активного глобального розповсюдження. Проте, на відміну від християнських місіонерів, що їздять по світу, закликаючи автохтонне населення до Христової віри, іслам розповсюджується майже винятково за допомогою міграції населення з ісламських країн. Потім вже виникають осередки розповсюдження ісламської релігійної інформації в середині тієї або іншої країни.

Якщо сучасна глобалізація має всі ознаки монополізму, то ісламська глобалізація, що народжується, більше нагадує вільний ринок, де панує конкурентна боротьба між різними центрами впливу. Проте всі вони націлені на утвердженні істин ісламу в світі.

Демографічні зміни в умова глобалізації приводять до трансформації і зсувів в релігійності. Зміни чисельності населення в більший або менший бік, зміни напрямів міграційних потоків, еміграція та імміграція – все це викликає суттєві зміни в полі релігійних комунікацій.

Достатньо приїхати в українське село сім'ї або навіть одній людині із Пакистану (Сирії, Судану тощо), як комунікаційний простір в цьому населеному пункті кардинально трансформуватиметься. В наш час глобалізації і пришвидшення міграційного переміщення народів по всій землі такі явища стали надто розповсюдженими. Проблема полягає в тому, що зміни в чисельності населення, масові переміщення економічних біженців із Індії, Пакистану, Афганістану, Китаю, В'єтнаму, інших арабських та африканських країн в бік багатой Європи викликають суттєві трансформації в існуючому полі етноконфесійних комунікацій в Україні. Навіть повідомлення ЗМІ про затримання нелегалів із Азії на кордоні в Закарпатті викликає, частіше за все, хвилі негативних емоцій в усьому комунікаційному просторі не тільки України, але й у країнах ЄС.

Інформаційна цивілізація кардинально змінила коло комунікацій людини. Міжособистісна і групова комунікація поступилася в свій час організаційній, а тепер вже домінує зовнішня комунікація. Її можливості, її вплив став не тільки глобальним, а й безмежним, точніше - вселенським. І усвідомлення цього стало сьогодні всезагальним. Відтак, фактично зовнішнє щодо релігійної організації оточення впливає іноді більше на процес прийняття рішень в самій організації, ніж воля керівництва. Локальним українським церквам приходиться конкурувати з транснаціональними релігійними структурами, які мають величезні ресурси, досвід, найсучасніші технічні засоби, в тому числі супутникове телебачення.

В цій системі зовнішнього інформаційного впливу на релігійне інформаційно-комунікативне поле України все відчутніше проявляють себе ісламська складова. Проте механізм поширення інформації про іслам має суттєві відміни від відомих християнських. Носії ісламської інформації створюють свої кластери, осередки в середині України. Відтак, ця інформація стає внутрішньою.

І в українському інтернет-просторі домінують церкви, що мають центри за кордоном. Відтак можна зробити висновок, що в українському релігійному інформаційно-комунікативному просторі зовнішні комунікації багаторазово перевершують внутрішні. І ця проблема на сьогодні не має свого вирішення.

Держава контролює у межах своїх можливостей і законодавства інформаційні потоки із закордону. Проте релігійну інформацію контролювати найважче. Навіть в радянські часи єдина можлива інформація, несанкціонована державою і не контрольована КПРС – то була релігійна. Ще складніше робити це в сфері ісламу.

Постмодерністський хаос і анархію відчули на собі країни колишнього СРСР, а також Східної Європи. Найбільш жахливо проявився цей процес в зниженні народжуваності і масовій еміграції. Смертність (16 осіб) перевищує народжуваність (10 осіб) в Україні на 6 осіб на 1000 населення. Такі ж показники і в Болгарії (-6). Гірше тільки в Латвії (-7). Кепські справи також у Грузії (-4), Росії (-4), Білорусі (-4), Естонії (-4), Литві (-3). Ще в трьох посткомуністичних країнах спостерігається природна від'ємність населення – в Чехії (-2), Румунії (-1) і в Словенії (-1). Серед інших європейських країн мають демографічні проблеми Німеччина (-1) та Італія (-1). Відсутній (нульовий) приріст населення спостерігається також в Австрії, Греції, Іспанії, Польщі. В усіх інших країнах світу народжуваність вище смертності населення [2].

Симптоматично, що всі країни, які вмирають, знаходяться саме в Європі, в християнському ареалі розселення.

Характерно, що в колишніх радянських республіках, там де домінує іслам, всюди спостерігається демографічний бум. Так, у Азербайджані +9, у Киргизії природний приріст +17, в Узбекистані +18, у Туркменістані +19, у Таджикистані +24 і навіть у напівхристиянському Казахстані +7. Великий приріст населення також в такій європейській країні з ісламським населенням, як Албанія (+13). Всі ці посткомуністичні країни переживають такі ж трансформаційні впливи, що й Росія, Грузія, Беларусь. Проте результати у них інші. Наші ісламські сусіди також динамічно нарощують свій людський потенціал. В Туреччині приріст населення складає 12 осіб на одну тисячу населення, в Ірані цей приріст складає 13 осіб, в Іраці + 28 [2]. Відтак слід визнати, що релігійний чинник є найвизначальнішим в демографічній ситуації в тій, чи іншій країні.

Ці відносні прирости легше сприймаються в історичній ретроспективі. 40 років тому назад в Україні проживало 43,523 млн. осіб, в Туреччині 30,256; в Ірані 22,138; в Єгипті 27,303; в Нігерії 35,055; на Філіппінах 30,227; в Мексиці 38,416 млн. осіб [3, 1-5]. На разі в 2001 р. Україні проживало лише 48,416 млн. осіб, а в Туреччині вже 67,309; в Ірані 66,623; в Єгипті 70,712; в Нігерії 129,935; на Філіппінах 84,526; в Мексиці 103,400 млн. осіб [2]. Зараз в Україні проживає вже менше 46 мільйонів мешканців.

Поява і усвідомлення глобальних проблем людства, прийдешності земного існування й відсутності реальних перспектив космічного існування жахнуло наукову модерністську свідомість українців. Небажання створювати сім'ї і народжувати дітей зв'язують зазвичай із зневірою у майбутнє, есхатологізмом, а також такими найпоширенішими психічними розладами як депресія, тривожність, різні фобії. «Радісне» очікування «кінця світу» (Біблія) явно позначилося на графіці спаду населення України.

Підтвердження тези про вплив есхатологізму на демографічну ситуацію в Україні можна побачити в офіційних даних української статистики «Кількість наявного населення в Україні за 1990-2004 роки». Зростання населення в Україні відбувалося в 1990-1992 роках. При цьому в 1992 р. вперше в Україні було більше померлих, ніж народжених (-39,1). Приріст відбувся за рахунок великої міграції з інших республік колишнього СРСР і повернення військових з Європи. У 1992 р. в Україні була найвища чисельність населення – 52 244,1 тис. осіб. А в 1993 р. почалося різке зростання від'ємності населення за рахунок перевищення кількості померлих над народженими. В 1994 р. також сальдо міграції стало від'ємним: з України почали масово виїжджати люди за кордон в пошуках кращої долі [4].

Соціальні проблеми перших років незалежності з'єдналися з есхатологічними. Есхатологія тисячоліття ясна підкреслюється статистичними даними. Саме напередодні Міленіуму ми бачимо найбільше абсолютне падіння в кількості населення –506,6 тис. осіб і найгірший абсолютний приріст –373,0 тис. осіб. Проте найменшу кількість народжених ми бачимо у 2002 році: всього 376,4 тис. осіб. Таке неспівпадіння пояснюється відомими фізіологічними факторами [4].

Відтак слід визнати, що релігійна причина є визначальною в демографічній ситуації в тій чи іншій країні. Правда, чисто або тільки релігійною її назвати не можна. Тут проявляються цивілізаційні аспекти; релігія ж, релігійна традиція є ґрунтом тієї або іншої цивілізації.

В останні роки розмови про глобалізацію все більше переходять з економічної площини в сферу проблем глобальної культури і глобальних цінностей. Відтак у фокусі нашої уваги зовсім не випадково опиняється релігія. Більшість вчених сприймають релігію як фермент культур і цивілізацій, яку прийнято зараз вважати, в дусі Семюеля Хантінгтона, основною закваскою глобальних конфліктів. До того ж, слід врахувати, що протягом багатьох століть, майже до епохи Просвіти, саме релігії належала сама ідея глобального.

Нарешті, ще один важливий фактор: в релігії стали відбуватися процеси, які суттєво нагадують глобальні економічні і фінансові тенденції. Саме це стимулювало усвідомлення глобалізації як комплексного, а не суґубо економічного явища, як здебільше вважали до кінця 90-х рр. ХХ ст.

До найбільш суттєвих рис глобалізації релігійності перш за все відноситься формування певного *глобального ринку релігій*, своєрідного релігійного глобал-маркету, який все більше діє за принципом вільної пропозиції і вільного вибору, за принципами ліберальної економіки.

Важливим проявом глобалізації є *екстериторіальність глобалізованої релігії*. “Релігія в епоху глобалізації все менш прив'язана до тієї чи іншої території. Можна сказати, що вона функціонує поверх традиційних конфесійних, політичних, культурних і цивілізаційних кордонів. Сучасна глобалізована релігія екстериторіальна. Це забезпечується технічними можливостями електронних ЗМІ і Інтернету, свободою міграції. Релігія відривається від історичних коренів, становиться все більш *транснаціональною, трансетнічною*. Прикладами такого роду глобальних релігій частіше всього вважаються протестантські євангелічні церкви, п'ятидесятників, рух "ню-ейдж", бахаїзм і деякі інші” [5].

Неорієнталістичні вірування мають деяке поширення в серед інтелігенції в урбанізованому середовищі. Відтак в міграційному процесі вони себе практично не проявляють. Вони перетинають кордони віртуально за допомогою Інтернету і

електронних ЗМІ. На місці впроваджують нову віру місіонери. Проте в міграційному процесі помітні численні групи переселенців з ісламських, буддистських, конфуціанських країн, а також з Індії. Міграційні проблеми виникають саме з численними традиційними релігіями з тих країн, де велика народжуваність населення. Глобалізаційні процеси призвели до стискування світу в єдине ціле. Це стало вже фактом, який не можна заперечити або усунути. Будь яка уява про замкнуті простори і кордони “на замку” перетворилась у фікцію. Це стискання зіштовхує релігії одну з одною і створює ситуацію вибору.

В такій ситуації міграції робочої сили із закордону, крім економічного зиску, дадуть ще й “свіжу кров” традиційним релігіям. Людина, що їде до багатой країни, хоче швидше адаптуватися за місцевих реалій, адаптуватися до соціального і культурного середовища. Саме такий підхід продовжує домінувати в Європі. Так саме розмірковують, зазвичай, і в Україні.

Проте мігранти не поспішають в християнських країнах до православних, католицьких або протестантських церков. Етноконфесійний сплав арабів, іранців, пакистанців, турків, китайців, японців тощо, що був випробуваний не одним століттям, витримує тиск іудео-християнської ідеології глобального суспільства.

Можна висловити припущення щодо адаптації мігрантів до місцевих культурних і духовних традицій. Здебільше це залежить від сили духу певної спільноти – вона виявляється не освітою або цивілізаційним рівнем. Головний стрижень – етноконфесійний, до того ж у мусульман головним є релігійний фактор, а у японців, китайців і корейців – етнічний. Проте найбільш сильно цей духовний фактор проявляється у арабів-мусульман (сунітів) та у іранців-шіїтів.

Ще одним із факторів сучасного ліберального ринку релігій є релігійні організації, що побудовані за *мережевим* або *кластерним* принципом. Таку назву можна дати релігійним організаціям, що формуються за аналогією з “мережевими” моделями в економіці і громадянському суспільстві. Ці моделі церков відрізняються від традиційної ієрархічної структури з єдиним центром і скоріше будуються у вигляді ряду фактично автономних громад з рухомими зв’язками і гнучкою системою авторитету та співпорядкування. Ці громади (кластери) при нагоді швидко відокремлюються одна від одної і легко перетинають кордони старих політичних, культурних та конфесійних юрисдикцій. Наочний приклад – харизматичні протестантські церкви, деякі буддистські або індуїстські “мережеві” організації. За такою схемою діє й іслам. Він не має певного релігійного центру, а відтак релігійно-національні осередки мають певну автономію і опосередкований зв’язок з релігійними центрами. Тобто, діють практично як кластер. З’єднання кластерів формує єдиний ісламський простір.

Існує два протилежних підходи серед учених щодо ідеологічних підвалин глобалізації. Перший, що “глобальний порядок” будується винятково на ґрунті радикальних секулярних цінностей. В цій схемі релігії відведена суґубо маргінальна роль. Проте є й інші точки зору. Їх виразники, наприклад, вважають, що релігія може стати одним з суттєвих ціннісно-нормативних оснований “глобального порядку”. Визнаючи переважно секулярний характер “глобального порядку”, ряд спеціалістів в той же час вважають, що цей порядок створює певні стабільні ніші для існування релігійних груп.

Відтак релігія перетворюється на етнічний і культурний індикатор спільноти в глобалізованому світі. *Ідентифікація за допомогою релігії* стає важливішим фактором для груп мігрантів у сучасному глобалізованому всесвітньому Вавилоні.

Релігійні групи мігрантів зі Сходу мають велику етноконфесійну устійливість щодо впливу християнського оточення. Пліуралізм, що домінує у країнах Європи, дає їм гарний шанс на автономне існування і розвиток.

Російський релігієзнавець Михайло Мчедлов також відзначає, що “важливішою реальністю наших днів, яка пов’язана з глобалізацією, є міграція. Сучасне легальне і нелегальне "велике переселення" народів – явище дуже неоднозначне. Воно потягло за собою кризу, яку важко подолати, між духовно-культурними ідентичностями корінного населення і переселенців з ісламських країн” [6].

Відомо, що ряд конфліктних ситуацій мав релігійне забарвлення. Так, погроми восени 2005 р. у передмістях Франції й інших європейських країн, "карикатурна війна" взимку 2006 р., яка торкнулася також певним чином і України. В Україні також періодично спостерігається використання авторитету релігії з метою політичного екстремізму. Подібні факти говорять про важливість досліджень ролі релігійної ідентичності в тих мультикультурних суспільствах, що сформувалися шляхом масової міграції.

Зараз у ряді ЗМІ часто обговорюють питання: чи має релігійна ідентичність іммігрантів (у даному випадку ісламська) відношення до їх протиправних виступів у західних країнах. “На мій погляд, - каже М.Мчедлов, - безумовно. Не спроможні ж були натовпи малоосвіченої молоді керуватися, наприклад, діалектикою Гегеля (як колись освічена частина революційної марксистської молоді) чи положеннями екзистенційної філософії Сартра (як ліва європейська молодь, що бунтувала в середині ХХ ст.)?” Вони користувались тією доступною їм формою ідеології, зокрема релігійною, котра традиційно визначає етику поведінки, стереотипи спілкування, цінності орієнтації. Однак релігійні гасла, що легко маніпулюють натовпом, зовсім не виражають сутності ісламу, який має значний потенціал для обґрунтування зваженої поміркованої позиції [6].

Відтак в міграційній політиці країн, що знаходяться у вирі міграційних комунікацій, постають важливі і нагальні проблемні питання. Чи готова країна, що приймає іммігрантів, не поступатися своєю ідентичністю і врахувати їх культурно-релігійну ідентичність? В свою чергу, чи готові іммігранти на тих саме принципах налагоджувати довірливі сусідські відносини з жителями тієї країни, в яку вони приїхали?

Дійсність свідчить про наявність важких проблем з обох боків. Недостатнє знання особливостей інших релігій і культур, нерозуміння суті дорогих для їх послідовників цінностей – причина глибоких образ, а також додатковий привід для фундаменталістських і екстремістських сил. Без урахування цих особливостей неможливе толерантне співіснування.

На самосвідомість іммігрантів справляє вплив і те, що в їх країнах негативно сприймається сексуальна свобода Заходу, котра для мусульман несприйнятлива. Для адаптації мігрантів зі Сходу пропонуються різні проекти безболісної зустрічі різних систем цінностей, культур, релігій. Головне тут – зрозуміти, що механічна інтеграція різних релігій и культур безперспективна.

“Проте неможливість інтеграції як якогось "змішання" культур і релігій не означає, - як це слушно наголошує М.Мчедлов, - що цивілізації, які побудовані на різних релігійних матрицях, не чинять одна на одне позитивного, взаємозбагачуючого впливу. Найгіршим злом для людства буде, якщо на зміну

ідеологічним протиборствам часів холодної війни прийдуть зіткнення між носіями різних релігійних, культурних і етнічних ідентичностей” [6].

Православні церкви за допомогою громадськості намагаються вплинути на міжконфесійні проблемні. Так, у 2002 р. було створено світовий громадський форум "Діалог цивілізацій", який щорічно збирається на грецькому острові Родос. Він є недержавною організацією, зареєстрованою в Австрії. Це своєрідний релігійний Давос. "Ми допомагаємо державам правильно оцінити цивілізаційний фактор. Давоська культура прагматичного підходу не здатна урегулювати корінні міжцивілізаційні проблеми, котрі ми розглядаємо на Родосі", – сказав співолова форуму Володимир Якунін. Адже, на його думку, "держави не можуть вести міжцивілізаційний діалог – вони ведуть міждержавний діалог", і, як наслідок, суцього прагматичний, економічний підхід, який сприяє росту конфліктів. Учасники громадського форуму "Діалог цивілізацій" домовились створити діючу сітьову структуру. "Нам потрібно перейти від слів до дій, - заявив голова міжнародного консультативного комітету форуму, экс-генсек Ради Європи Вальтер Швіммер. – Якщо десь в світі виникає реальний соціальний конфлікт, як, наприклад, у зв'язку з карикатурами на пророка Мухаммеда, тоді потрібна сітьова реакція по усім країнам і релігіям, щоб запобігти переростанню в конфлікт цивілізацій" [7].

Міграційні чинники мають найсуттєвіший вплив на трансформацію етноконфесійного середовища України, яке під їх впливом може призвести до зміни "змісту" нашої іудеохристиянської цивілізації, будь-то її західнохристиянського варіанту або ж її православного варіанту чи прояву. Міграційні виклики глобалізації ставлять обидві провідні ідеології українців в однаковий стан. Така ситуація оптимістична щодо встановлення толерантних міжконфесійних комунікацій в Україні.

Відтак входження українського релігійного простору в тканину інформаційного суспільства відбувається дуже складно. Перед церквами зараз стоїть завдання охопити своїм впливом не лише парафіян, а й всі можливі інші цільові групи, в тому числі й ті, які з'явилися внаслідок постмодерністського впливу і глобалізації. Велике значення має те, яким чином традиційні українські церкви зможуть і будуть здатні використовувати нові технології спілкування та сучасні технічні засоби комунікації.

Використані джерела:

1. Бжезинский Збигнев. У России нет выбора кроме дружбы с Западом // Дело. – 06.06.2010.
2. Дахно І.І., Тимофієв С.М. Країни світу. Енциклопедичний довідник. – К., 2005.
3. Атлас мира. Справочно-статистические сведения. – М., 1964.
4. Населення України за 1990-2004 роки. [Електронний документ]. (<http://www.ukrstat.gov.ua>).
5. Агаджанян А. Эпоха портативной веры. Религии отрываются от исторических корней и вступают в свободную конкуренцию // НГ-Религии. - 2006. – 5 апреля (<http://www.religion.ng.ru/>).
6. Мчедлов М. Великое переселение религий. (<http://www.religare.ru/article28063.htm>).

7. Шишкин А. Диалог цивилизаций идет в сеть. На греческом острове Родос с 27 сентября по 1 октября проходил четвертый международный общественный форум «Диалог цивилизаций идет в сеть». 05.10.2006. - (<http://www.gudok.ru/>).

А. ЛЕЩИНСКИЙ (Москва, Россия)

ОСОБЕННОСТИ ОТНОШЕНИЯ ГОСУДАРСТВ И МЕЖДУНАРОДНЫХ ПРАВОВЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ К РАСКОЛАМ В СОВРЕМЕННОМ ПРАВОСЛАВИИ

В XX - начале XXI вв. в православии произошли большие изменения. Появилось много объединений, которые не входят в юрисдикции Поместных церквей Вселенского православия. Такие структуры были и прежде, но на рубеже веков их появилось значительно больше. Одна из причин их появления – произошедшие распады государств и систем государств, в частности в Европе. Сюда следует отнести социалистический лагерь, особенно СССР и СФРЮ (Югославию). В некоторых государствах возникла тенденция, ведущая к тому, чтобы иметь свою, так называемую национальную православную церковь. Таким образом, появились структуры, отошедшие от Сербской, Русской, Болгарской православных церквей.

Все эти образования со стороны представителей Матерей-Церквей называются расколами. Отношение к ним чаще всего негативное. Между тем во многих государствах они регистрируются соответствующими органами юстиции, их права, согласно Конституции этих стран, объявляются равными относительно других религиозных объединений.

География исследуемых нами структур обширна. Их можно встретить в России, Украине, Черногории, Македонии, Болгарии, в Австралии и Новой Зеландии, а также на Американском континенте. В недавно изданной в России "Энциклопедии религий" (а ред. проф. Е. С. Элбакян) представлены некоторые статистические данные об этих объединениях. Их число доходит до 12 тыс., а общее количество приверженцев оценивается в 30 млн.²⁶

В религиоведении и в законодательствах государств, в частности в Российской Федерации, понятие «раскол» не употребляется. Все религиозные формирования именуются «религиозными объединениями». А в их уставах, подаваемых на регистрацию, они именуются так, как сами себя называют: церкви, епархии, экзархаты, общины, в том числе монашеские. За последние годы такие независимые юрисдикции в религиоведении стали объединять общим понятием «альтернативное православие». Однако не надо думать, что в жизни это общий феномен, имеющий какой-либо свой центр. Напротив, все формирования альтернативного православия разрознены, имеют свои управленческие центры, своих предстоятелей, епископов, священников, диаконов. Их можно объединить по

²⁶ Энциклопедия религий. Под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. - М., 2008.- С.61-63.

одному вероисповедному признаку: все они признают Символ веры, принятый в христианстве на первых двух Вселенских соборах. Однако существует их многообразие на основе различных особенностей: причин возникновения, культовой практики, институционализма, их воззрений на канонические правила, на решения социальных проблем, на экуменическое движение и на отношение к государству. Отсюда вполне допустима классификация структур альтернативного православия, которая выполнена автором настоящей статьи²⁷.

Среди типов альтернативного православия своим распространением, числом приверженцев и объединений, а также общественной активностью выделяются: автокефалистские, истинно-православные, дореформенные и реформированные. Конкретно речь идет об Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ), Украинской православной церкви - Киевский патриархат (УПЦ-КП), Альтернативном синоде Болгарской церкви, старостильных церквях, Российской православной автономной церкви (РПАЦ), Апостольской православной церкви (АПЦ) и др.

Наряду с вышеназванной причиной имеется еще много других причин появления независимых формирований. В богословии при их выявлении придаётся большое значение и сугубо религиозным, и социально-психологическим факторам. Самое главное понятие, которым определяются расколы - это, прежде всего, гордыня их основоположников, стремление повлиять на общественное мнение утверждениям о собственной истинности, противопоставляя себя официально признанной Церкви.

Негативное же отношение к ним вызвано деструктивным характером этих появляющихся независимых структур. Они, действительно, нарушают единство отдельных Поместных церквей и неблагоприятно действуют на единство Вселенского православия. Одно из их функциональных значений может иметь дезинтегрирующий характер. Если они и осуществляют интеграцию, то в очень узких рамках, их общины малочисленны. Если же появляется независимая структура, имеющая большое число приверженцев, то она может повести к дестабилизации религиозной обстановки в государстве, а отношение с Матерью-Церковью довести до конфликта.

Религиоведение большее внимание уделяет социальным причинам и факторам внутрицерковных разделений. Среди них, особенно в наше время, выходят на передний план политические причины. На второе место надо поставить фактор собственно религиозный, который является основанием критического отношения к официальной Церкви со стороны внутрицерковных диссидентов. Как показывает изучение структур альтернативного православия, у них, как правило, возникают сложные отношения с государством.

Роль же государств в этих взаимоотношениях противоречива: с одной стороны, они могут способствовать укреплению церковного единства, с другой - вести к разделению. Причем, в последние годы появилась и получает свое развитие совершенно новая тенденция, которая связана с возрастанием роли институтов международного права.

В прошлом, вплоть до конца II тыс., с появляющимися независимыми структурами в православии имели дело только сами Поместные церкви и

²⁷ Лещинский А.Н. Православие: типология церковных разделений // Ученые записки РГСУ. -.2009. - №1. -С 110-118.

государственные власти. Они считали возникающие проблемы как внутрицерковными, так и внутригосударственными. Церковь выражала свое отношение к ним на основе традиционных соборных установлений и правил. Государственные же власти действовали на основе симфонии и существующего законодательства.

Однако теперь в социальной и политической сферах общества произошли большие изменения. В Европе образовался союз государств со своим парламентом в Брюсселе и с судом в Страсбурге. Граждане европейских государств теперь апеллируют с целью защиты своих прав к правовым учреждениям Евросоюза. Конфликты происходят и в религиозной сфере, граждане обращаются в эти структуры и по вопросам, касающимся религиозных свобод.

Большой интерес для изучения деятельности руководящих и правовых структур Европейского союза представляет недавно изданный и переведенный на русский язык сборник под названием «Государство и религии в Европейском союзе», который был составлен профессором из Германии Герхардом Робберсом²⁸.

В обобщающей статье составитель формулирует принципы отношений ЕС к религии. Главный принцип – поддержать стремление государств к установлению религиозных свобод. Важная дилемма, перед которой встал ЕС – это многообразие опыта государственно-конфессиональных отношений в европейских государствах и применение одного формирующегося законодательства о религиозных свободах ко всем им. Как отмечает автор, правовые организации ЕС осознают, что многообразие «систем гражданского церковного права в Европейском Союзе отображает многообразие национальных культур и идентичностей»²⁹. Документы ЕС, имеющие правовой характер, как указывает составитель, обязывают ЕС «уважать национальную идентичность стран-членов ЕС. Наличие разнообразных условий и отношение к условиям в странах ЕС указывает на то, какую большую роль играет религия в формировании национальной идентичности»³⁰. «Особую роль,- как отмечает Герхард Робберс, - играет ст. 17 Договора о функционировании Европейского Союза (TFEU), касающаяся статуса церквей и религиозных общин: 1/ Союз уважает и не ставит под сомнение статус церквей и религиозных ассоциаций или общин в государствах-членах согласно их национальному праву. 2/ Союз в равной степени уважает статус мировоззренческих (философских) и неконфессиональных организаций»³¹.

Чуть ниже мы вернемся к этим положениям, а сейчас обратимся к некоторым материалам, касающимся взаимоотношений между свободными, независимыми, то есть альтернативными структурами в православии, с государственными властями в Молдавии, Болгарии, России и некоторым фактам их обращений в Европейский суд в Страсбурге.

Итак, начнем с Молдавии, где появилась структура, отходящая от Русской православной церкви и была принята в юрисдикцию Румынской православной церкви. В 1992 году при участии некоторых прорумынски настроенных политиков и священнослужителей епископ Русской православной церкви Петр (Пэдурару)

²⁸ Робберс Герхард – составитель. Государства и религии в Европейском союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) - М., 2009.

²⁹ Указ. соч. - С. 701.

³⁰ Там же. - С.709.

³¹ Там же. - С. 711.

заявил о возобновлении деятельности Бессарабской митрополии в качестве преемницы той структуры, которая существовала в период пребывания Бессарабии в составе Румынии. Епископ был немедленно запрещен в служении Русской православной церковью, но Румынский патриарх возвел его в сан митрополита. Так начался конфликт двух церквей.

В течение десяти лет Молдавское правительство отказывалось регистрировать новообразованную митрополию, мотивируя это указанием на сугубо церковный характер конфликта и предоставив двум церквям возможность самостоятельно разрешить проблему. Одной из причин отказа Бессарабской митрополии в регистрации было стремление властей сохранить существующую структуру, входящую в состав Русской православной церкви, и не допустить влияния Румынии на внутривластную ситуацию в стране. Отказу в регистрации Бессарабской митрополии немало способствовало также категорическое сопротивление Московского патриархата и его непоколебимая позиция по отношению к недопустимости параллельной румынской церковной структуры на своей канонической территории.

Ситуацию разрешило далеко не в пользу Московского патриархата постановление Европейского суда по правам человека (ЕСПЧ) от 13 декабря 2001 г. Суд постановил, что правительство Молдавии якобы нарушило различные статьи «Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод» и обязал выплатить представителям Бессарабской митрополии компенсацию в возмещение морального ущерба и судебных издержек. Последовавший протест молдавского Кабинета министров был отклонен, а через четыре месяца, в апреле 2002 года, Парламентская ассамблея Совета Европы приняла документ под названием «Религия и перемены в Центральной и Восточной Европе», настоятельно рекомендующий молдавским властям зарегистрировать митрополию РумПЦ.

Таким образом, в данном случае решение проблемы в правовом поле Европейским судом по правам человека расходится с внутрицерковными канонами и традициями православия. Выходит, что сам ЕСПЧ, вмешавшись в ситуацию, заставляет делать то, что противоречит внутренним церковным канонам и своим же рекомендациям.

То, что произошло в Молдавии, становится прецедентом для будущих исков и разбирательств дел, связанных с независимыми свободными структурами, которых в православии появляется все больше. Пример тому - Болгария. Здесь ЕСПЧ стал на сторону группировки, противостоящей канонической, официально признанной, существующей много сотен лет Болгарской православной церкви.

Истоки дела, о котором идет речь, уходят в 90-е годы прошлого столетия. Тогда в Болгарии к власти пришли либералы, которые под влиянием сил, появившихся внутри БПЦ, вместо исторически существующей Церкви, отдали предпочтение группе священнослужителей, которую возглавил митрополит Неврокопский Пимен (Энев). Он был признан светскими властями официальным руководителем всей Церкви, даже получил титул патриарха. Таким образом, в 1990-е годы государственная власть Болгарии встала на сторону структуры, которая находилась в оппозиции к Церкви, руководимой Патриархом Максимом (Минковым). Ей было передано более 200 храмов. Пимен выступал от лица всей Церкви и подписывал официальные документы. Ему присягал избранный в 1996 г. президент Болгарии Петр Стоянов. Каноническому патриарху Максиму, который был избран в 1971 г., было отказано в признании. Такое положение продолжалось

до момента смены государственной власти. В 1998 году на Всенародном православном Соборе в Софии произошел возврат к прежнему управлению Церковью. Большая часть отошедших от нее принесла покаяние и вернулась в лоно официальной церкви. В 2002 г. Болгария приняла Закон «О вероисповеданиях», где было установлено официальное признание канонической БПЦ во главе с патриархом Максимом. Через два года было решено изъять находящиеся у противостоящих официальной Церкви храмы. С помощью спецподразделений храмы были возвращены, но раскол до сих пор не уvrачеван. Более того, альтернативный Синод обратился к внешней стороне, а именно к Европейскому суду, против государства Болгарии с иском о возмещении отобранного имущества и громадной суммы денег. И в данном случае Страсбургский суд встал на сторону раскола в Болгарии, указав на то, чтобы иск был удовлетворен. Суд, вмешавшись во внутреннюю жизнь Болгарской Церкви, предписал удовлетворить многие претензии альтернативного Синода.

Но оказывается, что суд не вправе был разбирать такое дело, так как упомянутый «Альтернативный Синод» в Болгарии никем не признан: ни Болгарской православной церковью, ни государством в качестве традиционной церкви. С церковной точки зрения незаконная группировка митрополита Иннокентия (Петрова) нарушила внутренние, также идущие с давних времен, традиции недопущения обращения к каким-либо внешним структурам, к гражданскому суду. Все возникающие спорные вопросы, согласно наставлениям апостола Павла, должны разрешаться внутри Церкви (1 Кор. 6:1-7). Но если кто к таким действиям прибегает, тот отходит от вселенского православия и создает, по словам св. Василия Великого, «самочинное сборище».

Представителями Всеправославного совещания в Софии на это было обращено внимание. Они пришли к мнению, что группировка митрополита Иннокентия может сколько угодно провозглашать себя свободной и независимой, но все ее претензии на руководство Церковью неканоничны.

Вселенское православие в лице представителей Поместных Церквей на совещании, в котором участвовали и светские эксперты, рекомендовало БПЦ подать апелляцию в большую палату ЕСПЧ. Участники совещания, ссылаясь на Заявление Священного Синода Болгарской церкви, указали на то, что они являются свидетелями "грубого вмешательства"³² в каноническую юрисдикционную жизнь православия, в котором по древним установлениям не может быть каких-то отдельных от канонической Церкви группировок, а должно быть единое Вселенское православие с едиными Поместными Церквами. В противном случае, если все-таки появляются те или иные отколы, то Церковь сама с ними разбирается - либо на уровне Поместного Собора, либо на Вселенском Соборе. Правда, некоторые участники совещания осознавали, что запретить существование появившейся структуры невозможно. Государством, которое признает религиозные свободы, она может быть признана, но ни в коей мере не может претендовать на такую альтернативную структуру, которая бы заменила много сот лет существующую каноническую Болгарскую поместную церковь.

³² В Софии открылось рабочее совещание представителей Поместных Православных Церквей, связанное с решением Европейского суда по правам человека) 11- 12 марта 2009г.) - <http://www.verav.ru/common/message.php?table=news&num=7618>. Дата доступа 13.03.09.

В настоящее время появилось обращение в Европейский суд из России от одной из свободных церквей, позиционирующей себя как православную. Речь идет о событиях, произошедших в древнем русском г. Суздале, в котором находится центр не подчиняющейся Московской патриархии Российской православной автономной церкви. Община церкви, сформировавшаяся в такое же время, как и упомянутая группировка в Болгарии, после ухода из Московской патриархии осталась в прежних принадлежавших ей храмах. Местные государственные органы дали разрешение на бессрочную аренду этих храмов. Два с небольшим года назад, ссылаясь на якобы неправильно оформленные в то время документы, касающиеся передачи храмов, департамент госимущества возбудил иск к этим общинам и на прошедших заседаниях судов храмы были отобраны у РПАЦ в качестве государственной собственности. Простые православные верующие оказались без храмов, в которых они совершали богослужения на протяжении двух десятилетий. Со стороны отдельных представителей российских правозащитных организаций РПАЦ было предложено обратиться в Страсбургский суд. Теперь степень правомерности решения местных судов, то есть насколько ущемлены религиозные свободы приверженцев РПАЦ, будет определять суд европейский. Дело трудное, во многом отличающееся от дел, о которых шла речь. Тем более, что уже после отобрания семи храмов в феврале т.г. их посетил архиепископ Владимирский и Суздальский Евлогий (Московская патриархия). Он поделился перспективами дальнейшего приспособления храмов для богослужебных и иных целей.

Итак, процессы, происходящие в современном мировом православии, в которые вмешиваются международные правовые организации, могут быть осмыслены и с религиозно-правовых позиций. Все, о чем выше было замечено, необходимо рассматривать в контексте усугубляющихся секуляризационных процессов в Европе и наблюдающейся эволюции религии в современном мире.

Из всех направлений в христианстве православие наиболее сильно держится за свои традиции, отстаивая тем самым и веру, и единство, и утвержденные на Вселенских соборах каноны.

Православие и его отдельные Поместные церкви веками, в некоторых странах десятилетиями, испытывали идейные вызовы процесса секуляризации. Более того, они подвергались гонениям со стороны государственных властей. Но сейчас православие возрождается. Это происходит в ряде восточноевропейских стран, в том числе членов Евросоюза. Однако оказывается, что есть силы, которые противостоят этому процессу. Объективно к нему сводится и деятельность некоторых международных структур. Следует предположить, что в таком русле начинают действовать и международные правовые организации, отстаивая право в целом, не вникая ни в традиции той или иной страны, ни в канонические установления Поместных церквей.

Между тем многие документы ЕС декларируют, как мы уже упоминали, уважительное отношение к многообразию опыта государственно-конфессиональных отношений, в том числе и к традициям, установившимся в канонической практике церквей. На деле же подобные положения остаются в качестве деклараций.

Для более глубокого и предметного разбирательства дел в ЕС и его правовых структурах существует немало механизмов. Об одном из них писал в приведенной нами статье Герхард Робберс. В разделе о Лиссабонском договоре он, упоминая различные документы, касающиеся религиозных свобод, отмечает, что: «признавая

их идентичность и особый вклад, Союз поддерживает открытый, откровенный и систематический диалог с этими церквями и организациями»³³. Следует заметить, что международным правовым организациям действительно надо чаще прибегать к диалогу с представителями различных сторон, в том числе и церковной. В противном случае по результатам принятых решений руководство ЕС будет обвиняться в стремлении навязать государствам в процессе современной глобализации свои, так называемые, либеральные ценности. На это обращал внимание в контексте рассмотрения современной глобализации известный российский специалист в сфере государственно-конфессиональных отношений А. Е. Себенцов. В своем докладе на научно-практической конференции Евразийского отделения Международной ассоциации религиозных свобод он отмечал: "Глобализация в западном варианте стремится в интересах запада преобразовать мир "под запад", и, естественно, входит в конфликт с религиями, несущими традиции, проверенные временем и освященные волей Творца".³⁴ В ряде европейских государств сформировались модели государственно-конфессиональных отношений, в других, в частности и в России, они продолжают формироваться. Однако, судя по отдельным искам, рассматриваемым в Страсбургском суде, с его стороны есть стремление навязать государству некую общую стандартную модель государственно-конфессиональных отношений.

Европейским государствам уже навязан ряд стандартов в экономике, политике, социальной сфере (вспомним Европейскую социальную хартию, Болонские соглашения, Ювенальную юстицию и др.). В этом незавершенном первом десятилетии начала века навязываются стандарты и в духовной сфере государств. Здесь и коренится тенденция противостояния православия секуляризационным европейским натискам в целом и решениям Страсбургского суда в отношении расколов в частности.

³³ Робберс Герхард –составитель. Государства и религии в Европейском союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений).- С. 711.

³⁴ Себенцов А. Е. Право на свободу совести в условиях глобализации //Свобода религии и права человека. - М, 2007. - С. 114.

СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ ЯК ФОРМА РЕАЛІЗАЦІЇ ДЕМОКРАТІЇ

Релігія – явище суспільне. Обґрунтуванню цієї її ролі багато досліджень присвячено соціологами релігії. Г.Спенсер, наприклад, у своїй праці „Основні начала” вважав, що релігія й наука в єдності дають людині всеоб’ємне знання про світ. Він же вказував на суттєві соціальні функції релігії: 1) вона зміцнює сімейні зв’язки, інтегрує сім’ю як соціальну групу через інститут похорон і культового вшанування предків; 2) релігія служить основою управління поведінкою людей, легітимуючи її традиційні форми; 3) вона обґрунтовує і зміцнює національну єдність, яка початково повинна мислитись як релігійна єдність. Класик соціології релігії головно відокремив в релігії принцип соціальної неперервності, який гарантує відповідну ідентичність суспільства, вводячи демократичні принципи у відносини. Е.Дюркгейм, у свою чергу, бачив завдання релігії, як соціального феномену, в тому, що вона, як і мораль чи право, повинна забезпечувати деяку соціальну рівновагу, яка постійно руйнується різними суспільними імпульсами і зсувами. В цьому контексті французький соціолог виокремлював в релігії дві основних соціальних функції. Першу він називав консолідуючою, яка підтримує соціальну згуртованість, другу – стимулюючою, яка підтримує ідеали, які забезпечують соціальну динаміку.

Думки, що релігія є одним із факторів соціальної динаміки притримувався й інший німецький класик соціології релігії – М.Вебер. Для прикладу він наводив значення великих релігійних рухів як для диференціації основних типів суспільства, так і для створення (через інституалізацію цінностей) важливого стимулу до певних видів змін, в тому числі і в економіці. В першу чергу М.Вебер звертав увагу на значення духовних цінностей, які, на його думку, можуть бути великою силою, що впливає на соціальні зміни. Це він прекрасно відобразив у своїй праці „Протестантська етика і дух капіталізму”. М.Вебер звернув увагу на те, що релігійний фактор має значний вплив на становлення тих чи інших соціальних відносин, вводячи в них принцип рівності.

На підставі цих суджень видатних соціологів можемо констатувати, що релігія органічно вплетена в соціальну структуру як один із найважливіших компонентів соціуму, постійно знаходиться в тісних взаємозв’язках і взаємодії з іншими елементами суспільної архітекτονіки. Саме тому важливою проблемою є питання свободи буття релігії в суспільстві.

Зауважимо, що як в історичному, так і сучасному звучанні ця проблема залишається *актуальною*, оскільки тільки в демократичних системах релігія може виконувати соціальні функції, задовольняти релігійні потреби громадян.

Зрозуміло, що свобода буття релігії залежить від багатьох факторів:

- Від характеру взаємовідносин держави та релігійних організацій, ставлення останньої до релігії.
- Місця і функціональної ролі в суспільстві, правового статусу релігії і церкви.
- Нормативного простору діяльності тих чи інших релігійних організацій та рівня можливості реалізувати ними свої функціональні можливості в суспільстві.

- Рівня прав і свобод громадян в їх відношенні до релігії та церкви, умов і можливостей їх вільної самореалізації в системі релігійних чи арелігійних координат [Академічне релігієзнавство.-К., 2000. -С. 665].

Відтак свобода буття релігії може реалізуватися, як демократичний принцип, лише в рамках таких правових категорій як «свобода совісті», «свобода релігії», «свобода віросповідань», «свобода церкви».

Хоча, згідно суджень класиків соціології релігії, остання завжди була присутня в суспільному просторі і, як історичний архетип, об'єднувала його в єдине ціле через систему цінностей та регламентативів, але це не означає, що вона завжди могла у повній мірі виконувати свої соціальні функції.

Якщо взяти за основу етапи розвитку державно-церковних відносин, та принципів свободи буття релігії, запропоновані релігієзнавцем А.М.Чернієм: киеворуський (княжий), козацький, синодальний, радянський, сучасний [Черній А.М. Релігієзнавство. – К., 2003. – С. 268–287], то лише на останньому, коли Україна здобула незалежність, розпочалися процеси демократизації суспільних відносин, релігія одержала всі можливості для реалізації свого історичного потенціалу.

Згідно з принципами ліберальної демократії, на першому плані суспільного життя повинна бути громадянська свобода, тобто повна незалежність особистого життя індивіда від політичної влади. В даному випадку йдеться про ряд особистих прав: недоторканність особи, свобода совісті, слова, діяльності та ін. Ядром свободи, таким чином, є особисті права особи.

Саме таку правову декларацію захисту незалежності духовного життя особи ми знаходимо в ст. 35 Конституції України. Нею гарантується право на свободу світогляду і віросповідання (свободу сповідувати або не сповідувати будь-яку релігію та відправляти релігійні культи чи обряди і вести релігійну діяльність). Головний Закон України робить акцент на світському характері держави та освіти і визнає рівність всіх релігій [Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів (витяги). Упорядник М.Бабій. – К., 2006. – С. 81].

Підтвердження цього ми знаходимо і в ст. ст. 3,4,5,6 Закону України „Про свободу совісті та релігійні організації” [Там само – С. 84–86].

Зазначимо, що саме в демократичному суспільстві, в якому держава та освіта мають світський характер, а релігія не є ідеологією, а лише моральним та регламентативним інститутом, можливе відповідне задоволення духовних потреб людини.

Як зауважує фахівець в галузі свободи слова В.Климов, сьогодні в українському суспільстві сформувалася така модель державно-церковних відносин, яка гарантує широку свободу буття релігії. Характерними ознаками цієї демократичної моделі є, на його думку, наступне:

- 1) Конституційне закріплення відокремлення церкви від держави і школи від церкви, що формує світський характер їх діяльності.
- 2) Рівність усіх релігійних організацій, віросповідань перед законом, невизнання державою жодної релігії як обов'язкової.
- 3) Невтручання держави в діяльність релігійних організацій.
- 4) Захист державою прав і законних інтересів релігійних співтовариств [Климов В.В. Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності: Вибрані статті. – К., 2009. – С. 225].

На широкі можливості свободи буття релігії в українському соціумі звертає увагу й релігієзнавець М.Новиченко. На його думку, свобода функціонування релігії в соціальному просторі можлива саме завдяки новій концепції державно-церковної політики України, яка базується на трьох засадничих принципах:

- 1) Свобода совісті, в правовому контексті, є визначальною домінантою духовної суверенності особи.
- 2) Держава взяла за мету створити всі юридичні гарантії свободи совісті, демократичні умови світоглядного самовизначення і самореалізації особи.
- 3) Невід'ємним правом людини в українському соціумі є свобода світоглядного вибору, форм пізнання істини, суті трансцендентального [Новиченко М. Особливості розвитку державно-церковних відносин і релігійно-церковного комплексу в сучасній Україні // Міжетнічні та міжконфесійні відносини в контексті сучасних суспільних трансформацій. – Чернівці, 2010. – С. 127].

Як зауважує М.Новиченко, в рамках конституційно-правового поля державно-церковних відносин з метою забезпечення свободи буття релігії в суспільному просторі врегульовано питання власності, підприємництва, землевпорядкування, трудових відносин, альтернативної військової служби. Свобода буття релігії в українському соціумі постає й у тому, що держава чітко окреслила свої зобов'язання перед церквою в колі тих повноважень, які є сферою її компетенції. По-перше, вона сприяє розвитку релігійної самобутності української нації та релігійних меншин, що є свідченням прояву громадянського суспільства. По-друге, держава поважає традиції та внутрішні настанови релігійних співтовариств, забезпечує повноцінний правовий і соціальний статус церкви, створює сприятливі умови для її діяльності, захищає права і свободи віруючих. По-третє, вона сприяє становленню толерантних міжконфесійних відносин та світоглядної терпимості. Принципова новація такої системи відносин полягає саме в тому, що держава і церква постають як рівноправні суб'єкти відносин, кожен з яких діє у сфері своєї компетенції, створюючи певне поле співробітництва [Там само. – С. 128–129].

Саме такі підходи до співробітництва церкви і держави, як стверджують науковці, створили всі можливості для розвитку релігійного середовища в його якісних та кількісних вимірах. Мова може йти як про розвиток інституційної мережі релігійних організацій, так і вільне релігієвиявлення громадян, що характеризується як збільшення кількості релігійних громад, культових споруд, духовних закладів, зростання освітнього рівня кадрового складу релігійних організацій, так і такого якісного показника як все більш широке включення релігійних деномінацій в суспільно-значущі форми діяльності церков.

До прикладу, відчутним камертоном демократичності держави та забезпечення свободи релігійного вибору та віросповідань є потужний розвиток релігійно-інституційної мережі, яка має сталу динаміку зростання на 5–7% щороку. Симптоматичним для свободи буття релігії є саме те, що ця якість проявляється в зростанні, у першу чергу, кількісних показників. Якщо в 1991 р. в релігійному просторі України було лише 9944 релігійних організацій, то в 1992 р. – уже 12962 (приріст склав 30%). Відповідно в 1993 р. було 15017 релігійних організацій (приріст 16%). Високий показник приросту був і в 1995 р., що при кількості 16984 релігійних організацій дало 13,5% зростання. Хоча в подальшому таких темпів зростання не спостерігалось, але динаміка була стабільною: 1996 р. – 18111 (приріст 6,8%), 1997 р. – 19110 (приріст 5,5%), 1998 р. – 20408 (приріст 6,8%), 1999

р. – 21843 (приріст 7%), 2000р. – 23543 (приріст 7,8%), 2001 р. – 25405 (приріст 7,9%). Сьогодні в Україні діє 35184 релігійних організації (приріст порівняно з 2000 р. склав 25,4%), в тому числі ця цифра включає 33733 релігійні громади, з яких понад 50% – православні.

Зауважимо, що церква перейшла на якісно вищий рівень функціонування. Майже закінчилося формування її управлінських структур. Вірними опікуються 350 духовних центрів і управлінь, а підготовка кадрів церкви здійснюється у 200 навчальних закладах, чисельність яких проти 1991 р. збільшилась у 8 разів. Спостерігається відновлення монастирського життя – діє 439 монастирів. На ниві доброчинності та милосердя працюють 347 місій, що в 10 разів більше ніж було в 1992 р. [Релігійна панорама. – 2010. – №3. – 2 стор. обклад.].

Бути свobodною в повному розумінні цього слова релігія може тоді, коли для цього створені відповідні умови. На сьогоднішній день церкви мають достатню матеріальну базу культової практики та репродукції релігійності. Якщо релігійна мережа в 2000 р. нараховувала 17 тис. культових споруд, то сьогодні їх – 22787 (зростання складає 74,6%). Відповідно сьогодні забезпеченість храмами складає 67,5%, що говорить про те, що кількість релігійних громад випереджає будівництво культових споруд.

З'явилися кращі можливості для репродукції релігійності, оскільки більш ніж на 60% збільшилась кількість недільних шкіл та пунктів катехизації (в 2000 р. було 7684, сьогодні – 12758) [Релігійна панорама. – 2010. – №3. – С. 56 та 2 стор. обклад.].

Національний характер свободи буття релігії проявляється в тому, що найбільшою складовою та домінуючою духовною сферою українського соціуму продовжує залишатись православ'я. Зауважимо, що ідентифікація православ'я з українським етносом, його культурою та традиціями дозволяє останньому зберігати всі роки достатньо потужну динаміку зростання. На початок 2010 р. православна мережа нараховувала 17972 релігійні організації, що становить 51% від загальної кількості.

Підкреслимо, що левову долю –50,4% релігійної мережі крв'їни - складають найбільші православні Церкви – УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ [Релігійна панорама. – 2010. – №3. – 2 стор. обклад.]. Тут можна провести паралелі з динамікою функціонування партій. В релігійному середовищі, як і в політичному, потужно розвиваються лише великі структури. Тому коли мова йде про інші православні спільноти, динаміка їх менш потужна. Руська православна (закордонна) церква, наприклад, має 33 організації (в 2000 р. було 8, зростання склало 75,7%), Старообрядницька церква Білокриницької згоди – 59 (в 2000 р. 55, зростання лише на 6,7%), Безпопівської згоди – 13 (в 2000 р. – 12, зростання склало 7,6%), Російська істинно-православна церква об'єднує 30 громад (в 2000 р. було 32, спад склав 6,25%).

Продовжується відродження національно зорієнтованої Греко-Католицької церкви. Якщо в 1992 р. вона мала 2643 релігійні організації, в 1999 р. – 3315, в 2000 р. – 3356, то в 2010 р. вже було 3765 (зростання порівняно з 1992 р. склало 29,8%, відносно 2000 р. лише на 10,8%). Орієнтація УГКЦ на Римський престол певною мірою, на нашу думку, впливає негативно на динаміку її розвитку порівняно із православними [Релігійна панорама. – 2001. – №3. – С. 57–58 та 2 стор. обклад.].

Дух свободи, який дав буржуазному суспільству протестантизм і про який писав М.Вебер, продовжує і сьогодні надихати цей християнський напрям. Тому

протестанти, чия мережа сьогодні з 8445 організацій займає друге місце після православ'я, є однією із найпотужніших течій. Висока динаміка в цьому багатоконфесійному напрямку проявляється як у збільшенні течій (з 34 у 2000 р. до 41 у 2010 р.), так і в кількості організацій - на 2347 одиниць (27,7%) порівняно з 2000 р. Переслідувані як „секти” (особливо Свідки Єгови, Рада Церков ЄХБ, адвентисти-реформісти), протестанти буквально створили нову мережу та інфраструктуру соціально значущої діяльності за роки незалежності України.

Демократизація суспільства та величезні суспільні трансформації дозволили протестантам пройти українську „реформацію” та зайняти гідне місце в релігійному просторі. Якщо євангельські християни баптисти в 1992 р. мали 112 зареєстрованих організацій, то сьогодні їх уже 3057 (приріст склав 2945 одиниць або 96,3%). Відповідно з 565 організацій в 1992 р. до 2585 в 2010 р. (зростання на 2020 або на 78,1%) зросла мережа християн віри євангельської (п'ятидесятників). З 276 в 1992 р. до 1113 в 2010 р. збільшилася кількість релігійних організацій Адвентистів Сьомого Дня (зростання на 837 одиниць або 75,2%). На 691 одиницю з 1992 р. (було 366 організацій) збільшилася мережа Свідків Єгови (сьогодні 1057 організацій і ще не всі діючі організації зареєстровані). Зростання тут склало 65,3% [Релігійна панорама. – 2010. – №3. – 2 стор. обклад.].

Аналіз процесів в протестантському середовищі дозволяє, посилаючись на вище наведену статистику, говорити, що віруючі усіх напрямків адаптувались до соціальних процесів й ідентифікують себе як українці, широко використовуючи наявні свободи для розвитку своєї релігійної мережі.

Менше адаптувалися до соціальних змін релігії національних меншин, про що свідчить розвиток їх мережі. Римо-католицька церква за 10 років зросла лише на 102 громади (в 2000 р. було 807) і нараховує сьогодні 909 громад (зростання склало 11,2%). Не дуже значне зростання і в мережі іудейських громад, яка складається із 7 течій. За 10 років з'явилося лише 42 нових громади (в 1992 р. було 228, сьогодні - 270). Збільшення тут складає лише 15,5% [Релігійна панорама. – 2010. – №3. – С. 59 та 3 стор. обклад.]. Із 391 в 2000 р. до 1168 в нинішньому році зросла мережа мусульманських громад (зростання складає 777 одиниць або 66,5%). Дані громади розподілені між 5-ма управліннями [Релігійна панорама. – 2001. – №3. – С. 59; Релігійна панорама. – 2010. – №3. – 2 стор. обклад.]. Збільшення громад тут відбулося, як ми думаємо, скоріше всього не за рахунок розвитку релігійної мережі, а завдяки хорошій демографічній ситуації в ісламі і належній її перереєстрації.

Не зреалізувалися прогнози щодо бурхливого розвитку релігійної мережі новітніх релігій. Ще 10 років назад йшла мова про неорелігійний бум та прогнозувалося, що вони заповнять український простір. Хоча демократизація суспільства та розвиток на законодавчому рівні різноманітних свобод створили простір для їх розвитку, тяжіння українців до традицій, їх менталітет не дозволили неорелігіям створити високу динаміку розвитку. Сьогодні їх мережа вкладає лише 1989 організацій, достатньо малочисельних, що становить лише 5,65% всієї релігійної мережі країни [Релігійна панорама. – 2010. №3. – 3 стор. обклад.].

В умовах суспільних трансформацій та демократизації українського суспільства релігія виступає й механізмом формування етнонаціональної свідомості. В умовах руйнації старих цінностей і вивільнення пригнічених різноспрямованих зацікавленостей окремих прошарків і груп, відсутності надійних інтеграторів Церква з її глибокою ешелованою структурою, століттями відпрацьованим механізмом трансляції доволі складних ідей у тканину масової

свідомості набуває особливої привітливості, яка, на слушну думку Ю.Васисяна, береться на озброєння як політичною елітою, так і церковною ієрархією [Васисян Ю. До головних засад націоналізму // Націоналізм: Антологія. – К., 2000. – С. 259]. Саме це, як ми думаємо, дає Церкві можливість консолідувати різні етнічні ідентичності, які сукупно називаються *український народ*, особливо в часи формування державності України.

Як репрезентант та чинник формування етнонаціональної свідомості, релігія через систему цінностей та регламентативів, соціальних доктрин активно включається в соціальний простір опосередковано через Церкву. Останні відображають погляди і настанови релігійних організацій не лише щодо способу життя віруючих, але й з приводу їх обов'язків щодо суспільства в цілому, тобто соціальної відповідальності. Виходячи з релігійного уявлення про людину та її гідність, соціальні доктрини пропонують основні методологічні принципи, які орієнтують adeptів як громадян в їхніх соціально-політичних поглядах щодо формування громадянського суспільства.

Враховуючи те, що згідно соціологічним дослідженням у масовій свідомості громадян наявні різноспрямованість і навіть протилежність прагнень та позицій стосовно подальшого розвитку країни і суспільства, потрібна сила, яка може виступати інтегратором етно-національних зусиль. Таким механізмом інтеграції може виступати, як ми думаємо, релігія і церква, оскільки, як свідчить моніторинг 2000 – 2007 рр., близько 60% громадян певною мірою довіряють саме їм, в той час, коли громадським організаціям - лише 32% [Релігія і нація в суспільному житті України і світу. За ред. Л.Филипович. – К., 2006. – С. 94]. Релігія та її репрезентанти – Церкви в умовах демократичності українського суспільства виступають активними чинниками духовного відродження. Саме тому зріс їх суспільний статус, а в громадській думці переважають оцінки релігії як визначального компоненту духовної культури, невід'ємної складової духовності особистості.

Зазначимо, що релігія завжди посідала важливе місце в системі ціннісно-сміслових орієнтацій українців. Звідси достатньо висока декларація релігійності, щоправда показного характеру при невисокій включеності в релігійне життя. Наприклад, дослідження рівня релігійності молоді, проведене Центром соціологічних досліджень Чернівецького національного університету імені Ю.Федьковича в 32 академічних групах на 14 факультетах (вибірка склала 465 респондентів) підтвердили неспівмірність між декларацією релігійності і активністю в діяльності церкви. Аналізуючи результати дослідження, зробимо ряд зауважень. По-перше, студенти, враховуючи відкритість суспільства, не бояться декларувати свої релігійні переконання та світоглядні орієнтації. По-друге, релігійність молоді регіону набагато вища (86% опитаних), ніж в Україні (60–70%). По-третє, реальна релігійність студентської молоді достатньо низька - лише 9,7% активні у вірі [Матеріали Центру соціологічних досліджень ЧНУ. – 2009. – Т.1. – С. 3].

Характерно, що якщо студенти свою належність до певного віросповідання обумовлюють вірою в Бога (70,5%), то лише 25,2% переконані, що відвідування релігійних служб і зібрань є для них важливим та 29,7% , що скоріше важливим. Відповідно тільки для 21,1% є важливим читання релігійної літератури, участь у таїнствах і обрядах важливе - лише для 18,3% [Там само. – С. 9]. Лише 13,1% студентської молоді моляться постійно, а кожного тижня відвідують храм лише

11% та 18,7% раз на місяць [Там само. – С. 10]. Матеріально ж підтримують регулярно церкву тільки 7,1% опитаних [Там само. – С. 10].

Все це ще раз підтверджує наявність в релігійному просторі громадянської релігії, яка, залишаючи людину віруючою, не вимагає від неї конфесійної приналежності. Це також є наслідком волевиявлення та демократичності суспільства.

Доцільно зазначити, що відродження етносу, як і демократизація суспільства, стимулюють активізацію будь-якої релігії і суспільно значущої діяльності конфесій. Це добре прослідковується в соціальних доктринах Церков. Як зазначається в „Основах соціального вчення Церкви АСД”, „в умовах проголошення свободи совісті і зміцнення в державі норм громадянського суспільства, Церква намагається зробити посильний внесок у вирішення духовних та соціально значущих для всіх громадян питань” [Історія Церкви Християн Адвентистів Сьомого Дня в Україні. – К., 2004. – С. 6]. Соціальна доктрина орієнтує віруючих на участь в суспільному житті, встановлення такого порядку речей, де і людина могла реалізувати свою особистість. В цьому документі також робиться акцент на відповідальності сімей за виховання дітей, про моральне здоров'я і процвітання суспільства [Там само. – С. 14–30].

Подібну політику займає в своїй соціальній доктрині Українська Лютеранська Церква. Незважаючи на те, що вона представляє нацменшину, ця деномінація працює над формуванням у своїх адептів почуття приналежності до українського народу. В соціальній доктрині йде мова про пошану до уряду держави та добросовісного громадянства. Шанобливе ставлення до держави Церква аргументує тим, що в Україні створено достатньо демократичне законодавство, яке гарантує як свободу буття релігії, так і широкі можливості для Церкви реалізувати свій духовний і соціально значущий потенціал [Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Монографія.– К.,2009. – С. 159].

Ті можливості, які сьогодні відкриває громадянське суспільство та українська держава для церков реалізуються в ряді соціальних проектів, які можна, на нашу думку, звести до декількох напрямків роботи. По-перше, це духовно-просвітницька робота, яка дозволяє зберегти існуючу систему цінностей та регламентативів. По-друге, це благодійницька та філантропічна діяльність в соціально запущених сферах та медичних закладах. По-третє, це реабілітаційна робота в місцях позбавлення волі.

Окремо можна виділити різноманітні заходи з формування здорового способу життя та моралізації суспільства [Релігія і Церква в сучасних українських реаліях // Українське релігієзнавство. – 2007. – №4. – С. 254–257].

Демократичні перетворювання останніх літ не тільки створили нові можливості для свободи буття релігії, але й перетворили свободу на механізм деконсолідації суспільства. Це можна віднести до міжправославного конфлікту автокефалізації, проблем сепаратизму в іудаїзмі та ісламі, чвар в греко-католицькій Церкві, втручання закордонних релігійних центрів, релігійної напруги в Криму.

Внутрішньоконфесійні колізії у православ'ї, з одного боку, дестабілізують суспільство, а з іншого боку – заважають розвитку його мережі. Розкол в УАПЦ, наприклад, призвів до зменшення в 2009 р. Церкви на 21 громаду.

Продовжуються конфлікти між окремими течіями в іудаїзмі та ісламі. Фактично стала тоталітарною спільнотою в галицькому регіоні УГКЦ. На це прагне

УПЦ МП на Півдні і Сході країни. Це створило ряд конфліктогенних зон, які також дестабілізують суспільство.

Відкритість кордонів та свобода взаємин призводять до того, що країну відвідують закордонні емісари та керівники релігійних центрів, які представляють інтереси своїх країн і створюють напруженість у міжконфесійних стосунках.

Виникло угруповання самозваних єпископів в УГКЦ, які утворили свій Синод і роблять спроби перебрати на себе управління Церквою.

Напруженим залишається релігійне життя в Криму, зокрема у відносинах московсько-православних та кримсько-татарських мусульман, останніх – з ваххабітами.

Повністю відсторонена від ідеї розбудови Помісної Православної Церкви УПЦ МП, а УАПЦ все більше дистанціюється від УПЦ КП з цього питання.

Не вирішеним для церков залишилось питання реституції державного майна, що приводить до міжконфесійного протистояння.

Негативно впливає на функціонування релігійного середовища його політизація.

Таким чином, свобода буття релігії з одного боку, створює нові перспективи для її розвитку, а з іншого – породжує процеси сепаратизації, елементи безконтрольності в діяльності церков, екстремізм та асоціальність [Релігійна панорама. – 2003. – №3. – 3 стор. обклад.].

Підсумовуючи вище наведене зробимо декілька узагальнень:

- 1) В Україні створені всі можливості для реалізації релігією свого буття, що проявляється як в свободі совісті, так і в належному волевиявленні віруючими своїх переконань та духовних запитів.
- 2) В українському суспільстві сформувалася така модель державно-церковних відносин, яка дозволяє широку свободу релігії, що проявляється як в якісних (активне входження релігії в суспільний простір), так і в кількісних соціологічних вимірах (розвиток релігійної мережі та її матеріальної бази).
- 3) Свобода буття релігії дозволяє їй виступати репрезентантом та чинником формування етнонаціональної свідомості, виконувати в суспільстві як легітимізуючу, так і інтегративну функції, бути ідентифікатором українського етносу.
- 4) Демократизація релігійного простору сформувала два вектори реалізації свободи буття релігії: а) великі можливості для реалізації духовного потенціалу історичними церквами; б) процеси сепаратизації та елементи екстремізму і асоціальності.
- 5) Для повного забезпечення свободи релігієвиявлення державі потрібно розробити концепцію державно-церковних відносин, покращувати законодавство зі свободи совісті.

Говард БИДДУЛФ (Howard BIDDULPH) (Прово, США)

RELIGIOUS TOLERATION AND TOLERANCE IN NEW UKRAINE: PERSPECTIVES OF AN OUTSIDE OBSERVER

This brief essay is the attempt of a friendly outsider to assess the condition of state toleration of religious minorities and social tolerance among religions in the new Ukraine. Although I may be exercising imprudence, this paper also succumbs to the temptation to suggest how certain problems might be ameliorated.

After spending thirty years as a professor in American and Canadian universities studying the politics and government of the old Soviet Union, I was residing in Kyiv, not far from Maidan Nezalezhnosti, during the memorable events of ten years ago when Ukraine began its historic, but incredibly complex transition. Some scholars have referred to it as the “quadruple transition,” (1) the transition to independent statehood; (2) the transition to political democracy, (3) the transition to a market economy, and (4) the recovery of Ukrainian nationhood. (D’Anieri, et. al.: 1999, 3-6; cf. A. Motyl: 1993, 51-75.)

My wife and I lived in Kyiv during the momentous events of the three succeeding years, making the acquaintance of people throughout the territory of what became overnight the second largest country in Europe. We followed closely domestic and international events involving the new Ukraine, and lived through the years of hyperinflation which impoverished large sectors of the population. During our residence in Kyiv, the first peaceful transition of political power in the post-Soviet world occurred, after Leonid Kuchma defeated incumbent President Leonid Kravchuk in the election of 1994.

The Religious Renaissance. It was the great religious renaissance that most intrigued and heartened us during the transition to the new Ukraine. There were three notable aspects of this phenomenon. The first, was an incredibly broad searching for religious meaning among both the intelligentsia and the general populace that we witnessed during previous visits in the 1980s, and which was still evident in the early 1990s. (Biddulph: 1996a, ch. 1-2.) The second, was the legal reinstatement of two previously banned major national churches--the Ukrainian Autonomous Orthodox Church, and the Ukrainian (Greek) Catholic Church. Orthodoxy split into three churches who, together with the Ukrainian (Greek) Catholics constituted the traditional churches of the new Ukraine. (T. Kuzio: 1997; cf. S. Ploky: 1998.) The third aspect, was the onslaught of foreign missionaries from Europe and America, Asia, and the Middle East, who brought new religious movements (NRM) to Ukraine and other post-Soviet states. (Biddulph: 1999; Kolodny and Filipovich: 2001.)

Ukrainian scholars Anatoly Kolodny and Lyudmila Filipovich have summarized the dimensions of this religious renaissance during the first decade of the new Ukraine. Between 1991-2001, the proportion of respondents regarding themselves as religious believers grew from 7-10% to 70% of the total population. The proportion of believers among young people, the intelligentsia, men, and the socially active layers of the population grew significantly. In 1991, only nine (9) confessions enjoyed legal recognition, whereas in 2001, there were more than 100 legally recognized confessions in Ukraine. The number of religious communities increased during that same period from 4500 to 25405. (Kolodny and Filipovich: 2001, 4-5, 16, 19, 22.)

The aspiration to establish a democratic society and polity was reflected in the religious sphere in the provisions of The Law On Freedom of Conscience and Religious

Organizations (1991), adopted just before full independence, and Article 35 of the Constitution of Ukraine (1996). These documents proclaimed freedom of conscience, freedom to manifest religious beliefs in practice, freedom of religious association, the right to change belief and affiliation, and the freedom to share religious beliefs in missionary activity. These legal provisions, which generally corresponded to the principal international conventions on religious freedom (Biddulph: 1995), opened the way for the profusion of religious pluralism documented above.

The Counter Reaction to Increased Religious Pluralism. The rapid growth of religious pluralism quickly produced, however, strong counter-vailing forces. The split in Orthodoxy resulted in mutually irreconcilable warring churches, the main issue being the legitimacy of canonical status in Ukraine for a Church independent of the Moscow Patriarchate. (Kolodny and Filipovich: 2001, 6.) Another source of sharp controversy among Orthodox Churches and the Greco-Catholic Church is a dispute over the control of church buildings and other properties seized by the Soviet government, which the Ukrainian successor state wishes to give back to these traditional churches. (Kolodny and Filipovich: 2001, 20.) Such disputes have occasionally sparked violent confrontation, as occurred on “Black Tuesday,” 18 July 1995, when parishioners of the Ukrainian Orthodox Church-Kyiv Patriarchate attempted to bury the body of Patriarch Volodymyr in the shrine of St. Sophia in Kyiv. (Plokhy: 1999, 18-19.)

The rise of the newer religious movements (NRM) was strongly opposed by all of the larger traditional churches, who sought to persuade government bodies to ban foreign missionaries, prevent the legal registration of new confessions, and block their access to public facilities or the media. Administrative, judicial, and occasionally even physical battles ensued in some regions.

In the December 1993 Amendments to the Law On Freedom of Conscience and Religious Organizations, the Verkhovna Rada sought a middle ground, requiring that foreign preachers be invited by a registered Ukrainian denomination, which invitation could be vetoed or approved by a corresponding local state body. Invited foreign missionaries were limited in their activities to the geographical jurisdiction of the local religious body. (Amendment, article 24.) Such legislation effectively barred representatives of new (unregistered) bodies, and limited those invited to existing jurisdictions. It thus limited, but did not fully ban, foreign missionary work, and locally registered NRM continued to enjoy legal protection. (Biddulph: 1995.)

Increased religious pluralism has, therefore, been accompanied by a rise in religious conflict. Such alienation and conflict becomes more salient for political stability when it is realized that the major contending religions are dominant in separate regions of the country. The Orthodox Church of the Moscow Patriarchate is dominant in the Eastern and Southern regions, while the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate and the Ukrainian Autocephalic Orthodox Church are strongest in the center. The Ukrainian Greco-Catholic Church is dominant in Western Ukraine. In addition to contending with each other, the dominant churches in all regions continue to oppose the NRM.

Definition of Terms. Religious tolerance normally means respect for the religious beliefs, symbols, or practices of others. It is a person-to-person and group-to-group relationship. Religious toleration, on the other hand, denotes the official recognition or sufferance by the state of the rights of individuals or groups to hold non-traditional or dissenting religious beliefs and to manifest them in religious practice. (Biddulph: 2000, 1.)

Toleration and tolerance are related, but not necessarily coextensive. It is possible for a group to achieve official toleration and yet to experience considerable intolerance

within society or by another group, and conversely for a group to find considerable social acceptance (tolerance) without achieving recognition or sufferance by the state (toleration.)

Perspectives on Toleration. Legislators, administrative, judicial, and security officials may have differing perspectives on religious freedom, and on the proper response of the state to a specific minority confession. It will be useful to distinguish three possible perspectives. First, nontoleration designates the view that a particular confession ought not to receive recognition or registration by the state, and that its participants ought to be systematically deterred or prevented from publicly manifesting their beliefs. Second, limited toleration denotes the view that the minority religion ought to be granted legal status or be registered by the state, but that the adherents should be granted significantly reduced rights to publicly manifest their beliefs in comparison to the predominant or traditional confessions. Third, full toleration is the view that a specific minority faith or new religious movement should be granted the full right to publicly manifest its teachings, as well as to enjoy full legal standing.

Individual officials may find their personal convictions to be at odds with the official legislation on religious freedom. This may lead them to apply or interpret the law variously. Therefore, the establishment of religious freedom will depend not only upon the legislative enactment of appropriate legal safeguards, but also upon the emergence of what I would call a broad culture of toleration among legislators, officials, and other politically powerful individuals and groups in society. (Biddulph: 1996b, 59-67; Biddulph: 1999, 11.)

Perspectives on Tolerance. While toleration is a relationship between representatives of the state with religious persons and groups, tolerance focuses on interpersonal or intergroup perceptions and behavior in society. Such perceptions and behavioral patterns vary from the pole of extreme alienation to the opposite pole of full mutual acceptance. Along this continuum it will be convenient to designate several positions. Overt intolerance is the open rejection of the legitimacy and acceptability of the beliefs, practices, or legal existence of a religious orientation or group. Covert tolerance designates the nonpublic, but deliberate discrimination against minorities in hiring practices, social, economic, and political relationships. Formal-legal tolerance is a point of view which acknowledges the right of others to freely practice their religion with equality before the law, even though it believes such teachings and practice to be untrue or morally repugnant. Integral tolerance goes beyond formal-legal tolerance in accepting the beliefs and practices of the opposite group as having value, in addition to granting its right to manifest them. Differences in doctrine and religious practice are not considered to be vitally important, permitting considerable social interaction and cooperation between spiritual communities. Theological disputes, evangelical competition for converts, and unsympathetic media presentations diminish and disappear.

Outlines of an Argument About Ukrainian Religious Toleration.

1. Religious pluralism has become permanently established in new Ukraine. The pluralism of major traditional churches makes it improbable for Ukraine to become a confessional state with an officially established church. The New Religious Movements established during the past 15 years as well as older Protestant, Muslim, and Jewish denominations have also achieved permanent status in Ukraine (Kolodny and Filipovich: 2001, 16-18, 23-26.) It would likely require mass repression to reverse the religious pluralism which has been established during the past decade.

2. A measure of religious pluralism is one of the “threshold conditions for religious liberty,” as Professor W. Cole Durham has shown (Durham: 1996, 12-13), but a rapid expansion of pluralism without an accompanying growth in tolerance can be dangerous, even explosive, for political stability, especially when such cleavages are regionally based. Religious conflict resolution, therefore, ought to be a priority for the fragile, new Ukrainian state. It appears that Ukrainian state policy has come to accept this conclusion, at least in relations with the larger confessions, since the tragic events of “Black Tuesday,” 18 July 1995. (Plochy: 1999, 19ff; Biddulph: 2000b, 25-26.)

3. The new Ukrainian state aspires not only to political stability but to democracy. A democratic society requires the fullest possible actualization of religious liberty, and as Durham has also convincingly shown, religious tolerance is one of the key “threshold conditions” for religious liberty (Durham: 1996, 14-15.) Democracy would require that religious bodies be treated equally before the law. Newer or smaller religious groups should not be treated selectively with greater surveillance or restrictions than traditional faiths. One challenge in Ukraine, from my experience, is that regional and local governments do not always act in conformance with national laws, often capitulating to the local pressure of dominant religious bodies that are implacably opposed to the toleration of smaller confessions (Homer and Uzzell: 1998; Biddulph: 2000b, 27.)

4. The Tsarist and Soviet suppression of Ukrainian nationhood also included the banning of two distinctly national churches--the Ukrainian Autocephalic (Autonomous) Orthodox Church, and the Ukrainian Greco-Catholic (Uniate) Church. It is natural, therefore, that in the great task of reviving the national identity of the people of Ukraine, attention should be paid to restoring these previously suppressed confessions to the status of national churches, as agents of this historic cultural process. As Professors Kolodny and Filipovich have emphasized, a national church is not necessarily an officially sponsored state church. A national church is a religious body acknowledged by society to have been a historic carrier of the Ukrainian national idea of independence, which has promoted the preservation of the national culture, in particular the Ukrainian language, and has helped to form a Ukrainian identity through its distinctly national art, music, and rituals. (Kolodny and Filipovich: 2001, 9-15.)

I agree with Professors Kolodny and Filipovich that the two Ukrainian Orthodox Churches which are separate from the Moscow Patriarchy and the Ukrainian Greco-Catholic Church should be acknowledged as carriers of Ukrainian national culture. Such national churches could be honored in Ukrainian society without becoming officially established churches, or diluting to the slightest degree the commitment of the Ukrainian Constitution to the equal protection of all religions. This status is what is sometimes referred to as “endorsed churches,” as distinguished from officially “established churches,” such as the position of the Roman Catholic Church in contemporary Italy and Spain. (Durham: 1996, 20.) It is fitting, in my view, for the new Ukrainian state to compensate all confessions whose church premises were destroyed or seized by the Soviet state, and it would be equally appropriate for the new state to help restore Ukrainian cultural treasures associated with religious institutions. State assistance for national churches should not, however, be pretexts for moving toward the official establishment of a church or any inequality in legal treatment of minority religions.

5 While there is general consensus on the importance of equal treatment and amelioration of conflicts among major denominations, some powerful political forces represented in Parliament continue to be intent on nontoleration or only limited toleration of smaller and newer confessions. A recent government directive to the State Committee

for Religious Affairs seems to support such a policy of selective religious toleration. In Decree No. 0109, dated March 26, 2001, the State Committee for Religious Affairs is ordered to: “improve the mechanism for countering the penetration and growth in Ukraine of destructive religions that cause damage to the State and its citizenry.” These “destructive religions” are not identified in the decree, leaving the directives open to various interpretations, especially since it was also sent to regional state administrations. Democracy in Ukraine is negatively affected by any degree of selective toleration.

Full toleration requires that religious affiliation should never be the basis for questioning the political or cultural loyalty of citizens, or for activating the surveillance of security agencies.

Outlines for an Argument Concerning Ukrainian Religious Tolerance.

1. The antagonistic divisions within Ukrainian Orthodoxy do not seem to be resolvable at the present time. The issue of the canonical legitimacy of a Ukrainian Orthodoxy wholly separate from the Russian Patriarchate is not open to negotiation on either side of the divide. This has resulted in overt intolerance among the clerical leadership groups and some lay activists in each church. Studies seem to show, however, that the majority of the lay faithful greatly regret the divisions between the Churches and would be amenable to some kind of reconciliation. It would appear, therefore, that the majority of the lay membership are more tolerant of other Orthodox Churches than their leaders and lay activists.

2. The large traditional churches have vigorously opposed the new religious movements in Ukraine, seeking to use the state to block their official registration, foreign missionary programs, and local evangelical activities. At the national level, the state has been more tolerant of the NRM than the dominant churches, but at the regional and local levels, some state authorities have been more responsive to the intolerance of the most powerful religious bodies.

3. The State Committee for Religious Affairs has constituted an Interconfessional Council of Churches, represented by the heads of officially registered Christian bodies in Ukraine. Not all of the registered Christian NRM have been invited to be full participants in the Inter-Confessional Council, and non-Christian bodies are presumably also excluded. The Inter-Confessional Council, nevertheless, is a first institutional step towards structuring cooperation among relatively hostile denominations, under the sponsorship of the state. Face-to-face common deliberation, decision-making, and cooperative action is a potent way to gradually transform intolerance into formal tolerance and ultimately into a deeper form of integral tolerance. The development of a formal tolerance and perhaps some limited degree of cooperative integral tolerance may be gradually occurring among the larger traditional churches and some of the older small Protestant denominations at the leadership level through the experience of sitting together on the Inter-Confessional Council. Members of the Council seem, however, to remain strongly opposed to the NRM that have so far been excluded from participating in this institution.

4. The development of democracy in a former authoritarian social order depends, in part, on the emergence of a robust civil society, that is, a proliferation of autonomous associations who work together in the pursuit of social causes and political objectives. Openness, mutual acceptance, and tolerance must broadly exist for civil society to operate effectively. (Shils: 1991; Fish: 1995; McFaul: 1993; Rigby: 1991.) Religious bodies must be a part of that civil society for it to be successful, because they are such important social institutions. Mutual intolerance among major religious bodies will greatly hamper the development of a civil society. The greater the level of tolerance and mutual trust, the

more likely that a dynamic civil society will emerge. The growth of mutual tolerance between religious groups, as well as state toleration of religious minorities, will make an essential contribution to Ukrainian democracy, in my opinion.

5. If, as I have attempted to show, greater religious tolerance is desirable for Ukrainian society, how is it most effectively promoted? Tolerance is achieved through constructive mutual social experiences which show the value of cooperation, and by overcoming misunderstanding through knowledge. The following could help promote tolerance between religious antagonists.

a) The state sponsored Interconfessional Council of Christian Churches should be expanded to include all Christian and non-Christian registered religious bodies in Ukraine.

The state should involve all these bodies in a consultative council to solve family, ecological, health, and other moral issues. This deliberative experience will inevitably build mutual understanding and tolerance among participants.

b) The educational curriculum of secondary and post-secondary institutions should include accurate, objective, inclusive study of all religious groups in Ukraine, with presentations by representatives of each.

c) Representatives of mass media should seek for correct information and objectivity in

presenting material on all religious bodies, rather than defending one religious tendency.

d) Inter-faith youth and adult conferences should be organized, such as the Center for Religious Information and Freedom (CeRIF) is doing in the summer of 2001, to help members of various faiths learn to understand the heritage of one another and to build bridges of friendship and respect, without seeking to convert one another.

e) Objective publications about various religions in Ukraine should be widely distributed.

f) Informative inter-faith journals, such as Religious Panorama, should be widely read.

In conclusion, the state toleration of traditional and non-traditional religious bodies is a recognition of the permanence of religious pluralism in Ukraine. Full toleration of new religious movements will, as John Locke demonstrated long ago, build the legitimacy and promote the political stability of the Ukrainian state. (Locke: 1947.)

Full toleration is necessary for political equality, one of the prerequisites of democracy. The promotion of full tolerance between religious groups is necessary for the building of a civil society, which in turn is a prerequisite for democracy. The promotion of mutual problem solving experiences among religious bodies, and education of society about the new pluralism of faiths is the great hope for bringing full religious tolerance to Ukraine.

Bibliography:

1. Biddulph Howard L. Religious Liberty and the Ukrainian State/ - Brigham Young University Law Review. - 1995. - № 2. - P. 321- 348.
2. Biddulph Howard L. The Morning Breaks; Stories of Conversion and Faith in The Former Soviet Union. - Salt Lake City, Utah. - Deseret Book.
3. Biddulph Howard L. - Toleration of Minority Religions: Russia, Ukraine, and Belarus. - Religious Liberty and the Global Church. -Provo, Utah. - P.59-69.

4. Biddulph Howard L. 1999. "Non-Traditional Religions and Missionary Activity in the Post-Soviet States" //Religious Freedom in the Post-Socialist Countries.- Kyiv, Ukraine: Institute of Philosophy, Ukrainian National Academy of Sciences, 1-16.
5. Biddulph, Howard L. 2000. "Mormon Missionaries and the Post-Soviet State: The Russian Federation and Ukraine, 1990-2000," The Mormon History Association Conference, Copenhagen and Aalborg, Denmark, June 25-July 1, 2000.
6. Constitution of Ukraine: 1996. adopted at the Fifth Session of the Verkhovna Rada of Ukraine on 28 June 1996. - Kyiv: 1996.
7. D'Anieri, Paul, Kravchuk, Robert, Kuzio, Taras: 1999. Politics and Society in Ukraine.- Boulder, Colorado: Westview Press.
8. Durham, W. Cole, Jr.: 1996. "Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework," Religious Human Rights in Global Perspective, edited by Johan van der Vyver and John Witte, Jr. - The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1-44.
9. Fish, M. Steven: 1995. Democracy From Scratch. Princeton: Princeton University Press.
10. Homer, Lauren B., Uzzell, Lawrence A.: 1998. "Federal and Provincial Religious Freedom Laws in Russia: A Struggle For and Against Federalism and the Rule of Law," 1-29. www.law.emory.edu/EILR/volumes/win98/homer.html.
11. Kolodny, Anatoly, M., and Filipovich, Lyudmila O.: 2001. Religion and the Churches in
12. Modern Ukraine. Kyiv: Ukraine: Svit znan' 2001. 61pp.
13. Kuzio, Taras: 1997. In Search of Unity and Autocephaly: Ukraine's Orthodox Churches London: Keston Institute, 1997.
14. Locke, John: 1947: "A Letter Concerning Toleration," On Politics and Education. Roslyn, N.Y.: Walter J. Black Publishers. pp. 17-47.
15. McFaul, Michael: 1993. Post-Communist Politics. Wash.D.C. Center for Strategic and International Studies.
16. Motyl, Alexander J.:1993. Dilemmas of Independence; Ukraine After Totalitarianism. N.Y.: Council on Foreign Relations Press.
17. Plokyh, Sergei 1998: "Church, State, and Nation in Ukraine," Religion in Eastern Europe. XIX, no. 5, 1-28.
18. Rigby, T.H.: 1991: "Mono-Organizational Socialism and the Civil Society," The Transition from Socialism. edited by Kukathas, Lovell and Maley. Melbourne: Longman Cheshire, 107-22.
19. Shils, Edward: 1991. "The Virtues of Civil Society," Government and Opposition. vol. 26, no.1, 3-20.

Х.МАРТИНЕЗ -ТОРРОН, Р.НАВВАРО-ВАЛЛС (Испания)

ЗАЩИТА РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ В СИСТЕМЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КОНВЕНЦИИ ПО ПРАВАМ ЧЕЛОВЕКА

Система Европейской конвенции часто представлялась как эффективная модель защиты прав человека не только ради текстуального описания прав, но также – и больше всего – как модель для судебных механизмов, в центре которых находится Европейский Суд по правам человека (Страсбург) и структура которых вскоре изменится, созданных для введения в силу прав, включенных в Конвенцию и Протоколы. Однако, европейская система далека от совершенной, по крайней мере, если речь идет о защите свободы религии, совести и мысли.

Самым несомненным фактором, который мы можем найти в международных действиях, касающихся религии, вероятно, является усилие к тому, чтобы глубоко внедрить представление о том, что любая конфессия имеет право на свободу религии вне зависимости от того, является ли она главной традиционной церковью или недавней и нетипичной группой. Другими словами, следует утвердить взгляд, что все религиозные деноминации должны иметь право свободно действовать в любой стране, не оказываясь объектом неоправданных ограничений или преследования, даже если они представляют группы меньшинства, и даже если они защищают нравственные ценности, конфликтующие с ценностями, общепринятыми определенным обществом.

Если сейчас мы переключим внимание от изложенного выше на прецедентное право Европейской Комиссии и Суда по правам человека, то мы можем увидеть, что судебная практика суда отметила некоторые юридические следствия права на религиозную свободу, которые должны быть признанными религиозными конфессиями.

Одно из важных утверждений судебной практики Страсбурга относится к политическим принципам, которые определяют отношения между Государством и религией.

Суд безоговорочно принял, что может существовать сотрудничество между Государством и религиозными конфессиями, даже когда это сотрудничество не осуществляется в соответствии с правилами строгого равенства. Равенство (ст. 14 Европейской Конвенции) должно быть строго приложимым к свободе, не обязательно к сотрудничеству. Даже ситуации привилегированного коллаборационизма между Государством и определенной церковью, в форме скрытой конфессиональности Государства (как в Греции) или в форме Государственной церкви (как в Англии или скандинавских странах), не рассматривались как противоречащие религиозной свободе в таком виде, как она защищена Европейской Конвенцией. Важным, по мнению Суда, является то, что отношения привилегированного коллаборационизма не приводят как к побочному эффекту, ни к какому неоправданному вреду свободе действовать, какой должны пользоваться остальные группы и отдельные лица в религиозных и идеологических вопросах.

Другими словами, судебные инстанции по вопросам применения Европейской Конвенции по правам человека сделали ясным, что ст. 9 нацелена на обеспечение адекватной гарантии права на свободу религии и мировоззрения. Ее цель не в том, чтобы установить определенный единообразный критерий для

церковно-государственных отношений в Совете Европейских членов-государств, даже меньше, не в том, чтобы навязать принудительный секуляризм (*laïcité*). Тыльной стороной этого подхода является идея о том, что отношение Государства к религии является главным образом политическим вопросом, и результатом – в значительной степени – исторической традиции и социальных обстоятельств каждой страны.

Таким образом, в деле Коккинаки после тщательного рассмотрения греческой политики, касающейся правовых ограничений на религиозный прозелитизм – и несмотря на тот факт, что греческое правительство получило обвинительный приговор – Европейский Суд не поставил под сомнение то обстоятельство, что конкретное правовое положение Греческой Православной Церкви, имеющей тесную связь с Государством, является полностью законным политическим выбором.

Далее, Комиссия явно подтвердила, что система Государственной церкви сама по себе не составляет нарушения ст. 9 Конвенции, пока членство официальной церкви не является принудительным. Комиссия также приняла, что некоторые формы Государственного сотрудничества с религиозными органами не обязаны отвечать принципу равенства для того, чтобы рассматривать их законными с точки зрения Европейской Конвенции. Например, предоставление финансовой помощи церквям в виде освобождения от налогов, или в виде распределения некоторых налогов, собираемых для того, чтобы поддержать официальную церковь или церковь, к которой принадлежит налогоплательщик, обеспечение церкви правоспособностью преследовать в судебном порядке своих последователей в Государственных судах для того, чтобы принудить их к выплате религиозных налогов; проведение совместных работ по обучению Христианской доктрине, которое выполняет официальная церковь в общественных школах, в той мере, насколько оно осуществляется в объективной и плюралистической манере, и в предпосылке, что такая совместная работа Государства не может квалифицироваться как “индоктринизация”.

Положение главных традиционных церквей настолько заметно уважалось, что Европейский суд принял постановление о том, что защита религиозных чувств верных этих церквей должна превалировать над защитой определенных форм свободы высказываний, которые могут быть квалифицированы как богохульство. В недавнем деле *Otto-Preminger-Institut and Wingrove*, Суд поддержал запрет соответственно австрийских и британских властей на коммерческое распространение некоторых фильмов, которые рассматривались как оскорбляющие чувства христиан.

Однако, Страсбургское прецедентное право не ограничивается утверждением о том, что ст. 9 Европейской Конвенции не является несовместимой с некоторыми традиционными привилегиями главных церквей. За несколько последних лет Суд подчеркивал, что Конвенция требует, чтобы права групп религиозных меньшинств были должным образом защищены. Они наделяются правом свободно действовать, а не просто на то, чтобы их терпели. Следствия этого утверждения разнообразны.

Одним из них является то, что каждая религиозная деноминация имеет право не только на принятие ее как существующей *de facto*, но и на то, чтобы быть наделенной законной правосубъектностью на справедливых условиях. Согласно решению в последнем деле *Canea Catholic Church*, правительства не могут

безосновательно проводить различие между религиозными конфессиями в отношении требований, которые они должны выполнять для того, чтобы быть признанными как юридические лица, прежде всего, когда законная правосубъектность является для них необходимой в борьбе за свои права в гражданских судах.

Религиозные группы имеют также право на свои собственные места богослужения. В делах *Manoussakis and Pentidis*, Суд постановил, что попытки препятствовать религиозным группам иметь и управлять своими собственными местами для богослужения и встреч находятся в противоречии с Европейской Конвенцией. Оба дела были результатом исков Свидетелей Иеговы, которые заявили, что греческий закон о местах для богослужения был применен к ним в дискриминационной и враждебной форме. Греческое законодательство предписывает, что открытие публичных мест для богослужения требует предшествующего явного разрешения со стороны гражданских властей. Утверждаемая цель – в интерпретации Кассационного Суда – обеспечить, чтобы место не использовалось секретной сектой, что нет опасности общественному порядку или нравственности, и что место для богослужения не будет ширмой для актов прозелитизма, который недвусмысленно запрещен греческой конституцией.

Другие важные утверждения Европейского Суда в отношении религиозных меньшинств касаются прозелитизма и были высказаны в двух других делах против Греции. В деле *Kokkinakis* Суд постановил, что ст. 9 Конвенции включает право лиц и религиозных групп распространять свои доктрины и приобретать новых последователей посредством прозелитизма при условии, что они не используют, вводящих в заблуждение, мошеннических или насильственных способов. Позже, в деле *Larissis* Суд добавил новые интересные контуры в эту доктрину, когда прозелитизм осуществляется в определенной специфической обстановке такой, как в вооруженных силах. Более точно, было решено, что ограничения на прозелитизм являются обоснованными, когда они относятся к отношениям начальник-подчиненный, т.е. когда вышестоящий пытается обратить в свою веру подчиненного, даже если это было сделано в чисто уважительных беседах на религиозные темы. Ограничение оправдывается необходимостью избежать риск вырождения этих отношений, когда подчиненных заставляют поступать под неправомерным давлением со стороны вышестоящих. Однако, ограничения прозелитизма неоправданны, когда такие же религиозные беседы имеют место между офицером вооруженных сил и гражданским лицом, даже если последнее также принадлежит к военной среде, ибо в таком случае нет отношения подчинения.

Проблемы возникают также в связи с терминологией, используемой в международных текстах, которые описывают содержание свободы религии и мировоззрения. Чтобы продолжить изложение в рамках условий Европейской Конвенции по правам человека, проанализируем ст. 9.1. Среди аспектов, заслуживающих защиты, текст упоминает право проявлять свою религию или мировоззрение в богослужении, учении, практике и соблюдении обрядов. Если мы направим наше внимание на термин *практика*, то кажется, что наиболее очевидная интерпретация состоит в том, что ст. 9 предоставляет гарантию на право отдельных лиц вести себя в соответствии с запретами и повелениями своей собственной совести, вне зависимости от того, соответствуют они или нет догматам определенной учрежденной религии – конечно же, это с необходимостью

ограниченная гарантия (ст. 9.2), поскольку свобода действовать никогда не бывает абсолютной.

Эта широкая конструкция прав индивидуальной совести – пусть это религиозная или нерелигиозная совесть – была предложена в Общем Замечании Комитета по правам человека к ст. 18 Международного Договора по правам человека от 1966 года. Мы опасаемся, однако, того, что отношение Европейского Суда и Комиссии к ст. 9 Европейской Конвенции по правам человека было, несомненно, иным. Мы попытаемся суммировать их подход к этому.

Прецедентное право Страсбурга подчеркивает, что необходимо проводить различие между внутренним и внешними аспектами религиозной свободы. Первый есть свобода верить, которая охватывает свободу выбора своего мировоззрения – религиозного или нерелигиозного – и свободу менять свою религию. Второй аспект состоит в свободе проявлять свою религию или мировоззрение. Внутреннее измерение религиозной свободы является абсолютным и не может ограничиваться, в то время как свобода действовать является относительной по самой своей природе и может быть ограничена на основании ст. 9.2 Конвенции.

Все это кажется бесспорным. Очевидно, государственными властями не может быть предпринято – или разрешено – ни одного прямого действия с тем, чтобы принудить граждан верить или не верить во что-то. По тем же соображениям, в 1976 году в деле *Kjeldsen*, Суд вынес решение о том, что Государству при создании системы образования не разрешено предпринимать никакой деятельности, равнозначной индоктринации студентов определенными религиозными или нравственными взглядами на жизнь вопреки убеждениям их родителей.

Но решающим является вопрос о том, как понимать относительный характер свободы отдельных лиц поступать в соответствии с повелениями своей собственной совести, который является вопросом, тесно связанным проблемой конфликтов между законом и совестью, между правовыми и нравственными обязанностями. По нашему мнению, путь, предложенный Европейской судебной практикой, не является наиболее адекватным.

Действительно, ее подход состоял в основном в проведении линии разделения между концепциями *проявления* и *мотивации*. Европейская Конвенция необязательно гарантирует право следовать любому виду внешнего поведения, приведенного в соответствие со своими убеждениями. Другими словами, термин *практика*, утверждала Комиссия, не включает каждый и любой поступок, мотивированный или испытавший влияние религии или убеждения.

Поведение, *связанное обязательством совести* – кажется, что оно является одним из таких, которые принимаются во внимание статьей 9 – очень отличается от поведения, просто *разрешаемого* совестью. Тем не менее, истина заключается в том, что прецедентное право Комиссии и Суда показывает, что они приняли достаточно ограничительное отношение. Они склонялись к тому, чтобы считать, что защитный зонтик статьи 9 не распространяется на поведение отдельного лица, побуждаемое его собственной совестью.

По их мнению, Европейская Конвенция всего лишь защищает от вмешательства Государства, которое *непосредственно* направлено на ограничение богослужения или экспансию некоторых религий (таковой действительно была ситуация в деле *Коккинаки*, процитированном выше). Наоборот, статья 9 не предоставляет никакой защиты от вмешательства, являющегося результатом

“нейтрального” закона, т.е. закона, который преследует легитимные светские цели. Проблема возникает тогда, когда правовые обязанности, налагаемые “нейтральным” законом, вступают в противоречие с нравственными обязательствами некоторых лиц, которые осознают свое право на практику своей религии или мировоззрения как на *косвенно* и тем не менее неизбежно ограничиваемое. Немедленным следствием является то, что моральное бремя взваливается на плечи этих людей, так как они должны выбирать между неподчинением закону и непослушанием своей совести: одни получают мирское наказание, другие навлекают на себя духовные санкции.

Эта аргументация уже присутствовала в решении по делу *Kjeldsen* в 1976 году, где Суд вынес решение о том, что Государство вправе организовывать систему образования, и в частности *учебные планы*, в общественных школах, даже если религиозные или философские убеждения родителей фактически игнорируются. Цель индоктринации, как мы замечали прежде, была единственным ограничением, которое не могло быть превзойденным.

Тот же критерий был вновь подтвержден спустя двадцать лет в двух делах, также относящихся к проблемам, возникающим в образовательной среде. Одинаковые решения по делам *Efstathiou* и *Valsamis* (1996) закрыли дела двух учащихся средних школ в Греции, оба из которых являлись последователями Свидетелей Иеговы, по религиозным соображениям отказавшихся от участия в школьных парадах, организованных по случаю национальных праздников, чтобы отметить вспышку войны между Грецией и фашистской Италией в 1940. Они утверждали, что их совесть запрещала им присутствовать на гражданском празднике, в котором сберегалась память о войне и в котором принимали участие военные и церковные власти. Обоим учащимся было отказано в выдаче разрешения на то, чтобы не присутствовать на параде, и отказ принимать участие повлек наказание в форме недопущения к занятиям в школе на один день. Суд поддержал наказание, считая что статья 9 не гарантирует право ни на какое отклонение от правил, которые применяются в целом и в нейтральной форме.

По нашему мнению, такая интерпретация статьи 9 Европейским Судом в сущности переворачивает логический порядок концепций в этом вопросе. Общепринято, что права человека должны истолковываться в широком смысле. Следовательно, кажется, для того, чтобы понять точный смысл свободы проявлять свою религию или мировоззрение на “практике”, нам следует подойти к проблеме по пути двойной последовательности следующим образом: I) свобода практиковать свою религию или мировоззрение должна пониматься как защита, в принципе, каждого действия отдельного лица, когда он подчиняется повелениям своей собственной совести; II) параграф 2 статьи 9 – пределы религиозной свободы – будет использоваться, когда это необходимо, как корректирующий элемент для свободы, которая, по ее собственной природе, стремится к осуществлению неопределенным и непредсказуемым образом.

Таким образом, мы ухитряемся примирить два первостепенных интереса, которые предрасположены к тому, чтобы конфликтовать друг с другом: максимальная степень начального подтверждения свободы мировоззрения и безопасность, которую требует общий правовой порядок. Далее, мы вводим важное предположение: на Государство возлагается бремя по предоставлению доказательства о необходимости ограничительной меры, т.е. оно должно утвердительно доказать, что в конкретном случае конфликта необходимо “в

демократическом обществе” ограничить осуществление религиозной свободы. Следование этому подходу создало бы препятствия для развития политики, которая пренебрегает потребностями в религиозной свободе и которая является в особенности губительной для групп меньшинства.

Причина, по которой свобода совести каждой личности должна уважаться, заключается не в том, что она является объективно правильной – тогда судам пришлось бы выносить решения в отношении истинности объявляемого мировоззрения, быть чем-то вроде новой Инквизиции. Свобода совести должна уважаться по той причине, что в современном демократическом обществе принято считать ее существенной областью автономии личности, и, следовательно, законодательная система определила, что она не будет служить препятствием совести личности до тех пор, пока не подвергаются опасности превалирующие законные интересы других людей. То, что защищает свобода религии и мировоззрения, как раз есть право выбирать истины, в которые хотят верить. Поэтому статья 9.2 Европейской Конвенции обуславливает, что Государственный контроль должен сводиться к ограничению осуществления свободы, когда это является “необходимым в демократическом обществе”.

Другими словами, правительство не обязано уважать – и защищать – свободу религии и мировоззрения, потому что оно считает убеждения своих граждан правильными, или потому что просто удобно так делать. Оно обязано защищать свободу верить или свободу поступать соответственно, потому что они составляют существенный элемент демократической системы. Защита такой свободы представляет собой первостепенный *общественный* интерес, а не только *частный* интерес отдельных лиц или групп. Это есть нечто такое, что легко постигается в отношении других свобод – например, свободы высказываний, или свободы ассоциаций – но иногда необъяснимым образом игнорируется, когда имеют дело с религиозной свободой.

Законы, считающиеся “нейтральными” обычно согласовываются – как это делает любой закон – с этическими ценностями, которые являются доминирующими в определенной социальной среде в определенный момент времени. “Нейтральные” законы будут редко конфликтовать с этикой главных церквей, но они могут чаще приводить к конфликтам с религиозными группами меньшинств, которые являются социально нетипичными (например, мусульмане или свидетели Иеговы). Тот факт, что “нейтральный” закон будет автоматически превалировать и что Государство никак не обязано оправдывать то, что его отказ от предоставления освобождения от общего применения закона есть мера “необходимая в демократическом обществе” (статья 9.2 Конвенции), представляет значительный риск для прав меньшинств.

Если мы проанализируем разные сложные ситуации, в которые попадает защита религиозной свободы в мире, то мы можем утверждать, что с точки зрения закона Государства основной проблемой является нетерпимость. В этом отношении важно отметить, что мы различаем два вида нетерпимости.

Один вид – это религиозно ориентированная нетерпимость. Правовое и конституционное устройство Государства рассчитано в соответствии с диктатами одной религии, а другие религии или мировоззрения либо не принимаются в расчет, либо преследуются, в зависимости от того, насколько враждебно правительство или иерархия официальной церкви. Это – нынешняя ситуация, например, для многих мусульманских стран, или в некоторых где учреждена

сильная Христианская Ортодоксальная Церковь (как это встречается в большей части Восточной Европы).

Другой вид – это светски ориентированная нетерпимость. Государство решает быть безусловно светским или мирским (*laïc*) (в соответствии со значением слова *laïcité* во французском языке – светский характер) и устанавливает линию раздела между Государством и религией. Этот выбор стандартно оправдывается либо обращением к историческим причинам (напр., Франция), либо аргументацией в пользу необходимости сохранения взаимно обязывающей автономии Государства и церкви (напр., Соединенные Штаты), либо провозглашением того, что необходимо удерживать Государство свободным от религиозной нетерпимости, проявляемой значительной частью населения (напр., Турция). В любом случае, опыт показывает, что эти Государства часто выбирают агрессивный секуляризм и пытаются устранить любую реальную связь с религиозными воззрениями и практикой из социальной общественной жизни. Секуляризм становится тогда одним из видов официальной “религии”.

Религиозная нетерпимость превращает религиозную догму в закон Государства. Светская нетерпимость превращает закон Государства в религиозную догму. Кажется, что ни одна из них не является адекватным решением для того, чтобы гарантировать свободу религии и мировоззрения.

Если мы возвратимся к прецедентному праву Европейского Суда по Правам Человека, то мы сможем сделать вывод, что он хотел осудить религиозно ориентированную нетерпимость, но потерпел неудачу в осуществлении этого, в его доктрине автоматического преобладания “нейтральных” законов над свободой совести может присутствовать косвенное и опасное оправдание светски ориентированной нетерпимости.

Прецедентное право Страсбурга обнаруживает, насколько это касается религиозной свободы, очень позитивную сторону: оно придает особенное значение представлению о том, что предоставление привилегий главным церквям должно сопровождаться признанием, и реальной защитой, прав религиозных меньшинств. Сотрудничество Государства с церквями допускает различные степени, но свобода религиозных групп должна пониматься согласно строгому равенству. Сотрудничество может быть различным, свобода – нет. Вот это действительно является идеей, которая может быть “экспортирована” в другие страны и в другие культуры.

Негативная сторона Страсбургского прецедентного права, как мы видели, состоит в предрасположении к тому, чтобы лелеять абсолютное превосходство “нейтральных” законов над правами индивидуальной совести. Результат этого подхода губителен не только для отдельных лиц, но также и для тех религиозных конфессий меньшинств, которые отстаивают нравственные ценности, не полностью отвечающие западному наследию – т.е. ценностям иудео-христианской традиции, объединенными с другими ценностями, типичными для секуляризма.

Elizabeth A. Sewell (Provo, USA)

**UNDERSTANDING FREEDOM OF CONSCIENCE:
RECENT DEVELOPMENTS
IN THE EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS**

Most of the problems encountered in the practice of international and national legislation in the sphere of freedom of conscience, depends on the answer to the question: how can one understand the scope of religious freedom? Is there anything truly universal or it is all merely dependent on local culture? Do similar standards exist in Western countries or is there a double standard? What can the state limit in an effort to protect public order? Similar questions have arisen through history in Europe and the United States: when can the state properly limit religious expression? Can people do anything in the name of religion? Where is the dividing line and how can one make sense of it?

I would like to look particularly at the European Court of Human Rights framework and recent cases and then return to some of these questions. The language of the European Court of Human Rights protection is extremely similar to that of other international norms, such as the International Covenant on Civil and Political Rights, and the Universal Declaration of Human Rights, which even more countries have adopted.

I would like to briefly address the framework of Article 9 of the European Convention and discuss how recent European Court cases have added to its interpretation. As an initial matter, Article 9 states that “everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief.” This right to freedom of religion or belief is absolute. It is often referred to as *forum internum*, or internal forum.

A European Court case from February of this year, *Sinan Isik v. Turkey*, makes it clear that this right, together with the right to manifest one’s religion, includes a negative right to not be required to disclose one’s religion or belief. In this case, Sinan Isik was a believer in the Alevi confession, which some consider to be part of Islam, while others do not. Turkish national identity cards required a statement of the individual’s religion. Sinan Isik requested that the identity cards either should not require a statement of religious belief or allow him to indicate that he was an Alevi. The Turkish Registrar and courts refused to let him put in Alevi on his identity card, and the European Court found a violation of Article 9. It stated that: “To interpret Article 9 as permitting any kind of compulsion to externalize one’s religion or belief would strike at the essence of the freedom it claims to guarantee” [1]. The Court also expressed concerns about discriminatory situations with the administration and others that a reference to religious belief in official documents could create [2]. In refusing to accept Sinan Isik’s claim that his belief as an Alevi was separate from Islam, the Court also referenced the state’s duty of neutrality and impartiality, noting that “in a democratic society where the state is the ultimate guarantor of pluralism, including religious pluralism, the role of authorities is not to take actions that may favor one interpretation of religion over others, or seek to compel a divided community or part thereof to be placed against its will, under the one management” [3].

But let us return to Article 9. It not only protects belief itself, but also outward manifestations of belief. Everyone is free “individually or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching.” These rights, however, are not absolute. States may limit manifestations, but

Article 9 places key restrictions on when states may do so. This is the heart of most freedom of religion cases and disputes. Article 9 places three very significant restrictions on state ability to limit religious manifestations. State limitations are permissible only when they are (1) prescribed by law; (2) necessary in a democratic society; and (3) further one of a list of permissible objects – i.e., to protect “public safety, order, health, or the fundamental rights and freedoms of others.”

First, limitations can only be imposed by law, and in particular, by laws that comport with the rule of law ideal [4]. Thus, limitations may not be retroactively or arbitrarily imposed on specific individuals or groups; neither may they be imposed by rules that purport to be laws, but are so vague that they do not give fair notice of what is required or they allow arbitrary enforcement [5]. The third requirement, that the restriction not merely have received a majority vote or be a proclamation and thus be “prescribed by law”, but that it actually furthers public safety, public order, health or morals, or the rights and freedoms of others. It is particularly interesting that not all objects of law are permissible restrictions. It is not enough, for example, to have a law designed to create unity, whether national unity or unity within a religious tradition, or avoiding social or cultural clashes, protecting majority beliefs or institutions, or keeping heretics or unbelievers out of the public square.

The second requirement, “necessity in a democratic society” is the most important, and most cases turn on this. As the European Court has framed the issue, an interference with religion is necessary only when there is a “pressing social need” that is “proportionate to the legitimate aim pursued” [6]. Clearly, when analyzed in these terms, the issue of necessity must be assessed on a case-by-case basis. However, certain general conclusions have emerged. First, in assessing which limitations are “proportionate,” it is vital to remember that “freedom of thought, conscience and religion is one of the foundations of a “democratic society” [7]. State interests must be weighty indeed to justify abrogating a right that is this significant. Limitations cannot pass the necessity test if they reflect state conduct that is not neutral and impartial [8], or that imposes arbitrary constraints on the right to manifest religion [9]. In particular, state regulations that impose excessive and arbitrary burdens on the right to associate and worship in community with others are impermissible [10]. In general, where laws are not narrowly tailored to further one of the permissible legitimating grounds for limitation, or where religious groups can point to alternative ways that a particular state objective can be achieved that would be less burdensome for the religious group and would substantially accomplish the state’s objective, it is difficult to claim that the more burdensome alternative is genuinely necessary.

Three recent cases highlight the high threshold of “necessity” in attempts by the state to limit manifestations of religion. In February of this year, the Court ruled against Turkey in a case, *Ahmet Arslan v. Turkey*, in which Turkey prosecuted members of a minority religious group for violating laws concerning wearing of headgear and religious garments in public. This group has a distinctive dress, made up of a turban, “salvar” (baggy trousers), a tunic and a stick. The European Court found no evidence that this group represented a threat to public order and held that Turkey had failed to show the necessity for the restriction. The Court rejected Turkey’s argument that such dress failed to respect principles of secularity and led to acts of provocation, improper proselytism, and propaganda [11]. It emphasized that the individuals were prosecuted for wearing the clothing in an open public place where the right to manifest one’s religion took precedence over respect of neutrality with regard to belief [12].

Another recent case in which a state failed to show that public order claims were “necessary in a democratic society” was *Nolan and K. v. Russia*, also decided in February of this year. In this case, Mr. Nolan lived in Rostov-na-Donu where he worked with branches of organizations which originated in the Unification Church founded by Rev. Moon. He obtained a valid visa to Russia and had previously lived in Russia, but was denied reentry under direction of the FSB. Mr. Nolan challenged the decision in Russian courts, and the FSB argued that it was a decision based on national security. The Court held that “whereas the right of a foreigner to enter or remain in a country is not as such guaranteed by the Convention, immigration controls have to be exercised consistently with Convention obligations” [13]. The Government claimed that Mr. Nolan’s activities were a threat to national security, but the Court found no indication that Mr. Nolan’s activities were anything other than spreading the doctrine and guiding believers in the precepts of Rev. Moon’s spiritual movement [14]. The Court referred the Concept of National Security of the Russian Federation as amended in January 2000, which declared that national security should be ensured through opposing “the negative influence of foreign religious organizations and missionaries.” Relying on this statement of general policy and the fact that Mr. Nolan was not shown to have engaged in any non-religious activities, “the Court considers it established that the applicant’s banning from Russia was designed to repress the exercise of his right to freedom of religion and stifle the spreading of the teaching of the Unification Church” which constituted a violation of Article 9 [15]. Banning individuals from a state merely because of their exercise or sharing of religious beliefs is not “necessary” for any legitimate end.

I would like briefly to touch on one more case, *Kimlya and Others v. Russia*, decided in October of last year, which also turned on a discussion of whether the state’s action met the necessity requirement. In this case, several groups of the Church of Scientology sought registration in the cities of Surgut and Nizhnekamsk. The groups were denied registration as religious organizations because they did not meet the law’s requirement of existence in the region for 15 years. They challenged the 15 year requirement as violating Article 9.

In defending the law, the Russian state did not indicate what legitimate aim it sought, but the European Court accepted the Russian Constitutional Court’s opinion that limiting legal entity status may, in certain situations, be necessary for preventing violations of human rights or commission or illegal acts, which the Court accepted as the aim of protecting public order [16]. The European Court, however, held that the 15-year requirement for registration is not necessary in a democratic society to achieve this end and violates Article 9. The government failed to identify any “pressing social need” which the restriction served or any relevant and sufficient reasons which could justify the lengthy waiting period. The Court also noted that the law’s 15-year requirement only affected “those newly emerging religious groups that did not form part of a strictly hierarchical church structure” and that the government offered no justification for such differential treatment [17].

Previous European Court of Human Rights case law has established that a right to legal registration is encompassed in the European Convention, and the authority of the state to deny legal registration to disfavored religious groups is sharply limited. The Court has previously explained: “The State’s power to protect its institutions and citizens from associations that might jeopardize them must be used sparingly, as exceptions to the rule of freedom of association are to be construed strictly and only convincing and compelling reasons can justify restrictions on that freedom. Any interference must correspond to a

‘pressing social need’; thus, the notion ‘necessary’ does not have the flexibility of such expressions as ‘useful’ or ‘desirable’ [18]. Perhaps that is also the key message of these three cases-- *Ahment Arslan v. Turkey*, *Nolan*, and *Kimlya*—that laws restricting manifestations of religion that may be seen as useful or desirable may still fail the “necessary in a democratic society” requirement unless they meet its high standards of corresponding to a “pressing social need”.

So, what is the scope of religious freedom? Can there be meaningful international standards or is it lost in a shifting world of cultural relativity? How can one draw lines between when the state may limit religious freedom and when individuals should be protected in their belief or manifestation? I would argue that the jurisprudence of the European Court of Human Rights provides a carefully worked out way of understanding the limits of religious freedom, while giving more than merely a nod of the head so to speak to the value of religious freedom to a community. This is proving to be important in every cultural context. Increasing empirical social science research analyzing these issues in virtually all the countries on earth has demonstrated that preserving a meaningful and vibrant freedom of religion leads to increased social stability and less interreligious violence [19]. In fact, government efforts to constrain religious freedom and coerce conformity are in fact the most significant factor leading to interreligious violence [20]. How is one to preserve a meaningful right to religious freedom yet still permit some state restrictions when truly necessary? In my opinion, while every country will have slightly different formulations, the kind of nuanced and careful analysis employed by the European Court of Human Rights is a model for striking this balance.

Bibliography:

1. Sinan Isik, para. 42. The Court also stated “freedom to practice religion or belief also includes a negative aspect, namely the right of the individual not to be compelled to practice his religion or belief and not to be forced to act in a manner that allows one to draw conclusions – or not—regarding such beliefs” (para. 41).
2. Sinan Isik, para. 43.
3. Sinan Isik, para. 45, citing *Serif v. Greece*, No. 38178/97, para. 53, ECHR 1999-IX).
4. *See, e.g., Sunday Times v. the United Kingdom*, 30 Eur. Ct. H.R. (ser. A) at 30 (1979); *Kokkinakis v. Greece*, 260-A Eur. Ct. H.R. (ser. A) at 15 (1993); Carolyn Evans, *Freedom of Religion under the European Convention of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 138-142; Malcolm Evans, p. 319-320.
5. *Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas and Others v. Austria* (ECtHR, App. No. 40825/98, 31 July 2008), § 71; *Hasan and Chaush v. Bulgaria*, Eur. Ct. H.R., App. No. 30985/96 (Oct. 26, 2000), paras. 84-87; Carolyn Evans, *supra* note Помилка! Закладку не визначено., pp. 139-42
6. *See, e.g., Kokkinakis v. Greece*, 17 E.H.R.R. 397 (1994)(ECtHR, May 25, 1993), para. 49; *Wingrove v. United Kingdom*, 23 Eur. Ct. H.R. (ser.A) 1937 (1996), para. 53; *Manoussakis and Others v. Greece*, 23 E.H.R.R. 387 (1997)(ECtHR, Sept. 26, 1996), paras. 43-53; *Serif v. Greece* (ECtHR, Dec. 14, 1999, para. 49; *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova* (ECtHR, Dec. 13, 2001, App. No. 45701/99), para. 119.

7. Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova (ECtHR, Dec. 13, 2001, App. No. 45701/99), para. 114.
8. *Ibid.*, para. 116.
9. *Ibid.*, para. 118; Manoussakis and Others v. Greece, 23 E.H.R.R. 387 (1997)(ECtHR, Sept. 26, 1996), paras. 43-53.
10. Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova (ECtHR, Dec. 13, 2001, App. No. 45701/99), para. 118.
11. Para. 47.
12. Para. 49.
13. Para. 15.
14. Para. 63.
15. Para. 66.
16. Para. 96 and 59.
17. Para. 101.
18. Case of Church Of Scientology Moscow v. Russia (Application no. 18147/02) (ECHR 5 April 2007), Para. 75.
19. Brian J. Grim, "Religious Freedom: Good for What Ails Us?" in *The Review of Faith and International Affairs*, 5 (Summer 2008); Brian J. Grim and Roger Finke, "Religious Persecution in Cross-National Context: Clashing Civilizations or Regulated Religious Economies?" *72 American Sociological Review* 633, 652 (August 2007); Pew Forum Report.
20. Brian J. Grim, "Religious Freedom: Good for What Ails Us?" in *The Review of Faith and International Affairs*, 5 (Summer 2008).

T. ЛИНДГОЛЬМ (Tore LINDHOLM, Norway) (Норвегія)

**THE TENACITY OF IDENTITY POLITICS IN NORWAY:
FROM UNABASHED LUTHERAN MONOPOLY
TO PSEUDO-LUTHERAN SEMI-HEGEMONY?
(Abridged version)**

Norway has had a government-run Lutheran church since 1537. In that year King Christian 3 of Denmark and Norway by means of a military expedition ousted Norway's Catholic bishops, expropriated all church property in Norway, and took charge of all church affairs.

A heavy-handed religious monopoly was maintained throughout several centuries. State-imposed religious control was, in the final outcome³⁵, not significantly modified by the in other respects liberal 17 May 1814 Constitution of Norway (now the second-oldest

³⁵ Norway's constitutional fathers 15 April 1814 made a preliminary decision to include religious liberty among principles to be safeguarded by the future Constitution. But the finalized Constitution of 17 May did not follow up on this. Furre Berge, "Kva skjedde med religionsfridommen på Eidsvoll 1814?" [What happened to freedom of religion at Eidsvoll 1814?], in: Peter Lødrup et al. eds, *Retts teori og rettsliv. Festskrift til Carsten Smith* [Theory of Law and Lawlife. Festschrift for Carsten Smith], Oslo: Universitetsforlaget, 2002. P. 261-284.

in the world). The dismantling of Lutheran monopoly took place only slowly, by fits and starts, beginning at the level of *legal reform* in 1845 with the decriminalization of certain categories of non-Lutheran Christians (Breistein 2003). At the level of *constitutional reform* this process culminated 120 years later, in 1964, with the insertion of the following provision in Article 2: “All inhabitants of the Realm shall have the right to free exercise of their religion.” But the subsequent provision of Article 2 of the Constitution is still, in 2008, unrevised 1814 language: “The Evangelical-Lutheran religion shall remain the official religion of the State. The inhabitants professing it are bound to bring up their children in the same.”

So, after 1964 Article 2 of the Constitution does *both*: provide for freedom of religion or belief (non-religious life stances were added in 1981) *and* declare the Evangelical-Lutheran religion to be the official religion of the State. It may take steadfast Norwegian clergymen, or jurists, to miss the normative contradiction buried in the conjunction of these two provisions.

Anyhow, CoN is still a part of the State and formally ruled by the King in Church Cabinet (“kirkestatsråd”, consisting of those cabinet ministers who are members of CoN). True, Parliament in 1920 legislated that CoN have local parish councils, in 1933/34 that the Church have Diocesan Councils, and during the last decades of the 20th century delegated decision-making authority to national-level “internal” bodies of the Church, notably to its Church Council (“kirkerådet”, established 1969) and its General Synod (“kirkemøtet”, established 1984). But irrespective of such politically managed devolutions, CoN still has a status vastly different from that of any other community of faith or conviction in the realm. For one thing, each step of legislated devolution as regards CoN is shaped and authorized by a Parliament the religious legitimacy of which is ever more questionable. And the appointment of CoN bishops and deans is still a prerogative of the King in Church Cabinet, in practice the Minister of Culture and Church Affairs.

Consequently, the Norwegian State as of 2008, though it protects basic religious freedoms with perhaps remarkable generosity,³⁶ does not substantively nor expressively accord *equal status* to, nor does it *impartially respect*, all religious or life-stance communities in Norway – to the spiritual detriment not least of CoN, which is still an annex of the Norwegian State.

The emergence of Norway’s public school system came about in a paradigmatically post-reformation and orthodox-Lutheran way. With the path-breaking Danish-Norwegian law on public schools (“almueskolen”) 1739, King Christian 6 established as mandatory that all children in the realm should henceforth learn to read, write and do arithmetic, and above all to understand the Lutheran basics of Christian faith: the Creeds, the Catechism and its elucidation, The Psalms of David, The New Testament and Church Hymns. School buildings, teacher positions, books and resources were to be provided by the King and his officials, thus giving effect to a core duty on an Evangelical-

³⁶ All religious and life-stance communities receive from the government purse a per capita financial support *in principle* equal to the per capita government expenditure for running CoN. – Once an official religion is administered and financed by the State any other financial arrangement would constitute discrimination on grounds of people’s religion or belief, hence violate internationally codified human rights. Alas, the regulation on government support of non-religious life-stance communities imposes a 500 members requirement for these to be eligible to financial support. This restriction discriminates against life-stance communities since no similar rule applies to religious communities.

Lutheran King. Through a coordinated, ingeniously organized effort of Church, School, and other branches of government the entire people was to be inculcated in the unitary doctrinal and moral foundation of the polity, as conceived by orthodox Lutheranism.

At the beginning of the 21st century Norway is surely a modern, functionally differentiated, culturally complex, and religiously diversified but not overly religious society. Basically Norway has become a secular society (Høibraaten 1993), with a secular state,³⁷ poles apart from the unitary Lutheran order indicated above. Nevertheless, in the Kingdom of Norway the political aspiration still subsists of maintaining a unitary school system serving the entire population and furnishing everyone with a modicum of shared knowledge and competence required to uphold social unity, solidarity, and civility. – In my discussion of three public controversies below, I do not for a minute question this or any similarly inclusive political aspiration. But I do question the normative propriety and the intellectual coherence of some prevalent responses to the three challenges addressed. My criticisms target identity-political hang-ups that are non-inclusive and traditionalism undercutting living tradition.

2: Three pending controversies rooted in Norwegian identity predicaments

2.1 Should an official enunciation of the value foundations of the State be incorporated into Norway's Constitution in terms of "our Christian and humanist heritage"?

The first of my three public debates is triggered by the widely shared expectation, at this time, of a forthcoming partial disestablishment of CoN. At stake, for the purpose of my discussion, is the following issue: Once the provisions pertaining to the Church are removed (wholly or partly) from the Constitution of Norway, should the Constitution then be augmented to enounce *the official value foundations of the Norwegian state* in terms of "our Christian and humanist heritage"?

The expectation of a forthcoming disestablishment (whether partial or more) was created by the Recommendation submitted by a State–Church Committee appointed by Royal Decree in 2003. The twenty members Committee consisted of a wide range of representatives from all political parties in Parliament, Church bodies, the Sami population, the Norwegian Council of Free Churches, the Norwegian Humanist Association, different other religions, and representatives with special expertise. Their mandate was to come up with a recommendation that should provide a basis for determining whether the state-church system should be *continued*, or *reformed*, or *discontinued*. The mandate was based on the politically pre-given premise that CoN shall continue to be a "confessional, missionary, serving and open popular Church." The Committee in January 2006 presented three different proposals corresponding to the options of reforming, or discontinuing, or continuing the existing state-church system, called, respectively, "*a statutory popular Church*", "*an independent popular Church*", and "*a constitution-based popular Church*".

³⁷ Article 2 of the Constitution proclaiming the Evangelical-Lutheran religion as state religion does not put religious restrictions on the legislative sovereignty of Parliament. But it entails that legislation pertaining to CoN must not infringe on constitutional provision on the Evangelical-Lutheran religion as the public religion of the State. See Børre Knudsen-saken [The Norwegian Supreme Court Judgment in the *Børre Knudsen* case] 1983-09-23: Rt. 1004-1043

A majority of fourteen of the twenty Committee members recommends a *statutory* popular Church entailing a revocation of the now existing Articles in the Norwegian Constitution relating to the state-church system and making CoN an independent legal entity with its own governing bodies and independent responsibility for all matters relating to the Church's faith and activities. Bishops and deans would be appointed by the Church's own bodies on the basis of broad-based arrangements for nominations and elections. But, CoN would continue to have a special relationship to the State pursuant to a new Church Act to be adopted by Parliament. The majority recommends that the Church Act be formulated as a brief framework statute to be based, in turn, on a new Article in the Constitution.³⁸

A minority of four Committee members recommends an *independent* popular church as a model for a new system. This means that CoN would no longer be part of the state administration but would be set up – that is to say: would set itself up – as an independent religious community on par with other religious and belief communities. Its activities would be regulated through legislation common to all religious and belief communities in Norway. This minority finds it crucial to ensure that CoN is regarded and treated *as* a religious community and that political bodies are not able to determine anything relating to the Church's foundation, works, and conduct, thus respecting its unique nature as a free community of faith. In the view of this minority, only a fully independent CoN (if this name be kept) would make this entirely clear; it would also be the best way of meeting the demand for equal treatment of all religious and life stance communities.

The remaining two Committee members recommend a *constitution-based* popular Church, urging that the current state-church system be preserved based on the existing Church-related Articles of the Constitution. This minority holds that the current state-church system is the best way of ensuring that CoN “is there for everyone who wants it, and is the best system for ensuring that the threshold is low enough for everyone to feel at home in the Church, regardless of their religious commitment.” They believe it is extremely important to uphold the provisions relating to the Church in the Norwegian Constitution and fear that removing the Articles dealing with the Lutheran faith and associated arrangements “would create a constitutional vacuum of which it is impossible to envisage the ramifications.”

So much for background. The bone of contention to be discussed in this subsection is solely the proposal, supported by 11 Committee members, to replace the 1814 language of Article 2, Paragraph 2, of the Constitution of Norway (the provision affirming that the Evangelical-Lutheran religion “shall remain the official religion of the State”) by an official fixation of the Norwegian polity's historical “value anchoring” in her presumed Christian and humanist heritage: “The Christian and humanist heritage shall remain the value foundations of the State.” [Den kristne og humanistiske Arv forbliver Statens Værdigrundlag] (NOU 2006: 2:181)

Why this unprecedented proposal of a “values Article” in the Norwegian Constitution? – If the recommendation of a *statutory* popular Church, respectively of an *independent* popular Church, were to be adopted then obviously Article 2, Paragraph 2, of the Constitution would have to be revoked: The Constitution can no longer proclaim the

³⁸ The approach to disestablishment advocated by Plesner (note 10) submits that a *sunset clause* terminating once an autonomous church constitution were in place, would *suffice* to facilitate an independent CoN.

Evangelical-Lutheran religion to be the official religion of the State. The existing constitutional provision to be revoked, so the Committee, “is not a values Article for the nation in the legal sense, but *many people believe it to be so*”. In the governmentally given mandate to the Committee, the Committee was asked to consider what consequences their proposals would have for “. . . our culture and the value foundations of our people.” (NOU 2006: 2:9-10). Referring to this directive, which is concerned with the value foundations of the Norwegian *people*, the majority of Committee members is moved to recommend that the proposal, cited above, for a new Article pertaining to the value foundations of the Norwegian *State* be incorporated into the Norwegian Constitution.³⁹

Three Committee members supporting a *statutory* popular Church (among these, notably, the Muslim member) recommend that a new values Article, *if* there is to be one, be confessionally neutral and instead refer to the political principles on which the State is erected rather than to inherited societal values. They identify democracy, rule of law, and human rights as core elements and point to the political principles that all legitimate power springs from the people and is to be exercised according to law, with due respect for the inherent dignity of human beings (NOU 2006: 2:164).

The Committee member representing the Norwegian Humanist Association (secular humanists) declines to be taken hostage, as it were, in support of Norway’s presumed “Christian and humanist heritage”. She advocates State neutrality in matters of religion and life stance and proposes a constitutional formula saying that the State and its organs shall safeguard basic human rights according to binding international treaties. The representative of Free (that is “non-State”) Christian Churches in Norway reasons similarly, on behalf of the church communities he is representing (most prominently Pentecostals, Baptists, Methodists, and Evangelical-Lutheran Free Church).

Two members, the representatives of the right-wing Progress Party and the left-wing Socialist Left Party propose: “The present Constitution shall guarantee democracy, rule of law and the inherent and inviolable dignity of the human being. All inhabitants of the Realm shall have the right to free exercise of their religion. The Christian and humanist heritage shall remain the value foundations of the State.” [Denne Grundlov skal sikre Demokrati, Rettsstat og Menneskenes iboende og ukrænkelige Rettigheder. Alle Indvaanere af Riget have fri Religionsøvelse. Den kristne og humanistiske Arv forbliver Statens Værdigrundlag.]

A single member of the majority of 14 supporting a *statutory* popular Church (notably, a Lutheran theology professor) recommends that the amendment of Article 2 be restricted to what is necessary for a transition from a state religion to a *statutory* popular Church (NOU 2006: 2:164).

Finally, five Committee members take the *primary* view that there is no need at all for a new constitutional Article that refers to the “historically-based values of the nation”.

³⁹ The significant shift from *people* to *state* appears not to be noted by Committee members. *Staten og Den norske kirke. Utredning fra Stat–kirke-utvalget oppnevnt ved kongelig resolusjon av 14. mars 2003. Avgitt til Kultur- og kirke departementet 31. januar 2006.* [On the relationship between the Norwegian State and CoN. Recommendations of the State–Church Committee]. http://www.regjeringen.no/nb/dep/kkd/Tema/andre/Stat_og_kirke/On-the-relationship-between-the-Norwegian-State-and-the-Church-of-Norway.html?id=448396&epslanguage=NO

In public discussions and in extensive public hearings that have taken place after the launching of the Recommendation of the State–Church Committee the majority proposal for a new values Article in the Norwegian Constitution has met with some principled rejection, most vehemently perhaps from human rights quarters (Høstmælingen 2006).

The main counterarguments are, first, that a Constitution of an irreversibly culturally and religiously plural and diverse society – and no one would think of denying that Norway is one – should be *an inclusive constitution* and hence not by implication accord to some citizens a symbolic second-rate status due to their affiliation with religious and cultural traditions that differ from those of the majority with respect to an assumed and unanalyzed “Christian and humanist heritage”. There is in present-day Norway no dearth of widely shared political principles, values, and loyalties that *could* be included in a values Article that does not fudge an inclusive Constitution, should such an Article be needed.⁴⁰ An inclusive Constitution for a religiously diverse population ought, from a freedom of religion or belief point of view, to identify with no particular religion or life stance, be equally respectful of all religions and life stances, and invite adherents of each normative tradition to embrace, on an equal footing, the core constitutional principles to be shared by all citizens, such as democracy, human rights, rule of law, and equal human dignity.

But second, the meager arguments submitted in defense of a novel values Article are questionable to the extent they amount, as they mostly do, to a postulated but never substantiated historical narrative about a “heritage that should not be given up lightly”. In rebuttal, it may well be argued that the pertinent facts about historical heritage, as far as *consistent embrace* of constitutionalism, democracy, human rights, and equal human dignity are concerned, indicate that these specific principles are *neither* Christian *nor* “Christian and humanist” in their historical origins, and surely not as a heritage. Why? Because only *after* the moral catastrophes of religious wars between and within Western Christian (and “humanist”) nations, only *after* the protracted battles during centuries against slavery, racism, subjugation of women and colonialism were won, only *after* holocaust did mainstream Christian churches embrace such principles with arguments that have now become securely based in their own doctrinal heartlands (Bielefeldt 2007:43-55; Lindholm 2004:19–61, at 24-36, 53-56). Similar processes of profound reconstruction are in process within most non-Christian normative traditions (Runzo 2003). Self-congratulatory historical fantasies and half-truths, however pleasing to a hegemonic majority, have no proper place in the Constitution of a polity embracing, and to be embraced by, an enlightened pluralist, religiously diverse, and multi-cultural society.

The Ministry of Culture and Church Affairs in 2006/2007 conducted an extensive public hearing on the Recommendation of the State–Church Committee. Summing up the responses as to whether a new values Article containing a special reference to “Christian and humanist heritage” should be incorporated into the Norwegian Constitution, it turns out that the local, intermediate, and central level CoN bodies overwhelmingly support the formula: “The Christian and humanist heritage shall remain the value foundations of the

⁴⁰ Compare the list of non-exclusive political values listed in the compromise proposal for a revised object clause in the laws regulating Norway’s school system, discussed below in section 2.2.: The list includes: “respect for human dignity, intellectual freedom, neighborly love, equal worth and solidarity”.

State.”⁴¹ The General Synod of CoN in its resolution on the Recommendation states, “The Constitutional provision on the official religion of the State shall be replaced by a ‘values Article’ referring to ‘the Christian and humanist heritage’”, adding for good measure in its conclusion, “The General Synod wants to emphasize the significance of establishing a constitutional provision about the value foundations of the nation”.⁴²

Among other communities of faith and life stance in Norway the three main responses (noting that the two first are not mutually at odds) can be summarized as follows (KIFO 2007:19):

(1) There is in the Constitution of Norway no need for a provision beyond what is required to safeguard freedom of religion or belief: The Mission Covenant Church of Norway [Det Norske Misjonsforbund], The Evangelical Lutheran Free Church [Den Evangelisk Lutherske Frikirke], Norwegian Society of Pagans [Det norske Hedningsamfund], The Mosaic Religious Society [Det Mosaiske Trossamfund].

(2) A Constitutional values Article ought to be inclusive, be neutral with respect to religion or belief, embrace all citizens, and refer to shared values such as human rights or the constitutional principles of the State: Holist Association, Islamic Council Norway, The Norwegian Humanist Association, The Council for Religious and Life Stance Communities on Norway, Christian Council of Norway, Freedom of Religion in Practice, Community of Seventh-Day Adventists, The Religious Society of Friends (Quakers) in Norway.

(3) The majority formula, “The Christian and humanist heritage shall remain the value foundations of the State”, is to be preferred: Catholic Diocese of Oslo, Oslo Christian Center, The Methodist Church in Norway.

The KIFO Report 2 pays special attention to the response given by Islamic Council Norway paraphrasing it as follows:

A new Constitutional values Article for the State ought to be elaborated that include all citizens of the country in an optimal manner. An alternative stating that the Constitution of the State is based on democracy, rule of law, and human rights is one option. Another alternative [...] is a reference to those values on which society ought to be based, without indicating from where one assumes such values to hail. *This for the reason that any identification will in effect exclude others.*

The responses from academic institutions varied greatly. The Norwegian Centre for Human Rights, Faculty of Law, University of Oslo, objected to the very question about a “values Article” in the Constitution, partly because the basis for a decision in NOU 2006: 2 is far too fragile and the question requires a much more thorough study before a conclusion can be reached. Also, a potential new “values Article” has a problematic relationship to the existing obligation on the State in accordance with Article 110c of the Constitution which, being the existing “human rights provision”, would be more suitable and proper as a values provision.

⁴¹ *Offentlig høring om NOU 2006:2, Staten og Den norske kirke – Oppsummering av høringssvarene, Rapport 2 August 2007:18-20* [Public Hearing in NOU 2006:2, On the Relationship between the Norwegian State and Church of Norway – Summing up the Responses, Report 2].

⁴² Decision of the General Synod of Church of Norway 2007, agenda item 8/07 point 1.1.3. sub-point 9 (adopted against 16 votes); point 2 (unanimously adopted). [Den norske kirke, vedtak fra Kirkemøtet, sak 8/07 punkt 1.1.3 underpunkt 9 (mot 16 stemmer); punkt 2 (enstemmig) <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=6894>]

But other institutions of higher learning – all of which are in departments of theology or the study of Christianity – support the formula “Christian and humanist heritage”.

KIFO Report 2 concludes by saying:

Altogether, among all respondents to the hearing the strongest support for a potential new values Article of the Constitution is for one referring to Christian and humanist heritage as the value foundations of the State. This is most clear-cut among respondents attached to CoN. The picture is more diverse among other respondents. Here we find alternative proposals as well as explicit criticisms of the formula “Christian and humanist heritage”. (KIFO 2007:19-20)

In the materials canvassed so far, principled arguments beyond uncorroborated hints about heritage and popular sentiment, are in no case offered for making the Constitution exclude people adhering to non-Christian (and “non-humanist”⁴³) beliefs or convictions from identifying with the Norwegian polity *on an equal footing* with the majority of the population assumed to be linked with “Christian and humanist values”. The response to the hearing by the General Synod of CoN is emblematic.

It seems reasonable to ask: does the response by the General Synod of CoN accord with Christian ethics, say with the commandment of love of God and love of neighbor, or with the Golden Rule, as understood by contemporary Evangelical-Lutheran thinking? If CoN does embrace the equal dignity of all citizens whatever their religion or life stance, can the Church then consistently accept that the basic constitutional framework of their polity relegates to a somewhat inferior rank those citizens who do not identifying themselves in terms of a Christian and humanist heritage? And would not such a symbolic exclusion of a subset among all Norwegian citizens imperil the benign stabilizing function of shared political commitments, that is to say: of political loyalties, values, and virtues that are not only *shared in fact* but also *publicly recognized to be shared* across the board of diverse religions, denominations, and cultural traditions in Norway?

Public discussion on whether and how to insert an identity-demarkating and mostly decorative “values Article” into the Constitution of Norway has, as of April 2008, been running for more than a year. A new lease of life for this debate is expected once the Government has presented to Parliament its proposals for Constitutional reforms of the state-church system, expected in early April 2008.

2.2 *Should a revised legal codification of the present Christian objects clause of the national school system serve “our Christian and humanist heritage” and in case how?*

The second public controversy I shall address arises from a forthcoming revision of the so-called *Christian objects clause* [kristne formålsparagraf] in the laws regulating Norway’s unitary school system extending from kindergarten through junior high school. – What is at stake is whether, and in case how, a revised legal codification of the objects clause of *the national school system* is to cater for “our Christian and humanist heritage”. As reported above, the existing objects clause has come to be held unacceptable because of its exclusive emphasis on “Christian” as different from other religious or life-stance orientations. It runs: “The school shall in cooperation and concord with the home assist in

⁴³ As already mentioned, the Norwegian Humanist Association rejects being taken hostage in defense of the Committee majority’s proposal for introducing a so-called “historical” and diluted Christian values Article in the Constitution.

providing pupils with a Christian and moral education.” [Grunnskolen skal i samarbeid og forståing med heimen hjelpe til med å gi elevane ei kristen og moralsk oppseding.]

Again, a broadly composed public committee was assigned with the task of preparing widely acceptable proposals for new legislation on the objects clauses for kindergarten and schools: the Bostadutvalget, named after the chairperson Inga Bostad, prorector of the University of Oslo. The political authorities appointing Bostadutvalget stressed that a consensus proposal would be appreciated. A press release (“Unanimity on new objects clauses”) by the Bostadutvalget presented 8 June 2007 is instructive of the approach chosen. It runs:

The Committee that has examined the objects of school education and the objects of kindergarten has reached consensus on proposals for new objects clauses. The proposals imply that the values foundation of objects clauses are expressed through shared values as manifested in Christian and humanist tradition, different religions and life stances, and as they are anchored in human rights. The Committee’s recommendation is unanimous.

The parts of the Committee’s proposals pertaining to the contested issue of value foundations are as follows (the relevant parts of the texts are italicized by T.L.). For a new Paragraph 1 in The Law on Kindergarten, Bostadutvalget recommends:

Kindergarten shall in cooperation and concord with the home attend to children’s needs for care and play, and promote learning and culture as a basis for comprehensive development. Kindergarten shall build on respect for human dignity, on intellectual freedom, neighborly love, equal worth and solidarity, *as these basic values are manifested in Christian and humanist tradition, in different religions and life stances, and as they are anchored in human rights.*

For a new Paragraph 1-2 in The Law on School Education, Bostadutvalget recommends:

Education in school and training enterprises shall open gates to the world and the future and provide pupils with historical and cultural understanding. It shall build on respect for human dignity, on intellectual freedom, neighborly love, equal worth and solidarity, *as these basic values are manifested in Christian and humanist tradition, in different religions and life stances, and as they are anchored in human rights.* Education shall promote democracy, equality and scientific thinking.

Bostadutvalget succeeds, in the unanimous proposals cited, to arrive at a somewhat unstable compromise between reinforcement of hegemonic identity politics and heed of universal inclusion. Education in Norway, so the proposal, is to build on certain basic values: respect for human dignity, intellectual freedom, neighborly love, equal worth, and solidarity. Bostadutvalget does not dispute that these basic values are recognized by *all* pertinent faith and life-stance communities in Norway; to the contrary. But the proposed compromise formula nevertheless gives pride of place to the normative heritage claimed for themselves by spokespersons of a hegemonic majority, by *naming* the “Christian and humanist tradition” whereas other specific normative traditions are not named but *anonymously identified* through the “othering” locution “different religions and life stances”.

The public hearing conducted 18 June to 1 November 2007 on the Recommendation of the Bostadutvalget indicated broad public support of their Consensus Proposals. Or so the Ministry of Education and Research reports in a “Facts Sheet” published 4 April 2008. The Ministry, accordingly, saw no reason to introduce changes in the language put forward by the Bostadutvalget, beyond dropping two commas and

inserting the terms “and in”. According to the proposal submitted by the Ministry to Parliament 4 April 2008 all public education in Norway from kindergarten through 10th grade is to build on respect for human dignity, on intellectual freedom, neighborly love, equal worth and solidarity, as these basic values are manifested in Christian and humanist tradition and in different religions and life stances and as they are anchored in human rights.

Is this compromise on a *consensus formula* of the objects clauses of Norwegian public education generally found to be fully satisfactory? Hardly: Most members of the Bostadutvalget accepted the consensus formula after having first spelled out their primary positions: – Eight members would have preferred an objects clause with no particular religion or life stance providing the aim of or basis for education. In today’s multicultural and multireligious society the aim of education should point to the future and include children and young people regardless of their differing religious or cultural backgrounds. Moreover, they argue, the values “human dignity, intellectual freedom, neighborly love” etc. that are backed by all committee members, “cannot be said to be specifically ‘Christian’ but on the contrary largely shared . . . regardless of religion or life stance.” – Another three members, however, primarily want to underline “the basic values in the Christian and humanist tradition” as the cultural foundation of education. – Yet another three members of the Bostadutvalget declare the value basis described in the consensus proposal to be in line with their primary position.⁴⁴

Now, since all three parties within the Bostadutvalget wanted to contribute to a solution that stood a reasonable chance of political implementation, they could all embrace the compromise *consensus formula*, albeit for the majority only as an acceptable “second best” solution (NOU 2007: 6:21-24).

Judging from the proposed legislation on educational objects clauses submitted by the Ministry of Education and Research to Parliament as well as from the first public responses to these proposals it seems that the consensus formula (as slightly revised by the Ministry) has a fair chance of being politically implemented. The proposed objects clause has been hailed by one major player in Norwegian education politics as “buttressing the very idea behind Norway’s Christian and Religious Education school subject (soon to be renamed Religion, Life Stance and Ethics), by taking cultural plurality seriously while keeping to the Christian foundations. This is a piece of good political craftsmanship.”

But not all parties to the controversy will be relieved. – Assessing the proposed objects clauses from the vantage point of human rights standards the Norwegian Centre for Human Rights has in its response to the hearing (31 October 2007) pleaded that the objects clauses of public education should be optimally inclusive, hence be articulated on terms of fundamental values that are today endorsed by different religions and life stances, without linking this to a Christian tradition, as in the existing proposals. – A spokesperson from the Christian Democratic Party, on the other hand, asserts that the proposed objects clauses “are lacking in distinctness, they must have a much clearer basis in Christian and humanist values.” And a spokesperson on educational politics of the right-wing, populist Progress Party declares that the consensus proposal is “without value”, in particular

⁴⁴ More than 10 000 petitioners to the Bostadutvalget supported the view that the so-called “Christian” objects clause should be retained in the laws on kindergarten and school education. But this view is rarely made public except in “Christian” papers, such as *Vårt Land*. <http://www.vl.no/meninger/troetikkeksistens/article3402325.ece>

slating “that our nation’s historical role as a vehicle of Christian and humanist values does not lead to consequences in the proposal for a new objects clause.”

The public debate on the compromise *consensus formula* for new objects clauses of kindergarten and school in Norway has as of early April 2008 just begun.

2.3 *Should the teaching of Christianity be trimmed down in the mandatory curriculum on religious education in Norway’s school system and, if so, how, and to what extent?*

The third public controversy I shall present and discuss arises from the recent Grand Chamber Judgment of the European Court of Human Rights (ECtHR) in the *Case of Folgerø and others v. Norway*. Norway was in effect instructed to revise her mandatory school subject of *religious education*: “Kristendoms-, religions- og livssynskunnskap” [Knowledge about Christianity, Religions, and Life Stances, KRL] so as to remove aspects that were found to violate freedom of religion or belief norms binding on Norway under the European Convention on Human Rights. – Here, the issue is whether, how, and to what extent, the teaching of Christianity is to be trimmed down.

This interpretation of what is at stake may not be obvious. The ECtHR Grand Chamber judgment against Norway “finds that the refusal to grant the applicant parents full exemption from the KRL subject for their children gave rise to a violation of Article 2 of Protocol No. 1 [to the European Convention on Human Rights, ECHR]”. But on a closer reading of the Judgment the Court’s main assessments address not the partial exemptions regime but the substantive norms and contents of the KRL subject itself. Here the Court welcomes the legislator’s goal of “promot[ing] understanding, respect and the ability to maintain a dialogue between people with different perceptions of beliefs and convictions” and the Court espouses the legislator’s goal that “teaching [in the KRL subject is to] follow a uniform pedagogical approach in respect of different religions and philosophies” and KRL thus be “an ordinary school subject which should normally bring together all pupils”. However, the Court finds that “not only quantitative but even qualitative differences applied to the teaching of Christianity as compared to that of other religions and philosophies are such that it is not clear how these aims can be properly attained.” Only then does the Court move on to assess the system of partial exemption, concluding as reported above.

Here it should be stated that the Human Rights Act of May 1999 incorporate into Norwegian law several human rights treaties, giving them legal precedence over conflicting domestic norms. Among the relevant human rights provisions are: ECHR, Article 9 and Protocol No. 1 Article 2; International Covenant on Civil and Political Rights, Article 18; International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights, Article 13 (“...education shall enable all persons to participate effectively in a free society, promote understanding, tolerance and friendship among all nations and all racial, ethnic or religious groups,”); and Convention on the Rights of the Child, Article 13 and Article 29.1 (“State Parties agree that the education of the child shall be directed to: .. (d) The preparation of the child for responsible life in a free society, in the spirit of understanding, peace, tolerance, equality of sexes, and friendship among all peoples, ethnic, national and religious groups. .”). – From a human rights point of view, then, it will not suffice just to *remove* certain parts of the KRL subject. And a more liberal exemption regime cannot as such satisfy applicable human rights educational requirements. Education about religions and life stances may be mandatory in a multicultural and religiously diverse society. Therefore Norway’s KRL-subject needs to

be revised in a way and to an extent that eliminates, as far as possible, reasonable grounds of parents, whatever their religion or belief, for asking that their children be exempted from tutoring in the subject.

This is the main thrust of the Ministry's proposed revisions pertaining to the mandatory religious education subject in Norwegian schools, beginning with a change of the name. In order to make clear that differing religions and life stances are to be dealt with on an equal footing the subject is to be called "religion, livssyn og etikk" (RLE) [Religion, Life Stance, and Ethics]. Proposals for revised legislation were presented by the Ministry of Education and Research in December 2007 and followed up by corresponding proposals for revision of the RLE Mandatory Subject Curriculum in January 2008. Each proposal was subjected to an extensive but speedy public hearing process.

Beyond the altering of the name of the religious education subject the proposed legislative changes to the *Law on School Education* include:

- a minor adjustment of the rules about exemption from RLE activities, providing that pupils, and parents of pupils of age below 15 years, be informed annually about the contents of tutoring in the year ahead (§2-3a);
- transferring the RLE competence goals that define what pupils are expected to know at specified stages from the Law to the (administrative) RLE Subject Curriculum, and
- inserting into the Law a directive to RLE teachers: they "*shall present different world religions and life stances in an objective, critical and pluralist way. . .*" the provision continues ". . . from the standpoint of their particular characteristics [ut fra deres egenart]. The same pedagogical principles shall be applied to the teaching of the different topics." (§2-4)

The proposed revisions to the *RLE Subject Curriculum* [læreplanen] corresponding to the provisions on RLE in the Law on School Education tend to downplay any special status and role for Christianity, they remove fixed quantitative determinations of the various topics from the Curriculum and present RLE more consistently than before as a normal school subject. But the presentations of RLE main areas of teaching in the Curriculum and its lists of stage-specific competence goals clearly indicate that knowledge about Christianity still constitute a major substantive part of RLE from grade 1 through grade 10. The exact extent of predominance cannot be determined from the proposed RLE Subject Curriculum.

The public hearings on the proposals of the Ministry of Education and Research for legislative, respectively curriculum revisions of the mandatory religious education school subject terminated 21 February, respectively 3 April 2008. At the time of writing (early April 2008) public discussion in media and academia is waiting for the Ministry to submit to Parliament its finalized proposals. Most submissions to the proposed new RLE Subject Curriculum were negative.

Professor Gunhild Hagesaether, in a full-page feature article in *Vårt Land* criticized the proposed new RLE Subject Curriculum on several counts, under the heading "Christianity made invisible". She argues that the ECtHR Judgment against Norway could be fully satisfied by a more liberal exemption regime. All other revisions proposed by the Ministry are uncalled for, among these: *change of name* from KRL to RLE; *removal* of the competence goals "thorough knowledge of the Bible and Christianity as cultural heritage", "of Evangelical-Lutheran interpretation of Christianity, and of different Christian Church communities"; and *requiring* that religions and life stances "be presented in an objective, critical and pluralist way". According to Professor Hagesaether,

no religion or life stance “is pluralist and [none] can therefore . . . be presented in a pluralist way if the presentation is to be adequate.” – Hagesaether was rebutted by Lisbet Rugtvedt, junior minister of Education and Research. Rugtvedt insists that *Folgerø and others* must lead to substantive revisions of the Law on School Education and of the religious education Subject Curriculum. “Norway must hold human rights obligations in high regard, and we cannot persist with a religious education in our schools that is not in accord with human rights.” And she goes on to argue that both the alteration of the name and the revision of particular substantive points are called for by the specific criticisms directed against the old KRL subject by the ECtHR.

Assessing the proposed legislative changes to the Law on School Education pertaining to religious education in schools as well as the corresponding revisions of the RLE Subject Curriculum, the Norwegian Centre for Human Rights finds that the alteration of the name, the revised directive to teachers, the “normalization” of the status and role of Christianity within the RLE Subject, and the modified regime for exemptions from RLE activities are all welcome from a human rights point of view. The two more significant objections raised are: (1) The Centre welcomes that quantitative balancing between different topics is left to the discretion of schools or teachers, since this enhances scope for adjustments to local needs. But the Centre suggests that limits should be set to deviations from some standard allocation of time for each main topic and/or some external control procedure be established, so as to forestall breaches of individuals’ rights. (2) The Centre notes that tutors are instructed to teach “each world religions and life stances from the standpoint of their particular characteristics” [ut fra deres egenart]. This locution is lifted from previous subject curriculums; it indicates a “perspective-from-the-inside” that may prove objectionable, in particular if the quantitative weight of Christian topics shall remain predominant. The Centre suggests a revised wording to the effect that teachers should “present each religion and each life stance respectfully”, here referring to the *Toledo Guiding Principles* that emphasize teaching *about*, not *of*, religion in public schools. – The upshot is that the Centre, from the vantage point of applicable human rights norms, finds acceptable the main thrust of the Ministry’s proposed revisions of the law and subject curriculum of mandatory religious education as a response to *Folgerø and others*.

The last round of serious public discussion over the recent proposals for revisions of religious and life-stance education in Norwegian schools had, by the first week of April 2008, not yet got started. It would be reasonable to expect that the two other closely related political arguments would take precedence: First in line would be a heated public debates about the future – the reshaping or demise – of the entire state-church system itself, including the tug-of-war over differing proposals for inserting a so-called values Article into the Constitution. If a political bargain on a constitutional reform package on principles and structures of the state-church system, or its demise, is reached before Parliament disbands before summer 2008, then the issue of a constitutional “values Article” might also be settled. However, since only future Parliaments will be able to finalize the requisite constitutional reforms one may have doubts about the robustness of any political agreements reached in spring 2008.

Controversies over the proposed *consensus formula* for revision of the objects clause for kindergarten and schools will probably be amplified by controversies over how Norway should respond to the *Folgerø and others* judgment. Debates attracting vociferous participants in greater numbers are to be expected, in newspapers and journals, on radio, television, and internet, and in a host of panel debates and meetings.

Extensive public discussion about all three contested quandaries presented and discussed in this paper are to be expected before summer 2008. After summer vacation 2008, when school starts in late August, a revised mandatory religious education subject, *maybe* called “Religion, Life Stance and Ethics”, must be in place – in a public school system operating under a revised *objects clause*.

3: Outcomes and a Conclusion: The Might of Lutheran State Religion Even When in Ruins

10 April 2008 all seven political parties represented in Parliament, after days and nights of intensive bargaining, agreed on a political settlement on the future legal regulation of the relationship between the State and CoN. I shall refer to this settlement as the Inter-Party State-and-Church Deal (IPSaC, for short). The IPSaC Deal addresses 6 main points: 1. Appointment of bishops and deans; and democratic reform of CoN; 2. Church Cabinet and church order; 3. Constitutional changes; 4. Financial matters; 5. Administration of funerals; 6. Government-sponsored public ceremonies that are to be neutral with respect to religion or life stance.

The IPSaC Deal is the outcome of skillful political choreography directed by Trond Giske, Labor Party Minister of Culture and Church Affairs: The Deal gives no party everything it wants, and all parties gets something of what they want most. The IPSaC Deal binds all participating political parties until 2013, when all elements of the new State-and-CoN relationship are to be in place. Interestingly, the IPSaC Deal can be revised, but *only* if all seven political parties accept the revision. Some main components of the IPSaC Deal are reported below (terms in *italics* are marked for subsequent discussion):

- A new Article 16 of the Constitution is the main *substantive* innovation; it runs: “All inhabitants of the Realm shall have the right to free exercise of their religion [lifted from existing Article 2]. CoN, an Evangelical-Lutheran Church, shall remain Norway’s *popular Church* and be supported as such by the State. Specific provisions for its organization shall be determined by law. All communities of faith and life stance shall be supported on an equal footing.”
- A new Article 2 of the Constitution constitutes the main *symbolic* or *ornamental* innovation; it runs: “The value foundations shall remain *our Christian and humanist heritage*. This Constitution shall safeguard Democracy, Rule of Law and Human Rights.”
- Existing Articles 4, 21, 22, 12, 27 in the Constitution are to be revised so as to terminate the constitutional basis, as it has been until now, for CoN as a state church.
- CoN bishops and deans are no longer to be appointed by the King in Church Cabinet (henceforth defunct) but by some competent CoN body: either by the General Synod or by Diocesan Councils. However, bishops, and deans and all other CoN clergy shall remain state employees and be salaried by the State. CoN shall remain intertwined with state and municipal administrations. And CoN shall not have independent legal standing.
- Before the agreed-upon constitutional and legal reforms are to be implemented, in 2012, CoN must have become a more democratic church. Various measures for the democratization of CoN are to be worked out rapidly, are subsequently

to be tested and assessed, and are finally to be adopted, via an ingenious stepwise process:

- *Step one* is the package of democratization measures (including clarifying the reasons why democratization of CoN is theologically proper) to be worked out by a government-appointed fast-moving committee (deadline early May 2008) headed by dean Trond Bakkevig, a theological doctor with top-level experience in international and interfaith activities of CoN and a staunch Labor Party confidant.
- *Step two* hinges on an informal agreement between Labor Party and Center Party leaders to the effect that the CoN democratization measures, before they are presented for adoption to Parliament, are to be assessed by a team of experts to be headed by Gunnar Stålsett, until recently the CoN bishop of Oslo and formerly the leader of the Center Party, the political party most fiercely disposed in favor of retaining the state-church system.
- *Step three*: Only when the CoN democratization measures have been tested at parish, diocese, and General Synod levels and have been found satisfactory by CoN and by Parliament/political parties, foreseeably by 2011, a CoN democratization law and the other constitutional and legislative amendments foreseen in the IPSaC Deal, are to be adopted by Parliament in 2012.

Provided the IPSaC Deal is successfully implemented, according to schedule by 2012, CoN shall have become a more autonomous church. The bond between State and CoN will have been weakened but still be firmly grounded in the Constitution, in new legislation adopted by Parliament, and in the *de facto* administrative intertwinement of CoN with state and municipalities. The extent to which Norway will still have a state church is already hotly debated, and differing groups and voices interpret and evaluate the IPSaC Deal in widely divergent ways.

Summing up: According to our spring 2008 snapshot the State-and-Church constellation in Norway is in slow but steady metamorphosis: The shackles on the Evangelical-Lutheran CoN: as a church run, privileged, and controlled by government are in the process of being shed.

The three constitutional and legislative controversies addressed indicate the ambiguous character of the process: The forthcoming new constitutional “*values Article*”, if implemented as foreseen by the IPSaC Deal, is a downright identity-political stratagem, moreover one of little or no legal impact. It is, in the view of the present author, shamelessly exclusivist and incompetently formulated as a piece of constitutional drafting. Also the inclusion of the term “Folkekirke” [popular Church] in a new constitutional Article 16 is a questionable bow to the somewhat illusory self-conception of CoN. But other aspects of the IPSaC Deal promise to be genuine departures from government-run religion and real-world steps in the direction of equality between different religious and life-stance communities in Norway. – The Ministry’s proposals for new *objects clauses* in the laws on kindergarten and for public school in Norway are also substantive steps towards liberal inclusion, equality, and public recognition of societally shared values across the divides of religion or belief, never mind the small-minded and factually dubious preferential naming of “Christian and humanist tradition” which is part of the *consensus formula*. (As reported, political agreement is not yet arrived at.) – And the adopted revision of the law and the subject curriculum for a renamed *mandatory religious education* (Religion, Life Stance, and Ethics) brings laudable changes, from the vantage

point of universal human rights and inclusive political liberality – if implemented by school authorities and not revoked by future Parliaments.

The controversies addressed in this paper are significant pieces of a much larger picture. The story told exhibits deep-seated ambiguities, and political outcomes are less than certain. A religio-political semi-hegemony enjoying, at best, pseudo-Lutheran legitimacy is hardly a stable arrangement. Surely, in Norway as of spring 2008 full-fledged hegemony of state-run majoritarian Evangelical-Lutheran religion is in ruins. But, as this paper may have demonstrated, there is definitely life in the ruins.

РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ

ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ В КРАЇНАХ ПОСТРАДЯНСЬКОГО ПРОСТОРУ

А. СЕБЕНЦОВ (Москва, Россия)

МОДЕРНИЗАЦИЯ РОССИИ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Россия переживает очередную в своей истории модернизацию. Ее успех – вопрос жизни нашего государства. Нам в очередной раз необходимо поднять уровень науки, технологии, образования, обороноспособности, важнейших показателей развития до современного уровня, удержаться на нем и быть равными партнерами наиболее развитых стран в будущем. Но если рывок с задачей догнать нам и удавался, то удержаться в ряду передовиков у нас раньше не получалось.

Первая модернизация Руси связана с принятием христианства 1021 год назад дала соединение с западной культурой и возможность русскому обществу догонять Европу в культурном развитии. Неприятие веяний совершающего культурный и технологический рывок Запада вместе с провозглашением автокефалии Русской церкви в 1448 году привели к разрыву связей и драматическому отставанию России во всех сферах. Поиски Петром I выхода из тупика путем ограниченной модернизации на рубеже XVII-XVIII веков сопровождалось закрепощением православной церкви, поглощенной государственным механизмом. Модернизация реализовалась лишь с отменой крепостного права (1861 год) – начались великие реформы, широкое открытие западу. Результатом стал невероятный культурный и экономический рывок, наши философы, писатели и композиторы, промышленники, ученые и инженеры достигли высшего мирового уровня. Но зажатая государством, церковь в значительной мере исключена из участия в этом рывке. Может быть поэтому в начале XX века массы, озверевшие в окопах непонятной им войны, были вовлечены в очередную модернизацию в большевистском варианте. В ее ходе погибли, бежали, изгнаны или истреблены те, чьими усилиями поднялась Россия, а Церкви на десятилетия были перекрыты почти все возможности активной деятельности. Только в тяжкий час великой войны ей было дано включиться в жизнь общества и оказать духовную поддержку своему народу, помочь выстоять и победить.

Громадными усилиями, дорогой ценой народ преодолел послереволюционную и послевоенную разруху. При этом взаимодействие с Западом, хотя и через «железный занавес», позволило использовать современные технологии для подъема промышленности. И в отдельных сферах даже вырваться вперед, но идеологический тупик коммунистической теории привел к остановке развития. Попытки начать новую модернизацию не выходя из него привели к распаду СССР и системному кризису. Идеологические шоры и ограничители были

отброшены, а вместе с ними нередко и нравственные принципы, что еще больше обострило кризис. И тут в жизни народов России появилась религиозная составляющая, приобретающая все более значимую роль.

Это получилось вполне естественно. Необходимость в духовной опоре для практических действий требовала замены отброшенной идеологии чем-то другим. Это другое должно было быть противоположным старой идеологии, давать ответы на все неясные вопросы, которые мучают людей, иметь точки опоры в человеческих душах, и, наконец, иметь необходимое количество убежденных сторонников и активных служителей. В сложившихся условиях только религия могла занять пустоту, оставшуюся после краха старой идеологии.

Для Русской православной церкви сложилась исключительно благоприятная обстановка – впервые за 300 лет она совершенно свободна от государственного подавления. Большая часть населения, включая людей от религии далеких, считает себя православными. К Церкви прислушиваются, от Церкви ждут оплодотворения идеями, как народу жить и развиваться дальше. И Церковь, понимая и принимая ответственность, стремится ответить – и в своем религиозном служении, и возглавляя общественные движения, и выходя на международную политическую арену. Церковь разрабатывает социальную доктрину, восстанавливает отношения с отколовшейся эмигрантской своей частью. Бьется за сохранение своей целостности на постсоветском пространстве. Заботится о распространении своего влияния на молодое поколение – организуются Рождественские чтения, многочисленные другие форумы. Ежегодно проводятся всемирные русские народные соборы, посвященные злободневнейшим вопросам идеологии модернизации - «Вера и труд: духовно-культурные традиции и экономическое будущее России» (VII ВРНС, 2002); «Вера. Человек. Земля. Миссия России в XXI веке» (X ВРНС, 2006); «Богатство и бедность: исторические вызовы России» (XI ВРНС, 2007); «Экология души и молодежь. Духовно-нравственные причины кризисов и пути их преодоления» (XIII ВРНС, 2009); «Национальное образование: формирование целостной личности и ответственного общества» (XIV ВРНС 2010). Церковь предлагает ответы, заполняющие зияющие пустоты общественного сознания, напрямую связанные с модернизацией России. На XI ВРНС тогда еще митрополит Кирилл говорил о том, что именно модернизация страны может решить скопившиеся социальные и экономические проблемы общества и что реформы будут иметь успех только тогда, когда они будут учитывать ценности национальной культуры и духовного наследия.

Да, в Конституции Российской Федерации записано – никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной (ст.13); никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной (ст.14). Но, если «сердце просит», то не установленная никаким решением государственного органа религия становится массовой, связанная с ней идеология овладевает миллионами людей, становится фактически общепринятой.

Государство со своей стороны с готовностью принимает идеологию, продвигаемую Русской православной церковью. В русло, проложенное РПЦ, вливаются и другие культуuroобразующие религиозные организации. Если не считать особенностей, проявляющих в регионах преобладания этих религий, взаимодействие с РПЦ как ведущей общественной силой складывается на всех уровнях государственной власти – и федеральном, и региональном, причем с

мощной поддержкой полпредов Президента Российской Федерации в федеральных округах.

Приходится отметить, что целостной, выработанной и зафиксированной в государственных документах доктрины государственно-конфессиональных отношений, или вероисповедной политики, не существует. При этом ответственные государственные лица, защищая «по зову сердца» интересы Церкви, нередко забывают 18 статью Конституции, отступают от смысла законов.

В условиях, когда страна отчаянно нуждается в модернизации, впервые за сотни лет государственная власть и религиозные организации могут свободно взаимодействовать и соединять интеллектуальные, духовные, организационные усилия. Это вселяет надежду на успех. В ходе модернизации неизбежны и сдвиги некоторых жизненных установок в «западную» сторону, в том числе в отношении терпимости к религиозному инакомыслию, а также уважения к закону. Государству необходимо подходить к взаимодействию с религиозными организациями с четко выработанных политических и научных позиций и взвесить возможности расширения круга религиозных организаций - соратников в модернизации общества.

А. ЗАЛУЖНЫЙ (Москва, Россия)

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ГОСУДАРСТВА И РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Необходимость разработки концепции отношений государства и религиозных объединений в Российской Федерации назрела очень давно.

При этом, с учетом сложившихся в обществе отношений, надо признать естественным то, что именно религиозные организации первыми сформулировали концептуальные подходы к проблеме отношений государства и религиозных объединений в России. Так, еще в 2000 г. Архиерейским Собором Русской Православной Церкви были приняты «Основы социальной политики Русской Православной Церкви»⁴⁵; в мае 2001г. Советом муфтиев России представлены «Основные положения социальной программы российских мусульман»⁴⁶; в 2002 г. опубликованы «Основы социальной концепции иудаизма в России»⁴⁷; «Основы социальной концепции Российского объединенного Союза христиан веры евангельской»⁴⁸; в 2003 г. – «Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в России»⁴⁹, а также состоялась презентация

⁴⁵ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000.

⁴⁶ См.: Основные положения социальной программы российских мусульман / Совет муфтиев России.- Ярославль, 2001.

⁴⁷ См.: Основы социальной концепции иудаизма в России. - М., 2002.

⁴⁸ См.: «Основы социальной концепции Российского объединенного Союза христиан веры евангельской». - М., 2002.

⁴⁹ См.: Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в России. - М., 2003.

«Социальной позиции протестантских церквей России» и др.

Религиозные организации отчетливо понимают значимость своей роли в миротворческой деятельности, укреплении межконфессионального согласия в нашем обществе и дружбы между народами, населяющими Россию. Так, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» отмечается, что Церковь «стремится осуществлять миротворческое служение, как в национальном, так и в международном масштабе, стараясь разрешить различные противоречия и привести к согласию народы, этнические группы...»⁵⁰.

Основные положения социальной программы российских мусульман, подготовленные Советом муфтиев России, в связи с изложенным указывают, что мир и согласие в современной России со стороны мусульманских организаций, в частности, означает: признание легитимности законодательства Российской Федерации; сохранение в обществе духовности, высокой морали, веротерпимости, братских отношений между людьми различных национальностей; взаимоуважительный диалог и сотрудничество в социальной сфере с верующими других традиционных российских религий и с представителями светских организаций и др.⁵¹

Основы социальной концепции иудаизма в России предусматривают, что «в целях поддержания социальной стабильности и межрелигиозного мира Синагога: пресекает всякое подстрекательство к религиозному экстремизму, включая вовлечение кого-либо в религиозную деятельность с использованием насилия или угрозы насилия; принимает все необходимые меры для предупреждения и ликвидации проявлений религиозного экстремизма; содействует мирному сосуществованию религиозных объединений, снижению социальной напряженности в обществе, поддержанию уважительных отношений между верующими различных конфессий, а также между верующими неверующими»⁵² и др.

В свою очередь, социальная позиция большинства протестантских религиозных организаций состоит в том, что «взаимная терпимость, конструктивный диалог и сотрудничество объединяют людей, способствуют совершенствованию нашего общества и благоприятствуют сохранению религиозной свободы».⁵³

Негативное отношение абсолютного большинства религиозных организаций к самоизоляции и самоустранению от участия в решении злободневных проблем, стоящих перед обществом, способствует выработке конфессиями своего видения перспектив развития государства, своих концепций достижения согласия в обществе; участию объединений в целом и отдельных верующих в миротворческих акциях.

В то же время, большинство специалистов, работающих в сфере отношений государства и религиозных объединений констатирует существующую в настоящее время структурную раздробленность и межведомственную разобщенность подразделений, призванных представлять интересы государства в его отношениях с религиозными организациями и придерживается мнения о необходимости создания федерального государственного органа по делам религиозных объединений. Этот вывод основан на результатах социологических исследований, проведенных в 2007 г.

⁵⁰ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. - М., 2000. – С.93.

⁵¹ См.: Основные положения социальной программы российских мусульман / Совет муфтиев России. - Ярославль, 2001. – С. 35–37.

⁵² Основы социальной концепции иудаизма в России. - М, 2002. – С. 65–66.

⁵³ Социальная позиция протестантских церквей России. - М., 2003. – С. 17.

Институтом социологии РАН и в которых автор принимал самое непосредственное участие.

Сохранению данного положения, по нашему мнению, способствует действующее законодательство о свободе совести и о религиозных объединениях, которое регулирует только правоотношения в области прав человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, а также правовое положение религиозных объединений. Таким образом, вне пределов правового регулирования, как процесса воздействия государства на общественные отношения с помощью юридических норм, остаются весьма важные аспекты отношений государства и религиозных объединений, связанные, например, с формированием *правовой политики государства*, созданием целостной *организационной структуры* ее реализации в данной сфере, обеспечением руководящей роли государства в формировании *правового сознания* и *правовой культуры* граждан, в особенности последователей различных религий и конфессий, и др.

Это подтверждается, в частности, тем, что отсутствие в Российской Федерации единой концепции политики государства в его отношениях с религиозными объединениями во многом провоцирует принятие субъектами Федерации (и не только ими) нормативных правовых актов по вопросам свободы совести и деятельности религиозных объединений, противоречащих Конституции и Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях», что впоследствии предполагает не менее болезненный процесс приведения их в соответствие с требованиями федерального законодательства.

Существующая в настоящее время структурная раздробленность и межведомственная разобщенность подразделений, призванных представлять интересы государства в его отношениях с религиозными объединениями и, по мнению специалистов, во много раз превышающих «аппарат бывшего Совета по делам религий вместе с его представителями на местах»⁵⁴, как представляется, приводит в том числе к попыткам отдельных ведомств и органов власти самостоятельно строить свои отношения с религиозными организациями на основе договоров, часть из которых устанавливает гражданские права и обязанности сторон, сомнительные с точки зрения законодательства РФ (например, в сфере государственного образования и др.).

Все основные государственные структуры сегодня публично демонстрируют полную лояльность к церкви, видя в ней, как представляется, неотъемлемый атрибут власти, с одной стороны, а с другой стороны – своеобразного кредитора духовных ценностей в ситуации, когда идеологические ориентиры остались в прошлом, а построение правового государства оказалось делом непростым и хлопотным.

Церковь, в свою очередь, получает через государство не только возможность дополнительного влияния на верующих, но и прямые экономические выгоды, позволяющие укрепить материальное положение и оттеснить конкурентов.

Однако в этой идиллии отношений представителей государства с Русской Православной Церковью, региональных лидеров с руководителями религиозных организаций, традиционно наиболее влиятельных для данного субъекта Российской

⁵⁴ См.: Михайлов Г. А. Неопределенность и хаос в отношениях государства и религиозных организаций / Свобода совести – важное условие гражданского мира и международного согласия. Материалы юбилейной международной конференции (Москва, 27–28 ноября 2002 года).- М., 2003. – С. 122.

Федерации, изначально заложены серьезные противоречия. Фактическое, а порой и юридически, закрепленное неравноправие различных церквей и религиозных объединений порождает острые проблемы сначала в межконфессиональных отношениях. Потом неизбежно зреют межнациональные противоречия, а также конфликты между отдельными религиозными организациями и государственными органами управления.

Невзирая на предсказуемость названных последствий, не прекращаются нападки на принцип отделения церкви от государства; звучат настойчивые призывы к государству отделиться от собственной Конституции, провозглашающей его светский характер. Поэтому нельзя не согласиться с мнением известного ученого и православного человека А.А.Красикова, что «влиятельная часть политической элиты и не менее влиятельные функционеры церковно-административного аппарата ведут дело к фактическому взаимопроникновению двух совершенно различных по природе институций, превращению православия в официальную государственную идеологию»⁵⁵.

В то же время необходимо согласиться со специалистами, которые полагают, что «в ряду негативных последствий нарастающего конфессионального многообразия в стране, помимо собственно религиозных моментов, нередко указываются также и более широкие, затрагивающие судьбы российского общества в целом. Речь идет о том, что привнесение в духовную жизнь новых многочисленных религиозных (или псевдорелигиозных) учений, во-первых – влечет размывание коренных духовных устоев народа, его культурно национальной самобытности и идентичности; во-вторых – в социально и политически расколотое российское общество вносит еще одну линию разделения – конфессиональную»⁵⁶.

Где же выход? Представляется, что, во всяком случае, не в происходящем сегодня расслоении чиновников на приверженцев той или иной религии и в нарушение Закона использующих свое служебное положение для формирования отношения к ней. По нашему мнению, для рациональной политики в делах возрождения религиозности и восстановления прав церкви очень важно соблюдать меру соотношения религиозного и правового компонентов. Оптимальный вариант решения проблемы взаимоотношения религии и общества состоит в деполитизации этих отношений, в реальном обеспечении конституционного права на свободу совести и свободу вероисповедания, в нахождении регулируемого нормами права баланса между конфессиями и другими общественными институтами, выполняющими жизненно важные для людей функции.

А самое главное состоит в том, что государство не имеет права в той или иной форме перекладывать свои обязанности в сфере государственно-конфессиональных отношений на сами религиозные организации. Сегодня во всех субъектах Федерации уже давно существуют комитеты, отделы, советники и т. д., осуществляющие связь с религиозными объединениями на региональном уровне. Создание же федерального государственного органа по делам религиозных объединений, как представляется, может решить проблему консолидации всех сил, призванных осуществлять политику

⁵⁵ Красиков А.А. Церкви и государства: грани и границы сотрудничества // Религия и право. - 2008. - № 4. - С. 13.

⁵⁶ Зуев Ю.П. Конфессиональный плюрализм и единство общества // Межконфессиональный мир и консолидация общества. Материалы международной конференции (Москва, 27 – 28 февраля 1997 г.). – М., 1997. – С. 91.

государства в сфере реализации прав граждан на свободу совести и свободу вероисповедания, укрепляя при этом вертикаль власти и обеспечивая выполнение требований федеральных правовых актов о свободе совести и о религиозных объединениях в масштабе Российской Федерации. Маловероятно также, что религиозные организации способны самостоятельно избавиться от груза внутренних проблем, так или иначе связанных с государственно-церковными отношениями, а тем более наладить продуктивный межконфессиональный диалог без участия посредников, выступающих от имени государства и заинтересованных в установлении религиозного мира и согласия.⁵⁷

В связи с опасениями, что такой федеральный орган функционально не будет отличаться от Совета по делам религий при Совете Министров СССР, можно было бы вернуться к высказанному еще в 1988 г. профессором Ф. М. Рудинским предложению о создании Комитета по охране свободы совести,⁵⁸ наделив его полномочиями, вытекающими из названия.

В такой же мере насущной является необходимость создания государственного научно-исследовательского учреждения, призванного аккумулировать самые современные идеи в области отношений государства и религиозных объединений, быть научной базой выработки и реализации конфессиональной политики государства, центром подготовки методик и рекомендаций для работы органов, осуществляющих связь с религиозными организациями в субъектах Российской Федерации.

Таким образом, необходимо отметить, что создание в современной России правовой базы для тесного сотрудничества государства с религиозными объединениями является важнейшим достижением на пути дальнейшего укрепления демократических основ государственности. Однако, приходится констатировать, что право (в широком смысле этого понятия) сегодня еще не стало регулятором отношений государства и религиозных объединений. Из этого следует, что ***необходимо создание современной концепции отношений государства и религиозных объединений как важного фактора стабилизации и развития общества, а также дальнейшей демократизации данной сферы общественных отношений.***

Отсутствие в Российской Федерации такой концепции, ограничивая возможности системного правового регулирования в сфере отношений государства и религиозных объединений, вступает в противоречие с важнейшим требованием законности в демократическом государстве – соответствием законов и иных нормативных правовых актов потребностям правового регулирования общественных отношений.

⁵⁷ См.: Михайлов Г. А. Нужен ли России государственный орган по делам религий? // Религия и право. – 1999. - № 6. – С. 9.

⁵⁸ См.: Рудинский Ф. М., Шапиро М. А. Правосознание граждан в сфере реализации свободы совести и практика ее осуществления // Государство и право. – 1988. – № 12. – С. 31.

СВОБОДА РЕЛИГИИ В РОССИИ: ОТ АВТОРИТАРИЗМА К ОБЩЕСТВЕННОЙ ДИСКУССИИ

В российском обществе сохраняется парадоксальное несоответствие между политикой властей и реальной религиозной ситуацией, между нормами, декларируемыми в законах, и отношением чиновников, правоохранительных органов и СМИ к верующим разных религий на практике. Но в отличие от других периодов российской истории постсоветское развитие страны дало возможность для становления свободы религии и убеждений, в котором все более активное участие принимает гражданское общество, состоящее из представителей различных взглядов.

Возрождение религиозности в России (или правильнее сказать – религиозный бум) в 1990-е годы породило невиданное ранее религиозное многообразие, интерес к религии вообще и к православию в частности, а также надежды на установление законодательства, основанного на принципе свободы совести. Однако на новом витке истории в современной России стали также на государственном уровне утверждаться идеологические стереотипы и комплексы, которые были свойственны дореволюционному и советскому периоду. Это – борьба с верующими «нетрадиционных» религий как с сектантами, попытки чиновников выделить из религиозной среды наиболее лояльных власти лидеров и, в конце-концов, создание нового основания для легитимности власти – становление Русской православной церкви (РПЦ) как символа и опоры государственной идеологии.

Вместе с тем, в отличие от предыдущих исторических периодов, постепенный возврат к более привычному для России авторитарному, советскому образу государственной власти не прервал демократического развития страны окончательно, в том числе и в сфере религиозной свободы. Итогом первого десятилетия развития религиозной свободы в России стало формирование законодательства, которое позволяло религиозным объединениям существовать в соответствии с демократическими нормами. Именно поэтому для многих правозащитников Закон о свободе совести 1997 года в конце концов стал символом стабильности законодательства, учитывая постоянно появляющиеся угрозы свободы совести и попытки изменить закон.

Эффект и место Закона 1997 года в становлении религиозной свободы в России было наиболее четко выражено американскими учеными Christopher Marsh and Wallace Daniel: «Закон 1997 года может рассматриваться не как окончательный и долговременный законодательный акт, а как реакция на уже существующие обстоятельства. Закон не был чем-то продуманным, внутренне последовательным или тщательно подготовленным, а кратковременным законодательным решением, частью процесса, в котором Россия ищет свой путь, двигаясь в самых разных направлениях и без твердо установленных и действующих законодательных норм. То, каким образом будут развиваться эти нормы, как законы будут толковаться и применяться, каково будет отношение к религиозным организациям в следующем десятилетии, скажет многое об усилиях России организовать новый политический, социальный и религиозный

порядок»⁵⁹. Эта оценка во многом объясняет последующее развитие ситуации с утверждением принципа свободы совести в России.

Однако Закон заложил основу для неформальной, внеправовой дискриминации «нетрадиционных» религиозных объединений – религиозные меньшинства лишали аренды, выгоняли из социальных учреждений, пресекали их миссионерские и социальные акции. Все эти случаи гонений стали основой для формирования судебной практики по свободе совести в России, в том числе поводом для подачи жалоб в Европейский суд по правам человека (первая подобная жалоба была подана в 2001 году Московским отделением Армии Спасения, которую в 1999 году отказалось перерегистрировать управление юстиции Москвы, а суд признал «военизированной» организацией; в 2006 году Европейский суд вынес решение в пользу Армии Спасения, но только в 2009 году Армия Спасения прошла перерегистрацию в Москве⁶⁰). Провозглашение четырех религий традиционными и превращение православия в один из символов государственной идеологии стало в значительной степени неформальным явлением, незакрепленным в Конституции РФ.

Ужесточение политики властей при Путине привело к сворачиванию многих социальных и гуманитарных программ (был ужесточен порядок ввоза гуманитарных грузов в Россию), прежде всего в протестантских церквях, многим неправославным христианским церквям и представителям новых религиозных движения практически невозможно стало арендовать помещения для богослужений, получать землю и строить Дома молитвы, а во многих регионах делались попытки прекратить уже идущее строительство Домов молитвы. Среди нехристианских религий под особым контролем властей оказались мусульмане – официально существующие общины, принадлежащие к признанным государством союзам, стали более тщательно контролироваться властями, а независимые мусульманские группы испытывали на себе давление со стороны правоохранительных органов, устраивавших постоянные проверки.

Борьба с иностранным влиянием и «сектами» стала своего рода фобией путинского времени, определенным акцентом в официальной политике, хотя и до и после Путина эти моменты присутствовали в высказываниях чиновников. В путинской редакции Концепции национальной безопасности России 2000 года борьба с сектами была переведена в сферу противодействия иностранным угрозам – миссионерам.

При Путине стали целенаправленно приниматься административные меры в отношении миссионеров и религиозных меньшинств. В 2002 году кампания по депортации иностранных проповедников из России достигла своего пика – из страны было выдворено рекордное количество религиозных деятелей – 18 человек. Всего за период с 2000 по 2008 годы из России было выслано по тем или иным причинам или же без объяснения причин около 100 миссионеров⁶¹. Большую часть депортированных, помимо католиков, мормонов, мусульман и буддистов, составляли сотрудники евангельских союзов и миссий.

⁵⁹ Christopher Marsh and Wallace Daniel. Russian Law on Freedom of Conscience 1997: in Context and Retrospect // Journal of Church and State. -2007.- № 49 - 19-26.

⁶⁰ http://www.sclj.ru/court_practice/detail.php?ID=1190

⁶¹ Lunkin R. The Russian Security Service Versus Western Missionaries // East-West Church & Ministry Report (The Global Center, Samford University), fall 2004, Vol. 12, No. 4. - P. 1-3.

В качестве естественного продолжения антимиссионерской политики при Владимире Путине началась разработка законопроекта по ограничению миссионерской деятельности в России. Путь к законопроекту о миссионерской деятельности начался в 2000 году, когда была принята путинская Концепция национальной безопасности России, где содержалась глава о «духовной безопасности» и необходимости контроля за миссионерской деятельностью.

Наряду с давлением на религиозные меньшинства в риторике представителей власти стало все большую роль играть опора на православие. Православные иерархи предложили целый ряд инициатив, повышающих роль РПЦ в обществе и государстве. К примеру, в сфере образования – внедрение «Основ православной культуры» в школах и утверждение теологии в качестве научной специальности. Активизация РПЦ и заявления иерархов привели к первому открытому и яркому протесту интеллигенции против государственного насаждения влияния РПЦ сверху. В июле 2007 года против нарастающего влияния Русской православной церкви выступили 10 академиков РАН, которые обратились с открытым письмом к президенту РФ В.В. Путину с просьбой остановить клерикализацию российского общества и активное проникновение церкви во все сферы общественной жизни. Среди подписавших это письмо – академики и лауреаты Нобелевской премии Жорес Алферов и Виталий Гинзбург. Ученые также ссылались на социологические данные: «Если считать атеистов русской национальности поголовно православными, то большинство, наверное, получится. А вот если без атеистов, то, увы, православные окажутся в меньшинстве. Ну, да дело не в этом. Разве можно так презрительно относиться к другим конфессиям? Не напоминает ли это православный шовинизм? В конце концов, неплохо было бы церковным иерархам задуматься, куда ведет такая политика: к консолидации страны или к ее развалу?». Вслед за письмом академиков последовало аналогичное письмо ученых и преподавателей, а также письма родителей против внедрения «Основ православной культуры» в школах в обязательном порядке (обязательным предметом «Православная культура» является в Белгородской области, где в 2006 году был принят соответствующий закон).

В период правления Владимира Путина представителям власти не удалось отменить религиозную свободу в России. Закон о миссионерской деятельности принят не был, РПЦ не стала официальной государственной церковью, права религиозных меньшинств на уровне законодательства фактически ограничены не были. Более того, те религиозные объединения (католики, лютеране, баптисты, пятидесятники и т.д.), которые уже имели с 1990-х годов регистрацию и свои здания, сохранили свои позиции. Для протестантов, как самой многочисленной после православия конфессии в России, знаковым событием стало включение в 2006 году в Общественную палату РФ (совещательный орган, состоящий из общественных деятелей) своего представителя – пятидесятника Сергея Ряховского (который до сих пор представляет протестантов в Общественной палате)⁶². При этом, при Путине не была осуществлена практически ни одна инициатива РПЦ в сфере образования, армии, передачи

⁶² Lunkin R. Protestantism and Human Rights: creation of the alternative to the authorities // Paper for Fourth Annual Lilly Fellows National Research Conference, November 11-14, 2005, Samford University, http://www.samford.edu/lillyhumanrights/papers/Lunkin_Protestantism.pdf.

недвижимости в собственность. Авторитарные тенденции в эпоху Путина оказались слабыми, действия власти непоследовательными и противоречивыми, а православная идеология власти, хотя в целом достаточно устойчивой, но поверхностной и бессодержательной.

В политике Дмитрия Медведева есть определенный прагматизм и стремление увидеть в РПЦ активного строителя гражданского общества в России. При Медведеве государство направляет все свои силы на поддержку духовного просвещения, религиозного образования в рамках РПЦ, социальных проектов РПЦ (формально совместных с местными властями), культурных проектов, связанных с молодежью, с кино, с детскими лагерями, православными гимназиями и т.д. Фактически государство в период президентства Дмитрия Медведева само постепенно переориентирует Церковь на социальные приоритеты и поспособствует новому этапу в развитии церковной жизни – от восстановления зданий к миссионерству и религиозному просвещению.

Вместе с тем, усиление православия, стремление Церкви получить государственные преференции во всех сферах - от армии и образования до прав на недвижимость и установление православной символики в разного рода учреждениях – вызвало споры и разногласия среди общественности. Церковь во главе с патриархом Кириллом стала провокатором общественного мнения, заставило гражданское общество, в том числе представителей иных конфессий, проявить себя. Ранее скептицизм по отношению к роли православия в России был свойственен лишь части интеллигенции. Теперь споры вокруг превращения РПЦ в государственный символ со всеми привилегиями ведут и те граждане, которые ранее об этом не задумывались. Среди них и те, которые называют себя православными, а тем более те, кто считает себя далеким от религии агностиками или атеистами.

Начало 2010 года ознаменовалось целым рядом решающих шагов по продвижению Церкви к закреплению своего господствующего финансово-идеологического положения в стране как среди религиозных объединений, так и вообще среди общественных организаций. Укрепление РПЦ в современной России фактически не имеет аналогов в истории нашей страны, тем более что происходит это укрепление в светском по Конституции РФ государстве и при опоре исключительно на властные рычаги. Если посмотреть на фактическую сторону, то окажется, что все основные инициативы осуществляются по просьбе РПЦ и патриарха Кирилла, в основном, в интересах РПЦ, и проводятся административными методами, часто в обход самого российского законодательства и вне диалога с обществом, в том числе с другими конфессиями, что и вызывает ответную реакцию.

В июле 2009 Президент России Дмитрий Медведев выразил согласие с предложениями целого ряда «традиционных» религиозных объединений, прежде всего РПЦ, и поручил Министерству обороны возродить в России институт военного духовенства. В апреле 2010 года Министерство обороны РФ объявило о создании Управления по работе с верующими военнослужащими, которое должен возглавить священнослужитель РПЦ. В Министерстве обороны РФ отметили, что предложения о назначении военных священников поступили пока только от Русской Православной Церкви, и в обязанности православных

священнослужителей также будет входить окормление верующих иных вероисповеданий⁶³.

Одновременно, летом 2009 года, президент Дмитрий Медведев также поддержал введение в школах предметов о религии, прежде всего «Основ православной культуры». Эксперимент по введению в школьную программу 19 регионов на выбор трех предметов («Светской этики», «Основ мировых религий» и Основ одной из «традиционных» религий – православия, ислама, буддизма и иудаизма) был начат в ускоренном режиме и вызвал скрытое и открытое недовольство не только представителей Министерства культуры, но и большинства учителей. В целом ряде регионов страны большинство родителей выбрали для своих детей основы светской этики, а не православие. Согласно проведенным опросам родителей в среднем по всем регионам, участвующим в эксперименте, «Основы православной культуры» выбрали для своих детей около 30%, и примерно такое же количество выбрало светскую этику и «Основы мировых религий»⁶⁴. Представители РПЦ были разочарованы такими результатами. Более того, например, старообрядцы - Поморская древлеправославная церковь рекомендовала староверам выбирать именно светскую этику, а не учебник Московской патриархии.

В начале 2010 года стало также очевидным, что неформальная реституция православных культовых зданий и ценностей вскоре вступит в новый этап своего развития. В начале 2010 года представители РПЦ заявили, что новый законопроект о передаче религиозным объединениям (на 99% проект касается РПЦ) имущества религиозного назначения уже почти готов к внесению в Госдуму и для обсуждения общества. Суть законопроекта заключается в разработке механизма передачи имущества, которым владеет РПЦ, и культовых объектов, которыми она еще не владеет, в собственность РПЦ, так как в настоящее время церковь пользуется большинством храмов и монастыре на правах бессрочной аренды. Обязательными условиями, которые должны сопутствовать принятию проекта, являются: одновременное принятие законов, которые позволят федеральным и региональным властям финансировать реставрацию, восстановление и содержание памятников культуры истории, переданных РПЦ МП в собственность, а также компенсация Церкви затрат на оформление имущества в собственность. Новый закон установит единый порядок и обяжет передавать Церкви имущество на всех уровнях – федеральном, региональном и муниципальном.

В феврале 2010 года стало известно еще об одном законопроекте, который также направлен на прямую поддержку РПЦ. Это проект о поддержке социальной работы религиозных объединений. По просьбе Московской патриархии депутаты партии «Единой России» в президентском законопроекте о поддержке некоммерческих организаций прописали право религиозных организаций на государственную помощь. В феврале проект был принят Государственной думой РФ. Согласно закону религиозные организации также смогут получить статус социально ориентированных. Закономерно, что

⁶³ The letter of the Russian Ministry of defence on military clergy // <http://www.sclj.ru/news/detail.php?ID=2860>

⁶⁴ The Report on religious education in Russian schools // http://irhr.ru/files/book_OPK_monitoring.pdf

юрисконсульт Московской патриархии Ксения Чернега сразу заявила, что статус социально ориентированных смогут получить лишь избранные религиозные объединения.

Наконец, завершает картину давно готовящийся в рамках Минюста РФ законопроект об ограничении миссионерской деятельности. Министерство предлагает внести поправки в Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных организациях» в части регулирования миссионерской деятельности, что вызвало возмущение религиозных деятелей и правозащитников. Суть претензий к проекту заключается в том, что новые поправки противоречат, во-первых, международным нормам, касающимся религиозной свободы, во-вторых, положениям Конституции РФ и закона о свободе совести (о праве каждого на исповедание веры, в том числе и ее проповедь), а в-третьих, проект Минюста РФ, помимо отсутствия точных формулировок о том, что такое миссионерство и введения штрафов за проповедь в публичных местах, более значительных, чем за нарушение общественного порядка, просто унижает верующих и религиозные объединения. В начале февраля 2010 года представители Минюста РФ заявили о намерении доработать проект.

Ответ общественности на инициативы РПЦ отличается различной степенью резкости и радикальности – от элементарной защиты свободы совести и законов до полного неприятия столь подавляющей роли РПЦ в нынешней России. При всем многообразии реакций на православный натиск патриарха Кирилла можно сказать, что все они являются ярким проявлением гражданского самосознания, которое стало фактором общественного мнения. Особенно показательным по накалу споров является противостояние РПЦ и сотрудников музеев, которые первые пострадают, если согласно закону музеи будут выселять из монастырей, а движимое религиозное имущество – старинные иконы – оставлять РПЦ.

Критическое восприятие официального православия возникает в самых разных социальных слоях. К примеру, неожиданно бурную реакцию вызвало посещение патриархом Кириллом Национального ядерного университета «МИФИ» (Московский инженерно-физический институт) и выступление главы РПЦ перед студентами 4 марта 2010 года. Инициативная группа студентов написала ректору университета письмо, где возмутилась демонтажем любимого студенческого памятника студенту перед зданием университета и установкой на его месте креста перед приездом патриарха. Подобные ситуации и конфликты студенчества и общественности с руководителями РПЦ стали возникать и в отдельных епархиях в регионах, и власти по существу серьезно не противодействуют таким общественным акциям⁶⁵.

При Дмитрии Медведеве православие заняло значительное место в масс-медиа и в общественно-политической жизни, но это также не привело к свертыванию религиозной свободы, а возбудило дискуссию в обществе, заставило граждан осознавать ценность свободы религии и убеждений. Однако процесс усиления гражданского общества и восприятия демократических норм

⁶⁵ The web-sites that regularly enlighnted the situation in Russia are: www.portal-credo.ru, www.religiopolis.org, the web-site of Slavic Cente for Law and Justice and Institute of Religion and Law – www.sclj.ru.

идет в России медленно и неравномерно, в зависимости от региональных особенностей и исторических особенностей развития региона.

К концу 2010-х годов одним из самых важных факторов влияющих на формирование религиозной свободы в России является постепенный отказ от восприятия страны как государства с одной или только с четырьмя «традиционными» религиями». В условиях начинающейся общественной дискуссии вокруг роли религии это имеет особое значение. Религиозное многообразие России сравнимо с той пестрой картиной религиозности населения, которую можно встретить в США или в европейских странах. Россия отнюдь не является монорелигиозной страной с одной доминирующей религией. С конца 1980-х годов российское общество было также подвержено процессам секуляризации и глобализации, как и другие страны мира, что, с одной стороны, расширило религиозный кругозор российских граждан, а с другой - способствовало воспитанию массового секулярного сознания, равнодушного к вере и воспринимающего религию в качестве одного из символов национальной, культурной идентичности. Данные статистики дают лишь самое общее представление о наличии тех или иных религий, но не дают понимания того, какова реальная роль и влияние конфессий в общественно-политической жизни. По данным Федеральной регистрационной службы по состоянию на 1 января 2009 года, в России зарегистрировано 12 727 организаций Русской православной церкви Московского патриархата, 120 организаций, которые принадлежат к другим православным юрисдикциям, 278 – старообрядцы, 232 – католики, 3885 – ислам, 203 – буддизм, 294 – иудаизм⁶⁶. Второй по численности христианской конфессией в России является протестантизм, включающий в себя евангельских христиан-баптистов, христиан веры евангельской (пятидесятников), евангельских христиан, лютеран, адвентистов, методистов, реформатов, пресвитериан, англикан, меннонитов и неденоминированные христианские церкви. Всего таких церквей в России зарегистрировано на 1 января 2009 года – 4493 организации.

По данным социологических исследований, численность практикующих верующих составляет в РПЦ – 3-15 млн чел., старообрядцев - 50-80 тысяч чел., католиков – 60-200 тысяч чел., протестантов – более 1,5 млн. чел., иудаистов – 30 тыс. чел., мусульман – не более 2,8 млн. чел., буддистов – не более 500 тысяч чел., новых религиозных движений - не более 300 тысяч чел⁶⁷.

Политика дискриминации прав других верующих и поддержки, в основном, РПЦ МП оказывается внутренне противоречивой и контрпродуктивной, она входит в противоречие с Конституцией РФ и с демократическими декларациями самих представителей высшей власти, а поэтому не может быть осуществлена официально, по крайней мере, в полном объеме. Граждане России в своем большинстве высказываются за «сильное государство» и за «православие». За этой декларацией не стоит часто ничего – никаких ценностей, идей, надежд и устремлений. Формально патриотическая государственническая идеология, направленная на укрепление государства,

⁶⁶ Religii v Rossii. Ed. O. Vasilieva, V. Shchmidt. Moscow: Russian Academy of State service. – 2009. - P. 99-108.

⁶⁷ Lunkin R., Filatov S. Statistika rossiyskoi religioznosti: magya tsifr i neodnoznachnaya realnost // “Sociologicheskie issledovaniaya”. – 2005. - № 6. - P. 35-45.

парадоксальным образом разрушает основы российского государства. Во-первых, в России появилось сообщество людей, которые исповедуют иную веру, нежели православие, ислам, буддизм, иудаизм. Среди «потенциальных» православных, буддистов и мусульман можно встретить пятидесятников, баптистов и евангелистов, а также представителей околохристианских и новых религиозных движений. Во-вторых, жесткая проправославная политика разделяет Россию, так как условно «православные» и «русские» регионы очень неоднородны по религиозному составу и общественно-политической атмосфере⁶⁸. Почти абсолютная поддержка РПЦ господствует в Центре и на Юге России, православие исторически развито также на Северо-Западе России, где все же сильны традиции веротерпимости. Что касается Дальнего Востока и частично Сибири, то в этом регионе православие присутствует почти формально, при поддержке властей, а реальной религиозной силой являются протестантские церкви. В Калининграде, в других регионах Северо-Запада России, в некоторых регионах Урала и в национальных республиках, а также Сибирско-Дальневосточном регионе, жесткая государственническая идеология Москвы кажется непонятным и чудным капризом, который разрушителен и никак не связан с реальной жизнью⁶⁹.

Последние 20 лет развития России сильно сократили пропасть между Русской православной церковью, которая и сама сильно пострадала в советский период, и другими религиозными движениями, которые развивались в последние годы параллельно православию и многие из них - успешно. Представители власти в целом ряде регионов считаются с религиозными многообразием, со многими конфессиями, игнорируя общую идеологию по поддержке лишь «традиционных» религий. При этом в общественных кругах возникает оппозиция административным действиям власти в поддержку одной идеологии. Именно широкая общественная поддержка свободе религии и убеждений, впервые постепенно возникающая в России, способна и в дальнейшем утверждать принцип соблюдения свободы совести в законодательстве и в правоприменительной практике, несмотря на исторические мифы, комплексы и фобии, которыми еще страдает российское государство.

⁶⁸ R. Lunkin. "Russkie" regiony Rossii: steepen pravoslavnosti i politicheskie orientacii // "Sociologicheskie issledovaniya". – 2008. - № 4. – P. 27-37.

⁶⁹ Sergei Filatov. The Vibrant Blossoming of the Enchanting Garden of Russian Spirituality: Twenty Years of Growth of Religious Diversity in Post-Soviet Russia // Twenty Years of Religious Freedom in Russia. Ed. A. Malashenko, S. Filatov. Carnegie Moscow Center. Moscow: ROSSPAN. - 2009. - P. 8-40 (http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/1253120Years_text1.pdf).

ПРОЦЕССЫ КЛЕРИКАЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Несмотря на то, что в большинстве религиоведческих изданий в России термины «клерикализм» и «клерикализация» обычно употребляются как синонимы, сегодня мне хотелось бы обратить внимание на принципиальное различие явлений, которые ими обозначаются.

В отличие от клерикализма, как комплекса свойств и характеристик, присущих любым религиозным организациям, клерикализация представляет собой процесс распространения этих свойств и характеристик вне религиозной организации, т.е. в различные сферы светской общественной и политической жизни. При условии отделения религии от государства, термин «клерикализм», характеризующий комплекс внутренних признаков религиозной организации, является этически нейтральным. В то время, как понятие «клерикализация» - при условии отделения религии от светского государства - имеет негативную коннотацию, так как связано с нарушением принципа светскости.

Религиозные организации в России пользуются конституционными гарантиями на свободу вероисповедания и участие в жизни общества посредством исповедания основ своих вероучений (совершения богослужений и иных молитвенных действий, миссионерской проповеди среди своих последователей и социальных групп, не являющихся представителями данной конфессии, отправления необходимых обрядов и т.д.). Таким образом, религия заявляет о своем присутствии в общем для всех светском культурном и правовом пространстве, подобно столь же специфическим сферам системного мировосприятия, как наука или искусство.

Собственно «клерикализация» (либо «процесс клерикализации») представляет собой распространение различных доктринально обоснованных религиозных норм, обязательных для последователей определенного вероисповедания за пределы религиозной организации в качестве регламента различных проявлений светской жизни. В таком случае, религия выступает в роли идеологии, пропагандируемой либо административно навязываемой всему обществу, светское пространство, которого включает в себя, кроме последователей этой религии, атеистов, неверующих и представителей других вероисповеданий.

Предельной целью клерикализации является политическое правление в форме теократии, при которой государственная власть, апеллирующая к авторитету Бога (божества), сосредоточена в руках главы одной религиозной организации, а лидер государства является, одновременно, духовным лидером. В процессе исторического развития на смену теократии, как оптимальной модели власти европейского Средневековья, минуя разные стадии сакрализации власти, созревала новая, светская форма правления, окончательно оформившаяся в ряде развитых государств в XX веке. Тем не менее, определенные тенденции к идеологическому реваншу теократии, усиливающиеся в условиях общего кризиса, можно отметить вплоть до настоящего времени.

В систему процесса клерикализации во многих странах входят религиозно ориентированные политические партии, а также ряд организаций – профсоюзные, женские, молодежные. Таким образом, религия оказывается включенной в социополитический контекст, более того, она нередко выступает неким «ядром» и

катализатором общественных процессов. В соответствии с религиозными ценностями и нормами даются оценки того или иного события или явления, формируются социальные идеалы. Вспомним, например, Иран конца 1970-х гг. Как известно, после революции 1979 года в Иране к власти пришло фундаменталистское крыло шиитского духовенства, возглавляемое аятоллой Хомейни. Официально Хомейни не занимал ни одного государственного поста, но он считался «духовным руководителем». Без его согласия не решался ни один сколь-либо важный социально-политический вопрос. Он направлял и координировал деятельность законодательных и исполнительных органов и даже деятельность вооруженных сил. При этом Хомейни исходил из того, что ислам имманентно содержит в себе программу, способную решить все социальные проблемы. Светские знания и широкая образованность, согласно Хомейни, не могли служить надежными критериями для занятия высоких должностей и руководства государством. В соответствии с этой концепцией в Иране шла шумная кампания «очистения мозгов». Для министров, высокопоставленных чиновников, ученых, преподавателей, технических специалистов устраивались экзамены на знание Корана и норма Шариата. Не выдержав экзаменов, многие представители иранской интеллигенции вынуждены были уйти со своих постов. Традиционные нормы ислама, иногда достаточно жестокими способами, внедрялись в повседневный быт иранцев. Например, женщина, появившаяся на улице с непокрытым лицом или с обнаженными руками, рисковала быть изувеченной стальными шипами, которые носили на пальцах стражи исламской революции.

Это типичный пример клерикализации, по существу дошедшей до уровня теократии, с тем отличием, что спецификой ислама было изначально и до сих пор остается слияние светского и духовного начал. Ни в Арабском халифате, ни в более поздних государственных образованиях мира ислама не существовало организованной церкви, подобной католической или православной. В отличие от христианства, которое изначально возникло как оппозиция официальной власти, ислам формировался в условиях религиозно-политической слитности: во главе его стояли религиозные и, одновременно, политические вожди – Пророк, халифы, эмиры и их помощники на местах. Уголовное и гражданское право было основано и всецело выстроено на религиозном законе – Шариате. Право толкования норм Шариата и контроль за их исполнением были прерогативой мусульманских богословов. В силу этого исламское духовенство выполняло и выполняет, одновременно, чисто религиозные и светские функции. Во многих странах видные богословы являются советниками государя, а в некоторых – авторитетность их мнений превосходит авторитет светской власти.

Таким образом, рассуждая о негативных аспектах процесса клерикализации, мы, безусловно, обязаны учитывать тот факт, что речь может идти исключительно о «христианских странах», так как в мире ислама процессы секуляризации, сакрализации и клерикализации носят совершенно иной, специфический характер. Я намеренно оговариваюсь об этом, чтобы в дальнейшем избежать упреков в христо- и евроцентризме с учетом того, что буду говорить о России, отнюдь не моноконфессиональной христианской стране, где исламский фактор является весьма существенным.

Отдельные современные исследователи отмечают, не разводя понятий «клерикализма» и «клерикализации», что «подверглось за последние годы изменениям и оценочное определение клерикализма – от однозначно

отрицательного до выделения в нем позитивного и негативного аспектов. С позитивным аспектом клерикализма связываются выступления под религиозными лозунгами демократических движений, ставящих своей целью достижение определенных социально-политических задач, с негативным – требования усиления роли церкви в политической и духовной жизни общества (обязательного религиозного воспитания детей, введения в школах преподавания религии и теологии в государственных вузах, должностей капелланов в армии и т.д.)»[1].

В своей статье я вынуждена остановиться на некоторых негативных аспектах клерикализации светского пространства (опуская клерикализм), имеющей место в современной России, и кратко рассмотреть ситуацию усиления влияния и попыток оказания прямого давления Русской православной церковью Московского патриархата на названные выше сферы, добавив к ним еще, пожалуй, культуру и науку.

1. В сфере образования. Увы, для всех нас не секрет, что с началом четвертой четверти 2010 года в школах девятнадцать субъектов РФ начался очередной эксперимент - в четвертых классах с начала апреля 2010 года введено изучение нового предмета «Основы религиозных культур и светской этики». Он предполагает, что в последней четверти четвертого класса и в первой пятого школьники будут изучать по выбору родителей один из пяти курсов — основы православной, исламской, иудейской, буддийской культуры или светской этики. «Это абсолютно светский курс, который будут вести обычные учителя. Ребята смогут узнать об истории и культуре основных религий, ценностях светской этики», — утверждал на заседании в Минобрнауки глава ведомства А. А. Фурсенко. Известно, что А. А. Фурсенко до лета 2009 г. вообще был сторонником введения в школе светского предмета «История религии» вместо лоббируемых Русской православной церковью «Основ православной культуры». По-видимому, с введением «Основ религиозных культур и светской этики» он и его светские коллеги согласились вынужденно, из-за давления сверху, а ныне стараются оправдать сдачу своих позиций и избежать явной видимости конфликта с Конституцией и законами, гарантирующими светский характер образования. «Понятно, что эксперимент — компромисс между Министерством и Московской патриархией. По большому счету, оба участника этого компромисса не удовлетворены его результатом. Министерство вынуждено внедрять какую-то сложную (из пяти модулей и учебников) конструкцию, которую надо встраивать в школу, где вместе учатся дети разных национальностей и вероисповеданий. Клерикальные силы, стремившиеся к интеграции своего вероисповедания в государственную систему образования, получили многое, но не главное — им не гарантирован прямой доступ в школу. Разномыслие родителей, позиция учителей, бюрократические согласования — это и многое другое может чрезвычайно усложнить причастность к школе. Так кто же выиграл или может выиграть в результате этого компромисса?

Никто. Мне видится, что проиграем все мы – наверное, скоро придется делить школы, а потом и микрорайоны городов по конфессиональному признаку, а там и до этноконфессиональных конфликтов недалеко. К чему приводят последние, нам всем, увы, хорошо известно. Об этом совершенно справедливо пишет в своем блоге профессор А.П.Забияко [2].

Как считает член-корреспондент РАН Ж.Т.Тощенко, «при решении судеб образования следует обратить внимание на данные всероссийских социологических

исследований, которые следовало бы видеть и учитывать как государственным чиновникам, так и религиозным деятелям. Как реагирует население на предложение о введении в школьные программы преподавания знаний о религии? В ИСПИ РАН были получены следующие ответы: 7% высказались за то, что по желанию школьники могут изучать основы любой религии по выбору, 24% - за преподавание предмета «История религий», 12% настаивают на том, чтобы ни в какой форме религия не должна быть в школе. Показательно (и об этом нелишне знать клерикалам) всего лишь 6% высказались за то, что школьники должны изучать «Основы православной культуры» и еще 17% допускали такую возможность, но только при желании школьника или его родителей. Получается парадокс: духовенство и некоторые государственные мужи жаждут доказать «мудрость и правильность» клерикализации школы при очень неоднозначном отношении населения к их инициативе» [3].

При этом патриарх Московский и всея Руси на днях сделал заявление, в котором обвинил государственных служащих, что «родители четвероклассников выбирают для своих детей предмет «светская этика» вместо основ православной, мусульманской или иудейской культуры под давлением директоров школ, на которых, в свою очередь, давят местные власти» [4].

2. В сфере науки. Ясно, что теология не отвечает ни одному из критериев научности. Имплицитно это понимают и сами теологи, поэтому для проталкивания теологии (причем весьма успешного) в номенклатуру научных специальностей ВАК, они прибегают к весьма изощренной (как им кажется) аргументации, которая, хотя и принимается частью малосведущих обывателей, но легко развенчивается. Так, например К.М. Антонов пишет, рассуждая о научности теологии, что здесь смешиваются два смысла слова «богословие»: «1) как учения конкретной церковной общины, в основных моментах обязательного для всех ее членов, составляющего существенную часть их донаучного жизненного мира; 2) как науки, изучающей это учение, выясняющей его содержание, структуру, смысл и значение в человеческой жизни»[5]. Однако, любому ученому ясно, что смысл первого варианта вообще не совместим с понятием «наука». Второй же пытаются представить как изучение теологической мысли, хотя объект этого исторического экскурса – «теология» – остается все тем же вненаучным предметом, и от того, рассмотрена ли она в историческом или в проблемном поле, сама теология наукой все равно не станет.

Не менее странными выглядят и ссылки на опыт западных стран, ряд университетов которых имеют теологические факультеты. Дело в том, что становление университетской системы образования в странах Западной Европы и в России происходило по-разному. В Европе первые университеты возникали при католических монастырях и по этой причине в них традиционно имеются теологические факультеты. В России же духовное образование на университетском уровне изначально было отделено от светского и никогда ни в одном Российском университете богословских факультетов не существовало. Богословие изучалось отдельно в соответствующих духовных семинариях, академиях, медресе и т.д., не становясь от того менее значимым или менее востребованным.

Кроме того, в западных странах не существует какой-либо структуры, выполняющей функции ВАК (Высший аттестационный комитет), который присваивает (в случае докторских диссертаций) или утверждает (в случае кандидатских диссертаций) ученые степени в России. На Западе эти степени

присваиваются самими университетами, еще точнее - их факультетами. Поэтому присвоение ученой степени доктора теологи теологическим факультетом, например, Тюбингенского университета в Германии выглядит вполне логично. Однако, каким образом нечто подобное было бы возможно в рамках экспертного совета ВАКа, представить без нелепости нельзя. В то же время, когда соответствующие богословские степени присваиваются, например, в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете, это выглядит вполне естественно.

И, наконец, еще один «антизападный» аргумент: теологическая мысль на Западе получила достаточно широкое развитие, где в первую очередь, речь идет о развитии католической теологии и протестантской систематической теологии. В России же исторически основное богословие (условно - аналог систематической теологии) практически не развивалось, но получило наибольшее развитие то, что называется «пастырским богословием». Каким образом его можно отнести к научным дисциплинам, для меня и моих ученых коллег остается непостижимой загадкой. Столь же загадочным и парадоксальным видится мне словосочетание «светский теолог» (что-то из серии «молодая старушка» или «жидкий сухарь»).

Очевидно одно - попытки внедриться не только в сферу образования (как среднего, так и высшего), но и занять научную нишу, прямо указывают на откровенность и даже агрессивность клерикального настроения определенных идеологов и иерархов РПЦ. Я неоднократно излагала свою аргументацию по проблеме соотношения теологии и науки (в частности, религиоведения), поэтому не буду останавливаться на это подробно, лишь отсылая читателя к моей последней (по времени) публикации на эту тему[6].

3. В сфере культуры и искусства. В последнее время усилилось давление РПЦ МП и в плане получения в свое распоряжение культурных объектов и ценностей религиозного назначения, как правило, имеющих статус общенационального культурного наследия народов России. Ясно, что о какой-либо «реституции», как говорилось еще несколько лет назад, в данном случае речь идти не может. Реституция, это возврат ранее принадлежащего имущества, право собственности, на которое требует доказательств. Однако, Церкви и до революции 1917 года то, на что она сейчас претендует, включая многие знаковые архитектурно-исторические комплексы (Ростовский кремль, Рязанский кремль, соборы Петропавловской крепости и т.д.), а также ряд общенациональных святынь, не принадлежало. Теперь это стало окончательно ясно, и претензии религиозной организации на овладение культурными ценностями удовлетворяются властью в форме отчуждения их от музейного хранения, а затем передачи церкви как простого федерального или муниципального «имущества».

Многие ранее переданные Церкви ценные предметы и строения нередко постигала печальная судьба. В числе наиболее ярких примеров подобного можно вспомнить о фактически погибшей из-за нарушения режима хранения Боголюбской иконе Божьей матери (XII в.) в г. Владимира или гибнущие у всех на глазах в Успенском соборе того же города фрески Андрея Рублева. Равно, как и сгоревший по непонятным причинам памятник древнерусского деревянного зодчества (XVI в.) на территории переданного РПЦ Ипатьевского монастыря в Костроме. К сожалению, подобных по своей чудовищности примеров можно привести немало. Но тенденция искать новые и новые способы отчуждения национального достояния в пользу религиозной организации сохраняется.

На протяжении последних лет де факто идет активная передача новым пользователям в лице религиозных организаций музейных предметов и объектов культурного наследия, в том числе уникальных памятников и комплексов, включенных в Список Всемирного наследия ЮНЕСКО – Новодевичьего монастыря, Спасо-Преображенского Соловецкого монастыря. Фактически уже отчуждена от Российской Федерации и передана в распоряжение монастыря РПЦ территория острова Валаам. Интересный прецедент имел место в апреле 2010 года в Соловецком музее-заповеднике, где назначенный его директором наместник находящегося на территории музея монастыря принял от самого себя по 109 договорам движимое и недвижимое имущество, являющееся музейной государственной собственностью [7]. Весной 2010 года, по указанию высших чиновников организацией МЭРТ (Минэкономразвития) был окончательно оформлен законопроект «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности», который кулуарно разрабатывался РПЦ с 2003 года и содержал громадное количество противоречий ряду норм действующего законодательству РФ. В том числе, ряду положений Конституции РФ, Федеральным законам РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях», «О музейном фонде Российской Федерации и музеях в Российской Федерации», «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры народов Российской Федерации)» и др. В связи с этим обстоятельством выступил со своим мнением Российский филиал Международного союза музеев (ИСОМ), заявивший, что всецело разделяет обеспокоенность музейной и научной общественности тем, что столь серьезные решения и документы принимаются без привлечения к их всестороннему обсуждению специалистов в области культурного наследия и музейного дела» [8].

На спасение бесценных сокровищ нашей культуры добровольно мобилизовалось практически все музейное сообщество - хранители, реставраторы, искусствоведы, которые спасали от гибели иконы, фрески, архитектурные сооружения даже в самые тяжелые первые советские годы. В результате их усилий, сопровождавшихся общественной и информационной поддержкой, власти были вынуждены допустить к работе над законопроектом представителей Министерства культуры, а затем и специалистов музейного сообщества. Несмотря на оказываемое давление сторонников клерикализации, текст проекта претерпел заметные изменения, был одобрен Правительством РФ и передан 16 июня 2010 для обсуждения в Комитетах Государственной Думы РФ с привлечением экспертов музейного сообщества.

4. В армии. Вопрос о начале функционирования военного духовенства на сегодняшний день считается решенным, ибо в январе 2010 г. Министром обороны Российской Федерации утверждено Положение по организации работы с верующими военнослужащими. В соответствии с этим Положением священнослужители могут быть назначены на соответствующие должности Министром обороны Российской Федерации по представлениям религиозных объединений. В настоящее время такие предложения поступили только от Русской православной церкви [9].

5. В сфере администрирования. Множество примеров можно привести в качестве свидетельств участия РПЦ в формировании внутренней политики светского государства, в использовании религиозного инструментария и традиционного доверия населения к религии в идеологических целях. Это

отдельная тема для специального исследования. Но там, где притязания церкви на клерикальное администрирование встречают гражданское противодействие, религиозная организация ведет себя откровенно агрессивно. Недавний пример – клерикальная инициатива строительства в центре Екатеринбурга на месте существующего там сквера и фонтана «Каменный цветок» храма св. великомученицы Екатерины. Большинство жителей и членов городской администрации Екатеринбурга высказались против изменения исторического облика города. Однако, епархия жестко и даже грубо пыталась «продавливать» свое решение, невзирая на скандальную ситуацию, в центре которой оказалась она в тот момент по причине нечистоплотных махинаций. «Уральские коммерсанты взбунтовались против манеры ведения бизнеса Екатеринбургской епархией. Как заявляют бизнесмены, команда архиепископа Екатеринбургского и Верхотурского Викентия задолжала им миллионы рублей и не собирается их отдавать. ...На сегодняшний день епархия задолжала 31 кредитору, в том числе 12 юридическим лицам — производителям и продавцам ювелирных изделий и 19 физическим лицам, которые давали священникам деньги. Общая сумма долга в настоящее время составляет порядка 23,6 миллиона рублей без начисленных процентов» [10].

После того, как под угрозой референдума руководство епархии отказалось от строительства "храма на фонтане", им предпринимается попытка получить бюджетное финансирование на восстановление разрушенного храма, переданного церкви в 2005 году, но до сих пор не восстановленного, несмотря на регистрацию под этим предлогом фонда «Сретенский собор» [11].

Думаю, что подобные примеры, которые типичны и отмечаются во множестве (в Украине происходит при Президентях Ющенко и Януковиче то же – Редакция РС), вполне определенно говорят о признаках активной клерикальной экспансии светского пространства - клерикализации. Источником ее, в основном, видится наиболее влиятельная религиозная организация страны – Русская православная церковь Московского патриархата (в Украине – её составная УПЦ МП – Редакция РС). И происходит это в поликонфессиональном обществе светского (в соответствии с Конституцией РФ) государства [12]. Известно, что основным закон - Конституция РФ провозглашает светский характер государства и принцип отделения церкви от системы государственного образования. На деле же, имеет место активное проникновение мощной религиозной организации практически во все сферы жизни общества с перспективой установления монополии в области духовного просвещения населения страны, и, прежде всего, молодежи.

При этом, совершенно непонятно, к чему Церкви, претендующей на особую духовность столь откровенное обмирщение, если ценности «царства мира сего» для нее вторичны? Неужели та роль духовного водительства, которую, по сути, она должна играть в жизни каждого отдельно человека и общества в целом видится ей недостаточной или несущественной? Ведь, если так, то вряд ли подобную организацию справедливо именовать Церковью - еkkлезией, имеющей в христианстве несколько значений [13]. Допустимо ли в таком случае претендовать на духовное окормление верующих, на проповедь, на выстраивание нравственных и других ценностных ориентиров для людей и страны, на то, чтобы говорить от имени Бога и санкционировать или осуждать нечто Божественным именем и авторитетом?

Но даже если в России грядет и «новое Средневековье», то это лишь усугубит духовную ситуацию в стране – в первую очередь, положение самой Церкви из-за отношения к ней ее же паствы. Успех же всегда будет на стороне тех, кто честно делает свое дело. А «за успехом идет истина, и ее награда при ней» (А. Швейцер).

Использованные источники:

1. См.: Овсиенко Ф.Г. Клерикализм // Энциклопедия религий. – М., 2008. – С. 666-667.
2. Забияко А.П. Эксперимент в школе. «Пойди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что» // <http://www.portamur.ru/blogs/zabiyako/740.php>
3. Тощенко Ж.Т. Конфессиональные гарантии общественного несогласия// <http://religiopolis.org/religiovedenie/377-konfessionalnye-garantii-obshchestvennogo-nesoglasija.html#comments>
4. Патриарх Кирилл: светскую этику в школах выбирают под давлением // <http://religiopolis.org/news/379-patriarh-obvinil-direktorov-shkol-v-nechestnosti.html>; Обучать архиважному предмету принудительно неприемлемо // <http://religiopolis.org/news/576-obuchat-arhivazhnomu-predmetu-prinuditelno-nepriemlemo.html>
5. Антонов К.М. Научность и/или профанация? Теология и/или религиоведение // <http://religiopolis.org/publications/113-nauchnost-ili-profanasija-teologija-ili-religiovedenie.html>
6. Элбакян Е.С. Профанная теология или профанация науки // <http://religiopolis.org/publications/81-profannaja-teologija-ili-profanasija-nauki.html>; См. также, например: Вяткин В. Между наукой и богословием // <http://religiopolis.org/publications/569-mezhdu-naukoj-i-bogosloviem-vv-vjatkin-ngreligii.html>; Вевюрко И.С. Теология протягивает руку религиоведению// <http://religiopolis.org/publications/563-teologija-protjagivaet-ruku-religiovedeniju.html> и др.
7. См.: Церковный опыт «двуипостасного администрирования»// <http://www.religiopolis.org/publications/604-tserkovnyj-opyt-dvui-postasnogo-administrirovaniya.html>
8. ИКОМ России о проблеме «музеи и религиозные институты» // <http://religiopolis.org/documents/277-icom-rossii-o-probleme-museum-i-religion-institution-declared.html>; К вопросу о клерикальной экспансии светской культуры// <http://religiopolis.org/publications/575-k-voprosu-o-klerikalnoj-ekspansii-svetskoj-kultury.html>; Ситников М.Н. Ценности остаются в музеях <http://religiopolis.org/publications/571-tsennosti-ostajutsja-v-muzejah.html>; Церковь и музеи: парадоксальный «диалог»// <http://religiopolis.org/publications/586-tserkov-i-muzei-paradoksalnyj-dialog.html>; Церковь и музеи: апелляция к государству// <http://religiopolis.org/publications/587-tserkov-i-muzei-appejatsija-k-gosudarstvu.html>; Церковь и музеи: неоднозначность проблемы// <http://religiopolis.org/publications/595-tserkov-i-muzei-neodnoznachnost-problemy.html>; Кусова И.Г. Проект «церковной реституции»: сласть играет с огнем // <http://religiopolis.org/publications/583-proekt-tserkovnoj-igraet-s-ognem>

- restitutsii-vlasti-igrajut-s-ognem.html; Ситников М.Н. «Момент истины» для музеев и Церкви //НГ-религии. – 2010. – 16 июня и др.
9. В армию хочет только РПЦ // <http://religiopolis.org/news/375-v-armiju-hochet-tolko-rpts.html>
 10. См.: «Бизнес» по-архиерейски // <http://religiopolis.org/publications/365-bisnesspo-arhiereyski-ural-consalting-groshev.html>
 11. См.: Восстановление храма в Ирбите // <http://www.religiopolis.org/news/616-vosstanovlenie-hrama-v-irbite.html>
 12. «Как Вы, уважаемый читатель, - задается вопросом член-корреспондент РАН Ж.Т. Тощенко, - относитесь к таким результатам социологических исследований, что в России считают себя православными от 60 до 75% людей, а на вопрос, верят ли они в Бога, положительно отвечает на 20-25 % меньше опрашиваемых. Как это - быть православным и не верить в бога? А возможно ли такое? Нет ли здесь какого-то противоречия или недопонимания, путаницы? Более обстоятельный анализ показал, что быть православным - это признавать свою принадлежность к русской (славянской) культуре, понимать, что ты гордишься своим народом, что ты признаешь историческую заслугу православия в формировании духовного облика своей нации. А вера в Бога - это уже другая система отсчета - личностное отношение к некоторым основополагающим мировоззренческим взглядам на мир, на природу и общество, которое в своей основе имеет религиозные, а не научные основания.
 13. Если учесть, к тому же, что те, кто признается в вере в бога, но ни разу в течение года не бывает в церкви (а таких насчитывается еще 25-30%), то можно ли считать их истинно верующими? Те же социологические исследования говорят, что воцерковленных, т.е. постоянно и регулярно соблюдающих каноны и знающих догмы церкви, насчитывается не более 7-9%...» (см.: Тощенко Ж.Т. Конфессиональные гарантии общественного несогласия//<http://religiopolis.org/religiovedenie/377-konfessionalnye-garantii-obschestvennogo-nesoglasija.html#comments>).
 14. «С догматической точки зрения Церковь принято называть соединением людей как настоящего, так и прошлых и будущих поколений, верующих в Иисуса Христа как Богочеловека, Искупителя грехов мира и прошедших таинство крещения. Именно к такому пониманию применимы новозаветные определения Церкви как мистического Тела, глава которого - Христос, Столпа и утверждения истины и пр. Целью таким образом понятой Церкви является содействие спасению её членов. В обыденном понимании под Церковью часто понимается та или иная общность или община христиан, объединенных по конфессиональному принципу (например, Римско-Католическая церковь)» (см.: Несмиянова О.В., Семанов А.М. Церковь //Энциклопедия религия. – М., 2008. – С. 1396-1397).

РЕЛИГИОЗНОСТЬ МОЛОДЕЖИ РОССИЙСКИХ ВЫСШИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ РОССИЯН

Интерес к религиозности россиян как социальному феномену российской общественной жизни постоянно растет. Дополнительную актуальность придает то обстоятельство, что политическая элита пытается вмонтировать религию в систему государственной идеологии. В феврале 2008 г. в прессе появились сведения о том, что религию пытаются сделать даже идеологической базой модернизации. Один из интеллектуальных центров партии «Единая Россия» разработал концепцию под названием «Нравственные основы модернизации», где предполагается роль православия как идейной основы модернизации [1]. Религия функционирует в обществе и оказывает влияние на социальную реальность и, в свою очередь, формируется под влиянием этой социальной реальности.

Эмпирической базой исследования является выборочный социологический опрос, проведенный в феврале 2010 года среди студентов Московского государственного университета технологий и управления (МГУТУ) - филиал в г. Волоколамске Московской области. Всего было анкетировано 108 человек в возрасте от 18 до 22 лет, что является примерно 10% от общего количества учащихся. Задача ставилась сравнить показатели анкетирования студентов МГУТУ с «большими», общероссийскими опросами на заданную тему, выявить степень расхождения или совпадения отдельных показателей религиозности, определить тип религиозности студенчества.

Прежде всего следует начать с определения термина «религиозность» [см. 2]. **Под религиозностью** понимается социальное качество индивида и группы, выражающееся в совокупности их религиозных свойств (признаков). Характер религиозности можно определить как качественную и количественную особенность, специфику черт религиозности индивида, группы, населения. Религиозность фиксируется с помощью критериев (индикаторов). В качестве критериев выступают: 1/признаки сознания; 2/поведения; 3/ включенности в религиозные отношения.

О наличии религиозности можно судить, если обнаруживаются связи этих трех признаков. Общим признаком религиозного сознания является **религиозная вера**. Она включает знание и принятие в качестве истинных определенных религиозных идей, понятий, представлений, догматов и уверенность в существовании гипостазированных существ. Однако для исследования не «идеального типа», а реального религиозного сознания целесообразно выделение основных, главных и вспомогательных критериев религиозного сознания. В анкете, разработанной для опроса студентов МГУТУ, основным критерием была выбрана личная вера, главным – вера в Бога и загробную жизнь, в качестве вспомогательных критериев служили вера в дьявола и ангелов, существование рая и ада.

Однако учитывать лишь признаки религиозного сознания недостаточно. Необходимо было отобрать показатели религиозного поведения. **Религиозное поведение** – это совокупность взаимосвязанных действий индивида или группы, реализующих религиозные предписания. Существует культовое и внекультовое религиозное поведение. Для анкетирования было отдано предпочтение именно

культурной стороне религиозного поведения, поскольку внекультурное религиозное поведение, характеризующееся пропагандой религии вовне и участием в деятельности церковной общины, мало соответствует студенческой среде. Среди критериев культурного религиозного поведения были отобраны: частота посещения богослужений, молитва, празднование религиозных праздников, религиозный обряд приобщения.

По третьему критерию религиозности – включенности индивида в **религиозные отношения** при разработке анкеты было уделено внимание только одному аспекту – отношению члена религиозной группы к светским общностям и ценностям (отношение к контрацепции, равенству мужчины и женщины).

Вопросы о религиозной вере родителей и посещении ими богослужений носили уточняющий и дополняющий характер, направленный на понимание отношения поколения родители - дети в религиозном аспекте.

По данным всех социологических опросов уровень православной самоидентификации россиян чрезвычайно высок. По данным опроса, проводившегося в МГУТУ, назвали себя православными 84,2%, 10,2% атеистами или неопределившимися, 4,6% мусульманами, 0,9% буддистами. В гендерном аспекте женщины-верующие преобладают, так православных женщин - 52,%, мужчин православных - 47,2%. Обращает на себя внимание тот факт, что среди определивших себя как атеисты или индифферентные, мужчины составляют 90%. Подобная пропорция наблюдается и в студенческих семьях: верующих матерей - 81,4%, отцов - 63%. В студенческих семьях неверующие отцы составляют 10%, а матери - всего 1,8%. В общероссийском аспекте наблюдается также преобладание женской религиозности над мужской: среди женщин религиозных людей больше, чем среди мужчин: соотношение в среднем - 65 и 45% [3, 56].

Высокий уровень (84,2%) православной самоидентификации коррелирует с общероссийскими социологическими опросами. По данным социологического опроса ВЦИОМ за 2008 г. 73% жителей России назвали себя православными [4]. Такие высокие цифры свидетельствуют о складывании в общественном сознании «проправославного консенсуса», в основании которого лежит культурная и национальная самоидентификация. Понятия «русский» и «православный» в общественном сознании сближены. Именно этим объясняется тот феномен, что к православным отнесли себя по данным опроса МГУТУ 7,6% лично неверующих и 23% не верящих в Бога или затрудняющихся ответить на этот вопрос. Количество верующих значительно ниже тех, кто причисляет себя к православным.

18-22 января и 22-25 февраля 2008 года Аналитический Центр Юрия Левады (Левада-Центр) провел репрезентативные для взрослого населения страны опросы, посвященные проблеме религии (выборка 1600 россиян). По данным этого опроса 71% россиян заявили о том, что они исповедуют православие. Только 32% от опрошенных заявили, что знают, что Бог существует и не испытывают в этом никаких сомнений, остальные 68% высказали разный спектр неверия и сомнения: 10% отрицают существование Бога, 14% иногда верят в существование Бога, а иногда нет. Самая большая группа - 21% - верят в Бога, хотя иногда испытывают сомнения [4].

Особенностью современной религиозной ситуации в России является то, что понятие «православный» не является частью более общей категории «верующие». Итак, православие как способ национально культурной идентификации востребовано общественным сознанием. Однако собственно уровень

религиозности определяется прежде всего верой в религиозные догматы, которые являются фундаментом религиозного мировоззрения и которые воплощают трансцендентные ценности бытия.

По данным опроса студентов МГУТУ, верят в существование Бога 70,4%, не верят - 11,1%, затруднились ответить - 18,5%. В существование дьявола верят 43,5%, не верят - 26%, затруднились ответить - 30,5%. Вера в существование ангелов является значительно выше, чем в «дьявольскую рать», что можно объяснить влиянием массовой поп-культуры: верят в существование ангелов 62,9%, не верят - 13,9%, затруднились ответить - 23,2%. Однако, несмотря на такое значительное расхождение, удивительная солидарность проявилась в отношении к раю и аду – в них верят чуть больше половины опрошенных. В рай верят 54,6%, не верят - 16,7%, затруднились ответить - 28,7%. Если в ангелов верят 62,9%, а в рай только 54,6%, то следовательно 8,3%, которые верят в ангелов, в своей религиозной картине восприятия вполне допускают возможность их существования без рая, что еще раз доказывает влияние массовой поп-культуры на формирование религиозных стереотипов восприятия. В ад верят 52,8%, не верят - 19,4%, затруднились - 27,8%.

Принципиально важный вопрос среди религиозных догматов – это вера в загробную жизнь. Среди студентов МГУТУ в загробную жизнь верят меньше половины респондентов: верят в загробную жизнь 48,2%, не верят - 20,4%, затруднились ответить - 31,4%.

Такой низкий уровень знания догматов свидетельствует о доминировании нерелигиозной картины мировидения (при этом 79,6% опрошенных уверенно ответили, что знают основы своей религии). Здесь стоит указать на то, что у большинства опрошенных студентов в доме имеется религиозная литература (75,9%) и подавляющее большинство прошли религиозный обряд приобщения (96,3%).

Интересно сравнить данные, полученные в студенческой среде, с данными больших общероссийских социологических опросов. Так, согласно опросу 18-22 января 2008 года Аналитического Центра Юрия Левады (Левада-Центр) верят [4]:

	Верю, что существует/ Скорее всего, существует	Скорее всего, не существует/ Верю, что не существует	Затруднились ответить
жизнь после смерти	45	42	14
существование дьявола	40	46	14
царство небесное	45	42	14
существование ада	40	44	16

Показатели опросов, как представляется, во многом совпадают: в загробную жизнь верят 45% россиян и 48,2% опрошенных студентов МГУТУ, в существование дьявола верит 40% россиян и 43,5 % респондентов МГУТУ, в существование ада верят 40% россиян и 52,8% процента респондентов МГУТУ, в существование рая верят 45% россиян и 54,6% процента респондентов МГУТУ. Принципиальным, на мой взгляд, является одноуровневость цифр веры в

загробную жизнь, что наиболее ярко свидетельствует о нерелигиозном мировидении респондентов.

Весьма важен такой показатель уровня религиозности как институциональная религиозность (посещение церкви, соблюдение постов, молитва и т. д.). Среди студентов МГУТУ молятся 57,4%, нет - 42,6%. Согласно опросу 18-22 января 2008 года Аналитического Центра Юрия Левады (Левада-Центр) молятся с различной степенью интенсивности 58% россиян и никогда не молятся 34% россиян и 8% затруднились ответить [4]. Опять мы можем видеть совпадение показателей. При этом следует заметить, что молитва выражает стремление вступить в контакт с сакральным или священным. Она связана с ощущением присутствия священного в повседневной жизни. Однако молитва может становиться и манипулятивной в своей направленности, превращаясь, по существу, в магию (ты мне – я тебе). Это происходит, когда человек прибегает к молитве для испрашивания содействия своим желаниям у сверхъестественных сил.

Посещают богослужения среди студентов МГУТУ раз в неделю 1,8%, раз в месяц - 10,2%, в большие праздники - 60,2%, никогда - 27,8%. Сравнить эти данные можно только с более ранним опросом Левада – Центра от июля 2007 г.[5]:

«Посещаете ли вы религиозные службы? Если да, то как часто?»

Варианты ответа	1991	1996	2001	2004	2007
Не посещаю	67	60	63	60	59
Один раз в неделю	1	3	2	2	2
Один раз в месяц	4	4	3	4	4
Несколько раз в году	10	17	17	19	19
Раз в год и реже	8	16	15	15	16

Таким образом, религиозные службы посещали 41%, не посещали 59% респондентов. Среди посещающих только 2% посещают религиозные службы раз в неделю, 4% - один раз в месяц, остальные 45% - по большим праздникам. Если сравнить эти показатели с опросом 2010 года студентов МГУТУ, то мы увидим определенные расхождения, одной из причин которых может быть скорее устаревание данных опроса 2007 года.

На приблизительно одинаковом уровне видим показатели посещения богослужений раз в неделю: 2% россиян и 1,8% студентов МГУТУ, один раз в месяц посещают богослужения 4% россиян и 10,2% студентов МГУТУ, в большие праздники посещают богослужения 35% россиян и 60% студентов МГУТУ, никогда не посещают богослужения 59% россиян и 27,8% студентов МГУТУ. Однако большинство студентов (60,2%) посещают храмы только по большим праздникам, что сопоставимо с уровнем посещения богослужений их родителями – 58,3% процента посещают только по большим праздникам.

Несмотря на рост посещений богослужений студентами МГУТУ и их родителями относительно данных социологического опроса Левада-Центра 2007 г. можно констатировать, что по критерию посещаемости церкви раз в месяц российская институциональная религиозность находится на одном из последних мест в Европе, поскольку средневропейский показатель составляет 31% [6, 82]. Можно согласиться с мнением социолога ВЦИОМ Н. П. Попова, что эти данные показывают, что реально воцерковленных людей в соответствии с русскими православными нормами и традициями в стране от 5 до 10% и их численность за время

радикальных реформ после распада Союза растёт медленно. За последние два десятилетия значительно выросло число людей не являющихся воцерковленными, обряды не соблюдающих, но называющих себя верующими, – рост от одной трети до двух третей населения, в два раза [3, 58].

Стоит остановиться и на таком показателе, как отмечание религиозных праздников. Среди опрошенных студентов МГУТУ отмечают дома религиозные праздники 87% и не отмечают 13%. Таким образом религиозные праздники отмечаются лично неверующими и лично верующими, но неверующими в Бога.

Так, большинство россиян отмечают Пасху. 29 января-1 февраля 2010 года Аналитический центр Юрия Левады (Левада-Центр) провел опрос по репрезентативной выборке 1600 россиян в возрасте от 18 лет [7].

Большинство россиян (73%) во время поста собираются "сохранять обычный режим питания":

Варианты ответа	1998	2002	2006	2008	2009	2010
сохранят обычный режим питания	79	76	76	79	70	73
собираются частично поститься	11	13	15	15	17	19
собираются полностью поститься последнюю неделю поста	5	5	4	2	4	2
собираются соблюдать полный пост в течение семи недель	4	4	2	2	3	3
затруднились ответить	1	2	3	2	6	3

Следует помнить, что не все культовые действия религиозно мотивированы. Посещать храм, участвовать в обрядах, отмечать религиозные праздники и т. п. могут как религиозные, так и нерелигиозные люди. Эти виды религиозного поведения не всегда свидетельствуют о наличии религиозной веры. Некоторые из них носят привычно-традиционный характер; другие - совершаются под влиянием общественного мнения и т. д. В таких случаях связь религиозных действий с религиозным сознанием носит опосредованный характер [2, 298 -299].

На мой взгляд, именно поверхностная религиозность привела к парадоксальному (но только на первый взгляд) факту, что родители, в большинстве своем позиционирующие себя как православные, вместо религии в школе выбирают для своих детей светскую этику.

С 1 апреля 2010 г. по распоряжению Президента РФ в 19 российских регионах в школах (пока только в четвертые классы) в качестве эксперимента придет новый предмет. На выбор родителей это будут либо «Основы православной (мусульманской, иудейской, буддистской и др.) культуры», либо «Основы мировых религиозных культур» или «Светская этика». Весьма любопытен выбор родителей. Так, в Пензенской области (это там, где религиозные фанатики почти полгода ждали под землей «конец света») на курс «Основы светской этики» записались 62% детей и еще 38% - в толерантный модуль «Основы мировых религиозных культур». В считающейся одним из оплотов РПЦ Вологодской области за курс светской этики высказались 58,2% родителей, а за общемировую религиозную культуру – 17% процентов. В Удмуртии цифры похожие: 53% - «Основы светской этики», ««Основы мировых религиозных культур» - 27,7%. То же самое и в Свердловской области - 54,6%, мировые религиозные культуры – 23%. В Красноярском крае: 58,2 и 21,5 процента соответственно [8].

По поводу интерпретации этих данных можно всецело согласиться с автором статьи С. Пономаревым: «В принципе мы все должны быть благодарны инициаторам нового школьного предмета за неожиданное социологическое исследование. Оно дает куда более правдивое представление о якобы глубокой религиозности российского народа, его набожности и следовании канонам и заповедям.... Впрочем, ведь и без того было ясно: если ты красишь яйца и печешь куличи на Пасху или кропишь яблоки и бочонки с медом на другие даты христианского календаря, ты отнюдь не всегда верующий. Между соблюдением неких обрядов и реальной религиозностью такая же разница, как между божьим даром и яичницей» [8].

Большинство россиян образует свои поступки, опираясь на посюсторонние ценности. Опрос, проведенный Институтом Гэллапа в 2006 и 2007 гг., свидетельствует о почти тотальном принятии людьми ценностных установок, резко отвергаемых церковью: 53% россиян поддерживают женщин, ставящих карьеру выше семьи, 87% - использование противозачаточных средств [9]. Согласно опросу студентов МГУТУ, 67,9% поддерживают использование противозачаточных средств и только 32,4% нет. Ровно поровну *за* и *против* среди студентов МГУТУ разделились голоса в поддержку женщин, откладывающих ради карьеры создание семьи и рождение детей. Надежно закрепился в сознании студентов МГУТУ светский принцип равенства женщин с мужчинами в обществе и семье: поддерживают 74% опрошенных, 17,6% - не поддерживают, затруднились ответить - 8,4%. Однако в своей личной жизни 52,8% считают, что главным в семье должен быть муж, неприемлема такая ситуация для 27,8% опрошенных, еще 8,4% затруднились ответить. Такое расхождение можно объяснить тем, что общественные стереотипы столкнулись с патриархальным укладом конкретной семьи, которая воспитала студента. И получилось раздвоение сознания: общественный идеал одобряем, но у себя в семье хотим таких порядков, как у предков. Однако даже на уровне личностного восприятия почти для половины опрошенных – идеал равенство мужчины и женщины в семье.

По совокупности этих показателей, Россия может считаться одной из секуляризованных европейских стран. Общество ориентировано на эффективность, на успешность, ничего общего не имеющего с религиозной ориентацией человека. На основании данных международного проекта «Мировые ценности» за 2001 г. Россия имела индекс религиозности – 0,35 (где 0 = «совсем не важна, а 1 = «очень важна»). Например, Швейцария, Люксембург, Финляндия имели индекс 0,34, а США 0,49, Италия и Португалия 0,49, а православная Греция 0,47 [10, 135 -136].

Из вышеизложенного можно определить и **тип студенческой религиозности**, исходя из того, что типы – это понятия, отражающие определенный характер религиозности, общий для некоторого числа людей, и служащие основой соответствующих классификационных групп. При выделении типов религиозности, так же как и при определении ее критериев, требуется комплексный подход: учет объема, содержания и уровня религиозного сознания, интенсивности религиозного поведения, степени включенности индивида в религиозные отношения [2].

Религиозный тип студентов МГУТУ мы бы определили как тип с *неустойчивой религиозной ориентацией*, обнаруживают сомнения в истинности даже основных и существенных положений вероучения. Культовые действия совершают редко, участвуют лишь в наиболее важных религиозных праздниках и

обрядов. Не имеют постоянных связей с религиозной группой. Религиозные стимулы, как правило, не влияют на мотивацию социальной деятельности. Приятие ценностей посюсторонней жизни, резко осуждаемых церковным вероучением. Таким образом, тип религиозности вузовского студенчества в целом совпадает с типом религиозности россиян.

Использованные источники:

1. Ряса для модернизации // www.gazeta.ru. -25 февраля 2010 г.
2. Яблоков И. Н. Религиоведение.- М., 2001.
3. Попов Н.П. Насколько мы набожны // Мир измерений. - 2008.- № 5.
4. Голов А. А. Религиозность, а также что люди обретают в религии // Левада-Центр. 11 марта 2008 г.
5. Россияне и религия. - 14.08.2007 // www.levada.ru/press/2007081409.html
6. Каарияйнен К., Фурман Д. Е. Религиозность в России на рубеже XX-XXI столетий // Общественные науки и современность. - 2007.- № 1.
7. Кто будет соблюдать Великий Пост? // Левада-Центр. - 12 февраля 2010 г.
8. Пономарев С. Народ-богоносец вместо религии в школе выбирает светскую этику // Комсомольская правда.- 2010.- 12 февраля.
9. См: Смысл.- 2007. -1-31 августа.
10. Коротаев А.В., Халтурина Д.А. Современные тенденции мирового развития.-М., 2008.

С. ДУДАРЕНОК (Владивосток, Россия)

**СОВРЕМЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ
НА РОССИЙСКОМ ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ:
ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ**

Формирование современного религиозного пространства российского Дальнего Востока началось с середины 1980-х годов, так как за годы советской власти, существующая здесь религиозная жизнь была практически уничтожена⁷⁰.

На процесс религиозного самоопределения дальневосточников значительное влияние оказали негативные последствия реформирования российского общества в 90-х гг. прошлого века. Для дальневосточного региона последствия «перестроечных» лет были более негативны, чем для центральных регионов страны: начался и продолжается отток интеллектуальной элиты в европейскую часть России и в страны АТР; обострилась проблема демаркации границы; не до конца решен вопрос разграничения полномочий федерального центра и местных

⁷⁰ Исходя из того, что население российского Дальнего Востока к концу 1980-х гг. составляло чуть больше 6 млн. чел., а количество верующих – 10611, то есть 0,17% от общего количества населения региона. Предполагая, что определенное количество дальневосточников скрывали свою веру в Бога, мы все-таки считаем, что данная цифра в целом отражает реальную ситуацию в религиозной сфере, так как количество верующих в пограничном дальневосточном регионе выявлялось «оперативным путем».

администраций; продолжается кризис военно-промышленного и энергетического комплексов, усугубленных в Приморье в 1990-е годы многолетним конфликтом краевой и городской администраций.

Значительные изменения в «перестроечные» годы получила региональная политика федеральной власти. Стали появляться и активно обсуждаться различные «научно обоснованные» проекты освоения российского Дальнего Востока вахтовым методом. Федеральные власти периодически обсуждали вопрос о необходимости снизить ставку дальневосточного коэффициента и лишения дальневосточников других льгот, обвиняли жителей региона в наличии сепаратистских настроений. Установленные в настоящее время тарифы на тепло, свет и коммунальные услуги на Дальнем Востоке стали одними из самых высоких в стране. Но наиболее значительным последствием «перестроечных» лет стало то, что в силу запредельно высоких цен на авиа- и железнодорожные билеты значительная часть дальневосточников начинает утрачивать осознание себя как части славяно-православной цивилизации. Поездка в западные районы страны стала недоступной подавляющему числу дальневосточников. Создается впечатление, что федеральный центр не заинтересован в дальневосточных территориях, в его заселении и освоении. Отдохнуть в Китае, Корее и даже Японии для жителей Дальнего Востока теперь значительно дешевле, чем посетить своих родственников в Москве или Санкт-Петербурге.

Стремление сохранить, вопреки политике федерального центра, свою этническую принадлежность и сохранить связь с православно-славянской цивилизации выразилась в поисках основ культурно-национально-религиозной самоидентификации. На Дальнем Востоке процент «православных» среди неверующих очень высок. Так, в Амурской области он достигает 58,5% ⁷¹; в Хабаровском крае к «православным» отнесли себя 38,6% респондентов, в то время как к «верующим, соблюдающим религиозные обряды», отнесли себя 3,3 %, к «верующим, не соблюдающим религиозные обряды» - 29,9%. Схожие данные получены исследователями и по другим регионам Дальнего Востока. Можно с уверенностью утверждать, что религия воспринимается дальневосточниками не как собственно религиозная система, а как признак национального образа жизни и принадлежности к православно-славянской цивилизации.

Осознавая, что религия определяет облик той или иной цивилизации и способствует контролю государства над собственным географическим пространством, что пропаганда иных религиозных ценностей может объективно способствовать утрате этого контроля, мы признаем, что государство может и должно проводить определенную протекционистскую политику в отношении традиционных религий, стремиться к диалогу и партнерству с религиозными организациями, укрепляющими общественное согласие, законопослушание, нравственное состояние общества. Мы согласны с утверждением Н.А. Трофимчука и М.П. Свищева, что «круг реальных союзников государства в религиозной сфере не ограничивается православными церквями» ⁷².

⁷¹ Текущий архив отдела по связям с общественными и религиозными организациями администрации Амурской области (Далее ТАОСОРОА АО). Аналитический отчет о религиозной обстановке в Амурской области. - Л. 10

⁷² Трофимчук Н.А., Свищев М.П. Экспансия. - С. 204.

В государственно-церковных отношениях необходимо определить круг союзников, на которые государство может опираться. На первый взгляд кажется, что этот перечень определен в преамбуле к ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях», где сказано что *«признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России»* (выделено мной – С.Д.)⁷³, Российская Федерация является светским государством.

Однако при ближайшем рассмотрении становится очевидным, что в сознании государственных чиновников круг «достойных» религий остается неизменно узким, подразумевая иудаистские, буддийские, исламские объединения. В христианстве это понятие в полной мере относится лишь к православным церквям. Современная религиозная ситуация и государственные интересы, особенно в поликонфессиональных регионах, к которым традиционно принадлежит Дальний Восток, требуют расширения этого списка не только декларативно и на бумаге, но и в общественном сознании.

По нашему мнению, в этот перечень необходимо включить конфессии, которые исторически доказали приверженность государственным интересам, сформулировали на этой основе догматическую базу⁷⁴ и подкрепили свою лояльность и гражданскую позицию конкретными действиями⁷⁵. Представляется, что евангельские христиане, баптисты, пятидесятники, адвентисты, вероучение которых не разрушает цивилизационную идею Российского государства, достойны доверия нашего общества со всеми вытекающими отсюда последствиями. Более вековое существование в их в нашей цивилизационной среде адаптировало их вероучение к российскому менталитету. Это позволяет «рассматривать их как традиционные вероучения в дополнении к «более традиционным», исторически признанным»⁷⁶

Позиции Русской Православной Церкви (РПЦ МП) на территории Дальнего Востока стали укрепляться с конца 80-х годов XX в. Наиболее ярко это иллюстрирует создание или возрождение дальневосточных епархий. В настоящее время церковно-административное деление российского Дальнего Востока соответствует государственно-административному: Владивостокская и Приморская; Хабаровская и Приамурская; Магаданская и Синегорская; Петропавловская и Камчатская; Южно-Сахалинская и Курильская; Благовещенская и Тындинская и Биробиджанская епархии.

О возрождении православной традиции свидетельствует восстановление и рост монастырей. Всего на территории региона действует 12 обителей: 5 - в Приморье; по 2 - в Хабаровском крае и Амурской области; по одному - в Еврейской автономной области, Магаданской и Сахалинской областях. В каждой

⁷³ ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 года //Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Нормативные акты. Судебная практика. - М., 2001. - С.47

⁷⁴ См.: Основы социальной концепции Российского Объединенного Союза Христиан Веры Евангельской. - М., 2002; Социальная позиция Протестантских Церквей России. – М., 2009; Основы социального учения Церкви Адвентистов Седьмого Дня России. – М., 2009.

⁷⁵ См.: Второй Съезд евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов.- Владивосток, 2003.

⁷⁶ Трофимчук Н.А., Свищев М.П. Экспансия. - С. 205.

дальневосточной епархии существует сеть воскресных школ, православные издания или программы в СМИ, рассчитанные на широкую аудиторию.

1 сентября 2005 г. начались занятия в первой высшей духовной школе – Хабаровской духовной семинарии, созданной 10 июня 2005 г. решением Священного Синода РПЦ (МП) по предложению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II с целью подготовки духовенства для дальневосточных епархий.

Православие на территории Дальнего Востока представлено не только сторонниками Московского Патриархата, но и последователями Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ), а также старообрядцами.

Приходы Русской Православной Церкви за границей существуют на территории Приморского края в городах Владивостоке и Уссурийске, поселке Кавалерово. Духовное руководство ими осуществляет иеромонах Анастасий (Суржик А.Н.).

Старообрядческие общины различных толков и согласий активно функционировали на территории российского Дальнего Востока до октября 1917 г. Уходя от преследования властей, они активно переселялись на новые земли и сыграли значительную роль в хозяйственном освоении региона. Немногочисленные незарегистрированные общины продолжали существовать в Магаданской и Амурской областях, в Приморском и Хабаровском краях весь советский период⁷⁷.

Возрождение старообрядчества на территории региона начинается в конце 1980-х гг. Наиболее активно этот процесс шел в Приморье. В северных районах края сохранились небольшие общины часовенного и федосеевского согласий; на юге, в городах Большом Камне, Владивостоке и Уссурийске, сложились общины белокриницкого согласия, в которых значительную часть составляют верующие молодого возраста. Они смогли наладить религиозную жизнь и приобрели такое влияние, что в Белокриницкую Церковь перешли старообрядцы-беспоповцы, проживающие в этих регионах.

В октябре 1998 г. Собор Русской Православной Старообрядческой Церкви принял решение о воссоздании Дальневосточной епархии⁷⁸. Первоначально новая епархия находилась во временном управлении епископа Новосибирского и всея Сибири Силуяна (Килина), а затем Освященным Собором на епископскую кафедру был назначен епископ Уссурийский и всего Дальнего Востока Герман. Кафедра епископа Уссурийского и всего Дальнего Востока находится в г. Хабаровске, кафедральным собором является собор Покрова Пресвятой Богородицы. После ухода на покой епископа Германа дальневосточные приходы опять окормляет епископ Силуян.

Хотя объединений Русской Православной Церкви (МП) на территории Дальнего Востока зарегистрировано самое большое количество (324 объединения), они не составляют абсолютного большинства и даже уступают общему количеству протестантских конфессии (456 объединений).

⁷⁷ ЦХСД МО. - Ф. 21. - Оп. 41. - Д. 1. - Л. 120; ГАХК. - Ф. 1359. - Оп. 3. - Д. 50. - Л. 26; Асташова Н.М. Закон о религии и религиозные организации в Амурской области (1918 - 2000 гг.)//Приамурье на рубеже веков. Тезисы докладов региональной научно-практической конференции 22-24 октября 2000 года. – Благовещенск, 2001. - С. 97; Дударенок С.М., Сердюк М.Б. Очерк религиозной ситуации в Приморье //Христианство на Дальнем Востоке. Материалы международной научной конференции 19-21 апреля 2000 года. – Владивосток, 2000. - С.202.

⁷⁸ Дударенок С.М., Сердюк М.Б. Очерк религиозной ситуации в Приморье. - С.202.

В процентном отношении они составляют около 37,7% от всех религиозных организаций Дальнего Востока. По регионам они распределяются следующим образом: в Камчатском крае - 66%; Магаданской области – 45,9%; Сахалинской области- 36,6%; Амурской области - 48%; Хабаровском крае - 34%; Приморском крае - 29 %.

Таблица 2.

**Религиозные организации Дальнего Востока,
сведения о которых внесены в ведомственный реестр Минюста РФ
(на 1 января 2010 г.)**

Конфессии	Камчатский край	Приморский край	Хабаровский край и ЕАО	Амурская область	Магаданская область и ЧАО	Сахалинская область	ИТОГО:
Русская православная церковь (Московский Патриархат)	35	87	69	61	28	44	324
Русская православная церковь за границей (РПЦЗ)	0	2	0	0	0	0	2
Армянская апостольская церковь	0	1	0	0	0	1	2
Адвентизм	1	20	12	7	1	6	47
Евангельские христиане-баптисты	2	12	18	12	4	3	51
Христиане веры евангельской	1	1	3	21	1	0	27
Евангельские христиане	0	33	12	0	5	5	55
Христиане веры евангельской-пятидесятники	2	40	39	9	12	35	137
Церковь полного Евангелия	5	0	1	1	0	0	7
Вера Бахаи	1	1	1	0	0	2	5
Буддизм	0	4	2	3	0	0	9
Вайшнавизм (МОСК)	0	4	1	0	0	0	5
Ислам	1	6	6	1	2	4	20
Иудаизм	1	7	5	1	2	0	16
Лютеранство	0	2	3	0	1	0	6
Католицизм	1	6	2	2	1	1	13
Методизм	0	7	3	0	0	0	10
Мормоны (ЦИХСПД)	0	3	1	0	1	1	6
Новоапостольская церковь	0	1	2	2	1	1	7
Пресвитериане	0	40	11	1	1	11	64
Армия Спасения	0	1	0	0	0	0	1
Свидетели Иеговы	3	15	8	5	0	6	37

Старообрядчество	0	3	1	1	1	0	6
Церковь Христа	0	0	1	0	0	0	1
Неденоминированное христианство	0	1	0	0	0	0	1
ИТОГО:	53	297	201	127	61	120	859

Как видно из таблицы, очень прочные позиции на территории Дальнего Востока занимают протестантские церкви. Мы уже отмечали, что евангельские христиане, евангельские христиане-баптисты, христиане веры евангельской-пятидесятники, адвентисты седьмого дня исторически доказали приверженность государственным интересам и должны восприниматься как традиционные. Позиции этих церквей на территории Дальнего Востока были прочны и в советское время. По количеству зарегистрированных общин они значительно опережают «более традиционные» религии (ислам, буддизм и иудаизм). В настоящее время на территории Дальнего Востока действует всего 45 объединение исламского, буддийского и иудейского вероисповеданий, а объединений евангельских христиан, баптистов, адвентистов и пятидесятников более 290. Не использовать их потенциал в решении наболевших социальных проблем дальневосточного региона не просто расточительно, а и глупо.

Необходимо отметить, что отношения к евангельским христианам, баптистам, адвентистам и пятидесятникам со стороны возрождаемых на территории региона структур РПЦ (МП) было и остается крайне негативным. Вероятно, священнослужители РПЦ (МП) в 1990-х гг. столкнулись, по сравнению с протестантами, которым в этот период оказывали помощь их единоверцы из-за рубежа и которые, несмотря на репрессивные меры советской власти, никогда не прекращали своей деятельности в регионе, с большими проблемами при организации нормальной религиозной жизни. Недосток ресурсов как человеческих, так и материальных компенсировался яркими нападками на своих религиозных конкурентов - протестантов. Для этого использовались обращения к представителям органов власти, составление «аналитических отчетов о деятельности сектантов», публикации в светских СМИ и др.

Православное духовенство обвиняло представителей протестантских конфессий в оказании негативного влияния на духовно-нравственное состояние общества, в развале экономики региона, в подрыве обороноспособности страны и даже предании национальных интересов ⁷⁹. Например, в докладной записке иеромонаха Благовещенской и Тындинской епархии Игнатия (Чигвинцева) «О деятельности сектантов» прямо говорится, что «интерес сектантов к пограничью Амура вызван... общим ростом интереса их хозяев за рубежом к БАМу» ⁸⁰. По его мнению, представители всех протестантских церквей являются «духовными эмиссарами Запада, насаждающие свою резидентуру в приграничных районах Приамурья» ⁸¹.

Показательны в этом плане и ряд публикаций в районной газете «Заря Амура» настоятеля прихода в честь равноапостольных Константина и Елены с.

⁷⁹ См.: Обращение духовенства Хабаровской епархии к главам администрации районов Хабаровского края и Еврейской автономной области, православным христианам и всем гражданам. //Текущий архив Администрации Хабаровского края.

⁸⁰ ТАОСОРОА АО. Д. 2. Л. 73.

⁸¹ ТАОСОРОА АО. Д. 2. Л. 74.

Константиновка Амурской области иеромонаха Дионисия (Колесникова). В статье «В вере православной наше спасение»⁸² он противопоставляет православную религиозную организацию, организации верующих пятидесятников, оскорбляет их религиозные чувства, запугивает читателей этой «сектой», называя пятидесятническую Церковь «Благая Весть» с. Константиновка «свитым гнездом, ведущим людей к гибели», призывает не верить догматам этой церкви.

Оскорбленные верующие объявили пост-голодовку и собирались подать на газету в суд⁸³, но руководство Церкви посчитало, что нет необходимости отстаивать свое конституционное право на свободу вероисповедания в суде. Пастор Церкви «Благая Весть» обратился через газету к автору публикации, напомнил ему, что право на свободу вероисповедания «даровано Конституцией Российской Федерации... всем гражданам», а прихожанин Церкви А. Нефедов призвал православных верующих: «Давайте будем бороться с общим врагом – наркоманией, воровством, пьянством, проституцией и т.д. Давайте будем сообща молиться за процветание села, района, области, России, за начальство в селах, городах, областях и Путина, которого дал нам Господь по заслугам нашим»⁸⁴.

В ответ на призыв к совместной деятельности на ниве благотворительности и борьбы с социальными пороками, иеромонах Дионисий опубликовал статью «Об истинной Церкви и сектах», в которой, имея в виду вышеуказанные протестантские церкви, не двусмысленно пишет, «что каждая секта – это тщательно разработанная в масонских ложах структура для борьбы с Православием», что «разведслужбы Запада и, прежде всего США, на протяжении десятилетий использовали секты против Православной Церкви и русского народа», что «коллегой сектантов является Гитлер», что «все протестантские миссионеры на Дальнем Востоке являются агентами США в России»⁸⁵. Такие чудовищные обвинения вынудили пастора Церкви «Благая Весть» через газету обратиться к органам власти с вопросом: «Неужели нельзя приструнить человека, который распространяет всякого рода ложь...?»⁸⁶.

Необходимо отметить, что до недавнего времени органы власти реагировали на недоброжелательные высказывания православного духовенства относительно представителей протестантских церквей, защищали равное для всех право на свободу совести. Так, консультант по связям с религиозными организациями администрации Амурской области И.М. Веклич, анализируя ситуацию в религиозной сфере, возникшую после появления публикаций в газете «Заря Амура», в официальном письме на имя епископа Благовещенского и Тындинского Гавриила (Стеблоченко), разъясняя епископу конституционные гарантии свободы совести, писал, что оценка деятельности другой религии «не должна оскорблять чувств верующего человека, противопоставлять одну религиозную организацию другой..., особенно она нетерпима если исходит от руководителя религиозной организации, священнослужителя», что «примером такой нетерпимости и служат статьи иеромонаха Дионисия (Колесникова)», содержание статей «дает основание полагать, что их автор нарушил статью 3 п. 6. Федерального закона «О свободе

⁸² Заря Амура. 2000. 20 марта.

⁸³ ТАОСОРОА АО. Д. 2. Л. 71

⁸⁴ Заря Амура. 2000. 23 августа.

⁸⁵ Заря Амура. 2000. 15 сентября.

⁸⁶ Заря Амура. 2000. 30 сентября.

совести и о религиозных объединениях», где говорится об умышленном оскорблении чувств граждан в связи с их отношением к религии, о пропаганде религиозного превосходства. Нарушена и статья 14 п. 2, где сказано о разжигании религиозной розни. Эти статьи не способствуют миру и согласию между людьми»⁸⁷.

В настоящее же время представители муниципальной власти и органы правопорядка «не вмешиваются» в «антисектантскую» деятельность Православной Церкви, даже если она ведется противоправными методами. Так, например, весной 2010 года, после лекции о вреде протестантизма, прочитанной в г. Спасске Приморского края известным «сектоведом» А.Л. Дворкиным, «православная» молодежь выбила окна в молитвенных домах баптистов и пятидесятников; найти и наказать по закону «борцов за истинную веру» органы правопорядка не торопятся.

Активно началось в 1990-е гг. возрождение пресвитерианства и методизма. Общины пресвитериан и методистов появились на Дальнем Востоке, благодаря миссионерам из США, проповедовавшим среди российских корейцев, в начале XX в. и просуществовали вплоть до депортации корейцев с территории Дальнего Востока в Казахстан в 1937-1938 гг. В настоящее время в регионе действует 64 объединения пресвитериан и 10 – методистов. В Приморском крае зарегистрированы 4 духовных учебных заведений методистов и пресвитериан (3-пресвитериан и 1 –методистов).

В значительной степени укреплению позиций методистов и пресвитериан способствовала деятельность зарубежных религиозных миссий, которые активно начали работать на территории Дальнего Востока после принятия ФЗ «О свободе вероисповедания» (1990). В 1997 г. в Хабаровском крае работало более 40 пасторов и около 100 представителей иностранных религиозных конфессий, в основном пресвитериане и методисты⁸⁸. В Приморском крае удельный вес представителей пресвитерианской церкви от общего количества миссионеров, посещающих край, составляла в 1999 году 26,8% (11 чел.), в 2000 году – 39,8% (80 чел), а в 2001 году 38,7% (67 чел.)⁸⁹. На территории Сахалинской области количество протестантских миссионеров в середине 1990-х годов было самым высоким на душу населения во всей России⁹⁰. Активно действовали миссионеры и на территории Магаданской и Камчатской областей.

Возрождение организованной религиозной жизни дальневосточных лютеран также произошло в начале 1990-х годов. Лютеране проживали на территории Дальнего Востока с момента его освоения. Последователи ЕЛЦ были среди первых поселенцев, офицеров российской армии, высших чиновников Приамурского

⁸⁷ ТАОСОРОА АО. Д.2. Л. 73.

⁸⁸ Никульников В.А., Свищев М.П. Конфессиональная ситуация в Хабаровском крае. История и современность. - С.51

⁸⁹ Дмитренко А.В. Религиозная ситуация и особенности государственно-конфессиональных отношений в Приморье в начале XXI века.//Межконфессиональные отношения на Дальнем Востоке России на рубеже тысячелетий. – Владивосток, 2002. - С.12.

⁹⁰ См.: Назарова Е.Ф. Обзор источников по истории возрождения Русской Православной Церкви на Сахалине и Курильских островах // Краеведческий бюллетень. Проблемы истории Сахалина, Курил и сопредельных территорий. - Южно-Сахалинск, 2000. - № 1. - С.123.

генерал-губернаторства и Приморской области. Лютеранские приходы прекратили свое существование в конце 30-х гг. прошлого века.

В мае 1992 г. во Владивосток в отпуск приехал гамбургский пастор Манфред Брокманн. По просьбе сотрудника лютеранской церкви России Харальда Калныньша он намеривался найти и собрать вместе проживающих в г. Владивостоке лютеран. Это ему удалось. В воскресенье 31 мая 1992 г. М. Брокманн провел первое богослужение перед зданием Лютеранской кирхи, в котором помещался на тот период Музей Тихоокеанского флота (16 сентября 1997 г. историческое здание было передано Владивостокскому лютеранскому приходу). В сентябре 1993 г. пастор Брокманн переехал на постоянное место жительства во Владивосток. 7 ноября 1993 г. епископ Георг Кречмар и суперинтендант Николай Шнайдер ввели его в должность пастора лютеранской церкви Св. Павла и пропста (духовного главы) лютеранских приходов Дальнего Востока. В настоящее время на территории региона действует 6 лютеранских религиозных организаций и несколько религиозных групп.

Одной из особенностей религиозной жизни протестантов Дальнего Востока является стремление к объединению в различные Союзы. По мнению руководства протестантских Церквей, объединившись, они больше смогут помочь государству и обществу в решение социальных проблем, остро стоящих перед дальневосточным социумом (работа с социально незащищенными категориями населения: больными, безработными, пенсионерами, беспризорниками, людьми без определенного места жительства; помощь ВИЧ-инфицированным; работа с людьми, находящимися в местах лишения свободы и пр.); отстаивать свои конституционные права и противостоять нападкам со стороны представителей Православной Церкви. Именно эти проблемы обсуждаются на периодических съездах евангельских церквей⁹¹, на заседаниях Совета пасторов протестантских церквей и на страницах протестантской прессы⁹².

Не менее важным, по мнению руководства протестантских Церквей, является правовое образования пасторов. Для повышения юридической грамотности пасторов и рядовых верующих в регионе периодически проводятся семинары. Последний такой семинар, организованный Альянсом Евангельских Церквей Приморья, прошел в г. Владивостоке 18-19 марта 2010 г. «Юридический ликбез» проводил директор Славянского правового центра А.В. Пчелинцев.

Динамично осваивают дальневосточный регион Свидетели Иеговы. Появившись здесь в 1950-е гг. и на протяжении 1960-1980 гг. подвергавшиеся административным и судебным преследованиям, Свидетели Иеговы к настоящему времени стали одной из самых динамично развивающихся конфессий. На территории региона действует 37 зарегистрированных общин Свидетелей, религиозные же группы есть в подавляющем большинстве населенных пунктов Дальнего Востока.

⁹¹ См. например: Четвертый съезд евангелических церквей Приморского края (31 марта 2007 г.). Сборник докладов. – Владивосток, 2007; Пятый съезд евангелических церквей Приморского края (28 марта 2009 г.). Сборник докладов. – Владивосток, 2009 и др.

⁹² Например, газета Северо-Восточного Союза Церквей Евангельских христиан «А-ПРОСВЕТ».

Более полутора вековую историю на территории российского Дальнего Востока имеет Римско-католическая Церковь. Прерванная в 1930-х гг. католическая религиозная традиция, была восстановлена в 1991 г.

Возрождение католицизма на юге Дальнего Востока связано с личностью американского миссионера польского происхождения, члена ордена регулярных каноников о. Мирона Эффинга. Он стал первым священником дальневосточного региона и в первые годы своего служения окормлял несколько городов Дальневосточного Федерального округа.

Мирон Эффинг прибыл во Владивосток осенью 1991 г., собрал «сочувствующих поляков» и отслужил первую мессу под открытым небом. Вновь созданная католическая община первоначально собиралась в арендуемых помещениях. В 1993 г. верующим было возвращено здание костела, в котором долгое время находился Государственный архив Приморского края. Ремонт и реставрация здания костела продолжаются до настоящего времени.

На территории Сахалинской области возрождение католичества связано с деятельностью южно-корейских миссионеров, которые активно проповедовали на территории области в 1990-х гг. В конце 2001 - начале 2002 г. произошёл нашумевший в прессе инцидент, связанный с употреблением Ежи Мазуром, в ведение которого к этому времени перешёл сахалинский приход, наименования «Апостольский Администратор Восточной Сибири и Префектуры Карафутто (японское название о. Сахалина)». Жителями острова это было воспринято как покушение на территориальную целостность Российской Федерации и отнесение о. Сахалина к территории сопредельного государства.

В настоящее время на территории Дальнего Востока действует 13 объединений Римско-Католической церкви и несколько религиозных групп. Каждая община имеет отделения католической благотворительной организации «Каритас».

Появление и распространение на дальневосточных землях иудаизма связано не только с историей освоения региона, но и с созданием государственного образования – Еврейской автономной области. В годы советской власти иудейская традиция в регионе прервалась. Она искусственно из политических соображений поддерживалась в ЕАО, так как посещающие область иностранцы обязательно стремились посетить Биробиджанскую синагогу.

Искусственное сохранение здания синагоги облегчило воссоздание религиозной традиции. В 1989 году в Биробиджане был создан клуб возрождения еврейской культуры «Эйникайт». Члены клуба проявили интерес к иудаизму и положению Биробиджанской синагоги. В 1997 г., благодаря финансовой поддержке Американского еврейского распределительного комитета «Джойнт», была образована религиозная община «Фрейд». Ее председателем стал Л.Г. Тойтман, возглавлявший общину вплоть до своей кончины в 2007 г.

В Приморском и Хабаровском краях возрождение иудейских общин произошло в рамках, созданных в начале 1990-х гг. Еврейских религиозно-культурных общинных центров. В 2005 году еврейской общине Владивостока было передано здание молитвенного дома, находившегося в пользовании иудейской общины в 1907-1932 годах. В г. Хабаровске в августе 2004 г. было завершено строительство Культурно-религиозного центра с синагогой. Всего на российском Дальнем Востоке действует 16 иудейских общин, как правило, ведущих свою деятельность совместно с Еврейскими религиозно-культурными центрами.

Возрождение иудаизма на территории региона проходит не безпроблемно. На деятельности хабаровских иудеев сказывается раскол внутри российской иудейской общины. Прибывший в г. Хабаровск молодой раввин Яков Снетков, представляет хасидское течение в иудаизме и тяготеет в ФЕОР. При этом часть старшего поколения продолжают симпатизировать Конгрессу еврейских религиозных общин и организаций России (КЕРООР). Последние недовольны, в частности, тем, что иностранные спонсоры в качестве основного условия финансовой поддержки выдвигают требование отделить так называемых «полукровок» от «чистокровных» евреев, создают для последних более благоприятные условия воспитания и обучения детей.

В феврале 2009 г. по решению суда за нарушение миграционного законодательства из Владивостока был депортирован гражданин США Израэль Силберштейн, главный раввин Еврейского религиозно-культурного общинного центра Владивостока.

Кроме того, в условиях катастрофической демографической ситуации, общественность региона крайне негативно оценивает деятельность различных еврейских организаций, ориентированную на побуждение молодых дальневосточников еврейской национальности к выезду на историческую родину.

Противоречиво на территории региона идет возрождение религиозной жизни мусульман. Оно сопровождается конфликтами как с органами власти и представителями других религий, так и конфронтацией внутри самих мусульманских общин. Наиболее сложно процесс возрождения религиозной жизни мусульман идет в Приморском крае.

В ноябре 1993 г. во Владивостоке было зарегистрировано первое мусульманское объединение Приморского края – Приморская краевая религиозная мусульманская община «Ислам» (ПКРМО «Ислам»), которую возглавил узбек Алимхан Магруппов. В середине 1990-х гг. мусульманское сообщество Приморья края выглядело наиболее перспективным по темпам возрождения религиозной жизни и имело все шансы стать ведущим мусульманским сообществом Дальнего Востока, однако затяжной конфликт, вызванный спором о месте строительства Соборной мечети Владивостока, сильно замедлил ее развитие.

В 1996 г. А.Магруппов обратился к мэрии Владивостока с просьбой выделить участок для строительства первой в крае мечети. Средства на её возведение предполагалось получить от благотворителей из Саудовской Аравии, которые действительно перечислили на счет ПКРМО «Ислам» часть необходимой суммы.

Первоначально мусульманам был выделен участок земли в районе станции «Океанская». Однако сменившаяся администрация города аннулировала это решение. 7 сентября А. Магруппов вторично обратился к городским властям с аналогичной просьбой и 10 сентября 1998 г. мэр г. Владивостока В.И.Черепков своим решением выделил мусульманской общине участок земли в парке «Нагорный». На этом месте представители мусульманской общины торжественно заложили камень в основание будущей мечети.

Вскоре выяснилось, что решение В.И. Черепкова о выделении общине «Ислам» данного земельного участка было противозаконным, поскольку вся территория парка «Нагорный» относится к зоне охраны памятников исторического центра Владивостока и любое строительство в ее пределах не допускалось. Кроме того, Соборная мечеть стала бы доминировать над Свято-Никольским кафедральным собором Владивостокской епархии. Приданные гласности планы

строительства мечети вызвали протесты православной общественности города, которые сыграли не последнюю роль в поражении В.И.Черепкова на очередных выборах мэра Владивостока.

24 июня 1999 г. новый глава администрации Владивостока Ю.М.Копылов аннулировал решение своего предшественника и предложил общине «Ислам» на выбор несколько других площадок, в том числе и ранее одобренный ими участок в районе станции «Океанская». Лидеры ПКМРО «Ислам» усмотрели в этом решении Ю.М.Копылова дискриминацию всего мусульманского сообщества края. Алимхан Магруппов категорически отказался переносить место строительства мечети и, не найдя компромисса по данному вопросу, стал писать жалобы на «произвол мэрии Владивостока» во все возможные инстанции – от ООН до Московской Патриархии. Параллельно с этим он развернул кампанию по поддержке экс-мэра Владивостока В.И.Черепкова, противопоставляя его «исламофобу» Копылову и обещая поддержку «200-тысячной мусульманской общины Приморского края» на грядущих губернаторских выборах.

За пределами Приморского края позицию Магруппова озвучивал верховный муфтий Нафигулла Аширов, который неоднократно упоминал Владивосток в числе городов, где, по его мнению, нарушаются права мусульман и даже обвинял правящего архиерея Владивостокской епархии в разжигании межрелигиозной вражды и шовинизме.

Достаточно быстро противоречия ПКМРО «Ислам» и мэрии Владивостока переросли в серьезный конфликт. Раздраженные жалобами А.Магруппова представители мэрии приняли ответные меры. Им было известно, что далеко не все мусульмане Приморского края считают Магруппова своим лидером. Основной причиной внутриисламских противоречий стало предпочтение, отдаваемое Магрупповым чеченской, узбекской и таджикской диаспорам в ущерб интересам татар, башкир, дагестанцев и азербайджанцев. Недоброжелатели приморского муфтия обвинили его в тесных связях с чеченской организованной преступной группировкой и в нецелевом использовании выделенных на строительство мечети средств.

В 1997 г. в «Исламе» произошел первый раскол – из общины Магруппова вышли почти все татары и башкиры, идейным лидером которых стал татарский бизнесмен Ринат Якупов. К лету 2000 г. во Владивостоке появилась третья мусульманская община, созданная на базе Владивостокской общественной организации народов Северного Кавказа «Ватан» («Родина»). Ее возглавил советник мэра Владивостока аварец Асадулла Саидов. Изначально община «Ватан» не была враждебна «Исламу» и даже намеривалась войти в состав ДУМАЧАР, однако нарастающий конфликт между Магрупповым и мэрией Владивостока обострил и внутриисламские противоречия. Обеспокоенный развитием ситуации Саидов попытался самостоятельно договориться о месте строительства мечети с городской администрацией, которая с радостью пошла ему навстречу, увидев реальную возможность достойно выйти из конфликтной ситуации. На решение всех вопросов, касающихся землеотвода, потребовалось всего два месяца и, казалось, затянувшийся конфликт близок к разрешению, однако Магруппов не оценил инициативу лидера «Ватана» и обвинил его в сговоре с городской властью в ущерб интересам мусульман. Сам «Ватан» при этом был назван «подставной, якобы мусульманской организацией».

Начало 2001 г. ознаменовалось новым всплеском мусульманской активности. Экс-мэр Владивостока В.И. Черепков, сохранивший за собой пост депутата Госдумы, вошел в думскую фракцию Абдул-Вахеда Ниязова и заручился его поддержкой, которая была востребована во время досрочных перевыборов губернатора Приморского края. Считавшийся одним из фаворитов предвыборной кампании Черепков нашел в лице Алимхана Магрупова ревностного сподвижника, который обещал мобилизовать на его сторону всю мусульманскую общину края.

В марте 2001 г. группа Магрупова распространила среди мусульман Владивостока листовку, в которой призывала прийти на митинг против «беспредельной власти Владивостока». При этом всячески подчеркивалось, что истинным защитником прав мусульман может стать только В.И. Черепков. Таким образом, противостояние «Ислама» с мэрией Владивостока достигло своего апогея и вскоре после этого закончилось полной победой мэрии – 8 июня 2001 г. собранием актива общины «Ислам» Алимхан Магрупов был освобожден от занимаемой должности. Новым председателем общины стал лояльный городской власти татарин Риф Харисов, который выразил желание внести существенные коррективы во внешнюю политику «Ислама». Руководство ДУМАЧР, в свою очередь, отнеслось к низложению Магрупова достаточно спокойно и поручило возглавить Приморский казыят татарину Дамиру Ишмухаметову, смягчив тем самым трения между представителями поволжских мусульман, проживающих в крае и мигрантами.

За помощью в решении вопроса о строительстве во Владивостоке Соборной мечети приморские мусульмане обратились к полпреду Президента Российской Федерации по Дальневосточному федеральному округу Камиллю Исхакову. В январе 2006 г. Камилль Исхаков имел беседу по этому вопросу с мэром г. Владивостока В. Николаевым. Через некоторое время был предварительно определен участок земли под строительство и началась детальная проработка этого вопроса.

Мечеть предполагалось построить в 2008 г. в районе 3-й Рабочей, на пересечении ул. Шилкинской и проспекта Красного знамени. Проект мечети разработали специалисты из Казани, проектировавшие знаменитую мечеть Кул Шариф. Проектом предусматривалось, что мечеть будет вмещать до 1,5 тыс. верующих. Но проект имел существенные недостатки, так как культовое здание собирались возвести в центре густонаселенного микрорайона, жители которого выступили против данного строительства. Вопрос о месте строительства Соборной мечети в Приморском крае так и не решен, что в немалой степени способствует сохранению напряженности в межконфессиональных отношениях и привел к появлению в среде приморских мусульман экстремистских настроений.

Конфликты мусульман с органами власти и общественностью в ходе культурно-национально-религиозной самоидентификации были отмечены и в других регионах Дальнего Востока.

Например, руководитель религиозной организации мусульман города Благовещенска Н.В. Камалов пытался придать в письме Президенту Татарстана Шаймиеву политическую окраску вопросу отношения между органами власти и местной мусульманской общиной, члены которой периодически нарушали закон. Камалов обвинил администрацию Амурской области в том, что «в области царит

предвзятость к лицам татарской национальности» и потребовал от Президента Татарстана вмешаться в ситуацию и защитить его «от произвола органов власти»⁹³.

В 1999 г., после вмешательства правоохранительных органов в межрелигиозный конфликт, спровоцированный определенной частью дагестанской диаспоры, публично обвинил органы власти в предвзятом отношении к мусульманам глава Камчатского Дагестанского землячества «Засман» и одновременно казый местной мусульманской общины Усман Усманов.

В Хабаровском крае конфликт между органами власти и мусульманской общиной был связан с судьбой построенной на деньги частного предпринимателя Соборной мечетью; на Сахалине – с планами строительства в г. Южно-Сахалинске Исламского духовного центра.

Необходимо отметить, что данные, приведенные в Таблице 2, учитывают только зарегистрированные религиозные объединения. Одновременно с ними, на российском Дальнем Востоке действуют незарегистрированные религиозные группы различных вероисповеданий, что не противоречит действующему законодательству. Точное их количество неизвестно. Основываясь на данных, которыми располагают сотрудники отделов по связям с общественными и религиозными организациями краев и областей Дальнего Востока, мы предполагаем, что их приблизительно столько же, сколько и зарегистрированных или немногим больше.

Подавляющее большинство религиозных групп представляют собой так называемые «новые религии» или «новые религиозные движения». Некоторые из них зарегистрировались как общественные организации. Это муниты, саентологи, последователи Трансцендентальной Медитации, Ананда Марг, Порфирия Иванова и др. Большая же часть действует без организации юридического лица. В Приморском и Хабаровском краях конфессиональное разнообразие подобных новообразований значительно и включает в себя не менее 20-30 наименований.

Подводя итог анализу процессов происходящих в религиозной сфере на территории российского Дальнего Востока можно сделать вывод, что в регионе сложилась специфическая конфессиональная ситуация, значительно отличающаяся от других регионов страны.

Во-первых, в многонациональном и поликонфессиональном дальневосточном регионе, где процесс «религиозного возрождения» сопровождался конфликтами ряда конфессий с органами власти и напряженными межконфессиональными отношениями, религия способствует самоидентификации религиозно-этнической группы, ее интеграции и сплочению перед лицом господствующей социальной группы, исповедующей другую религию (православие): поляки – католики, немцы – лютеране, татары – мусульмане, евреи – иудеи и др. В регионе, где проживают представители более 120 народов России, культурно-конфессиональная самоидентификация способствует как сохранению национальной самобытности, так и поиску основ межконфессионального и межэтнического диалога. В российском обществе нарушение принципов светскости государства и равенства религий перед законом, попытки достичь национального согласия на основе ценностей одной конфессии чреваты углублением раскола, появлением конфликтов на этно-религиозной почве. Если вероисповедная политика государства не претерпит определенных изменения, то

⁹³ ТАОСОРОА АО. - Д. 2. - Л. 27-28.

эти процессы будут углубляться, особенно в таких многонациональных и поликонфессиональных регионах как Дальний Восток, и вполне могут привести к глобальному межрелигиозному конфликту

Во-вторых, религиозная ситуация в регионе в последние годы определяется несколькими основными тенденциями: а) благодаря усиленной поддержке государственных органов активизируется деятельность РПЦ (МП), особенно в сфере школьного образования, вооруженных сил и финансово-имущественных отношений с государством; б) несмотря на нежелание органов власти признавать за ними статус «традиционных для региона религий», прочные позиции продолжают занимать на Дальнем Востоке протестантские церкви, что связано не столько с финансовой поддержкой зарубежных религиозных центров, сколько с наличием значительного опыта деятельности в неблагоприятных условиях, полученного еще в годы советской власти; в) под влиянием деятельности зарубежных религиозных центров происходит некоторый всплеск деятельности новых религиозных движений, интерес к которым у дальневосточников упал после принятия Федерального Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». Это подтверждается возникновением и распространением на территории российского Дальнего Востока все новых и новых групп и учений, которые в специфической форме удовлетворяют духовные потребности населения.

М. НОВИЧЕНКО (Київ, Україна)

РЕАЛІЇ ЗАКОНОДАВЧОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ СОВІСТІ В УКРАЇНІ

Україна приєдналася до Ради Європи 9 листопада 1995 року. При вступі вона зобов'язалася дотримуватися всіх, визначених Статутом Ради Європи вимог і обов'язків, а саме плюралістичної демократії, верховенства права та захисту прав і свобод людини. Україна, як відомо, погодилася також виконати у визначені терміни ряд спеціальних зобов'язань, зафіксованих у Висновках Парламентської Асамблеї № 190 (1995).

В контексті питань, пов'язаних із забезпеченням свободи совісті та віросповідання, йшлося, зокрема, про подальше вдосконалення законодавчої бази в цій сфері, запровадження недискримінаційної системи реєстрації релігійних організацій, пошуку оптимальних шляхів для повернення релігійним інституціям церковного майна та деякі інші аспекти. Коротше кажучи, Україна, як рівноправний член Ради Європи, мала забезпечити повноцінну релігійну свободу.

Слід відзначити, що до виконання цього важливого завдання наша держава приступила ще до набуття своєї незалежності. Про це красномовно і переконливо говорить той факт, що одним із перших законів, прийнятих Верховною Радою України під № 4, був саме Закон „Про свободу совісті та релігійні організації”, датований 23 квітня 1991 року.

Цей закон, за висновками експертів Ради Європи, був визнаний одним з найдемократичніших і найпрогресивніших у посткомуністичному світі. Він не тільки проголошував відокремлення церкви від держави і школи від церкви, а й

рівність усіх релігійних організацій перед законом; право на існування релігійної організації в силу самого факту її створення, а також спрощений порядок набуття релігійною організацією статусу юридичної особи. У відповідності до ст. 13 Закону „релігійна організація визнається юридичною особою з моменту реєстрації її статуту”. Порядок реєстрації релігійних організацій визначений ст.14 Закону. В ній, зокрема, зазначено, що релігійні центри, управління, монастирі, релігійні братства, місії та духовні навчальні заклади подають на реєстрацію статут до державного органу України у справах релігій. Первинні релігійні осередки – громади подають заяву та статут на реєстрацію до обласної, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій, а в Автономній Республіці Крим – до Уряду Автономної Республіки Крим. Орган, який здійснює реєстрацію, в місячний термін розглядає заяву та статут релігійної організації, приймає відповідне рішення і не пізніше як у десятиденний термін письмово повідомляє про нього заявника. Діючим законом передбачено, що у необхідних випадках орган, який здійснює реєстрацію статутів релігійних організацій, може зажадати висновок місцевих органів влади, а також спеціалістів. У цьому разі рішення про реєстрацію приймається у тримісячний термін.

Слід підкреслити, що керівники церков і релігійних організацій України підтримують і відстоюють саме такий порядок реєстрації статутних документів, в тому числі і перед експертами Ради Європи.

Нині діючий Закон не встановлює випробувальний термін для релігійних організацій і не знає відмінностей у статусі церков більшості й нечисленних конфесій, включаючи нові й меншинні для України релігійні течії.

Принципово нові підходи та атмосфера, що склалася в державно-церковних відносинах України, суттєво позначилась на характері релігійного життя в нашій країні, яке набуло динамічного розвитку. Тут відбулися такі кардинальні зміни, якими не позначена, напевне, жодна галузь нашого життя. Церква стає повноцінним і співмірним за своїм впливом на суспільні процеси інститутом, своєрідним стабілізатором суспільного розвитку.. Зауважимо, що цю тенденцію підтверджують міжнародні експерти.

За роки державності України релігійна мережа зросла майже втричі. Сьогодні в основному завершено формування інституційних основ більшості релігійних організацій. Питанням їх подальшого розвитку опікуються понад 300 духовних центрів та управлінь. Існуючі проблеми з кадрами священнослужителів практично розв'язані завдяки плідній роботі 199 вищих та середніх духовних навчальних закладів, в яких навчається більше 17250 слухачів.

Свідченням духовного одужання церкви є 439 діючих монастирів, кількість яких зросла майже в 10 разів. На ниві добротності та милосердя повсякденно працюють 423 місії та братств. Народжуються нові форми співпраці церкви зі школою, всією системою освіти та виховання, армією, сім'єю.

Незважаючи на суттєві труднощі та ускладнення, держава повертає церкві колишні культові споруди, які використовувалися не за призначенням. Майновий стан релігійних організацій визначений у III-му розділі Закону України „Про свободу совісті та релігійні організації”. В ст. 17, зокрема, вписано, що релігійні спільноти мають право використовувати для своїх потреб будівлі й майно, що надаються їм на договірних засадах державними, громадськими організаціями та громадянами.

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 АРК. Закон підкреслює, що релігійні організації мають переважне право на передачу їм культових будівель із земельною ділянкою, необхідною для обслуговування цих будівель. На підставі Закону та на виконання актів Президента та Уряду України, які стосувалися повернення церкві колишнього культового майна, в Україні передано релігійним організаціям більше 4 тисяч сакральних споруд. Крім того, релігійним організаціям передаються предмети церковного вжитку. За сприяння держави збудовано тисячі нових храмів, серед них православні святині: Свято-Успенський собор Києво-Печерської лаври, Золотоверхий Михайлівський собор в м. Києві, собор Святого Володимира в Херсонесі, Свято-Успенська лавра в м. Святогорську. Цей процес продовжується – нині будується ще більше 3 тис. сакральних споруд.

Помітний вплив на вирішення цих проблем та на загальний стан державно-церковних відносин справляє діяльність Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, яка акумулює і погоджує конфесійні ініціативи, сприяє релігійним організаціям у виконанні їхніх статутних завдань, становленню порозуміння і терпимості у взаєминах різних конфесій, удосконаленню правового поля державно-церковних відносин. Саме завдяки діяльності цього авторитетного міжконфесійного органу релігійному середовищу впродовж останніх років вдалося уникнути проявів релігійного екстремізму й фанатизму.

Свобода совісті і свобода релігії відносяться в незалежній Україні до фундаментальних цінностей суспільного життя, які характеризують не лише повноцінне функціонування релігійних інституцій, але й правові, суспільно-політичні, економічні можливості та гарантії для вільного релігійного самовизначення її громадян.

Важливо, що чинне національне законодавство з питань свободи совісті та віросповідань, пройшло експертизу в авторитетних міжнародних організаціях та установах. Учасники численних представницьких міжнародних конференцій, круглих столів, колоквиумів, які відбувалися в Україні, були одноставними у висновках, що система державно-конфесійних відносин у нашій країні відповідає демократичним принципам, задекларованих документами Ради Європи, задовольняє права і свободи людини, ґрунтуючись при цьому на багатотисячній спадщині врегулювання відносин між цими двома суспільними інституціями, враховує історичні уроки як позитивного, так і негативного досвіду таких відносин.

В підсумкових матеріалах міжнародних конференцій за участю фахівців із США, Канади, Франції, Швеції, Іспанії, України, представників Міжнародної академії свободи релігії та переконань відзначається, що в цілому українська модель державно-конфесійних відносин є досить зваженою і послідовною, особливо порівняно з багатьма іншими відомими на сьогодні моделями в країнах Заходу і Сходу.

В оприлюднених доповідях державного Департаменту США про релігійну свободу за останні роки, зокрема, зазначається, що Україна не лише проголосила релігійну свободу, а й загалом забезпечує її чинність у житті суспільства. Сьогодні Українська держава, засудивши брутальні дії колишньої тоталітарної влади

стосовно релігії, церкви та віруючих, у своїй політиці щодо релігії та церкви дотримується наступних принципів і підходів:

- кожна людина має право на свободу світогляду і віросповідання, вільного вибору ставлення до релігії;
- кожна людина має право сповідувати будь-яку релігію у прийнятний для неї спосіб, безперешкодно вести релігійну діяльність;
- держава не втручається у законну діяльність релігійних організацій, надає їм всебічне сприяння.

Л. ВИГОВСЬКИЙ (Хмельницький, Україна)

РОЛЬ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ В ПРОЦЕСІ СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТКУ ДЕМОКРАТИЧНИХ ЗАСАД В УКРАЇНІ

Сучасна суспільно-політична ситуація в Українській державі характеризується, на жаль, високим рівнем соціальної напруги. Пояснюється це перш за все тим, що наш соціум є розколотим загальною на дві політичні сили, мета яких - протилежна. Так, одна з них вектор розвитку суспільства бачить на Сході, інша - на Заході. Зрозуміло, що це породжує гостре протистояння різних партійно-політичних рухів і в кінцевому підсумку зумовлює його нестабільний стан. Однією із причин цього стала відсутність в державі розвинутих демократичних структур. Тому за таких умов актуалізується проблема утвердження та подальшого розвитку в Україні демократичних засад.

Демократія, як відомо, є типом політичної будови держави чи політичної системи суспільства, при якому єдино легітимним джерелом влади в державі є її громадяни. При цьому управління державою може здійснюватися або безпосередньо (пряма демократія), або опосередковано, через вибраних представників. Варто зазначити, що в сучасній політичній науці термін «демократія» застосовується як для позначення теоретичної ідеальної моделі (нормативний підхід), так і для опису реально існуючих державних систем в країнах, де політичний процес відносно повно відповідає вимогам, що висовуються до демократії як ідеалу (емпіричний підхід).

Головною ознакою демократії є законодавчо забезпечені виборні форми як пропорційного представництва у владі (колективний орган), так і авторитарного представництва (президент). При цьому обов'язково має бути задіяна ефективна система захисту інтересів меншості.

Одним із суттєвих факторів процесу демократизації суспільства може виступати така соціальна інституція як Церква. В історії суспільства, як показала практика, вона може серйозно гальмувати такий процес або ж навпаки - суттєво його прискорювати. У «Рекомендації 1396 (1999) Парламентської Асамблеї Ради Європи «Релігія і демократія» вказується на те, що «демократія та релігія не повинні протистояти одне одному, а навпаки. Демократія довела, що вона є найкращим шляхом до свободи мислення. Зі свого боку релігія, через мораль та етику, свої головні цінності, її критичний підхід та культуру може бути цінним партнером демократичного суспільства».

Вплив Церкви на процес формування та розвиток демократичних засад в суспільстві, діяльність релігійних організацій в процесі утвердження ідеології демократії завжди цікавила філософів та релігієзнавців. До цієї теми в тому чи іншому контексті звертались Т.Гоббс, Р.Белла, Е.Дюркгейм, Г.Зіммель та інші. Їх основоположні ідеї отримали розвиток в працях російських релігієзнавців В.Гараджі, Ю.Левади, О.Сухова, І.Яблокова. Значний доробок в цьому плані мають українські дослідники М.Бабій, В.Бондаренко, В.Єленський, В.Климов, А.Колодний, Л.Филипович.

Водночас, роль релігійного комплексу та його інституалізованих форм у процесі розробки теорії демократичного суспільства, її практичної реалізації досліджена ще не достатньо. Тим більше, що сама Церква історично еволюціонувала від повного несприйняття у свій час ідей демократичного суспільства як секулярного явища до визнання його як основної цінності сучасної цивілізації.

Питання сутності демократичного суспільства, причин та необхідних умов його формування стали темою дослідження суспільствознавців ще у кінці XVIII століття. В той час таке суспільство розглядалось як нерелігійна форма контролю за діяльністю секуляризованої держави. Започаткована і розвинута на основі активності громадян та їхньої самоорганізації, нова форма суспільного контролю за діяльністю держави отримала назву громадянського суспільства.

Варто зазначити, що в умовах радянської держави ідея демократичного розвитку суспільства не отримала якусь підтримку, оскільки вона явно вступала в протиріччя з монопольним положенням такої держави у суспільстві, з проголошенням і реалізацією нею принципу пріоритету державних інтересів над особистим. Звідси й жорстке протиставлення соціалістичної демократії буржуазній з відповідними соціальними наслідками.

Нині для нас успіхи демократичного суспільства в країнах Заходу очевидні. Саме воно поставило державу під жорсткий і ефективний контроль людей. Тому така держава змушена служити народу не на словах, а на ділі. Як свідчить практика, демократизація значно зменшила ступінь відчуженості органів державної влади від рядового громадянина. Влада у такій ситуації змушена у власній діяльності орієнтуватись на створення сприятливих умов для реалізації матеріальних і духовних потреб громадян власної держави. Саме в результаті діяльності демократичного суспільства витворено сучасну західноєвропейську цивілізацію на засадах пріоритету свободи та прав людини.

З набуттям Україною державної незалежності і проголошенням головною цінністю буття людини актуальною стала проблема формування і розбудови інституцій демократичного суспільства. Це пояснюється в першу чергу тим, що попередня радянсько-партійна форма державного управління в очах більшості людей себе повністю дискредитувала. Нова українська держава, яка практично розбудовувалась на руїнах радянської, об'єктивно успадкувала її основні негативні риси. До них в першу чергу потрібно віднести утвердження пріоритету інтересів держави над інтересами людини, зумовлену таким підходом відчуженість влади від народу, "махровий" бюрократизм, масове використання можливостей влади для особистого збагачення державних чиновників, невинуваті для них соціальні пільги. Іншими словами, нова українська влада продовжувала бути самодостатньою, оскільки практично не залежала від власних громадян. За роки незалежності вона, зокрема, не зуміла створити справедливі і прозорі умови перерозподілу державної власності. В результаті невелика група людей з явного потурання влади стала

володарем основних засобів виробництва. Ті матеріальні цінності, котрі створювались цілими поколіннями людей за дуже короткий період стали власністю окремих людей, часто з кримінальним минулим. Майнове розшарування в країні для громадян цивілізованого світу досягло просто непристойного характеру. Таким чином, Українська держава не забезпечує в повному обсязі проголошені нею ж базові соціальні права та свободи.

Але при цьому варто зауважити, що в Україні, попри зазначене, все ж об'єктивно закладаються підвалини для становлення і подальшого розвитку демократичного суспільства, оскільки реально існує багатопартійність, багатокласність економіки, порівняно розвинута публічна сфера. В той же час, з об'єктивних і суб'єктивних причин, структури такого суспільства є нечисельними та досить організаційно слабкими. Більш того, часто вони не мають необхідного сприяння з боку владних структур, нерідко саме від неї зазнають утисків. І це зрозуміло, адже в ній ще багато працює тих людей, які психологічно можуть сприймати контроль тільки вищестоящих органів, але не рядових громадян. До цього необхідно додати і досить високий рівень пасивності самих громадян, які часто прагнуть не конфліктувати з представниками державних органів.

За таких умов об'єктивно існує суспільна потреба в тих силах, які могли б реально взятися за вирішення даної суспільно-необхідної проблеми. Однією із таких духовних сил могла б виступити саме Церква. Це пояснюється тим, що більша частина громадян, незалежно від їх релігійного самовизначення, звертають увагу на важливість соціальної діяльності і місії Церкви, ратують за її активну участь у вирішенні суспільно-значимих проблем. Сьогодні це практично єдиний суспільний інститут, котрий користується найвищим рівнем довіри з боку громадян.

Варто відзначити, що нині ряд християнських Церков переосмислюють свою суспільну роль в соціумі, форми і методи її реалізації. І, як свідчить практика, поки що однозначної відповіді немає. Про це свідчить той факт, що, зокрема, в керівництві Православної церкви з цього питання є принципові розмежування. Такий поділ в принципі проходить по відомій лінії, яка умовно поділяє клір на "консерваторів" та "лібералів". Перші, побоюючись, що Церква, беручи активну участь у світському житті, втратить свою ідентичність, стоять на позиції збереження літургіко-історичної спадщини. "Ліберали", навпаки, визнають потребу в постійному оновленні форм і методів церковного життя, постійного діалогу з "зовнішнім" світом і ставлять собі завдання про перетворення всієї повноти суспільного життя на засадах християнських цінностей. Хоч нині серед християнських богословів під впливом реального життя набуває поширення думка про те, що "Церква повинна цілком серйозно прийняти секулярну сферу й довести, що християнське служіння можливе й необхідне і в ній, а не тільки в монастирі чи в парафії" [3,183]. Такий підхід можливий на засадах переосмислення сутності самої людини. Тепер вона вже розглядається як суб'єкт, осереддя та мета суспільства, що вимагає шанувати її разом із її універсальними та невід'ємними "людськими правами". Через те відбувається переосмислення змісту і форм суспільної діяльності віруючих. Дискутуються, наприклад, питання щодо можливостей створення віруючими політичних партій, незалежних від держави та адміністрації профспілок, можливості боротьбі віруючих за свої громадянські права.

Соціальна місія християнської Церкви така ж давня, як і вона сама. З часу свого виникнення вона пропагувала положення Євангелія щодо суспільної,

політичної та економічної поведінки віруючих, регламентувала їх обов'язки у її відношеннях зі світською владою.

У своїй соціальній діяльності Церква намагалась захищати убогих, викривала несправедливість у суспільстві, сприяла утвердженню справедливості та милосердю. Практично до XVIII століття саме Церква контролювала діяльність держави. І проблема створення демократичного суспільства виникла, як вже зазначалось, у зв'язку із секуляризаційними процесами в суспільстві, оскільки держава виходила з під контроль Церкви.

Реакцією на питання щодо місця і ролі Церкви у сучасному суспільному житті стали соціальні доктрини, соціальні вчення християнських церков. Вони відображають погляди і настанови Церкви не лише щодо особистої поведінки віруючих, але й з приводу обов'язків християнина щодо суспільства в цілому, тобто його соціальної відповідальності. Виходячи з релігійного уявлення про людину та її гідність, соціальна доктрина покликана дати основні методологічні принципи, які орієнтуватимуть віруючих, як громадян, у їхніх соціально-політичних поглядах.

Сьогодні християнські Церкви вважають своїм обов'язком виступати на захист демократичних прав і свобод громадян у випадках, коли владні структури своїми діями зумовлюють погіршення соціально-економічного положення віруючих та інших громадян, або вдавалися до обмеження задекларованих конституційних прав та свобод особистості. Той факт, що "місія Церкви є духовного порядку, насправді не протиставляє її світові. Надія на вічне спасіння та змагання (діяльне прагнення) до підтримки людей – це різні речі, і варто це пам'ятати. Однак вони нероздільні, адже саме на землі, в історії, в конкретних умовах життя кожна людина готує, вирішує і наперед переживає свою вічну долю. Несправедливість, визиск, нещасття, які в межах суспільства нерідко консолідується у справжні "структури гріха", є великими ворогами людини, бо вони впливають на моральну поведінку людини, позбавляють її гідності особи, перешкоджають їй здійснити своє покликання"[3, 15].

Очевидно, що ефективна реалізація позитивного потенціалу Церкви на процес формування та становлення демократичного суспільства можлива при гармонізації її зусиль із зусиллями самого суспільства та держави. У цьому плані варто нагадати, що у світовій практиці історично склалося фактично три базові моделі відносин між державою і Церквою – сепараційна, коопераційна та протекціоністська (патерналістська). Перша передбачає безумовне відокремлення Церкви від держави. У цій ситуації сфери діяльності Церкви та держави жорстко розмежовані. Остання законодавчо забезпечує звужене поле діяльності релігійних організацій та здійснює контроль за їх роботою в сферах суспільного життя. Друга модель передбачає співпрацю Церкви та держави, участь релігійних організацій в реалізації соціальних, культурних, освітніх та інших програмах, що фінансуються державою. Це створює досить широке поле для діяльності Церкви. І остання – третя модель передбачає відкриту підтримку Церкви державою, в тому числі і фінансову. У цьому випадку Церква практично перетворюється на політичний інститут підтримки діючих владних структур і аж ніяк не може бути до них опозиційною. Зрозуміло, що саме друга модель – коопераційна – створює оптимальні можливості участі Церкви в процесі формування та розвитку засад громадянського суспільства.

В Україні чинним законодавством фактично передбачена перша модель – сепараційна. Це значно обмежує поле діяльності Церкви у названому процесі. Хоч і в таких умовах її вплив на формування суспільної свідомості очевидний. Цьому слугує

і те, що ієрархи діючих у країні церков нерідко в публічній формі дають досить критичну оцінку тим чи іншим діям влади.

Зрозуміло, що Церква, як частина суспільства, як специфічна структурна складова демократичного суспільства, не може стояти осторонь тих процесів, котрі відбуваються в державі. Через те для кожної з існуючих в Україні церков сьогодні є актуальною проблема її самовизначення щодо присутності у процесі становлення і розвитку такого суспільства в нашій країні. Зрозуміло, що підвищення рівня соціальної активності віруючих людей позитивно вплине і на загальний рівень такої активності в суспільстві. Правда, в цьому плані традиційні християнські конфесії мають певні власні проблеми. Адже у них існує започаткований ще в епоху Середньовіччя поділ на клір і мирян, “професіоналів”, “владу” і “темний люд”. І якщо духовенство вже в силу свого соціального статусу займало соціально активну позицію, то “миряни в Україні мають ознаки одночасно активності та безсилля, оптимізму та розчарувань, впевненості й значних вагань” [2, 4]. Цікаво зазначити, що частина духовенства, особливо парафіяльна, в принципі не зацікавлена в підвищенні рівня соціальної активності своїх вірян. Це пояснюється тим, що з такими віруючими працювати набагато складніше. І це зрозуміло, адже краще біля себе мати мирян, які знають тільки три речі – молитися, слухати й давати гроші. Із-за цього “егоїстичні інтереси духовенства часто домінують над його душпастирськими обов’язками, через що ініціативи згори щодо створення на парафіях мирянських осередків завершується створенням “кишенькових” утворень – слухняних і безініціативних” [2,4].

В цьому плані потрібно відзначити зусилля Римо-Католицької Церкви, яка намагається своїх віруючих зробити повноправними учасниками процесу управління державою, здійснює пошук нових і повніших форм участі в громадському житті громадян-християн та нехристиян. “Життя демократії, - зазначають її ієрархи, - не може бути ефективним без активної, відповідальної та щирої участі кожного з нас” [1,1]. Такий підхід був узаконений рішеннями Другого Ватиканського собору. В його документах, зокрема, зазначено, що “миряни не повинні відмовлятися від участі в громадському житті, в економічній, соціальній, законодавчій, адміністративній та культурній сферах, маючи на меті на особистому та державному рівні пропагувати суспільне благо” [1, 1]. В обов’язок католиків входить пропагування та захист таких суспільних цінностей як громадський порядок і мир, свобода і рівність, повага до людського життя та довкілля, справедливість та солідарність, тобто тих засад, котрі виступають фундаментом громадянського суспільства.

Таким чином, Церква виступає суттєвим фактором демократизації життя суспільства на засадах християнських цінностей, формує соціально активну позицію віруючих у справі відстоювання ними своїх громадянських прав, що в кінцевому підсумку прямо слугує інтересам формування і розвитку громадянського суспільства в Україні.

Використані джерела:

1. Йозеф Кардинал Ратцінгер, Гарнісіо Бертоне. Миряни і політика. Доктринальні зауваги щодо деяких питань стосовно участі католиків у політичному житті // Арка. – 2003. - № 7 (65). –С. 1, 4-5.
2. Кирик Ю. Важливий нерв громадського життя // Арка. –2003. –№ 6(64). – С.4.
3. Суспільна доктрина Церкви. (Збірник статей). –Львів.: Свічадо, 1998.

ПОЛІТИЧНА ВЛАДА В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: МІЖ ТЕНДЕНЦІЯМИ САКРАЛІЗАЦІЇ ТА СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ

Одним із вирішальних факторів зміни сучасного релігійного життя пострадянських країн загалом, а України – зокрема, виступають, з одного боку, процеси секуляризації суспільства, а з іншого - в умовах реальної свободи совісті сакралізація й клерикалізація державного апарату.

Особливість та відмінність транзитних суспільств від Західних проявляється в тому, що вони вже випробували надмірну секуляризацію в роки панування державного атеїзму. Відтак зараз українське суспільство втратило свою радянську атеїстичність, але не перетворилося на однозначно релігійне, а тим більше не стало й секулярним. Тому означений паралельний процес секуляризації-сакралізації в пострадянських державах не збалансований і має ухил убік сакралізації політичної влади. Посттоталітарні країни пропонують відмінну від європейської та американської традиції модель релігійного розвитку.

Україна в духовному плані - транзитна країна, яка ніяк не визначиться в тому, як їй далі бути: або відмовитися повністю від атеїстичного минулого, або втілювати фантастичну мрію побудови теократичної держави, або модернізувати візантійську симфонію між церквою й владою, або пустити релігійний процес анархічними рейками, а чи будувати європейську світську сучасну державу, де чітко законодавчо прописані права й обов'язки держави і церкви, де держава - гарант прав і свобод людей різної світоглядної орієнтації, де існують правові й цивільні механізми регулювання різних суб'єктів суспільно-релігійних відносин.

Оглянувши поглядом історію людства в цілому, можна проаналізувати, що в переважній більшості культур релігійний авторитет та світська влада або йдуть рука об руку, або ж тією чи іншою мірою переростають один в одного, аж до повного отождоження. Релігійна влада припускає абстрактну владу аморфного небесного трансцендента над людиною, суспільством, а політична влада - реальну владу земного авторитету (індивіда, організації, спільності людей) також над людиною, суспільством. Однак фактично релігія ніколи не задовольнялася абстрактною духовною владою. Вона завжди прагнула встановити на Землі, крім божественної влади, ще й земну - політичну владу. У людей завжди була необхідність перенести авторитет божественної, надлюдської сили на особливих людей, які будуть божественними вісниками в суспільстві, носіями особливої культурної символіки й місій. Ними проголошувалися священнослужителі (наприклад, брахмани в Індії) і обожнювані правителі, у Китаї - ван, у Єгипті - фараон і т.д. Ідея божественного походження й сутності земної влади не просто має велику політичну цінність: у ній відбилась стародавня архитипна уявлення про панування над людством вищої сакральної сили, що пропонує єдиновірні закони й норми поведінки.

Таким чином, сакралізація розглядається як релігійна концепція влади, відповідно до якої суспільна, групова й індивідуальна свідомість, діяльність і поведінка людей, соціальні відносини й інститути залучені в сферу релігійного санкціонування. Релігія за допомогою віруючих людей прагне встановити свій режим на всьому державному просторі й тим самим створити державу з

теократичною формою правління або «державу в державі». У сакралізованому суспільстві церква й держава виробляють цілу систему захисту й трансляції священного відношення людей до базових ідеалів сформованої культури.

Зараз в постмодерному інформаційному суспільстві дослідники констатують подібні тенденції. Поза сумнівом, ці процеси бінарні за своєю сутністю, оскільки виконують як конструктивні функції - консолідація нації, суспільства в єдине ціле; формування позитивного іміджу політичного лідера в очах громадськості; відволікання думок людей від економічних, екологічних, соціальних проблем; так і деструктивні - виражають слабкість демократії; ностальгію за тоталітарним минулим, за єдиним керівником-диктатором. При цьому відбувається фаворитизація однієї релігії (конфесії, церкви) і протиставлення іншим, а, як наслідок, збільшується ймовірність міжконфесійних і державно-конфесійних конфліктів. При цьому спостерігається нав'язування усьому суспільству церковної (релігійної) точки зору як єдиноправильної, відбувається повна чи часткова узурпація окремих регіонів тими чи іншими конфесіями, замикання церков на своїх внутрішніх проблемах.

Перетворення релігії в складову політичного життя, а церкви - в елемент політичної структури, спостерігається і в Україні і в Росії, а також у цілому ряді пострадянських країн. Парадокс української ситуації полягає в тому, що, відповідно до Конституції України, Церква (релігійні організації) відокремлені від держави, а школа - від Церкви, але де факто ми бачимо явне втручання держави через посадових осіб у релігійне життя. У зв'язку із цим, відзначимо важливий момент: на сьогодні українське суспільство ще не виробило чіткого уявлення про те, яким повинна бути секулярна держава в справжньому сенсі цього слова. Безвірною? Антирелігійною? Ліберальнорелігійною? Як в секулярному суспільстві повинні співіснувати релігія й церква? Чи повинен її політичний лідер бути віруючою людиною? Чи повинен він відкрито демонструвати свої релігійні погляди та переконання?

Прикладом тому можуть служити президентські вибори, у яких релігійний фактор і релігійність самих кандидатів, а також опора на конфесійно-релігійний електорат, відігравали важливу роль. Симптоматичним видаються нам особисті ініціативи президента України В.Ющенко (2005-2010 рр.): ідея введення в програму загальноосвітньої школи релігійно орієнтованого курсу «Етика віри»; ідея утворення Єдиної Помісної Православної Церкви; регулярні церковні молебні в дні державних свят із залученням до них посадових осіб вищого рангу. Продовження цього курсу ми спостерігаємо зараз і в діяльності сучасного президента України В.Януковича, в його вираженій симпатії та прихильності до Української Православної Церкви Московського Патріархату. На наше переконання, колізій можна уникнути в тому випадку, якщо Президент і ряд посадових осіб усвідомлять необхідність прояву своїх релігійних почуттів та участі в релігійних богослужіннях не стільки як лідери держави, а як рядові члени Церкви. Також не повинне бути клерикалізації державних установ (зокрема у Верховній Раді України відкритий прихід УПУ МП). Ці ж процеси проявляються й на регіональному рівні, де вони набувають своєрідну етноконфесійну специфіку.

Таким чином, політичні й державні лідери прагнуть одержати (і нерідко одержують) благословення багатьох своїх соціально-політичних починань, звертаючись до релігійних інституцій в демонстративних, показушних цілях,

домагаючись в такий спосіб підвищення свого авторитету й розширення електорату. Дуже важко провести розмежування між ситуацією, у якій релігія зміцнює стабільний соціальний порядок, і коли, релігія використовується політичними лідерами у власних інтересах, з порушеннями норм цього порядку, а заодно і відповідних положень Конституції країни.

Релігійний чинник присутній у політиці й у тих випадках, коли в силу конкретних обставин самі віруючі, учасники масових рухів звертаються до релігії для виправдання своїх власних дій, з метою ідеологічного обґрунтування своїх інтересів та сподівань.

Без сумніву релігія, як духовний та ідеологічний феномен, водночас впливає і на політичні процеси. Це в свою чергу виявляється у наступному:

- вплив на свідомість громадян певної держави. Адже, зміцнення релігійності підсилює суспільну мораль, моральність і відповідно правопорядок;
- ідеологічній підтримці або протистоянні. Пропаганда самої релігії з її системою цінностей та ідей, може як позитивно, так і негативно позначатися на авторитеті влади або будь-яких суб'єктів політики;
- інтеграція громадян. У зв'язку з тим, що релігія привертає увагу до таких глобальних проблем, як підтримка миру, боротьба з голодом, особливо небезпечними хворобами, екологічними, демографічними проблемами тощо, вона виступає в ролі певного центру, навколо якого збираються всі хто зацікавлений у вирішенні цих проблем;
- геополітична інтеграція. Це інтеграція різних політичних утворень і держав з урахуванням релігійного фактору;
- врахування релігійного фактору в зовнішній політиці. Релігійний фактор враховується в зовнішній політиці усіх без винятку великих держав.
- екстремізм релігійний. Часто релігійні мотиви лежать в основі радикальних політичних дій, що здійснюються різними релігійно-політичними спільнотами.

Зауважимо, що в зв'язку з тим, що релігійна ситуація в пострадянському просторі істотно відрізняється від процесів, що відбуваються на Заході, то пряме запозичення теоретичних досягнень закордонних дослідників соціології релігії, секуляризації, взаємозв'язку релігії й політики, незважаючи на всю їхню безсумнівну плідність, навряд чи можливо, оскільки потрібна серйозна адаптація цього досвіду до специфіки об'єкта дослідження. Має бути вироблений свій власний концептуальний підхід у дослідженні нових явищ в сфері релігійної поведінки політичних лідерів, що мають місце в останнє десятиліття в пострадянських країнах загалом, й в Україні зокрема.

УМОВИ І ЧИННИКИ ПРОЦЕСІВ ДЕМОКРАТИЗАЦІЇ В МУСУЛЬМАНСЬКОМУ СВІТІ

Демократизація в країнах ісламського світу пов'язана з процесами економічної та політичної модернізації і трансформації, які охопили певну частину мусульманського субрегіону. Ці процеси в країнах Сходу відбувалися в умовах боротьби за свободу і незалежність від західних держав. Країни мусульманського Сходу, які зуміли проторувати свій шлях, відмінний від західного, вберегли свою культурну цивілізаційну специфіку, доповнили історію світового розвитку. Досвід цих країн має особливе значення насамперед тому, що досягнення високих економічних стандартів не знищило й не девальювало традиційні духовні цінності.

Сучасний етап політичних та релігійнознавчих досліджень демократизації характеризується постійним розширенням тематики і одночасно посиленням тенденції до вузької спеціалізованості та генеруванням нових напрямків у аналізі еволюції мусульманських суспільств. Серед числа наукових праць, які стосуються процесу розвитку демократії в арабському світі, розглядають еволюцію та динаміку ісламських рухів у країнах арабського регіону, специфіку їх духовного та політичного життя, слід відзначити доробок А.Д. Воскресенського, С.Б.Дружиловського, Е.М.Гуревича, В.А.Зоріна, Н.А.Латигіної, С.А.Калинського, А.Ю.Мельвиля, В.А.Мельянцева, Л.І.Скорохода, В.Й.Лубського, М.І. Кирюшка та ін.

З метою адекватного пояснення сутності світових процесів сьогодні все частіше висловлюється думка про необхідність розширення методологічної бази, з обов'язковим урахуванням регіональних та просторово-аналітичних підходів. Такий підхід, в контексті обраної теми дослідження, доводить свою дієвість при аналізі сучасних політичних систем, особливості яких не вписуються в західні моделі демократії, однак вони являють собою саме модули демократій. Наразі, на питання про співвідношення західних демократичних зразків з політичними системами країн ісламського світу немає однозначної відповіді, оскільки навіть серед лідерів мусульманських країн є ті, хто сприймає цей термін адекватно західному тлумаченню (хоча й з деякими змінами), ті, хто вважає його принципово неприйнятним для мусульманського суспільства, і ті, хто намагається дати цьому терміну власне тлумачення [1, 331].

Ісламські країни, навіть охоплені процесами демократизації, намагаються оборонити характерний для них соціально-політичний устрій, а тому залишається проблематичним визначення як моделей новоствореної демократії, так і факторів, що сприяють переходу до неї країн ісламського світу. Незважаючи на безліч форм, в світі немає двох демократій, які в процесі свого становлення пройшли абсолютно однакові шляхи. „Щоб прийти до демократії, потрібне не копіювання конституційних законів чи парламентської практики деякої вже існуючої демократії, а здатність чесно поглянути на свої специфічні конфлікти та вміння винайти чи перейняти ефективні механізми їх розв'язання” [2, 7].

Аналізуючи феномен демократії, важливо визначити передумови, що сприяють становленню та подальшому стабільному існуванню демократії. Першу вихідну умову, яка повинна передувати всім іншим стадіям процесу, Д. Растоу сформулював як національну ідентичність та державну єдність: „Вона (національна

єдність) значить лише те, що значна більшість громадян потенційної демократії не повинна мати сумнівів чи навіть подумки припускати обмовки відносно того, до якого політичного товариства вони належать” [2, 10]. Інакше кажучи, громадяни усвідомлюють свою ідентичність з державою, а в суспільстві немає ані розколу, ані прагнення до об’єднання з іншими спільнотами.

Існують також додаткові, бажані, але не обов’язкові для демократизації, умови. Це – рівень економічного розвитку, який сам по собі є лише передумовою, а не гарантією демократії. Відомі недемократичні режими з високим рівнем розвитку економіки та високими доходами населення. Ймовірно, важливою умовою успішності процесу демократизації є не економічний розвиток і супутній йому добробут населення, а формування масового середнього класу в якості бази соціальної підтримки демократії.

Також до передумов демократизації відносять і наявність певних культурних умов. Насамперед, це відноситься до розповсюдження цінностей та настанов, що долають колективістський та патріархальний тип політичного мислення, який орієнтується на індивідуалізм та деміфологізований світогляд. Поширення різновидів демократії залежить від особливостей політичної культури в тій чи іншій країні, а також від тих завдань, які формує та втілює в життя політична еліта.

До 1920 року всі мусульманські країни, за винятком чотирьох (Персія, Саудівська Аравія, Афганістан, Туреччина), були захоплені та перетворені в колонії західних країн. Внаслідок цих подій під колоніальним гнобленням християнської Європи опинилася більшість мусульманських народів по всьому світі. Процеси соціальної та політичної трансформації мусульманського суспільства перебігали в умовах колоніальної залежності. Найбільш міцними місцевими інститутами, які продовжували існувати навіть опісля повалення європейцями місцевих правителів, були суфійські ордени, що сприймалися європейцями на кшталт чернечих братств. Завдяки цьому суфійські ордени не тільки не були зруйновані, а й стали осердям антиколоніального опору; істотно впливали на культурне та суспільно-політичне життя.

Лише з бігом часу колоніальна влада усвідомила, що суфійські ордени є досить добре організованими й інтегрованими групами. Її острах перед силою суфійських орденів був цілком виправданий, адже тісні зв’язки довіри між наставником та учнями могли конкурувати з авторитетом світської влади. Політичні відносини колоніальної влади до суфізму коливалися від поблажливої оцінки до відвертої стривоженості. Неважко навести приклади, коли суфійські інститути успішно облаштовувалися в структурах колоніальної влади (скажімо, діяльність сенегальського ордену Муріні, який контролював ринок земляних горіхів як в колоніальний період, так і після завоювання незалежності, й добрі стосунки з французькою, а пізніше з сенегальською владою, стали важливою запорукою успіху цього ордену в мирських справах. Британці залучали суфіїв до власної системи управління в якості впливових землевласників).

Нерідко суфійські ватажки, навпаки, чинили опір європейським колонізаторам. Так, в Алжирі, емір Абд-аль-Кадір боровся з французами не один рік, аж до своєї поразки в 1847 році. На Кавказі шейх Шаміль із суфійського ордену Накшбанді створив незалежну державу, яка відбивала натиск росіян аж до 1859 року. Місіонерський рух суданських махдистів, придушений британськими військами в 1881 році, так само був започаткований суфійським орденом. Суфійські лідери сприймалися європейськими колонізаторами як ватажки, що володіють

надзвичайними (містичними) здібностями, і виховують духовних послідовників, готових за єдиною вказівкою виконати їхню волю [3, 256-272].

Однією з найбільш відомих та потужних суфійських структур в наш час, яка представляє собою конгломерат декількох тарікатів – Ріфайа, Кадірїяа і Накшбандїя, – є група „Аль-Ахбаш” (організаційно та юридично оформлена у вигляді організації „Асоціація ісламських благодійних проєктів”). Основний напрямок діяльності даного руху – відкриття мечетей і молитовних будинків, встановлення зв'язків з навчальними закладами, налагодження контакту між мусульманами та їх близькосхідними єдиновірцями, дотримання принципу толерантності з немусульманами.

Лідери суфійських орденів у боротьбі з колонізаторами об'єднувалися з місцевою елітою. Вони ставили собі за мету, передусім, боротьбу за суверенітет та звільнення від колоніальної та напівколоніальної залежності, що спричинило в подальшому зміни у військовій та політичній сфері.

Прихід військових до влади в ряді мусульманських країн, на певному етапі здійснив здебільшого позитивний вплив на розвиток останніх і сприяв вибору тієї чи іншої моделі еволюції. При цьому, в тих країнах, де громадянська влада не змогла ефективно контролювати суспільство, і армія була найбільш дієздатним органом державного управління, був запроваджений авторитаризм, натомість розвиток демократичних інститутів призупинився. У протилежних випадках, укріплення центральної влади, консолідація суспільства і делегування влади цивільним політикам, давали можливість мобілізувати населення на вирішення актуальних соціально-економічних проблем. Здійснювалася деполітизація армії, посилювався пошук механізмів дієвого контролю над нею.

Практично в усіх мусульманських країнах, незалежно від політичної моделі, влада концентрується в особі лідера та традиційних соціальних структурах. Тому головним фактором, який забезпечує функціонування державних інститутів, є держава та її глава (незалежно від форми правління), освячені духовною владою. Конфесійний фактор є важливою частиною політичної культури цих країн, і результати процесу демократизації залежатимуть від того, яку роль в них відіграє іслам і як саме ісламські норми трактуються в суспільстві.

Особливістю політичної культури мусульманських країн є те, що традиційна мусульманська правова доктрина (фікх) не пропонує однозначних відповідей з питань організації політичної влади. Ісламська політична модернізація передбачає іджтіхад, тобто раціональне вирішення тих питань, на які шариат не дає прямої відповіді. Таким чином, політична модернізація, відповідно до фікху, залежить від регіональної специфіки, місця, умов, часу. Легалізація нововведень можлива у випадках, коли це не суперечить шариату.

Ісламська правова і політична думка не має прямих жорстких приписів відносно устрою державної влади, якщо вони не протиставляються ісламу, інакше – це буде розцінене як загроза традиційним цінностям. Це обумовлює існування моделей політичної модернізації, які по-різному сприймають конфесійні базисні установи політичних субкультур регіону. Причому, жодна з них не є універсальною [5, 4].

Незважаючи на наявність спільних тенденцій у розвитку мусульманських країн, соціальні та політичні зміни в них відбуваються в різних формах і різними темпами. Традиційні країни ісламського світу характеризуються тим, що вони побудовані на принципах ісламського халіфату, з домінуванням суспільної та

державної власності. З цієї причини норми права, які захищають приватно-власницькі відносини, відсутні. В ісламі і держава і громадяни повинні здійснювати волю Аллаха; всі рівні перед Аллахом і ніхто не має права позбавити цього іншу людину. Права індивідуума існують тільки по відношенню до іншого, права по відношенню до держави – відсутні. Держава домінує над суспільством внаслідок державно-общинної форми ведення господарства. Незважаючи на те, що суспільство створило свої суспільні структури – сім'ю, общину, касту, клан, – всі вони певною мірою вписані в систему держави, оскільки керівники цих суспільних структур є частиною державної системи. Вищими урядовцями державних органів виконавчої влади стає особа, яка заслуговує на довіру від людей і виконує обов'язки халіфа від імені народу.

Суспільства даного типу, внаслідок зазначеної специфіки політичної структури можна охарактеризувати як внутрішньо-стійкі та консервативні. В них закріплюється лише те, що відповідає нормам общинної етики. Через етнічну та культурну неоднорідність, в суспільствах даного типу велике значення відіграє держава і релігія, які виконують централізуючу та цементуючу роль.

Оскільки держава контролює всі соціальні практики, то соціальна поведінка індивіда повинна бути передбаченою. Іслам і перед державою, і перед індивідуумом висуває зобов'язання виконувати всі договори та обов'язки, а принцип правди та справедливості повинен бути пріоритетним.

Влада в державі санкціонована релігією. Тому принцип розподілу влади розцінюється як слабкість і, навпаки, злиття виконавчої та законодавчої органів влади як чинник посилення ефективності держави. Відповідно, парламенти відіграють другорядну роль. Громадяни дотримуються та підкоряються законам шаріату, які є священним законом ісламу і охоплюють всі сторони людської діяльності в усіх сферах суспільного життя.

Проголошення ісламу державною релігією суттєво обмежує правовий статус осіб, які прямо не підпадають під дію релігійних норм. Крім того, в цілій низці країн норми шаріату фактично стоять вище за конституційні норми, визначають їх зміст і направленість. Цілком природно, якщо Конституція вимагає від індивіда вірності нормам ісламу, то ця вимога обмежує в правах певні категорії індивідів, які свого часу порушили ці норми. Релігія освячує політичну традицію і в більшості випадків є державною ідеологією.

Альтернативними моделями можуть виступати країни, в яких іслам так само сильно впливає на встановлення політичних систем, проте збереження власних традицій тут поєднується із відкритістю до впливів західної політичної культури. Правові інститути, в т.ч. й положення виборчого права, запозичені з європейських моделей державного механізму, являють собою екстраполяцію правових механізмів і політичних інститутів на ґрунт арабських держав. Їх практичне функціонування ускладнюється низкою проблем, зумовлених політичними традиціями даного регіону. В цих країнах іслам не є обов'язковим елементом державної ідеології, але значною мірою визначає їх культуру. Наприклад, на виборче право арабських держав справляють вплив фактори, які пов'язані з кланово-племінними пережитками, ісламськими традиціями тощо.

Важливою конституційною особливістю мусульманських держав є недостатня міжнародна правова забезпеченість конституцій, для більшості яких характерна відсутність пріоритетів норм міжнародного права над внутрішньо-конституційним правом, хоча посилання на міжнародні документи і повага до

принципів міжнародного права задекларовані. В конституціях арабських країн досить чітко простежується домінування держави, вищих органів державної влади над особистістю і, певна річ, в цих умовах вести мову про наявність громадянського суспільства неправомірно. Хоча преамбули конституцій і декларують прихильність принципам демократії, соціальної справедливості, міжнародним стандартам прав і свобод людини, в дійсності пряме панування державної влади над особистістю визначає конституційний статус людини в арабських країнах [6. 27-29].

Основною проблемою визначення демократичних моделей мусульманських країн є те, що, попри наявні суспільні зміни, базисний вплив мусульманської релігії лишається в них незмінним, лише адаптованим до нових реалій. Вибір моделей демократизації суспільства залежить від цілого числа макро- і мікросоціальних чинників, але визначальне місце в процесах політичної модернізації, як і раніше, посідає іслам та специфіка ісламської інтерпретації будь-яких соціальних новацій.

Використані джерела:

1. Латигіна Н.А. Демократія: реалії versus утопії. – К., 2008.
2. Растоу Д. Переходы к демократии: попутка динамической модели // Полис. - 1996. – № 5.
3. Суфизм /Эрнст Карл. – М., 2002.
4. Ахмедова В.М. Армия и власть на Ближнем Востоке. От авторитаризма к демократии. – М., 2002.
5. Сюкияйнен Л.Р. На западный лад с исламским акцентом: Политико-правовая система ряда мусульманских стран готова к последовательному реформированию // НГ-религии (приложение к «Независимой газете»), 2007, 15 янв. – С. 4.
6. Хунов Р. Особенности конституционного статуса личности в исламском праве // Право и жизнь. - 2003. – № 5. – С. 27-29.

В. СТАРОСТЕНКО (Могилёв, Беларусь)

ОСОБЕННОСТИ ПРАВОВОГО ОБЕСПЕЧЕНИЯ СВОБОДЫ РЕЛИГИИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Проблема обеспечения свободы совести и, соответственно, свободы религии в современной общественной практике Республики Беларусь естественно актуализируется в условиях становления постсоветских государственно-конфессиональных отношений. Первый национальный правовой акт о свободе совести – Закон "О свободе вероисповеданий и религиозных организациях" – был принят 17 декабря 1992 г. [1]. Закон создал либеральные условия для религиозной деятельности. Конфессиональные организации получили возможность практически беспрепятственной культовой и внекультовой деятельности, с момента регистрации устава религиозная община признавалась юридически лицом. При этом право государственного контроля в религиозной сфере законодательно закреплено не было, созданный при правительстве Совет по делам религий имел статус

информационного и консультативного центра. В 1994 г. основные нормы свободы совести были включены в Конституцию Республики Беларусь [2]. Статья 16 Конституции, подобно статье 6 Закона 1992 г., устанавливала, что "все религии и вероисповедания равны перед законом", а "установление каких-либо преимуществ или ограничений одной религии или вероисповедания по отношению к другим не допускается". В целом законодательство Беларуси первой половины 1990-х гг., испытавшее влияние Закона СССР 1990 г. "О свободе совести и религиозных организациях", тяготело к сепарационной модели государственно-конфессиональных отношений.

Во второй половине 1990-х гг. происходит трансформация стратегии государственной политики в конфессиональной сфере. Важным побудительным мотивом к этому послужил резкий рост поддерживаемой зарубежными миссионерскими центрами «нетрадиционной религиозности», прежде всего позднего протестантизма. Критики либерального характера закона 1992 г. апеллировали к проблеме угрозы национальной безопасности, опасности распространения т.н. «деструктивных сект», указывали также, что он не учитывал интересов православия как «культурообразующей» религии. С середины 1990-х гг. посредством правительственных нормативных документов в республике предпринимаются меры по нейтрализации тенденций в конфессиональной сфере, признанных «негативными» [3;4; 6; 7]. В дальнейшем противодействие «нетрадиционной религиозности» стало одним из акцентов принятой в 2001 г. Концепции национальной безопасности Республики Беларусь [8].

Этапным правовым моментом становления более жесткой модели государственно-конфессиональных отношений стало принятие в 1996 г. новой редакции Конституции Республики Беларусь [5]. Согласно статье 16 этой Конституции, "религии и вероисповедания равны перед законом", но "взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа". Одновременно по сравнению с первой редакцией Конституции (1994) в статье 16 был снят прежний запрет на "установление каких-либо преимуществ или ограничений одной религии или вероисповедания по отношению к другим". В итоге было создано конституционное основание для дифференциации религиозных организаций и построения нетождественных отношений с ними со стороны государства.

Современное правовое обеспечение свободы совести в Республике Беларусь наряду с Конституцией основывается на Законе "О свободе совести и религиозных организациях" от 31 октября 2002 г. [9]. Заметим, что еще на этапе его подготовки данный проект был подвергнут резкой критике со стороны некоторых религиозных организаций в Республике Беларусь и зарубежных экспертов. Негативные оценки ситуации в Беларуси неоднократно давали авторы докладов Госдепартамента США «О свободе вероисповедания в странах мира», характеризуемых официальной белорусской стороной как носящие «преимущественно тенденциозный и противоречивый характер» [[10; 11; 12; 13; 14; 15]. Правоприменительная практика выявила определенные слабые места нового законодательства, хотя далеко не все пессимистические прогнозы оправдались.

Исходными принципами правоотношений в области религиозной жизни Закон 2002 г. провозглашает право граждан на «свободу совести и свободу вероисповедания», на равенство независимо от отношения к религии; равенство

религий перед законом и др. Одновременно в его преамбулу (не без влияния Федерального закона России 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях») было введено положение о признании «определяющей роли Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа», о «духовной, культурной и исторической роли Католической церкви на территории Беларуси» и «неотделимости от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама». Тем самым фактически был определен круг религий, которые признаются в республике традиционными вероисповеданиями. За границами последнего понятия, с учетом неоднородной структуры православия, католицизма и иудаизма в Беларуси, находятся 16 религиозных направлений из 25, имеющих государственную регистрацию, главным образом позднего протестантизма. Преамбула не имеет силы прямого юридического действия, однако содержащееся в ней ранжирование религиозных организаций оказало влияние на разработку ряда нормативных документов различных ведомств.

Закон 2002 г. не содержит буквального определения Республики Беларусь как светской страны, но фиксируемые в нем правовые нормы определенно указывают на светский характер государства. Так, в соответствии с конституционным положением статьи 4.2, "идеология религиозных организаций не может устанавливаться в качестве обязательной для граждан" (ст. 6.2 Закона). На религиозные организации не возлагается выполнение каких-либо государственных функций, государство не вмешивается в их законную деятельность. Религиозные организации вправе участвовать в общественной жизни, но не в деятельности политических партий, и др. (ст. 8). Устанавливается, что государственная система образования носит «светский характер» и «не ставит цели формирования того или иного отношения к религии» (ст. 9).

В Законе формально разводятся понятия "свобода совести" и "свобода вероисповедания". Под правом на свободу совести понимается право каждого на "свободу выбора атеистических или религиозных убеждений, а именно: самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой" (ст. 4), под свободой вероисповедания – «право свободно выбирать, иметь, менять, выражать и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов, не запрещенных законом» (ст. 5.1). Заметим, что противопоставление понятий "свобода совести" и "свобода вероисповедания" не вполне логично, так как они соотносятся как общее и частное, и свобода совести предполагает свободу вероисповедания. Появление в постсоветском законодательстве термина «атеистические убеждения» отразило борьбу, которая велась при разработке Закона 2002 г. Сам Закон стал результатом противоречивого компромисса разных общественных сил, одной из которых выступала православная церковь.

В соответствии со статьей 16 Конституции Закон 2002 г. регулирует взаимоотношения государства и религиозных организаций "с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа" (ст. 8.1). Одновременно устранен прежний запрет на финансирование религиозных организаций государством (ст. 7 Закона 1992 г.). Объявлено, что государство может строить свои взаимоотношения с религиозными объединениями путем заключения с ними специальных соглашений (ст. 8.7). На основе данной

нормы 12 июня 2003 г. было подписано "Соглашение о сотрудничестве" между Республикой Беларусь и Белорусской православной церковью (БПЦ). Оно носит рамочный характер, определяет принципы и основные направления сотрудничества, но фактически в его сфере оказались все стороны общественной жизни, исключая собственно политическую деятельность. Соответствующие соглашения и программы сотрудничества БПЦ эксклюзивно заключила также с территориальными органами власти и 15 наиболее значительными министерствами и ведомствами [16; 17]. Обращает на себя внимание и очевидный политический аспект Соглашения 2003 г.: с одной стороны, оно играет роль дополнительного фактора легитимации государственной власти, с другой – свидетельствует о «восточном векторе» внешней политики Республики Беларусь, при этом РПЦ (и ее филиал БПЦ) выполняет функцию одного из символов белорусско-русской интеграции и духовно-культурного единства восточных славян.

В настоящее время в условиях развития «многовекторности» белорусской внешней политики и периодически ухудшающихся отношений с руководством Российской Федерации готовится к подписанию новое соглашение о сотрудничестве – Конкордат между Республикой Беларусь и Ватиканом, договоренность о чем была достигнута на состоявшейся 20 июня 2008 г. в г. Минске встрече Президента Республики Беларусь А. Лукашенко с государственным секретарем Ватикана кардиналом Тарчизио Бертоне [18]. В апреле 2009 г. в Риме А. Лукашенко встретился с Папой Римским Бенедиктом XVI, в июле 2009 г. МИДом и аппаратом Уполномоченного по делам религий и национальностей Беларуси проект Соглашения был подготовлен, в связи с этим планируется новый визит в Беларусь государственного секретаря Ватикана. То, что отношения с Ватиканом стали частью «многовекторной» внешней политики Беларуси, свидетельствует и приглашение Папе Римскому от руководства Республики Беларусь «посетить нашу страну в удобное для него время» [18], и заявление готовности «содействовать встрече Бенедикта XVI с главой Русской православной церкви Кириллом на белорусской территории» [19], что встретило неоднозначные оценки со стороны ряда представителей Московской Патриархии.

Значительное внимание Закон 2002 г. уделяет определению правового статуса религиозных организаций. Религиозными организациями признаются объединения граждан (религиозные общины) или религиозных общин (религиозные объединения), а также монастыри, религиозные братства и сестричества, религиозные миссии, духовные учебные заведения. Возглавлять религиозные организации могут только граждане Республики Беларусь (ст. 13). Заметим, что последнее обстоятельство создает наибольшие сложности для Римско-католической церкви, большинство священников которой в Беларуси до 2007 г. являлось иностранными гражданами, главным образом из Польши. В последние годы реализуется инициированная государством программа замены их на граждан Беларуси, выпускников двух католических высших духовных семинарий. При этом не только православные, но и католические церковные деятели неоднократно награждались премией Президента Республики Беларусь «За духовное возрождение». И одновременно до последнего времени имеет место практика отказа от продления виз католическим священнослужителям и монахиням. В те же 2000-е гг. решения о депортации принимались в отношении миссионеров протестантов, прибывавших в Беларусь по туристическим визам, но занимавшихся религиозной деятельностью. Имеют место и локальные конфликты с

общинами, примером чего является ситуация с молитвенным зданием минской общины "Новая Жизнь".

Закон 2002 г., по сравнению с законодательством 1992 г., более жестко регламентирует создание религиозных организаций. Религиозные общины могут образовываться по инициативе не менее двадцати граждан Республики Беларусь, постоянно проживающих в одном или нескольких смежных населенных пунктах, и их деятельность ограничивается территорией проживания их членов (ст. 14). Увеличение нормы численности группы верующих для регистрации религиозной общины с 10 до 20 человек, по сравнению с требованиями Закона 1992 г., вызвало критику со стороны руководителей ряда протестантских конфессий, однако изменение регистрационного ценза практически не сказалось на численности общин в Республике Беларусь, практически все они в 2002-2004 гг. успешно прошли перерегистрацию. Сохраняется и положительная динамика роста численности зарегистрированных общин.

Правовым основанием для деятельности религиозных организаций является их обязательная регистрация, с того момента они приобретают статус юридического лица (ст. 16.1). Но одновременно юридически исключается возможность легитимной деятельности малых (до 20 человек) религиозных групп. Особый порядок предусмотрен для регистрации общин, которые исповедуют вероучения, ранее неизвестные в Республике Беларусь. Представляемые ими документы проходят государственную религиоведческую экспертизу (ст. 17). Экспертиза проводится также при ввозе в республику и распространении религиозной литературы и других предметов религиозного назначения, а при поступлении религиозной литературы в библиотечные фонды является обязательной.

В сравнении с Законом 1992 г. в 2002 г. была введена система контроля за исполнением законодательства о свободе совести и религиозных организациях, осуществляемая республиканским органом государственного управления по делам религий (с 2006 г. – Уполномоченный по делам религий и национальностей) (ст. 10, ст. 36.1). К его компетенции отнесены, в частности, проверка деятельности религиозных организаций в части исполнения ими уставов и действующего законодательства, выдача предписаний об устранении выявленных нарушений, обращение в суд с заявлением о ликвидации зарегистрированной им религиозной организации, назначение государственной религиоведческой экспертизы, создание для ее проведения экспертного совета, и др. (ст. 11). Закон конкретизирует некоторые контрольные функции государственных структур. В частности, орган, зарегистрировавший религиозную организацию, в случае нарушения ей законодательства повторно в течение года, имеет право обратиться в суд с заявлением о ее ликвидации, а до вынесения судебного решения приостановить ее деятельность (ст. 37). Более детально, по сравнению с Законом 1992 г., в действующем законодательстве регламентируется ответственность за нарушение правовых норм о свободе совести и религиозных организациях (ст. 39).

Таким образом, современное законодательство Республики Беларусь о свободе совести и религиозных организациях является модернизацией правовой системы первой половины 1990-х гг., эволюционирует от либеральной, юридически последовательной сепарационной модели к более востребованной политической элитой и идеологически мотивированной кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений. Утверждение принципа свободы совести

сосуществует с признанием влияния определенных конфессий на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа, что подразумевает построение отношений с ними путем заключения специальных соглашений. Данная практика является новацией для Беларуси, но традиционной для ряда стран Европы, соответствует одной из западноевропейских моделей государственно-конфессиональных отношений.

Современное законодательство Беларуси не лишено определенных противоречий, но позволяет государству осуществлять эффективное регулирование конфессиональных процессов. Существует необходимость совершенствования правового регулирования отношений, связанных с реализацией свободы совести (легитимизация деятельности малых религиозных групп и др.). Наконец, в реальной практике могут иметь место нарушения действующего законодательства. Существуют попытки внедрить в государственную систему образования обучение религии в виде теологических дисциплин, известны случаи проведения церемоний церковного освящения государственных учреждений, официальных мероприятий и др. Практическое воплощение норм Конституции и других правовых актов о свободе совести во многом зависит от конкретной деятельности органов государственного управления, в том числе на региональном и местном уровнях. И, разумеется, от степени осознания обществом значимости свободы совести и, соответственно, свободы религии в системе прав и свобод человека.

Использованные источники:

1. Закон Рэспублікі Беларусь "Аб свабодзе веравызнанняў і рэлігійных арганізацыях" // Народная газета. – 1993. – 13 студзеня.
2. Конституция Республики Беларусь. – Минск, 1994.
3. Дьяченко, О. В. Свобода совести и неокульты // Неокульты: "новые религии" века? / Под ред. А.С.Майхровича. – Минск, 2000.
4. Инструктивное письмо Министерства образования и науки Республики Беларусь от 15.08.1995 г., №21-12/799. – Б.М. – Б.Г.
5. Канстытуцыя Рэспублікі Беларусь 1994 г. (са змяненнямі і дапаўненнямі). – Мінск, 1997.
6. Инструктивное письмо Министерства образования Республики Беларусь от 1.12.1998 г., №12-4/784. – Б.М. – Б.Г.
7. О взаимоотношениях государственных учебно-воспитательных учреждений с религиозными организациями и противодействию деятельности деструктивных сект в учреждениях образования Республики Беларусь / Инструктивное письмо от 14.06.1999 г. – Минск: Министерство образования Республики Беларусь, 1999.
8. Концепция национальной безопасности Республики Беларусь // Национальный реестр правовых актов Республики Беларусь. – 2001. – № 69.
9. Закон Республики Беларусь "О свободе совести и религиозных организациях". – Минск, 2003.
10. В Республике Беларусь подготовлена новая редакция закона «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» // Славянский правовой центр [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rlinfo.ru/rip/2001/belorussia1.html>. – Дата доступа 30.04.2008 г.

11. За свабоднае веравызнанне [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.forreligiousfreedom.info. – Дата доступа 30.04.2008 г.
12. МИД: доклад Госдепа США носит тенденциозный характер // БелаПАН [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://naviny.by/rubrics/politic/2007/02/14/ic_news_112_266829. – Дата доступа 30.04.2008 г.
13. Ситуация в области свободы вероисповедания в Беларуси ухудшилась, считают в Госдепе США // Портал-Credo.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=56926&topic=467>. – Дата доступа 30.04.2008 г.
14. Министерство иностранных дел Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.mfa.gov.by/rus/index.php?id=1&d=press/statements&news_id=221. – Дата доступа 30.12.2009 г.
15. International Religious Freedom Report 2008 // U.S. Department of State [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108436.htm>. – Дата доступа 30.12.2008 г.
16. Соглашения // Официальный портал Белорусской православной церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.church.by/resource/Dir0009/Dir0015>. – Дата доступа 30.04.2008 г.
17. Сотрудничество государства и Белорусской Православной Церкви в Республике Беларусь. Сборник документов. – Минск, 2004.
18. Александр Лукашенко встретился с Государственным секретарем Государства Ватикан Тарчизио Бертоне // Официальный портал Президента Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.president.gov.by/press53692.html#doc>. – Дата доступа 20.06.2008 г.
19. Александр Лукашенко не считает прорывом свой визит в Ватикан и Италию // Белорусская информационная компания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://belapan.by/archive/2009/04/29/300822/>. 29.04.2009. – Дата доступа 30.04.2009 г.

И. ЦЕПКОВА (Алма-Аты, Казахстан)

РЕАЛИИ И МИФЫ КАЗАХСТАНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Религиозная толерантность является одним из наиболее сложных феноменов. Луи Дж. Хэммени (профессор Геттисбергского университета, США) считает религиозную толерантность добродетелью особого вида. Он в частности отмечает, что желание понять другого может породить неожиданные трудности и оказаться серьёзной проблемой [1].

Замечание Луи Дж. Хэммени подтверждается современными реалиями. С обретением независимости, толерантность в религиозной сфере для Казахстана стала одной из центральных тем предупреждения социально-политических конфликтов и построения современного гражданского общества в силу утвердившегося плюрализма религиозных объединений.

Республика Казахстан, в целом, имеет репутацию устойчиво прогрессирующей страны с точки зрения развития демократии и соблюдения прав человека. Именно за эти достижения она удостоилась возглавить ОБСЕ в 2010 году. В качестве приоритета своего поста председателя ОБСЕ Казахстан определил продвижение толерантности. В своем последнем Послании народу Казахстана «Новое десятилетие – новый экономический подъем – новые возможности Казахстана» (2010 г.) Н.А. Назарбаев напомнил, что «казахстанское председательство в самой влиятельной организации по безопасности будет проходить под девизом: *«Доверие. Традиции. Транспарентность. Толерантность»*».

Но, продвигая толерантность во всем мире, нельзя забывать и о её месте во внутренней политике своей страны. Казахстанскими учеными и правозащитниками регулярно освещается в отечественных и зарубежных медиа состояние реализации свободы совести в Казахстане. В данном докладе мной будет показана динамика религиозной толерантности в Казахстане за период его председательства в ОБСЕ. Считаю, что эти сведения послужат поводом для многих задуматься о том, что можно сделать в оставшееся время этого ответственного для Республики Казахстан года для того, чтобы исправить текущую ситуацию, а имеющиеся негативные процессы не усугубились. Возможно, это поможет найти некий баланс между полноценным сотрудничеством государства с религиозными объединениями и стандартами демократии, не принося в жертву этому сотрудничеству демократические ценности.

Религиозная ситуация в Казахстане во многом зависит от активного воздействия на неё этнической и демографической специфики, а также политической, экономической, правовой обстановки как внутри страны, так и за её пределами. А общая картина форм и видов религиозности и идентичности населения, межконфессиональных взаимоотношений имеет сложный, комплексный характер. Обусловлено это прежде всего тем, что Казахстан – страна мультиэтническая и мультиконфессиональная. В ней имеются давние традиции не только религиозности, но и светскости, а также толерантности.

По официальным данным по состоянию на сентябрь 2009 г. в Республике Казахстан было зарегистрировано 4173 религиозных объединения, представляющие 42 конфессии и деноминации, различные религиозные миссии и движения [2]. При этом отмечу, что государством ведется статистический учет количества зарегистрированных общин и организаций, но не численности последователей каждого объединения.

Приведенные данные нельзя считать исчерпывающе точными, поскольку в них охвачены только официально зарегистрированные религиозные общины, чья деятельность известна государственным органам и постоянно озвучивается в СМИ. Но целый ряд новых для нашего государства религиозных течений, околорелигиозных направлений и духовных школ не регистрируются в качестве религиозных, предпочитая функционировать как учебные центры, группы оздоровления, коммерческие организации и т. д. Подобная тактика крайне затрудняет учет влияния этих объединений на общую религиозную ситуацию в республике.

И всё же состоявшееся идеологическое многообразие является показателем толерантного отношения казахстанского государства к религии и

религиозным объединениям, отразившееся в его Конституции и на подконституционном уровне.

За годы независимости в стране создана соответствующая нормативно-правовая база, которая обеспечивает равенство прав и свобод всех граждан независимо от их религиозной принадлежности. По мнению международных экспертов и отечественных аналитиков, в целом закон Республики Казахстан «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» (1992 г.) – один из лучших на постсоветском пространстве. В его разработке принимали участие религиозные деятели различных конфессий и деноминаций, а потому он является наиболее либерально-демократичным.

Однако после принятия этого закона в отношениях между государством и религиозными организациями периодически возникают интолерантные настроения, связанные с намерениями властей ужесточить законы по вопросам религии не в пользу протестантских, неопротестантских и новых религиозных объединений.

Так, начиная с марта 1998 года, несколько раз на обсуждение выносились дополняемые и изменяемые варианты поправок к Закону Республики Казахстан «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях». Это вызвало крайне негативный резонанс в обществе. В итоге, в ответ на обеспокоенность ограничительным характером нового (последнего) законопроекта в области религии, государство в 2009 году направило официальную просьбу о правовой экспертной помощи в Организацию по безопасности и сотрудничеству в Европе/Бюро по демократическим институтам и правам человека (ОБСЕ/БДИПЧ). В результате этого проект стал менее ограничительным по сравнению с вариантом, ранее представленным в Парламент, однако и он не соответствовал Конституции Республики Казахстан, поэтому на последнем этапе был отклонен Президентом страны.

Как видно, предстоящее на тот момент председательство Казахстана в ОБСЕ смогло противостоять тенденции к антиконституционным процессам – законодательному ограничению принципа свободы совести.

Власти прилагают усилия, чтобы содействовать распространению религиозной толерантности в рядах своих сотрудников. Совместно с НПО они провели для работников правоохранительных органов курсы по правам человека, включавшие информацию о религиозных правах, гарантированных законом. Министерством культуры и информации Республики Казахстан были выделены средства для проведения научных исследований по изучению состояния толерантности в республике и проведения тренингов среди молодежи по формированию толерантности. Тренинги по толерантности активно проводят и НПО.

В прошедшем году на базе Дворца Мира и Согласия был создан Международный центр культур и религий, деятельность которого теперь известна не только в Казахстане, но и за рубежом.

Но более значимым событием 2009 года можно считать состоявшийся в г. Астане Третий съезд лидеров мировых и национально-традиционных религий. В отличие от прошедших съездов, в работе данного форума приняли участие уже 77 делегаций из 35 стран мира, которые представили все мировые и традиционные религии и конфессии мира. Напомню, что Первый съезд лидеров мировых и национально-традиционных религий состоялся 23-24 сентября 2003

года в г. Астане, в работе которого участвовали более 150 делегатов (17 делегаций) и почетные гости из 21 стран мира. Второй съезд прошел 12-14 сентября 2006 года в г. Астане во Дворце Мира и Согласия, в котором приняли участие 43 делегации более чем из 20 стран мира.

На уровне Глав государств, несмотря на люббирование государством так называемых «традиционных» конфессий, всё же проводится немалая работа по обеспечению и укреплению межконфессиональной толерантности, консолидации религиозных конфессий и деноминаций

В целом, задача формирования толерантности в казахстанском обществе, особенно в этнической и религиозной сферах, находится в русле государственной идеологии и отвечает приоритетам Республики Казахстан на посту председателя ОБСЕ.

Но вот в чём парадокс. Большинство государственных чиновников, казахстанских граждан, представителей Русской православной церкви и ислама суннитского направления публично декларируют идею толерантности и принцип свободы совести. Однако эти категории в их понимании имеют, по сути, интолерантный смысл: толерантного отношения, межконфессионального диалога должны удостаиваться только суннитский ислам, русское православие, католицизм, иудаизм и в последнее время – ещё и лютеране. Деятельность же большинства официально действующих протестантских, неопротестантских и так называемых «новых» религиозных объединений объявляется ими «губительной» для общества. По отношению к «протестантской группе» доминирует интолерантное сознание, несущее на себе определенные предубеждения, пристрастия, стандарты мысли и навыки поведения, присущие недемократическому строю.

Например, представители местных и областных органов в некоторых случаях пытаются ограничивать или контролировать практику богослужений некоторых официально зарегистрированных религиозных групп, относящихся к религиозным меньшинствам, в особенности христианам-евангелистам, Свидетелям Иеговы, сайентологам, а также мусульманам, не состоящим в Духовном управлении мусульман Казахстана (ДУМК). В отношении них также имелись факты необоснованных отказов в регистрации их отделений, некоторые группы потеряли свой регистрационный статус.

Вместе с тем, за 2009 год Правительство зарегистрировало 107 новых религиозных групп. Свидетели Иеговы получили регистрацию во всех 14 областях.

Кроме того, будучи ранее приостановленной деятельность нескольких отделений Свидетелей Иеговы и сайентологов по решениям районных судов за нарушения административного кодекса, была восстановлена благодаря поддержке Генеральной прокуратуры, официально опротестовавшей решения судов. После вмешательства Комитета по делам религий Генеральная прокуратура отменила решение о депортации и запрете на возвращение в Казахстан для ведения миссионерской деятельности лидеру Алматинского общества сознания Кришны, гражданину США, и он смог вернуться в страну.

Был разрешен и конфликт между районными властями и обществом сознания Кришны, получивший большую известность и вызвавший общественный резонанс в 2006 и 2007 гг. в результате лишения права собственности на землю якобы за нарушение законов о частной собственности и

сноса 25 жилых домов близ г. Алматы, принадлежащих юридически зарегистрированному обществу сознания Кришны. В марте 2009 г. местные власти предложили кришнаитам участок вблизи г. Алматы для храма и обещали найти пастбище для коров общины.

Также в марте 2009 г. апелляционный суд г. Алматы отменил приговор о лишении свободы на два года миссионеру Церкви Объединения, гражданке Российской Федерации Е. Дреничевой, обвиненной в январе 2009 г. в «пропаганде неполноценности казахстанских граждан». Апелляционный суд подтвердил решение суда нижней инстанции о виновности Е. Дреничевой, но заменил приговор о тюремном заключении на штраф (приблизительно \$ 8), от которого её освободили, поскольку она уже провела некоторое время в заключении в ожидании апелляционного решения.

Хоть и незначительно, но сократилось количество публикаций и передач в СМИ, регулярно ранее оскорбляющих верующих, относящихся к официально действующим религиозным меньшинствам.

Как видно, ситуация в вопросах соблюдения государством принципов свободы вероисповедания за период председательства в ОБСЕ немного изменилась в лучшую сторону.

Однако Казахстан столкнулся с новым явлением – проникновением религиозной интолерантности в образовательную и научную сферы.

В начале августа 2009 г. Министерством образования и науки Республики Казахстан было принято решение о введении школьного курса религиоведения в качестве обязательной дисциплиной для учеников 9 класса. Группа авторов, возглавляемая депутатом Сената Парламента, доктором философских наук Г. Есимом, по государственному заказу написала школьный учебник «Основы религиоведения». Вокруг него разыгрались нешуточные страсти.

Конфликт начался с того, что учебник был не одобрен, но издан.

Во-первых, книга трижды не прошла экспертизу в Республиканском научно-практическом центре (РНПЦ) «Учебник».

Во-вторых, Министерство юстиции, которое курирует деятельность религиозных конфессий, выдало по поводу «Основ» отрицательное заключение.

В-третьих, книга не вошла в перечень рекомендованной для школьников литературы на 2010-2011 учебный год, который утвержден приказом министра образования и науки РК Ж. Туймебаева 5 апреля 2010 года [3].

Ученые раскритиковали труд депутата. По мнению критиков, учебник, по которому девятиклассники знакомятся с особенностями различных религий, написан слишком сложным языком, в нем нет расшифровки философских и религиоведческих терминов, не учтены возрастные особенности и уровень подготовки обучающихся при отборе и изложении учебного материала, структура учебника включает в себя $\frac{1}{3}$ часть знаний по исламу, в главах «Христианство», «Православие» присутствует много информации, лишней в учебнике для светских учебных заведений, что может вызвать негативную реакцию как со стороны учащихся, так и со стороны родителей [3]. В качестве основной и дополнительной литературы девятиклассникам рекомендуются труды самого Г. Есима «Хаким Абай» (его докторская диссертация) и «Мудрость Шакарима», учебник для вузов по религиоведению, книга Александра Дворкина «Сектоведение», публикация в одной из газет.

Но главное, по замечанию известного в стране религиоведа, профессора А.И. Артемьева, этот учебник нельзя допускать в школы, потому что он будет формировать не веротерпимость, а веронетерпимость: «Глава «Нетрадиционные религиозные культы» построена так, что в конечном итоге школьники станут считать сравнительно новые религиозные формирования – Свидетелей Иеговы, Общество Сознания Кришны – особо опасными. Эти распространенные в мире течения в учебнике поставлены чуть ли не в один ряд с деструктивными культами и запрещенными в Казахстане организациями» [5].

Пока ученые спорят, будет ли учебник «Основы религиоведения» формировать религиозную толерантность у подрастающего поколения или нет, эксперты Комитета по контролю в сфере образования и науки (ККСОН – бывший ВАК) при Министерстве образования и науки Республики Казахстан вовсе не желают, чтобы казахстанские ученые занимались вопросами толерантности, будь то политическая, религиозная или межэтническая толерантность.

12 июня 2009 года в одном из диссертационных советов г. Алматы была защищена диссертация на тему: «Формирование толерантности как фактор социально-политической стабильности в Республике Казахстан» на соискание ученой степени доктора политических наук по специальности 23.00.02 – политические институты, этнополитическая конфликтология, национальные и политические процессы и технологии. Диссертационный совет в количестве 16 докторов политических наук единогласно одобрил искомую диссертацию. Официальные оппоненты дали положительные рецензии. На автореферат диссертационной работы были получены также позитивные отзывы от ведущих казахстанских ученых и от ученых из Российской Федерации, Республики Украина, Кыргызской Республики.

Учитывая новизну категории «толерантность» в политическом дискурсе, с уверенностью можно говорить о том, что данная диссертационная работа – это первое в Казахстане исследование фундаментальных мировоззренческих, логико-методологических и политико-практических проблем формирования толерантности в политической, религиозной и этнической сферах, которое ни в коей мере не противоречит государственной идеологии и тем приоритетам, который выдвинул сегодня Казахстан на посту председателя ОБСЕ.

Однако диссертационная работа была отклонена. Председатель Экспертного совета и некоторые его члены заявили, что диссертация, в которой рассматриваются вопросы толерантности и веротерпимости, «представляет угрозу национальной безопасности Республики Казахстан». На вопрос автора: «В чем это выражается?» было сказано: «В защите протестантских и неопротестантских религиозных организаций». Хотя речь в диссертации шла об официально зарегистрированных в соответствии с Конституцией и законами Республики Казахстан религиозных формированиях.

Решением Президиума № 4 от 28 мая 2010 г. официальный отказ был сформулирован так: «Диссертацию характеризует односторонний концептуальный подход к исследуемой проблеме – диссертант, фактически полностью опирается на идеи западных концепций, не учитывая казахстанскую специфику. ... В целом, теоретико-методологический подход к исследованию проблем толерантности в Казахстане, основанный на недооценке историко-культурных особенностей страны, логически приводит диссертанта к абстрактным выводам и рекомендациям, далеким от потребностей государства и

общества и не способствующим регулированию политической, религиозной и этнической сфер».

Сводя воедино сказанное и написанное учеными-экспертами ККСОНа, очерчивается ужасающий вывод: *специфика казахстанской толерантности заключается в том, что в стране на религиозную толерантность имеют право лишь так называемые «традиционные» для Казахстана религии, а официально зарегистрированные протестантские, неопротестантские и новые религиозные объединения угрожают национальной безопасности Республики Казахстан.*

Как говорится: «Приехали!». Вот какой тоталитарно-демократический гибрид толерантности, эрзац-толерантность, по мнению ученых-экспертов ККСОНа, должен предлагать миру Казахстан, председательствуя в ОБСЕ.

Невежественные эксперты из ККСОНа абсолютно забыли о том, что подобные антиконституционные суждения, затрагивающие религиозные права граждан, могут создать определенные проблемы для страны. Во-первых, возможны протесты верующих или всей общественности, следствием чего явится осложнение религиозной обстановки в целом. Во-вторых, возрастет вероятность изменения конституционного строя в Казахстане. В-третьих, возможна массовая миграция населения за пределы Казахстана, среди которых – молодежь. Ведь верующие протестантских, неопротестантских и новых религиозных течений, причисляющиеся к религиозным меньшинствам, обладают низким возрастным цензом, т. е. это люди молодого и среднего возраста с высшим или средним специальным образованием. А в современных условиях данная категория граждан рассматривается как стратегический ресурс Республики Казахстан, являющийся основным источником народонаселения и главным проводником всех изменений в обществе. В-четвертых, значительная часть общества будет противопоставлена государству и так называемым «традиционным» религиям. В-пятых, дипломатическими представительствами ряда зарубежных государств, аккредитованных в нашей стране, это может быть расценено как недружественный акт в отношении их граждан. Соответственно, ухудшатся отношения со странами, в которых живут единоверцы дискриминируемых. В-шестых, пострадает демократический имидж Казахстана, находящегося сейчас на посту председателя ОБСЕ.

Использованные источники:

1. Религиозная традиция и границы толерантности // Человек: образ и сущность. Толерантность и архитектура эмоций. - М., 1996. – С. 90.
2. Жоров Н. Религий много, а согласие одно // Вечерний Алматы. – № 108-109. – 17 сентября 2009. – С. 15.
3. Алёхова А. Религия – опиум для сената. История с изданием нового учебника по религиоведению, повергшего в шок религиоведа // Время. – 17 апреля 2010.
4. Алёхова А. Книжный червь сомнения // Время. – 23 июня 2010.

РОЗУМІННЯ СВОБОДИ ВІРОСПОВІДАННЯ ХРИСТИЯНАМИ НА ПОСТРАДЯНСЬКОМУ ПРОСТОРІ

Право на свободу віросповідання, свободу совісті – найважливіше право людини - сьогодні по-різному розуміється і є дуже болісною сферою для громадської свідомості (заборона мусульманкам носити паранджу, мати розп'яття в громадських місцях в Італії та ін.).

На розуміння цих фундаментальних понять впливає весь історичний процес розвитку демократії у світі, в Європі, в Україні. Застосування права на свободу совісті має свою історію в пострадянському просторі і продовжує своє становлення і по-сьогодні. На це впливають різноманітні фактори. Думаю, одним із рушійних впливів на розуміння свободи совісті постають найвпливовіші релігійні організації. Говорячи про Україну, велику роль в реалізації права на свободу совісті справляють християни православного, католицького та протестантського віросповідань.

По-різному можна відповідати на запитання: Що таке свобода віровизнання? Де її джерела? Які її відносини з державою і суспільством? Чи може вона бути обмеженою? Як сумістити формальну свободу вибору, яка допускає заблудження і зловживання, з істиною? Чи мають право одні контролювати світогляд інших? Чи це право можна однаково реалізовувати в Україні, Іспанії, Єгипті? Де основи цього права, прийнятні для всіх християн?

Президент Євангельсько-Лютеранської церкви Росії В.С.Пудов заявляє: «Внутрішнє життя людини, її переконання, її віра не повинні контролюватися державою, не повинно бути ніяких обмежень свободи думки, совісті. Природним обмеженням свободи однієї людини може вважатися тільки свобода іншої людини, і ніщо інше». І при цьому додає: «Кожна конфесія чи деномінація має право на існування. Однак, потрібно враховувати те, що Росія живе далеко не в дружньому оточенні... Країна ослаблена і, подібно тому, як в економіці держава повинна захищати інтереси вітчизняного виробника..., в питаннях, пов'язаних з віросповіданням, також необхідна підтримка традиційних конфесій з боку держави. Проголосити повну свободу в питаннях віри - означає віддати країну на відкуп більш багатим і досвідченим місіонерам».

Релігійні права і їх реалізація прив'язуються при цьому до традиційних церков, але саме релігійні меншини потребують захисту. Обмеженою по традиційності представлена свобода совісті.

Священики православної церкви, аналізуючи концепцію прав людини зауважують, що в сучасній Європі панує теза верховенства індивідуального над колективним. Критерій істини в даній парадигмі відсутній, тому що інтереси й цілі знаходяться винятково в юридичній сфері. А тому-то головне питання: як забезпечити рівноправне і толерантне співіснування різних поглядів і суспільств? Для секулярної держави в принципі байдуже, якою мірою ті чи інші погляди відповідають істині. Це знаходиться поза сферою її інтересів.

Свобода совісті у баченні православної церкви повинна залежати від того, наскільки вона сприяє чи заважає поширенню істини. Носієм істини є народ, нація, колектив, церква. «Православне бачення особи (а не атома –індивіда) є в

усвідомленні його невід'ємного єднання з Богом, з іншими людьми і зі своєю природою» (Васютин А. Свобода религии и права человека. –М., 2007. - С. 31).

Юрій Сіпко – голова Російського союзу євангельських християн баптистів, розмірковуючи про основи свободи совісті, пише: «Весь світ пережив (деяка частина його переживає і сьогодні) переконання в тому, що людина - вище держави. Це стало ознакою подорослішої людини, подорослішого людства. Згадується історія про Лота. Після потопу Бог говорить: «Думки людського серця – зло від його юності». Незріла людина. Тоді потрібна була сильна держава. Тепер доросла людина, яка подорослішала саме через вплив Євангелія Ісуса Христа: «Коли прийшла повнота часу, Бог послав Сина Свого Однородженого, щоб викупити підзаконних, щоб ми стали повноправними громадянами Землі». Прийшов момент дорослості. Людина сама готова приймати рішення. Вона сама знає, що є добро, а що - зло. Вона сама готова відповідати за себе. Це - доросла людина. Це - сучасна людина».

Як бачимо, ісанують різні погляди на реалізацію фундаментального права – свободи совісті. І кожна точка зору має право на популярність і прийняття частиною суспільства.

Як віруючим людям, нам важливо згадати Біблійні основи права на вибір. Бог є любов. Відгук людини, щоб сповідувати цю любов, і є вірою. Він має бути добровільним, без примусу і обмежень. Релігійна свобода – це насамперед свобода союзу з Богом. Вона ґрунтується на особистому рішенні.

В «Загальній декларації прав людини» (1948 р.) сказано про те, що релігійна свобода набуває свою основу в гідності самої людини, яка в наш час, з одного боку все більше усвідомлюється, а з іншого – нерідко зневажається. Людина створена за образом і подібністю Богові, а тому наділена безцінною гідністю. Сама природа особистості, наділеної розумом і вільною свідомістю, відповідальністю, спонукає і морально зобов'язує людину шукати істину. Єство людини спонукує їх бути вірною пізнаній і прийнятій нею істині й будувати згідно з нею своє життя. Право на релігійну свободу знаходиться не в суб'єктивному прагненні особи, а в самому її єстві.

Вчення релігійної свободи ґрунтується на Одкровенні, яке розкриває цінність людської особи, показуючи відношення Христа до людської свободи і закликає вірити Божому Слову. Тому релігійна свобода в суспільстві повинна погоджуватись зі свободою самої віри.

Якщо особа в законно діючій релігійній діяльності іншої людини бачить загрозу, то такою загрозою стає вона сама. Вона близька до фанатизму і екстремізму, закрита до того, щоб бачити і приймати нові виклики часу, зупинилась в своєму зростанні і гальмує розвиток ближнього.

Якщо релігійна організація бачить загрозу у діяльності інших новітніх законно діючих організаціях, використовує для збереження свого впливу і авторитету адміністративний, правовий, силовий, державний важіль, то така церква стає загрозою для становлення громадського суспільства, вона зупиняється в своєму розвитку і своєю діяльністю може ускладнювати стан міжконфесійних і державно-конфесійних відносин. Хочеться пригадати досвід Католицької церкви. Митрополит Тодеус Кондрусевич пише: «В боротьбі із аріанством св. Алеросій, єпископ Міланський (IV ст..) опирався лише на ту силу, яка була в самій істині».

Св. Августин (IV-V ст.) співчував послідовникам маніхейства, які були обмежені в правах імператорською владою. Йому належить вираз: «Gridere non potest homo nisi volens» («Людина не може вірити, якщо не хоче»).

Але під час кризи, викликаній донатистами, він дозволив використовувати помірні фізичні покарання з метою примусити їх повернутися в лоно церкви. Цим самим був створений небезпечний прецедент. В той же час св. Августин, як і більшість східних і західних Отців церкви, не допускали можливості застосування тортур і смертних вироків».

Популярним і поширеним в наш час серед релігійних організацій є спокуса використовувати правові важелі для гальмування розвитку інших конфесій, мотивуючи це загрозою втрати національної ідентичності, збереження громадського порядку, традицій народу, здоров'я людей, моральності. Іноді з окремими пасторами, дрібними релігійними організаціями трапляються збочення. Але це не питання релігійної свободи, яка не може бути прикриттям злочинної діяльності. Це - сфера кримінального кодексу, він є і повинен діяти.

Ми спостерігаємо, що відбувається на телебаченні, в діяльності харчової промисловості, в пропаганді алкоголю і насилля. І ці процеси часто не керовані державою. І не тому, що це не усвідомлюється, а тому що не знайдено методи подолання. Суспільством керує інтерес збагачення і розваг.

Я не знаю в Україні релігійної організації, яка б не пропонувала гарні методи у вирішенні цих загроз. Потрібно й надалі надавати і розвивати всі умови для діяльності релігійних організацій, соціальні, правові, економічні - від сприяння діяльності, надання приміщень і до дешевої плати за комунальні послуги. Це і є в широкому розумінні свобода совісті.

РОЗДІЛ П'ЯТИЙ

ПРОБЛЕМИ ПРАКТИЧНОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ ВІРОСПОВІДАНЬ

В. БОНДАРЕНКО (Київ, Україна)

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ УДОСКОНАЛЕННЯ ЗАКОНОДАВЧОЇ БАЗИ СВОБОДИ СОВІСТІ В УКРАЇНІ

Невдовзі виповниться двадцять років з часу прийняття Верховною Радою України Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації". Враховуючи той факт, що прийнятий у 1991 році Закон уже врахував зміни, які фактично відбувалися в релігійному середовищі України починаючи з 1988 року, слід було б вважати, що трансформації у сфері релігійного життя в період з кінця 80-х років і до сьогодні можуть оцінюватися як єдиний процес, що відбувався, значною мірою, саме завдяки дії цього Закону.

Відтак фактично дією чинного Закону забезпечено не лише колосальні кількісні темпи росту релігійної мережі (більш як у 3,5 рази), але і її нові якісні характеристики – утворення систем релігійних ЗМІ та духовних навчальних закладів, розвиток релігійного середовища за власними законами, відвоювання Церквою суспільної ніші, яку може займати лише вона і багато чого іншого.

Здавалося б у цій ситуації, коли релігійне середовище розвивається динамічно, а позиції Церкви у суспільстві змінюються, вести мову про удосконалення базового закону, що саме і забезпечує ці позитивні зміни, зовсім недоречно.

Однак для цього існує ряд об'єктивних і суб'єктивних причин. До того ж, слід згадати, що зміни до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" і до цього вже вносилися. Україна також ставала об'єктом претензій з боку Парламентської Асамблеї Ради Європи щодо ряду позицій чинного закону. Насамкінець стає 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.

Саме питання щодо актуальності зусиль, спрямованих на удосконалення Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", викликає в українському суспільстві палкі дискусії. З цього приводу на сторінках періодики та в ефірі з допомогою електронних ЗМІ висловлювалися сотні наших співгромадян, які мають різні уявлення про дискутуємий предмет. Однак уже близько десяти років Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій, що об'єднує у своєму складі абсолютну більшість помітних у релігійному житті країни величин, підтверджує актуальність таких змін. Здається однієї цієї констатації достатньо для того, аби ствердно відповісти на питання щодо доцільності чи недоцільності удосконалення Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації".

Це справді так, тому що давня і новітня історія переконує нас у тому, що

поступальний розвиток суспільства у всіх без винятку областях значною мірою визначається відповідністю нормативних регуляторів життєдіяльності того чи іншого суб'єкта правовідносин потребам його розвитку. Самі ці потреби визначаються складним комплексом причинно-наслідкових зв'язків, які узгоджують розвиток даного суб'єкта з іншими суб'єктами суспільного життя.

Ігнорування сутнісних змін, що відбуваються у тій чи іншій сфері життя людської спільноти і, відповідно, затримка з корекцією правового регулювання нових явищ здатне суттєво загальмувати розвиток суспільства у цій царині, однак не може його зупинити. Намагання зупинити його розвиток, як правило, закінчується крахом системи правничих регуляторів, що не враховують викликів часу, та насильницьким, революційним розв'язанням протиріч, які накопичилися тут. Еволюційний розвиток передбачає достатньо жорстку кореляцію регулятивних механізмів зі змінами у різних галузях життя. Відтак бачимо, що законотворчість є безперервним процесом, який визначається самою природою суспільного життя.

Усталеність того чи іншого законодавчого акту, його здатність регулювати життєдіяльність соціуму впродовж тривалого часу визначається багатьма чинниками. Це і здатність законодавця вірно передбачити основні тенденції розвитку об'єкта правового регулювання, і стабільність цього об'єкта та суспільних явищ, які взаємодіють з ним і т.ін. Швидкі зміни характерні для транзитних суспільств, диктують і більш активне законодавче врегулювання проблем, що виникають.

Це над усе стосується тих сфер життєдіяльності суспільства, функціонування яких не було достатньою мірою врегульоване законом, або які вони з тих чи інших причин розвиваються обвалью. Сказане повною мірою відноситься до релігійного життя і державно-церковних відносин в Україні. Звичайно, за радянських часів існували законодавчі акти, що були покликані регулювати стосунки у цій сфері суспільного життя, але вони завдяки вкоріненню практики подвійних стандартів не виконувалися, а регуляція взаємин держави з церквою та розв'язання проблем задоволення релігійних потреб віруючих здійснювалися, виходячи з ідеологічних настанов тоталітарного режиму. До того ж, всебічне стримування розвитку релігійно-церковного комплексу призвело до глибинних деформацій у церковному житті, практично наперед визначивши вибуховий характер розвитку релігійного середовища у разі зламу репресивної машини, що впродовж кількох десятиліть пригнічувала і нищила все, що було пов'язане з релігією та Церквою.

Однак, перші хвили цього, багато в чому некерованого процесу, до часу прийняття Закону уже почали вщухати і законодавець зосередився на максимальному забезпеченні умов для відродження релігійно-духовного життя в Україні. Саме на досягнення цього результату були спрямовані основні блоки Закону, паралельно з яким діяли відомі акти Президентів України, що забезпечили реституцію колишніх культових приміщень, які використовувалися не за призначенням.

Відтак сьогодні з певністю можна сказати, що Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" належить ключова роль у відродженні і розвитку релігійного життя в країні. Одночасно слід відзначити неухильне виконання норм Закону виконавчою владою усіх рівнів та ініціативні дії Української влади по розвитку позитивних тенденцій, що виявлялися у релігійному середовищі. Згадані ініціативи стосувалися активізації процесу реституції церковної власності, розробки окремого графіка повернення релігійним організаціям колишніх культових

приміщень, повернення яких було пов'язане з юридичними, фінансовими чи іншими складнощами; заборони на приватизацію колишнього культового майна; сприяння залученню морального потенціалу Церкви у виховному процесі і т.ін. Подібні ініціативи проявлялися і з боку Уряду України та на регіональному рівні. Ті чи інші не врегульовані законом питання, піднімалися неодноразово і в стінах Верховної Ради України та депутатами місцевих Рад, не кажучи вже про представників різних Церков та релігійних організацій.

Усе це свідчить про те, що суттєвий за своїм обсягом сегмент проблем, розв'язання яких не передбачене чинним Законом, не просто існує, але і має стійку тенденцію до зростання. Це слугує основною причиною того, що значний масив актуальних для Церкви питань вирішується, умовно кажучи “в ручному режимі”, що з необхідністю тягне за собою вияви суб'єктивізму, особливо на регіональному рівні.

Ряд серйозних проблем, що турбують релігійне середовище, взагалі не мають сьогодні розв'язання, хоча їхня актуальність лише зростає. При цьому значна частина таких проблем накопичується завдяки суттєвому розриву, що утворюється між Законом "Про свободу совісті та релігійні організації" і іншими базовими законами, що регулюють суміжні сфери життя. Це, в першу чергу, стосується Законів “Про освіту” та “Про благодійну діяльність”, а також деяких законів, що врегульовують права власності. Поза сумнівом, що ґрунтовна робота, пов'язана із вдосконаленням Закону "Про свободу совісті та релігійні організації", загострила б увагу законодавця щодо згаданих невідповідностей і активізувала б пошуки виходу із правових тупиків, що з часом не можуть не утворюватися.

Уся ця робота повинна бути пророблена заради кінцевого результату – якомога повнішого задоволення права людини на вільне сповідання релігійних цінностей. При цьому слід особливо підкреслити принципову відмінність нашого базового закону від інших законодавчих актів, а відтак і визначальну особливість роботи над його подальшим удосконаленням. Закон "Про свободу совісті та релігійні організації" будується на базі різних галузей світської правової науки, з урахуванням особливостей канонічного права і внутрішніх настанов релігійних організацій. При цьому держава зобов'язується поважати традиції і внутрішні настанови релігійних організацій, якщо вони не суперечать чинному законодавству.

Звідси бере свій початок послідовна позиція Держкомнацрелігій щодо безпосереднього залучення релігійних організацій до процесу вдосконалення Закону. В рамках співпраці з Всеукраїнською радою церков і релігійних організацій була створена робоча група, що здійснила чималу роботу у напрямку покращення Закону. І попри те, що ця спільна робота покищо не увінчалася кінцевим результатом, вона все одно є корисною, бо розриває традицію тоталітаризму, що полягала у безцеремонному нав'язуванні Церкві самовбивчих для неї юридичних схем.

Разом з релігійними організаціями ми пройшли чималий шлях і з цих причин маємо право на деякі констатації та узагальнення. Окремим з них буде приділено більше уваги, а деякі будуть згадані лише побіжно. Однак ми переконані, що усі проблеми, які будуть перелічені нижче, є надзвичайно важливими для Церкви, суспільства і держави, оскільки їх законодавче врегулювання забезпечить наш спільний динамічний поступ, зміцнюватиме засади демократії та наблизатиме нас до побудови громадянського суспільства.

Перелік основних проблем, що змушують говорити про необхідність

удосконалення Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", фахівцям і зацікавленим сторонам добре відомий. Ми лише нагадаємо їх. Це проблема надання чи ненадання Церкві, як суспільному інституту, права юридичної особи; питання пов'язані із запровадженням раніше механізмом почерговості богослужінь та почерговість богослужінь як така; шляхи розширення реституції церковної власності; питання контролю за дотриманням Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації"; проблеми розвитку релігійної освіти, зближення світської і духовної освіти та створення механізмів використання морального потенціалу Церкви у роботі з дітьми, молоддю та юнацтвом. Природно, що вдосконалення потребують і чимало інших статей Закону. Однак ця робота пов'язана, як правило, або з деталізацією окремих положень чинного Закону, або з приведенням їх у відповідність із Конституцією України та іншими законами, які були прийняті в наступний період.

Що ж стосується перелічених вище проблем, то їх слід було б розділити на дві групи. До першої групи питань віднести ті, розв'язання яких уже гальмує розвиток релігійного середовища та державно-церковних відносин, а до другої – що базуються на реальних суспільних настроях та симптоматичних змінах в оцінці тих чи інших явищ, що повсякчас наростають. І хоча поділ цей досить умовний, його все ж слід провести аби, принаймні, відокремити бажане від дійсного.

Дискусія щодо надання Церкві права юридичної особи поза всяким сумнівом відноситься до першої групи проблем. Її сутність полягає в тому, що чинний Закон несе в собі одну із засадничих норм, яка виписана в часи рафінованого тоталітаризму і навіть не видозмінена тут законодавцем. Адже справді сьогодні, точно кажучи, ми не маємо підстави говорити про "державно-церковні стосунки", оскільки реально цю пару суб'єктів правовідносин, відповідно до чинного Закону, складають зовсім неспівмірні величини – держава, з одного боку, і релігійна громада чи інша релігійна організація, але не Церква як суспільний інститут, - з другого. Така невідповідність не є однаково незручною для усіх релігійних організацій в Україні, однак для абсолютної більшості з них, вона створює більш або менш відчутний дискомфорт, оскільки йдеться, перш за все, про церкви з т.з. ієрархічною структурою – православні, греко-католицьку, римо-католицьку та ін.

Природно, що за таких умов ситуацію варто було б негайно виправити, однак на практиці частина релігійних організацій і, перш за все УПЦ Київського Патріархату радикально заперечують подібні зміни до Закону. При всьому розумінні внутрішніх чинників, що диктують, скажімо, таку позицію УПЦ КП, вона є абсолютно неприйнятною для інших зацікавлених церков. В процесі роботи над новою редакцією Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" в рамках згаданої робочої групи Держкомрелігій та Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, так і не вдалося досягти консенсусу в цьому питанні. Саме у зв'язку з цим Комітет пропонував своєрідний варіант перехідної формули, де право юридичної особи лишалося за всіма видами релігійних організацій й водночас повинно було надаватися Церкві як суспільній інституції. Однак і такий варіант не було схвалено Радою. Враховуючи усі викладені обставини, з нашої точки зору, в даному випадку слід було б йти за світовим досвідом і якнайшвидше вирішувати питання щодо надання Церкві права юридичної особи, щоб не стримувати останню у вибудовуванні прогресивнішої моделі співіснування та співпраці з державою.

Палкі дискусії викликало і положення про почерговість богослужінь. З точки зору здорового глузду запроваджена свого часу норма щодо використання одного

молитовного приміщення двома або кількома релігійними громадами, зокрема за умови, що по всій країні і нині існує дефіцит культових споруд, видавалася чи не єдиним і досить непоганим виходом із ситуації, яка склалася. Однак тут законодавець став жертвою нерозбірливого використання досвіду інших країн, де ця норма обумовлена, більшою мірою, меркантильними міркуваннями щодо утримування споруди та базується на вкоріненій релігійній лояльності населення цих країн.

В умовах України, коли сьогоднішня її конфесійна карта поставала в запеклій міжконфесійній боротьбі і питання володіння храмом складало у кожному населеному пункті основу протистояння між віруючими, важко чекати від збуреної маси людей виважених рішень чи лояльного ставлення одне до одного.

Не допомогла справі і відома поправка до Закону, яка давала право місцевій владі на свій розсуд запроваджувати почергові богослужіння навіть тоді, коли цього не хотіла та чи інша із сторін, що сперечалися за храм. В наших умовах, особливо беручи до уваги відсутність контролю за діями місцевої влади з боку центрального органу у справах релігій та частоті заангажованості місцевої влади у цих питаннях, годі було чекати безстороннього, по-справжньому державного, суто правового вирішення цих проблем.

Саме тому більшість релігійних організацій і в першу чергу УПЦ МП наполягали на повній відміні почерговості. Держкомнацрелігій, у свою чергу, пропонував вилучити із створеного і, до речі, діючого механізму запровадження почерговості, владний чинник, з тим, щоб питання у разі необхідності вирішувалися виключно на добровільній і взаємоприйнятній основі. Справді, якщо люди вже домовилися і по черзі моляться в одному храмі, а чи ж добровільно домовляться у майбутньому і будуть молитися, то хто має підстави позбавити їх юридичної формули, яка б дозволяла це робити? До того ж, слід мати на увазі, що практика почергових богослужінь є досить широкою. Вона не обмежується, а можливо навіть і не визначається межами ієрархічних церков. Особливо багато таких випадків спостерігається у пізньопротестантському середовищі. Щоправда, там ці питання вирішуються швидше по совісті, а не лише під тиском норм закону, і дуже важливо, що у абсолютній більшості випадків це робиться без сварок та суперечок.

Тому, як нам видається, в даному випадку повинно було б йтися не про почерговість богослужінь як таку, а про вдосконалення конкретного механізму, що забезпечує цю почерговість.

Наступне питання – розширення реституції церковної власності, безумовно, як і попередні питання, відноситься до першої групи. Природно, що тут усі релігійні організації єдині, їхні позиції співпадають майже повністю, як ні в жодному іншому питанні. Виходячи з цього, а також керуючись духом відомої свого часу Заяви служби Президента України щодо морально-політичної реабілітації Церкви, як суспільної інституції, яка постраждала від тоталітаризму, Держкомнацрелігій всіляко підтримав прагнення релігійних організацій відновити історичну справедливість і повернути належне їм майно, що знаходиться сьогодні у інших користувачів. Саме тому Комітетом при з'ясуванні обсягу реституції було запропоновано розширити поняття “колишні культові приміщення, що використовувалися не за призначенням” до “колишнього церковного майна”, що включало б у себе, в першу чергу, церковне начиння, ікони, духовну літературу і т.ін., які належали Церкві, а сьогодні знаходяться поза її власністю. Пропонуючи це,

ми були свідомі ступеню складності такої постановки питання. Виписана таким чином норма закону, в разі якби вона знайшла підтримку Верховної Ради України, потребувала б ґрунтовних коментарів або навіть спеціального підзаконного акту, який би чітко регламентував усі питання, що неодмінно виникли б.

Вони були б у першу чергу пов'язані з небажанням нинішніх власників розлучатися з матеріальними цінностями, що вже тривалий час знаходяться у них, або з раціональним їх розподілом між Церквою і нинішніми користувачами. З необхідністю виникло б немало питань щодо справедливого визначення господаря унікальних цінностей. Їм слід було б забезпечити або відповідні умови зберігання в Церкві, або залишити у власності нинішніх господарів. Варіативність розв'язання питань у даному аспекті зазначеної проблеми була б такою широкою, що практично не піддавалась би систематизації. Очевидно цю роботу слід було б доручити, скажімо, спеціально створеній міжвідомчій комісії, що працювала б разом з представниками відповідних релігійних організацій.

Суттєві складнощі неодмінно виявилися б і при розгляді питань щодо повернення Церкві її колишніх землеволодінь, виробничих потужностей і т.ін. І справа тут полягає не лише в тому, що нинішні користувачі цих багатств отримали їх легітимно від попередніх користувачів, що створює собою непереборимі юридичні складнощі, але і в тому, що перелічені цінності не мають прямого стосунку до сутнісного призначення Церкви. А за умов, коли жодна інша інституція, крім Церкви, в Україні не бере участі у реституції колишньої власності, такі претензії релігійних організацій можуть бути негативно оцінені суспільством і, відповідно, унеможливлені владою.

Високу зацікавленість багатьох в означений період викликала і проблема контролю за дотриманням законодавства про релігію та церкву. З першого погляду вона видається лише дотичною до релігійного життя. Насправді ж це одне з основних питань забезпечення життєдіяльності релігійних організацій.

У концептуальному плані наявні точки зору зводилися до різного розподілу компетенції у справі забезпечення контролю за дотриманням законодавства між Держкомнацрелігій та місцевими органами влади. Комітет вважав, що основний обсяг контрольних функцій мав би належати саме йому, а не місцевим органам влади, як це є нині. Протилежні точки зору варіювалися від збереження сучасного стану речей і аж до ліквідації Комітету та передачі його функцій іншим центральним органам влади, зокрема, Мін'юсту.

Вважаючи останню позицію цілковито спекулятивною, ми в даному випадку лише зауважимо, що, з нашої точки зору, сьогодняшня релігійна ситуація вимагає наявності в структурі центральних органів виконавчої влади такої одиниці, яка була б здатна до послідовної реалізації державної політики держави в галузі церковного життя. Абсолютна більшість держав, і не лише тих, які утворилися на пострадянському просторі, у тій чи іншій формі зберігають подібні структури. Їхня інституціональна визначеність продиктована реальною релігійною ситуацією та характером державно-церковних стосунків у тій чи іншій країні. Крім цього, наявність єдиного органу у структурі владних інститутів, з яким Церкві доводиться вирішувати більшість питань, що лежать у сфері її зовнішніх стосунків, створює для неї максимальні зручності, а саме цей орган, як свідчить практика багатьох країн, стає солідарною щодо Церкви потугою у справі розв'язання її проблем.

Що ж до розподілу контрольних повноважень між центральним та місцевими органами влади, то Комітет керувався міркуванням забезпечення

однотипності застосування Закону на усій території країни, неприпустимості установлення блокового зв'язку між домінуючою в регіоні релігійною організацією та місцевою правлячою елітою і необхідністю забезпечення підконтрольності дій органів влади нижчих рівнів центральним органам.

Однотипність застосування Закону на усій території країни є важливою умовою його ефективної дії. Ця принципова позиція набуває особливого значення в державах з унітарним устроєм, де регіоналізація єдиної території у сенсі застосування законів є початком тенденції до руйнування унітарності. Природно, що контроль за застосуванням Закону, в даному випадку, повинен би покладатися на відповідний центральний орган виконавчої влади.

Доведеним фактом є також існування особливих взаємин між правлячими регіональними елітами та домінуючими в даному регіоні релігійними організаціями. З першого погляду такий зв'язок виглядає доволі природно. Однак він є абсолютно неприпустимим з точки зору забезпечення рівних прав релігійних організацій. А оскільки Україна є такою країною, в якій є регіони, де навіть визначальні величини релігійного життя почуваються типовими віросповідними меншинами, то подолання такого блокування між чинною владою та домінуючими релігійними організаціями постає як надзвичайно актуальне завдання.

Не менш важливим є також забезпечення підконтрольності дій органів влади нижчого рівня органам влади вищого рівня. Відсутність такої підконтрольності загрожує дієвості влади як такої. Саме відсутність контрольних функцій за діями регіональної влади в царині церковного життя, позбавляють Комітет можливості активно втручатися у розв'язання складних питань міжцерковних взаємин та взаємин релігійних організацій з владою, що раз по раз виникають в різних регіонах і слугують своєрідним детонатором збурення міжцерковних та державно-церковних відносин.

Рядом авторитетних релігійних організацій запропоновані нововведення не сприймалися частково або повністю. Природно, що за таких умов Комітет у майбутньому відмовиться від них, хоча й вважає свою позицію вірною. Причиною такого несприйняття було побоювання з боку релігійних організацій нарощування контролю владних структур за Церквою, що дуже нагадує всім нам недалеку минулину. Однак ці побоювання є абсолютно безпідставними, оскільки пропозиції Комітету зводилися не просто до посилення контролю за дотриманням Закону з боку центрального органу влади, а саме до контролю за діями місцевих органів влади у царині застосування Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" без посягання на компетенцію місцевої влади щодо здійснення нею своїх функцій в рамках чинного Закону.

Особливе місце серед перелічених питань займає розвиток релігійної освіти, зближення світської і духовної освіти та реалізація морального потенціалу Церкви поза її огорожею, а особливо в середовищі дітей та юнацтва. Ці питання віднесені нами до другої групи питань, у розв'язанні яких зацікавлена значно більша частина суспільства, ніж саме лише релігійне середовище та його найближче оточення.

Коли ми говоримо про релігійну освіту, то маємо на увазі не організацію підготовки кадрів священства та церковнослужителів. У цій сфері хоч і існує за визнанням самої Церкви чимало проблем, однак основні питання тут уже вирішено. Сьогодні можна вважати, що штучний розрив традиції, пов'язаний із тривалим періодом гонінь на Церкву, вже подолано, хоча, природно, якість духовної освіти залишається в різних навчальних закладах суттєво відрізняється і вочевидь

поступається відповідним стандартам дореволюційної доби. В даному ж випадку йдеться про той аспект релігійної освіти, котрий радше було б назвати релігійним просвітництвом, тобто про релігійну освіту поза власне Церквою.

Деякі аспекти цього питання вже врегульовані чинним законом. Сьогодні в Україні працюють тисячі парафіяльних недільних шкіл, Церквою задіяні найрізноманітніші освітні форми. Однак, за великим рахунком, усе це відбувається у межах церковної огорожі, за яку Церква сьогодні ще тільки намагається вийти.

Не менше дискусій викликає і проблема зближення світської та релігійної освіти. Різні церкви по різному ставляться до цього, однак їй складові вимагають відповіді на ряд серйозних питань. Чому так слабо розвивається співпраця між світськими і духовними навчальними закладами? Чому по сьогодні у світських вузах України не запроваджено як державну дисципліну “Богослів’я”? Чому відсутні механізми державної акредитації духовних навчальних закладів, які цього бажають? Чому ми не рухаємося у напрямку нострифікації дипломів світських і духовних навчальних закладів, навіть якщо до цього є палке бажання сторін? Ці та інші питання, що вже назріли у суспільстві, вимагають відповіді. Те ж саме стосується і проблем пастирської діяльності в армії та інших силових структурах, до яких ще навіть не найдено відповідних підходів.

Можна було б і далі перераховувати різні за складністю питання, що можуть бути розв’язані лише завдяки удосконаленню Закону. Однак нами у даному випадку підняті лише деякі проблеми, що пов’язані із законодавчим забезпеченням життя релігійних організацій і, навіть вони переконують у тому, що Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" потребує удосконалення, так само як і ряд інших законів, які безпосередньо впливають на життєдіяльність Церкви та суспільно-церковні відносини.

Ю. НЕДЗЕЛЬСЬКА (Київ, Україна)

ПРОБЛЕМА „СВОБОДИ В РЕЛІГІЇ” В ЖИТТІ ВІРУЮЧИХ ХРИСТІЯН ЗА УМОВ СЕКУЛЯРИЗОВАНОГО СУСПІЛЬСТВА СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

В житті віруючих християнин велике значення відіграє свобода, оскільки вона є необхідною умовою моральної відповідальності. Незважаючи на те, що Бог мислиться як всемогутній і всевидючий, християнство визнає, що він дав людині свободу, хоча й міг її забрати, якщо б захотів. Звичайно, якби Бог позбавив людину свободи, то вона мало чим відрізнялася б від маріонетки, а сама релігія, як особистий свідомий вибір, прозріння і реакція на існування Бога, позбулась би сенсу.

Зважаючи на роль свободи, в даній статті ми розглянемо лише один із аспектів свободи – „свобода в релігії”. Оскільки її роль є дуже важлива в житті віруючих, особливо в умовах секуляризованого суспільства сучасної України, яке призводить до збільшення прагнення до свободи, що, в свою чергу, призводить до трансформації всіх сфер життя віруючих.

Розглядаючи категорію „свобода в релігії”, ми дотримуватимемось поглядів М. Бабія, який наголошує, що це поняття означає міру свободи, яку допускає,

скажімо, церква для своїх членів у справі тлумачення фундаментальних положень релігійного вчення. Іншими словами, йдеться про свободу думки віруючих – членів церкви – стосовно змісту релігійного вчення, релігійних цінностей, які вони вибрали. Цей аспект свободи релігії – „свобода в релігії” – є безпосереднім виявом свободи совісті індивіда в предметному полі „церква-віруючі”.

А відтак, проблема свободи віруючого в церкві – одна із найактуальніших для більшості конфесій. І хоча, скажімо, в сучасних християнських церквах принципи сумніву, власних підходів до осмислення віровчення, культової обрядовості, дій відкрито не заперечується, проте на практиці власна думка єпископа, священнослужителя, сила їхнього авторитету мають пріоритетне значення. Заохочується беззастережний послух в усіх питаннях релігійного життя. Такі поняття, як свобода і гідність особистості, віротерпимість, у більшості християнських конфесій до цього часу (в їх практичному вияві) не вважаються релігійними цінностями. Така позиція негативно впливає на свідомість віруючого, який прагне вільної релігійної самореалізації в лоні церкви [2, 8]. В протестантизмі межі свободи віруючих ширші, аніж в православ'ї. Адже, як наголошують протестантські теологи, людина повинна спастись, але за своїм добровільним вибором.

В загальному розумінні свобода - це здатність людини діяти або не діяти за своєю ініціативою на основі рішень свого розуму. Свобода – особливий спосіб детермінації духовної реальності. Оскільки духовність є специфічною властивістю людського існування, свобода безпосередньо виявляє себе у людській життєдіяльності, що постає як взаємодія духовних (свідомих і несвідомих) і природних (тілесно-біологічних) чинників. Тому свобода насамперед є усвідомленням можливих меж людської поведінки, які залежать від конкретної ситуації людського існування (індивідуального і суспільного) і в цьому плані є усвідомленням необхідності (Спіноза, Гегель). Але в ідеалістичних і персоналістичних традиціях філософії свобода трактується як особливе буття особистості, яка протистоїть необхідності як принципу буття природи. Найбільш послідовно ця позиція була розгорнута в персоналізмі Н.Бердяєва [14, 178].

Проблема свободи в релігії для віруючих має особливе значення у сучасному світі, який характеризується переважанням матеріального над духовним, життя плоті над життям духу, швидким зростання знання про матеріальний світ. Посилюється байдуже ставлення до духовного світу, все більше людей відходять від нього. Матеріально люди багатшають, а духовно стають убогими. Як зазначає В. Карпунін, люди присвоюють собі все більше прав і все більше відмовляються від обов'язків перед Богом і перед іншими людьми. Рекомендуються й приймаються „спрощенні” моральні норми – більш приємні і комфортні для деградуючого в моральному відношенні людства. Все більше вмирає свобода, що потрібна людині для здійснення її вищих духовних запитів.

Для користування матеріальними благами духовна свобода не потрібна. Навпаки – вона заважає, оскільки забирає „спокій”. Справжня свобода (в християнському розуміння) помирає, а на її місце приходять фальшива – безпринципна всездозволеність. Людям стає зручніше без духовної свободи [6, 29-30].

Важливість поняття свободи показує й те місце яке їй надається в православному, католицькому та протестантському богослов'ї. Зокрема, свобода розглядається як один з значних аспектів вияву „образу та подоби Божої” в людині.

Подібно до Бога, людина може за своєю волею змінювати оточуюче її середовище, їй дана влада панувати на Землі. Людина володарює над всім видимим світом, й у цьому, як зазначається у православному Катехизисі, людина є абсолютно свobodною і незалежною від Бога: вона може довільно обирати добро чи зло. Тому волю у богослов'ї, зазвичай, визначають, насамперед, як здатність до внутрішнього самовизначення [7, 96]. Також воля полягає у владі над собою, керуванні своїми діями й свідомому регулюванні своєї поведінки. У цьому плані тлумачення „волі” є близьким до філософського визначення, як „спроможність людини ставити перед собою цілі (діяльності, відносин, спілкування, поведінки, організації тощо) й мобілізувати та зосередити свої здатності, здібності й зусилля на їх реалізації” [13, 258].

Водночас, у сучасній філософській науці єдиного визначення поняття „воля” не існує. У тлумачному словнику української мови подається декілька визначень „воля”: 1) тільки одна з функцій людської психіки, яка полягає насамперед у владі над собою, керуванні своїми діями й свідомому регулюванні своєї поведінки; прагнення досягти своєї мети; рішучість; 2) бажання, хотіння, наказ; 3) право розпоряджатися чимось на свій розсуд; 4) відсутність обмежень; 5) свобода, незалежність, як протилежність до неволі, рабства [12, 116]. Відтак можна говорити, що воля є явищем достатньо складним і багатоаспектним поняттям як в філософському, так і в богословському її витлумаченні.

Відтак, воля, в православному віровченні, є Божим даром, свідчення богоподібності людини. Бог створив людину вільною: дав їй право і владу самовизначення і творчості. Водночас, воля виступає як метафізична проблема, як тягар та трагедія. Сама по собі воля є цінністю, але в ній є таємний парадокс: ставлячи саму себе на вершину ієрархії цінностей і перетворюючись у волю заради волі, вона починає втрачати творчу енергію і перетворюється в сліпе свавілля. Відчуття пустоти, яке з'являється у людини, що звільнилась від усіх обмежувальних чинників, обставин і зобов'язань і не знає куди подіти цю свободу і що з нею робити, свідчить про те, що воля не може бути абсолютною цінністю: вона повинна використовуватись заради чогось переважаючого її за значимістю, навіть якщо це переважання є уявним і суб'єктивним [9, 8].

Людина використовує свою волю для тих цінностей, які сама для себе обирає. Ці цінності можуть бути різними: низькими – матеріальні, а чи ж високими – духовні. Добровільний вибір між ними можливий для кожної людини, а сама її здатність добровільно вирішувати, якій з них віддати перевагу, і є її формальною або психологічною волею.

Відтак реальна воля вбачається, за християнським віровченням, в тому, щоб людина була здатна свідомо віддати свою свobodну волю Богу. Саме це якраз й означає досягнути досконалої волі, тобто свободи від самого себе, від гріховного стану, від зла. З точки зору богослов'я, віддавши волю Богу, свobodна воля людиною не втрачається, а навпаки її цінність набувається й зростає: „Не моя, а Твоя нехай станеться воля” (Лк. 22:42).

Як зазначає протестантський теолог О. Пфлейдерер, „зумовлена волею зв'язаність з Богом і є благочестя, віра, яку апостол Павло називав „послухом серця”. Ввіряючи себе у вільному послуху Богу, людина не боїться втратити свою волю і гідність”, на думку О. Пфлейдерера якраз навпаки – людина „...вірить в те, що лише в союзі з Богом вона зможе набути справжньої волі від зовнішньої необхідності, від гніту природи поза людьми і ще гіршого силювання природи в

середині нас... Звільнення від цього жалюгідного рабства – залежності від природи, яка знищує людину полягає у вивищенні над природою, що наближує людину до Бога, в довірливому і покірливому підкоренні власної волі божественній...” [10, 112]. Таким чином, реальної волі, з точки зору християнського віровчення, людина набуває лише за умов повного, добровільного підкорення Богу.

Отже, Бог, згідно Біблії, надав людині право вибору, щоб вона могла самостійно обирати свій шлях – добра чи зла, шлях життя за законами Божими чи гріховне життя. На думку митрополита Сурожського Антонія (Блума), людина наділена страшною владою заперечити саме існування Бога, загубити Бога – саме в цьому розкривається тема людської волі [3, 13].

Людська свобода, з точки зору католицького віровчення, не є абсолютною, на відміну від божественної свободи. Це ситуативна тобто зумовлена свобода, адже людина народжується і живе в світі, в абсолютно конкретних і визначених обставинах, що утворюють ту систему координат, в якій людина створює акт вибору [4, 266]. Людина зумовлена зовнішнім матеріальним світом і його силами, кліматичними умовами, генетичною спадковістю, понесеними захворюваннями, інстинктивними і підсвідомими потягами, психічними порушеннями. Тобто свобода людини не безмежна: в багатьох випадках вона обмежується і навіть може зовсім зникнути.

Важливим аспектом розкриття образу та подоби Божої в людині, а також виявом її волі є здатність до творчості, яка відображує творчу здатність Всевишнього. Бог є Творцем: Христос каже: „Отець мій працює аж досі, працюю і я” (Ів. 5:17). Людині також заповідано „порати” і „доглядати” рай (Бут. 2:15), тобто трудитись в ньому й обробляти його. Згідно Божого задуму, людині дарована можливість, навіть точніше, завдання творити і створювати щось нове. Але людська творчість відрізняється від Божої, бо ж людина не може творити з нічого, а творить лише з того, що вже створене Богом, при цьому матеріалом для неї слугує вся земля, де вона є господарем. Але, попри це, людина все ж таки творить щось, що до неї не існувало.

І ось ця творча здатність людини, як це пояснюють богослови, є виявом образу та подоби Божої, що в ній закладені. Тому не так світ потребує того, щоб людина змінювала його, скільки сама людина потребує його для прикладення своїх творчих здібностей з метою свого уподібнення Богу [1, 69]. Для розкриття образу Божого в людині, вона повинна стати співтворцем Бога. Саме на такому розумінні творчості й формується сучасне богословське позитивне тлумачення праці у світі матеріальних речей.

З питанням творчості в сучасному богослов'ї пов'язана також тема культури, будівництва життя, участі християнина в створенні історії світу. Людина покликана своїм творчим даром, що відображає закладений в ній образ та подобу Божу, творити історію у відповідності до Божого промислу. Вона повинна наділити навколишній світ духом Бога.

Таким чином, за християнським віровченням, людина покликана добровільно підкоритися вищому творчому промислу, що дає їй змогу свobodно здійснювати в своїй творчості моральне вдосконалення себе й інших. Цим людина слугує не лише своєму обожненню, але й обожненню інших і всього світу [8, 370].

Сама по собі свобода є цінністю. Але в ній є таємний парадокс: ставлячи саму себе на вершину ієрархії цінностей і перетворюючись в свободу заради свободи, вона починає втрачати творчу енергію й перетворюється в сліпе свавілля.

Відчуття пустоти, яке з'являється у людини, що звільнилась від усіх обмежувальних чинників, обставин і повинностей і не знаюча куди діти цю свободу і що з нею робити, свідчить про те, що свобода не може бути цінністю абсолютною: вона повинна використовуватись заради чогось переважаючого їх своєю за значимістю, цінністю, навіть тоді, коли переважання уявне і суб'єктивне. Людина використовує свою свободу для тих цінностей, які сама для себе обирає. Ці цінності можуть бути різними.

Часто свобода бачиться людині саме в тому, щоб віддати свою свободну волю комусь іншому – долі, промислу Божому. Але саме це, з точки зору християнства, означає досягнути досконалої свободи, тобто свободи від самого себе, уникнути участі тих, які все життя прожили, а себе не знайшли. Парадокс тут в тому, що вільне волевиявлення людини не втрачається при цьому своєї цінності: воля людини у тому, щоб віддати її у волю Божу [9, 9].

Під свободою люди розуміють різні речі. Хтось розуміє свободу як можливість вибору, хтось як можливість творити щось нове. Християни ж розуміють свободу як можливість бути з Христом, як обожнення. Бо ж саме там, де є Дух Господа, там є й свобода (2 Кор. 3:17).

Отже, проблема свободи в сучасному християнстві розглядається не однозначно. З одного боку, свобода сприймається як позитивне та невід'ємне явище в житті православних віруючих, як їхнє духовне самовизначення, засіб існування Церкви в сучасному світі. З іншого ж боку, наявне негативне ставлення до свободи як до вияву секуляризації світу, заперечення духовності. В даному випадку свобода розглядається вже як „свавілля”.

А відтак, згідно християнського віровчення, людина вільна лише тією мірою, в якій вона сама визначає лінію своєї поведінки, виходячи зі своїх внутрішніх потреб, просвітлених світлом розуму і знання, просвітлених вірою в Бога, визначають свою поведінку. Свобода – це саме суттєве в людині, вона виділяє людину зі світу живої природи. Свобода визначає людську особистість, індивідуальність, людську неповторність. Свобода людини, як твердять православні богослови, це - відбиток людської богоподібності, образу Бога в людині.

При аналізі „свободи в релігії”, перш за все, варто відзначити трансформації, що відбуваються в сфері церковного життя християн, які виявляються у тому, що змінюється ставлення до релігії (споживацьке та осмислене ставлення до релігійного вчення) та роль релігійних цінностей в житті мирян (зовнішня віра, а не внутрішня).

Сучасні віруючі прагнуть відігравати активнішу роль у житті церкви, в такий спосіб реалізувати своє прагнення до свободи в релігії. Звичайно, це можливо в протестантизмі, де роль віруючих є дуже велика і, по суті, не існує чіткого розмежування на мирян і клір. В католицизмі також велика роль мирян, особливо зважаючи на наявні різноманітну позалітургійну діяльність. В православ'ї ж, на відміну від більшості християнських конфесій, миряни виступають, як придатак, а не основа Церкви. Богословська орієнтація на вертикальний вимір (відношення „людина-Бог”), а не на горизонтальний („людина-людина”), призводить до того, що Церква існує не для мирян, а для кліру та сама для себе. Відповідно сучасні віруючі, сприймаючи віру на раціональному рівні, намагаються відігравати активнішу роль в церковному житті, що виявляється в утворенні та діяльності братств, сестринств та інших біляцерковних організацій. Священики Православної Церкви

усвідомлюють, що другорядне значення віруючих призводить до зменшення їх кількості, а відтак більшість сучасних богословів закликають змінити ставлення кліру до мирян. Так, наприклад, єпископ Каліст Діоклетійський зазначає, що роль мирян в Церкві не повинна бути пасивною, вони повинні приймати таку саму активну роль в літургії, як і клірики [5, 147-148]. Виходячи з цього можна відзначити зростання активності мирян в Церкві й водночас зміну ставлення до мирян в богослов'ї.

Зміни, що нині відбуваються в суспільстві ведуть до подальшого зростання ролі й місця віруючих в соціокультурному просторі. Сучасні миряни все активніше беруть участь у політичному житті суспільства. Це призводить й до змін у віровченні християнства, так, якщо раніше церкви засуджували будь-яку політичну активність, то тепер навпаки. Наприклад, в „Соціальній Концепції РПЦ” не заперечується участь мирян в діяльності органів законодавчої, виконавчої або судової влади, політичних організацій. Більше того, така участь мирян у політичній діяльності, якщо вона відповідає моральним нормам та приписам, є однією з форм місії Церкви у суспільстві. Віруючі можуть і повинні виконувати свій громадянський обов'язок, брати участь у процесах, пов'язаних з виборами влади, і сприяти будь-яким морально виправданим починанням держави.

Отже, погляди православного богослов'я на можливість, форми реалізації й наслідки вияву соціальної активності віруючих еволюціонують у напрямку поступового, все більш розширеного визнання можливості і навіть необхідності такої активності. В основі такої переорієнтації лежить православне витлумачення „людини”, як „співпрацівника Бога” у справі вдосконалення і спасіння „світу”.

Трансформується й сім'я віруючих під впливом сучасних умов, для якої характерними рисами стають втрата зв'язку поколінь, відсутність батьківського виховання, роз'єднаність не лише батьків і дітей, але й між самим подружжям.

Нині сім'я відходить з виховних відносин. З точки зору православної педагогіки – це одна з найтрагічніших змін нового часу. Жінка також у відповідності із загальним духом часу змінює своє поле діяльності - з домашнього на суспільне. У зв'язку з цим вона втрачає навички своєї виховної функції. Тому в православній періодиці дедалі частіше наголошується, що головною метою жінки є виховання дітей та ведення домашнього господарства. При цьому сім'я втрачає також чоловіка-голову, який перетворюється на формального соціального партнера. В результаті турбота про виховання дітей все більше виражається тим, щоб підібрати престижний дитячий садочок та школу, а також декілька раз на тиждень відводити їх на заняття студій або гуртків.

Як зазначають богослови, дедалі частіше ідеалом щастя для віруючих жінок стає кар'єра та супутник (чи супутниця), якому нічим не зобов'язаний. А відтак, сучасна сім'я віруючих мало чим відрізняється від невіруючих. Адже якщо в попередні часи для сімей віруючих характерним була безпросвітна бідність, мінімалізм, то тепер серед православних, особливо жителів міста, швидко поширюється новий споживацький стандарт, що нав'язується громадською думкою через засоби масової інформації. Головною метою життя стають здобування престижної роботи, дорогого будинку, машини, досягнення сучасної техніки [11, 166].

Таким чином, витлумачення поняття „свобода в релігії” є важливим для розуміння життя християн. Його розробка в богослов'ї, як важливої складової поняття „образу та подоби Божої” і є ознакою подібності людини до Бога. В житті

віруючих „свобода в релігії” відіграє роль моральної відповідальності. У зв’язку з секуляризацією, розширюється прагнення віруючих до „свободи в релігії”, що, в свою чергу призводить до змін всіх сфер життя сучасних віруючих (церковної, суспільної та приватної).

Використані джерела:

1. Алфеев Иларион, иеромонах. Таинство веры: Введение в православное догматическое богословие. – М., 1996.
2. Бабій М.Ю. Свобода совісті: сутність і структура// Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті . Науковий щорічник №4. – К., 2000.
3. Блум Антоний, митрополит Сурожский. Человек. – К., 2005.
4. Вальверде Карлос. Философская антропология. – М., 2000.
5. Каллист Диоклитийский (Уэр), епископ. Миряне – хранители священного Предания // Пути просвещения и свидетели правды. Личность. Семья. общество. – К, 2004.
6. Карпунин В.А. Христианство и философия. – СПб., 2002.
7. Катехизис. – К., 1991.
8. Керн К., архимандрит. Антропология Св. Григория Паламы. – М., 1996.
9. Николаева О. Православие и свобода. – М., 2002.
10. Пфлейдерер О. Религия и религии / Мистика. Наука. Религия. Классики мирового религиоведения: антология / Сост. и общ. ред. А. Н. Красников. – М., 1998.
11. Рогозянский А. Б. Наш современник в Церкви и в мире. – М., 2003.
12. Тлумачний словник української мови / Укл. Т. Ковальова, Л. Коврига. – Харків, 2002.
13. Філософія: підручник / І. В. Бичко, І. В. Бойченко, В. Г. Табачковський та ін. – К., 2002.
14. Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир.– К., 2006.

Е. АРИНИН (Владимир, Россия)

ВЛАДИМИРСКИЙ РЕГИОН В РЕЛИГИОЗНОЙ, РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ И ПРАВОВОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Темой исследования в данной статье стала проблема анализа того, как Владимирский регион представлен в религиозной, религиоведческой и правовой перспективах. Собственно «религиозная» (т.е. конфессиональная) перспектива отражается в справке о статистике религиозных предпочтений жителей Владимирской области, составленной по ведомственному реестру юридических лиц Управлением Федеральной регистрационной службы по Владимирской области и любезно предоставленная каждый год кафедре философии и религиоведения Владимирского государственного университета, где с 2002 года существует специальность «Религиоведение».

В одной из последних справок (от 01.01.2009) отмечается, что всего во Владимирской области зарегистрировано 354 религиозных организаций, при этом динамика изменения ситуации дается в виде таблицы Приложения 1⁹⁴.

П.Бергер справедливо настаивал «на укорененности всякого сознания, религиозного и иного, в мире повседневной *практики*», однако он предостерегал от того, чтобы «интерпретировать эту укорененность в терминах механической причинности».⁹⁵ В области наблюдается отмечаемый социологами для всей России «проправославный консенсус»,⁹⁶ что оказывает влияние на выстраивание модели государственно-конфессиональных отношений в регионе. Исторически область до начала XX века являлась традиционно моноэтнической и мононациональной. Так, по данным первой Всероссийской переписи населения 1897 года во Владимирской губернии проживало 1515691 жителей. Почти все население Владимирской губернии по национальному составу являлось русским – 99,74% и по вероисповеданию православным – 97,22%.⁹⁷ В 1905 г. во Владимирской губернии на 840 жителей приходился один храм, тогда как в Московской – на 1200 человек, в Воронежской – на 2500 жителей.⁹⁸

Другие религиозные объединения тоже присутствовали в социокультурном пространстве Владимирской земли. Например, вполне устойчивыми и имеющими свою «нишу» в духовной жизни региона являлись религиозные группы старообрядцев, мусульман, евангельских христиан баптистов.⁹⁹ Около 140 лет назад в Меленковском районе появилась первая группа христиан адвентистов седьмого дня.

В советское время «исторически привилегированное положение Владимирского края было predeterminedено тем, что власти особо выделяли идею о собирательной роли российских земель, и Владимиро-Суздальское княжество

⁹⁴Аринин Е.И. Теоретические и практические проблемы идентичности и классификации религиозных объединений (на материале Владимирской области)//Классификация религий и типология религиозных организаций. - М: Изд-во АТСО, 2008.- С.71-72; Февралева Л.А. Социально-философские аспекты отношений государства и религиозных объединений в постсоветский период (на материалах Владимирской области). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. - Архангельск, 2009. - С. 211.

⁹⁵ Бергер, П. Секуляризация и проблемы убедительности [Электронный ресурс] / П. Бергер / пер. с англ. М. Сокольская // Неприкосновенный запас. - 2003. - № 32 // Режим доступа: http://www.nuntiare.org/librory/nz_2_2.htm

⁹⁶ Каарияйнен, К., Фурман, Д. Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России. Под ред. Киммо Каарияйнена и Дмитрия Фурмана. - М.-СПб., 2007. - С.20.

⁹⁷ Минин, С. Н. Вопросы создания системы духовно-нравственного воспитания в государственных и негосударственных образовательных учреждениях / С.Н. Минин // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность / под. ред. В.Н. Константинова. – Владимир, 2003. - С. 82.

⁹⁸ Константинов, В. Н. Религиозные и светские традиции жителей Владимирской области / В.Н. Константинов // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность / под. ред. В.Н. Константинова. – Владимир, 2003. - С. 6.

⁹⁹ Арсенина О.В. Проблема религиозной идентичности и религиозности в интерпретации старообрядчества (социально-философские аспекты). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук.- Архангельск, 2006. – 204 с.

считали фундаментом Московского княжества, Российской Империи и, следовательно, СССР».¹⁰⁰

С начала 90-х годов XX века отмечался рост общественного интереса к религии. Согласно данным уполномоченного Совета по делам религий по Владимирской области на 01.01.1990г. насчитывалось всего 80 религиозных организаций, то в государственном реестре управления юстиции на 01.07.1997г. (до принятия Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях») было зарегистрировано уже 263.

В течение последних 10-12 лет произошло институциональное укрепление практически всех действующих в области конфессий. Это относится к православию, исламу и таким направлениям протестантизма как евангельские христиане-баптисты, пятидесятники, адвентисты. Число общин растет, образовались их региональные структуры, отлаживается и стабилизируется их внутренняя религиозная жизнь, развивается социальное служение.

В настоящее время регион представляет собой поликонфессиональную среду, где достаточно активно функционирует около двух десятков конфессий. По состоянию на 01.01.2009 г. (приложение 1) в ведомственном реестре Управления Министерства юстиции РФ по Владимирской области зарегистрированы 354 религиозные организации, принадлежащие к 16 конфессиям (Приложение 1). В процентном отношении количество религиозных организаций в общем числе зарегистрированных составляет: Русская Православная Церковь (Московского Патриархата) – 77,4%, Российская Православная Автономная Церковь – 4,3%; Церковь Адвентистов Седьмого Дня – 3,4%; Евангельские Христиане-Баптисты – 2,7%, Христиане веры евангельской (пятидесятники) – 2,3%; Русская Православная Старообрядческая Церковь – 1,7%; евангельские христиане – 1,4%; иудаизм, ислам, Христиане веры евангельской, Свидетели Иеговы – по 0,6%; римско-католическая Церковь, армянская апостольская Церковь, евангелическо-лютеранская Церковь, Общество сознания Кришны (Вайшнав) – по 0,3%.

Результаты социологических опросов, в ходе которых исследовались особенности самоидентификации респондентов, дают несколько иную картину. Так, в 2004 году на вопрос: «Последователем какой религии Вы являетесь?» 51% опрошенных назвали себя православными, 18,4% - просто христианами (такой ответ чаще свойственен протестантам), 0,6% - протестантами, 3% - католиками, 1,7% - мусульманами, 8,9% - имеют индивидуальные религиозные взгляды. Около 15% респондентов не считают себя религиозными людьми.¹⁰¹

Таким образом, современное массовое общественное сознание региона отдает предпочтение православию. Поэтому вполне закономерен широкий масштаб деятельности Владимиро-Суздальской епархии Русской Православной Церкви (Московского Патриархата), которая в 2004 году отметила 790-летие со времени своего самостоятельного существования и 260-летие восстановления ее в качестве отдельной церковно-территориальной единицы. Разделяя епархии по степени значимости на социально-политической карте РПЦ в 90-х годах пр. века

¹⁰⁰ Атлас современной религиозной жизни России. В 3-х т.// Кестонский институт. - М.-СПб., 2005. - Т. 1. - 2005. - С. 122.

¹⁰¹ Семенова О. А. Религия в системе гражданских отношений и ценностей // Формирование установок толерантного сознания и проблемы межконфессионального диалога. – Владимир, 2007. - С. 26.

по четырем типам ("яркие", "заметные", "рядовые", "тихие"), С.Г. Сафронов отнес Владимирскую епархию к категории заметных.¹⁰²

Современная насыщенность конфессионального пространства и разнообразие его составляющих свидетельствует, с одной стороны, о высокой степени религиозной свободы, достигнутой в регионе за годы демократических преобразований. С другой стороны, такая свобода создает предпосылки для возникновения и обострения межконфессиональных противоречий, в основном на почве борьбы за паству. В этой связи заслуживает внимания прагматичная позиция П. Бергера, убежденного, что «ключевой характеристикой всех плюралистических ситуаций является то, что бывшие религиозные монополии уже не могут твердо и безапелляционно рассчитывать на приверженность обслуживаемого ими населения. Приверженность является добровольной и тем самым, по определению, не гарантированной. В результате религиозная традиция, которая раньше могла навязываться сверху, должна теперь *находить сбыт*. Плюралистическая ситуация - это, прежде всего, ситуация *рынка*. В этой ситуации религиозные институты становятся деятелями рынка, а религиозные традиции - потребительским товаром. Во всяком случае, большая часть религиозной деятельности определяется в этой ситуации логикой рыночной экономики».¹⁰³

П.Бергер отмечает и то, что происходит «превращение религиозных групп из монополий в субъектов рынка, вовлеченных в конкурентную борьбу. Прежде религиозные группы были организованы так, как это подобает институту, обладающему исключительной властью над подчиненным ему населением. Теперь же религиозные группы должны выработать такие формы организации, которые позволят добиваться успеха у потребителей в условиях конкуренции с другими группами, преследующими ту же самую цель. Внезапно важным становится вопрос "эффективности". В монополистической ситуации социально-религиозные структуры не обязаны быть "эффективными" - их "эффективность" предопределена ситуацией... Необходимость действовать "эффективно" в ситуации конкуренции влечет за собой рационализацию социально-религиозных структур».¹⁰⁴ Похоже, что многие вновь зарождающиеся в регионе религиозные образования исходили из данных положений. Установление плюралистической ситуации в области отмечено официальной регистрацией таких религиозных организаций как Римско-католическое религиозное объединение Церкви Святого Розария г. Владимира (1991г.), община Церкви Евангельских Христиан-Баптистов (1991г.), Владимирская христианская (харизматическая) церковь «Лоза» (1992г.), Церковь «Часовня у Голгофы» (1994г.), «Международное Братство Уэслианской Церкви в Российской Федерации» (1994г.) и др.

Без статуса юридического лица осуществляли деятельность: Ново-Апостольская церковь, Свидетели Иеговы, «Церковь Последнего Завета» Виссариона, Церковь Эммануила, Общество сознания Кришны, Миссия «Гедеон» и другие религиозные новообразования. По данным журналистов за один год

¹⁰² Сафронов, С.Г. Русская православная церковь в конце XX в.: территориальный аспект. – М., 2001. – С. 86.

¹⁰³ Бергер, П. Секуляризация и проблемы убедительности [Электронный ресурс] / П. Бергер / пер. с англ. М. Сокольская // Неприкосновенный запас. 2003. - № 32.// Режим доступа: http://www.nuntiare.org/library/nz_2_2.htm.

¹⁰⁴ Там же..

(1996-1997) во Владимире к "Альянсу чистой любви" Церковь объединения приобщила 10 000 супружеских пар.¹⁰⁵ Кроме того, муниты в регионе активно действовали в рамках таких организаций как "Студенческая ассоциация по изучению принципа" (САРП), "Международный фонд образования" (МФО).

Рассматривая Россию как «миссионерскую целину» и пользуясь тем, что традиционно существовавшие в ней конфессии были ослаблены за годы советской власти, в регион устремились многочисленные миссионеры и проповедники десятков зарубежных религиозных организаций, прежде не имевших здесь распространения. Например, в 1999 году Владимирскую область с целью религиозной деятельности посетило 115 миссионеров (из них 113 - из США и Канады), в 2001 уже 362, в 2007 - 203, в 2008 году – ещё больше по приглашению религиозных и миссионерских организаций.

В области наблюдалось также и возникновение архаичных религиозных культов, тяготеющих к оккультным и магическим практикам. Так проявили себя: муромские язычники – организация «Великий Триглав», объединение ведических общин "Русская церковь", последователи учения Порфирия Иванова «Детка». К этому же ряду религиозных опытов относится Владимирский фонд культуры и поддержки творчества «Анастасия». Достаточно распространена практика официального оформления организаций, в деятельности которых имеется значительный религиозный компонент, в качестве «общественных». Можно привести в пример такие организации как "Центр Шри Чинмоя", "Сахаджа Йога". О местном клубе "Исток", реально представлявшем собой филиал Гуманитарного центра Р. Хаббарда в Москве, неоднократно писали журналисты различных региональных СМИ. После закрытия в Москве религиозной организации АУМ Синрикё ее последователи в 1995 году переехали в д. Ельцы Юрьев-Польского района, о чем рассказывалось в передаче ОРТ "Человек и закон", а также в областных средствах массовой информации. В 2000 году газета "Молва" сообщала о появлении последователей "Белого Братства", возобновившего свою деятельность в Гороховце – провинциальном районном центре. СМИ отмечают факты проявления сатанизма в гг. Гусь-Хрустальном, Муроме, Коврове, Владимире, Суздале.

Отсутствие в обществе эффективных механизмов противодействия опасным тенденциям в деятельности некоторых религиозных объединений создает благоприятную среду для их устойчивого существования и, как отмечает региональный исследователь О.А.Семенова, «тот факт, что общее число активных приверженцев таких культов невелико, не может рассматриваться как обоснование малозначительности проблемы в целом».¹⁰⁶

Таким образом, в развитии современного религиозного процесса региона можно выделить два основных направления. Первое направление – возрождение традиционных для региона религий. Второе – становление новых (нетрадиционных) форм религиозного опыта. Каждое из этих направлений имеет

¹⁰⁵ Николаев, С. Супруги, шутя, вступают в «Альянс чистой любви», а оказываются в секте // Молва. – 1997. - 16 сентября. – С.5.

¹⁰⁶ Семенова, О. А. Подросток и религия: социологический аспект // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. – Владимир, 2003. - С. 53.

свои цели, задачи и сложности, свой масштаб деятельности, свои способы утверждения и распространения вероучений.

Говоря о динамике религиозности населения Владимирской области, следует подчеркнуть, что на протяжении пятнадцати лет численность религиозных организаций неуклонно росла. Однако в последние четыре года темпы роста количества верующих замедлились. Это отражает российские тенденции, свидетельствуя, по мнению М.П. Мчедлова, что религиозные организации «исчерпали потенциал своего развития».¹⁰⁷

Сегодня очевидно, что необходимо переосмысление сложившейся практики и правовых оснований отношений государства и религиозных сообществ в России последних двух десятилетий, социально-философских аспектов соотношения правового и религиозоведческого дискурсов, характеризующих такую важную сферу общественного бытия как свобода совести. Конституция РФ 1993 года способствовала демократическому решению религиозного вопроса, юридически закрепив либерально-демократическую модель государственно-конфессиональных отношений и определив светский характер государства. Все это способствовало тому, что граждане Российской Федерации получили возможность на свободу мировоззренческого и вероисповедного самоопределения. На законодательном уровне закрепленное отделение государства от деятельности религиозных объединений на практике привело к ряду противоречивых явлений, которые требуют социально-философского осмысления, это: усиление влияния Русской Православной церкви Московского Патриархата; формирование «праправославного консенсуса» в обществе; восстановление авторитета «традиционных» религий; противостояние «религии большинства» и «религиозных меньшинств»; дискуссии о «клерикализации» определенных слоев общества и институтов власти; формирование практики обращений верующих в Европейский суд по правам человека и т.п.

Современные проблемы в отношениях между государством и религиозными объединениями, являясь одним из направлений социальной жизни общества, выходят далеко за границы собственно институционально-юридических аспектов, проявляя при этом универсальный социокультурный характер, связанный с основными мировоззренческими вопросами, следовательно, необходимо их методологическое исследование. Всеобъемлющий анализ данного социального явления позволит обобщить опыт не только отдельных гуманитарных наук, но и построить в перспективе сбалансированную систему, сочетающую в себе как признанные научным религиоведением и международным сообществом нормы отношения к религии, так и действительное уважение свободы совести граждан, основанное на неукоснительном соблюдении законодательно закрепленных базовых правовых принципах взаимодействия государственных институтов власти, верующих сограждан, «религии большинства» и «религиозных меньшинств».

Согласно П.Бергеру и многим другим современным социальным философам, социальная реальность представляет собой символическую

¹⁰⁷ Мчедлов, М. П. Состоялся ли в России религиозный ренессанс? // Изменяющаяся Россия в зеркале социологии / под ред. М. К. Горшкова, Н. Е. Тихоновой.- М., 2004. - С. 128.

конструкцию, в которой религиозные верования (религиозность, религиозная идентичность) играют многоплановую и амбивалентную роль, категоризация которой определяется развитием нашего общества в последние два десятилетия, его переходом из «тотального атеизма» к новой «нормативной» и «проправославной» духовной общности. Развитие законодательного понятийно-категориального аппарата, регламентирующего сферу свободы совести в России, происходит в соответствии с новыми социально-политическим реалиям, требующими как соотнесения с нормами международного права, так и со сформировавшимся «проправославным консенсусом». Требуется переосмысление рабочих определений основных категорий сферы свободы совести: социально-объективной «религии»; субъективно-личной «религиозности», «светскости», квалифицируемой не как особая «религия секуляризма» или «идеология», не как индифферентный «не-конфессионализм» или воинствующий «анти-конфессионализм», но как «над-конфессионализм» или «обще-конфессионализм», как «гражданственность», убеждение в абсолютном равенстве гражданских прав и обязанностей индивидов, вне зависимости от их убеждений и исповеданий. Анализ правовых публикаций, посвященных тематике защиты права на свободу совести и вероисповедания, показывают тенденцию на дифференциацию форм процесса коммуникации, отражающих столкновение сторонников «проправославного консенсуса» и «строгую юридика». Нередкими являются пересечение современного судебного дискурса в сфере свободы совести с словоупотреблением быденного языка (особенно часто использующего термин «секта»), часто тиражируемого СМИ. Все более очевидным является требование к анализу взаимоотношения правовых и религиозных дискурсов как необходимого условия для гражданственно-корректной интерпретации усиления роли религиозных объединений в современной России как светском государстве, преобразований законодательства о свободе совести и сохранения оптимальных отношений государства, общества и религии. Без строгой категориально-терминологической базы невозможно создание теоретической модели перспектив развития нашего общества, совершившего исторически «мгновенный» переход из норм общества «тотального атеизма» к обществу с «проправославным консенсусом», на наших глазах конструирующем новую «нормативную» духовную общность или «национальную идентичность».¹⁰⁸

В отечественной литературе последних десятилетий сложилось значительное разнообразие систем понятий, которыми авторы (философы, теологи, религиоведы, правозащитники, социологи, педагоги, журналисты и т.п.) пытаются описать происходящие в стране процессы и их перспективы. Крайними полюсами данных интерпретаций можно назвать, с одной стороны, скандальные проекты ультрарадикальных фундаменталистских групп типа «православной революции» Народной национальной партии России¹⁰⁹ или «современной

¹⁰⁸ Каарияйнен, К., Фурман, Д. Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие// Религия в постсоветской России. Под ред. Киммо Каарияйнена и Дмитрия Фурмана. - М.-СПб., 2007. - С.20.

¹⁰⁹ Идеологи грядущей "русистской православной революции" переиздали "Просветителя" преподобного Иосифа Волоцкого [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.bible.com.ua/news/r/25929>.

священной инквизиции» Союза православных хоругвеносцев¹¹⁰, фактически пересматривающих базовые положения Конституции 1993 года и, с другой, «строгий юрицизм» правозащитников, опирающийся на Конституцию РФ, Конвенции, Резолюции и Доклады ООН по правам человека, подписанные Россией, где рекомендуется использовать достаточно объективные и широкие определения религии, не допускающие дискриминации по отношению к каким бы то ни было религиозным течениям¹¹¹, где отклоняются «как устаревшие и неоправданно узкие критерии религиозности, основанные на понятиях одной конфессиональной традиции».¹¹²

Вместе с тем, очевидно, однако, что строгий «юрицизм» и сам проблематичен, поскольку право исповедовать те или иные религиозные представления самым неразрывным образом связано с множеством других, столь же значимых прав, что любая «религиозность» может законно запрещаться и преследоваться самым современным плюралистическим и демократическим государством (показателен пример отношения правоохранительной системы Японии к «зариновой атаке» в токийском метро 20.03.1995 года, осуществленной членами «АУМ Синрике»)¹¹³.

Эта концепция предполагает отказ от абстрактно-теоретического понимания детерминации социальных явлений как «надстройки» их экономическим «базисом» и развитие нового подхода, направленного на анализ того, как социальная реальность на уровне жизненного мира постоянно создается и пересоздается.¹¹⁴

Важно привлечь взгляды на место религии в обществе такого известного классика как Н.Луман, в котором признают «крупнейшего социолога и правоведа современности»¹¹⁵. Причем «социологов такого масштаба после второй мировой войны было совсем немного, и ничто не предвещает появления в ближайшем будущем фигуры даже не равновеликой, а хотя бы только сопоставимой с ним по дарованию и продуктивности».¹¹⁶

Н.Луман, как и цитированный выше П.Бергер, тоже стремится отказаться от каузальность «онтологической метафизики», утверждая важность не причинно-экономических, а функционально-структуралистских объяснений в понимании социальной реальности как совокупности «аутопойетических»

¹¹⁰ Симонович Леонид: Еретиков сжигать не можем, а книги будем [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=7751>.

¹¹¹ Возрождение свободы совести и ее защита. - М., 1999.- С.9,15,16, 22.

¹¹² Кантеров, И.Я. Экспертные советы как субъекты конфессиональной политики // Религия и право. - 2004, - № 1. - С.7.

¹¹³ Кантеров, И.Я. АУМ Синрике // И.Я. Кантеров Религиоведение: энциклопедический словарь. Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакяна. - М., 2006. – С.81-82.

¹¹⁴ Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. - М., 1995. - С. 37-39; Бергер П.// Современная западная философия. Словарь. - М., 2000. - С. 41.

¹¹⁵ Посконина О. В. Никлас Луман о политической и юридической подсистемах общества: Монография. - Ижевск., 1997. - 124 с.

¹¹⁶ Филиппов А.Ф. Памяти Никласа Лумана // http://www.fidel-kastro.ru/sociologia/luman/fillipov_luhmann.htm; Филиппов, А.Ф. Луман, Н. // Современная западная философия. Словарь. – М., 2000. - С. 234-236.

(самопроизводящих) систем.¹¹⁷ В рамках его концепции общество представляется дифференцирующимся на разные функциональные subsystemы, бинарно (позитивное-негативное) кодирующие информацию в собственных символических средствах, где нет «ложного и истинного» как таковых («онтологических»), но есть то, что кодируется как «ложное» в науке, «незаконное» в юриспруденции и т.п. Коды, с одной стороны, универсализируются, тогда как с другой – специализируются, при этом subsystemы современного общества – политика, искусство, наука, религия являются «аутопоетическими», над ними нет высшего, объемлющего единства, реализуемого через некую дополнительную специальную subsystemу.¹¹⁸ Он выделяет особую символическую subsystemу «права», главными различиями (категориальным языком) которой являются «законно-незаконно», в отличие от subsystemы «религия», главным различием для которой являются «вероисповедальноистинно-невероисповедально».

Владимирская область в целом представляет собой достаточно спокойный в плане межконфессиональных отношений регион, однако и она получила своеобразную «известность» в стране и мире благодаря двум скандальным случаям последних лет, отражающим всю проблематичность и противоречивость соотношения религиозно-конфессионального, религиоведческого и правового дискурсов и соответствующих перспектив: изгнание верующих РПАЦ из их храмов¹¹⁹ и инцидент в детском приюте при Свято-Боголюбовском монастыре в селе Боголюбово Владимирской области¹²⁰. Эти прецеденты еще ждут своего детального анализа

Не менее сложным соотношение религиозно-конфессионального, религиоведческого и правового дискурсов проявляется в таком существеннейшем вопросе как внедрение ОПК и других курсов духовно-нравственной тематики, что отражается в нарастании напряжения между светским и церковным сообществами, выразившееся, в частности, и в получившем широкое освещение в СМИ «захлопывании» выступления министра образования и науки РФ А.А.Фурсенко на Рождественских чтениях 2006 года, ряде местных публикаций и дискуссий.

В нашем регионе Областное Собрание приняло в 2005 году решение о введении ОПК в качестве регионального компонента, что вызвало значительный интерес к нашей работе в региональных и даже федеральных СМИ (программа Владимира Познера и др.), в УМО по религиоведению МГУ, курирующему вопросы религиоведческого образования в РФ и в связи с общей противоречивой ситуацией в понимании целей, методов и средств ОПК, требующей согласованности между Владимирской Епархией, ВлГУ и ВИПКРО.

1. Правовое поле: очевидно, что все стороны учитывают юридические возможности и границы приобщения молодого поколения к Православной

¹¹⁷ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. - С. 10

¹¹⁸ Там же. - С. 44.

¹¹⁹ Сюжет «Изгнанные правды ради...» на портале Кредо.ру // <http://portal-credo.ru/site/?act=topic&id=574>

¹²⁰ Церковная комиссия вновь выявила нарушения в деятельности детского приюта при Боголюбовском монастыре Владимирской епархии РПЦ МП // <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=77986&type=view>

культуре в рамках регионального компонента государственных общеобразовательных школ (Законы РФ «Об образовании» и «О свободе совести и о религиозных объединениях»), Решение Областного собрания).

2. Кадровый потенциал: уникальная для РФ атмосфера доверительности, сложившаяся в последние годы между Владимирской Епархией, ВИПКРО и ВлГУ, представителями церковного и научного сообществ в понимании как необходимости приобщения молодого поколения к Православной культуре, так и наличия особенностей (сложностей и даже противоречий) в подходах этих сообществ, в том числе и в самих сообществах.

3. Методологические проблемы: унификация и согласованность между всеми заинтересованными сторонами в трактовке понятийного аппарата: основы, Православие, культура; мониторинг-тестирование, выявление и отслеживание эмпирического уровня и динамики причастности к Православной культуре и традиции (знания, умения, навыки, опыт участия); специфика возрастных особенностей учащихся, прекрасно описанная Софьей Сергеевной Куломзиной в ее работе «Наша Церковь и наши дети» (1994); понимание целей ОПК, ожидаемых в результате обучения уровней приобщенности к православной культуре, возможности дальнейшего углубления этой причастности в церковных учебных заведениях, на специальных курсах и университетских специальностях (религиоведение). Церковь и до революции признавала, что приобщение к традиции имеет разные уровни, что катехизис «должен дать народным массам квинтэссенцию догмы и морали христианства в сжатой форме, не вызывающей недоумений и перетолкований, поэтому...составление Катехизиса считается делом большой важности и не может быть предоставлено любому богослову»¹²¹. В еще большей степени это справедливо в отношении такого курса как ОПК, который, не являясь прямой катехизацией (это запрещено законами), несомненно тоже связан с приобщением к православной духовной традиции.

Проведенные нами ранее (1999г.) исследования интереса школьников г.Архангельска и Архангельской области к религиозной проблематике в целом показывают, что более 75% учащихся хотят получать такие знания, причем только 28% считает, что эти знания лучше получать в Церкви, тогда как 68% отдают предпочтение школе. Часто можно услышать мнение, что религиозные знания имеет право передавать только священник. Результаты опроса свидетельствуют, что только 14% школьников поддерживают это мнение, тогда как 74% предпочитают учителя.

Система образования может стать ареной межконфессионального противостояния или сохранить свой законный статус гуманистического посредника в передаче культурного наследия, созданного носителями как профессиональных, так и непрофессиональных убеждений. Здесь очень интересен опыт Европы, известной своими достижениями в превращении собственно религиозного, теологического образования в религиоведческое, причем диалогическое, толерантное, соответствующее академической и образовательной традиции.

¹²¹ Катехизис//Христианство: Энциклопедический словарь: В 3-х т.- М., 1993.- Т.1. - С.704.

ЗАКОНОДАВЧИЙ ЗАХИСТ СВОБОДИ ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ МЕНШИН УКРАЇНИ

Законодавчі акти незалежної України справедливо вважаються одними з таких, у яких достатньо повно відображені права національних і релігійних меншин.

Концептуальні засади етнонаціональної політики держави зафіксовані у Декларації про державний суверенітет України (1990 р.) та у Декларації прав національностей України (1991 р.). Перший документ, визначаючи Україну як суверенну національну державу, що розвивається на основі здійснення українською нацією свого невід'ємного права на самовизначення, декларує зобов'язання держави із забезпечення національно-культурного відродження українського народу щодо його історичної свідомості і традицій, національно-етнографічних особливостей, функціонування української мови у всіх сферах суспільного життя. Наголошується також, що громадяни всіх національностей становлять народ України; рівність перед законом усіх незалежно від їх походження, расової та національної приналежності, мови тощо; гарантується всім національностям, що проживають на території країни право вільного національного і культурного розвитку; передбачено можливість утворення національно-адміністративних одиниць і, що особливо важливо, визнається пріоритет загальнолюдських цінностей та пріоритет загальноновизнаних норм міжнародного права перед нормами внутрішньодержавного права.

Декларація прав національностей України (1991 р.), Закон України "Про національні меншини в Україні" (1992 р.) випередили у часі прийняття Радою Європи провідних на регіональному рівні міжнародно-правових документів у цій сфері правовідносин: Європейську хартію регіональних мов або мов меншин (1992 р.), Рамкову конвенцію про захист національних меншин (1995 р.) та Рекомендації 1201 Парламентської Асамблеї Ради Європи стосовно додаткового протоколу до Конвенції про захист прав людини щодо осіб, які належать до національних меншин (1993 р.).

За майже повного викладу всіх прав і свобод стосовно національних меншин, передбачених міжнародними документами, додатковим позитивом вітчизняних документів слід вважати підхід до вирішення дилеми колективних та індивідуальних прав, найбільш оптимальним чином: визнаються як індивідуальні права осіб, що належать до національних меншин, так і їх організацій. Наприклад: стаття 1 Декларації прав національностей України (1991 р.) від імені Української держави "гарантує всім народам, національним групам, громадянам, що проживають на її території, рівні політичні, економічні, соціальні та культурні права"; у статті 2 цього ж документа гарантується "всім національностям права на збереження їх традиційного розселення і забезпечення існування національно-адміністративних одиниць..."; статтею 6 Закону України "Про національні меншини в Україні" (1992 р.) гарантуються всім національним меншинам права на національно-культурну автономію.

Незважаючи на незначний текстовий обсяг положень Конституції України (1996р.), що стосується цієї теми, правам національних меншин приділено частину статті 11: "Держава сприяє ... також розвиткові етнічної, культурної, мовної та

релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України"; мовним правам національних меншин - частину 3 статті 10: "В Україні гарантується вільний розвиток, використання і захист російської, інших мов національних меншин України"; освітянським правам - частину 5 статті 52: "громадянам, які належать до національних меншин, відповідно до Закону, гарантується право на навчання рідною мовою чи на вивчення рідної мови у державних і комунальних навчальних закладах або через національні культурні товариства", права меншин відображені в окремих базових положеннях основного Закону. В статті 35 Конституції України закріплюється право кожної людини на свободу світогляду та віросповідання. Це право передбачає свободу сповідувати будь-яку релігію, або не сповідувати жодної, без перешкод відправляти - одноосібно чи колективно - релігійні культу та ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа - від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова.

Здійснення цього права може бути обмежене Законом лише в інтересах охорони суспільного порядку, здоров'я та моральності населення.

За останні роки створені необхідні правові умови діяльності релігійних організацій. Кожному в Україні гарантується право: мати свою релігію чи переконання; приймати іншу релігію чи переконання; міняти релігію; одноосібно чи разом з іншими сповідувати свою релігію, відправляти культ, виконувати релігійні обряди, дотримуватись канонів своєї релігії в житті; право батьків (чи осіб, що їх замінюють) виховувати своїх дітей відповідно до своїх особистих переконань; право на таємницю сповіді та інші.

Питання власності, підприємництва, землекористування релігійних організацій, трудові відносини у них врегульовані діючими законодавчими актами про власність, підприємництво, землю, працю, соціальне страхування.

Спираючись на світовий досвід, Україна будує свою державну політику щодо релігії та церкви на засадах законності та соціальної справедливості. Ця політика спрямована на:

- створення сприятливих умов для діяльності релігійних організацій, для здійснення ними своєї соціальної місії;
- забезпечення рівних прав і можливостей для всіх релігійних організацій;
- утвердження релігійної та світоглядної терпимості і поваги між віруючими та невіруючими, між віруючими різних віровчень;
- визнання статусу релігійних організацій, сформульованого в міжнародних правових актах;
- утвердження поваги в ставленні держави до традицій і внутрішніх установ релігійних організацій;
- забезпечення рівності перед законом усіх релігійних організацій;
- створення умов для участі релігійних організацій в суспільному житті, використання ними засобів масової інформації;
- вирішення питань, пов'язаних з поверненням майна релігійним організаціям, незаконно вилученого в них у попередні роки.

Практично з усіх головних питань життєдіяльності релігійних організацій прийнято відповідні законоположення, які створили нову, демократичну фазу взаємовідносин між державою та церквою.

Із значної кількості релігійних організацій, діючих в Україні, біля 7 відсотків становлять згромадження, утворені за національною ознакою. Упродовж років

незалежності кількість релігійних громад, створених національними меншинами, зростає. Половину з них (1168) складають мусульмани, 118 – громади Закарпатської (угорської) реформатської церкви, 270 – іудейські релігійні осередки, 40 – громади Німецької євангелічно-лютеранської церкви, 19 – парафії Вірменської апостольської та католицької церков. Діють також поодинокі релігійні громади етнічних парафій корейців, шведів та чехів, а в Криму – кримчаків та караїмів.

Найбільше громад, створених на етноконфесійному ґрунті, у південно-східних областях України, зокрема, в Автономній Республіці Крим. Необхідно відзначити, що за найбільшої кількості мусульманських громад в Автономії (960), мережа їх продовжує зростати.

Проблеми, пов'язані із здійсненням свободи світогляду в Україні, залишаються важливим завданням правового регулювання і досить складним напрямом внутрішньої державної політики.

Нова Конституція і вся правова система України покликані створити умови для виправлення помилок і недопущення в майбутньому порушень свободи совісті - важливого елемента ідеологічної, морально-етичної та соціально-психологічної основи народовладдя.

На суспільні відносини, що пов'язані із ставленням до релігії, здійснюють вплив не лише Конституція, закони чи діяльність органів державної влади. Найчастіше конституційно-правові норми лише узагальнюють і узаконюють історичні традиції, світоглядні та ідеологічні позиції і погляди на релігійно-церковне життя, вироблені домінуючим у суспільстві політичними та соціальними силами. Однак специфіка сучасного стану українського суспільства, а також завдання правової системи України з демократизації суспільного життя і побудови правової держави обумовлюють пріоритет тих підходів до реалізації свободи совісті, які пройшли випробування суспільно-історичною практикою людства, стали критеріями прогресивності розвитку народів і держав та ознаками їх здатності до міжнародної інтеграції.

Стаття 35 Конституції України, яка чітко визначає право кожного на свободу світогляду і віросповідання, об'єктивно спрямована на надання кожному, незважаючи на його ставлення до релігії, рівних прав та можливостей, на формування віротерпимості, а відтак - на забезпечення взаєморозуміння, спокою та злагоди в суспільстві, що є одним з основних чинників у процесі демократизації.

Забезпечення свободи віросповідання обумовило й те, що законодавець передбачив кримінальну відповідальність за порушення рівноправності громадян залежно від ставлення до релігії (ст. 66 Кримінального кодексу України) та за перешкодження відправленню релігійних обрядів, якщо вони не порушують громадського порядку і не супроводжуються замахом на права громадян (ст. 139 КК України).

Жодна релігія в Україні не може бути визнана державою як обов'язкова. Релігійна організація не повинна втручатися у діяльність інших релігійних організацій, а також проповідувати ворожнечу, нетерпимість до віруючих інших віросповідань і невіруючих. Ніхто не може з мотивів своїх релігійних переконань бути увільнений від своїх обов'язків перед державою або відмовитись від виконання конституційних обов'язків. Винятки з цього положення (як то заміна військової служби альтернативною) спеціально обумовлюється законом.

В Україні заборонено встановлювати обов'язкові переконання чи світогляд. Виходячи з цього загального положення викладачі релігійних вірочень і релігійні

проповідники не повинні проповідувати нетерпимість до інших релігій чи іншого світогляду людини. Відповідні обов'язки покладені також на педагогічних працівників Резолюцією Генеральної Асамблеї ООН №44/131 від 20.02.90 р., якою Генеральна Асамблея «усвідомлюючи важливе значення освіти для забезпечення релігійної і світоглядної терпимості», привернула увагу держав-членів ООН до того, аби їх педагогічні працівники, інші державні посадові особи при виконанні своїх обов'язків поважали всі релігії і переконання й не припускалися дискримінаційних дій стосовно осіб, які мають інші переконання.

Неухильне дотримання Конституції та законів, що регулюють діяльність релігійних організацій і міжнародні зобов'язання України щодо захисту свободи совісті та свободи діяльності релігійних організацій, унеможливають втручання держави у справи церкви і навпаки, а також взаємні претензії церков стосовно їх переваг одна над одною.

Це створює умови для реального забезпечення державою свободи совісті та рівності усіх релігійних організацій, а також для розмежування сфер впливу держави і церкви.

Стабільність та демократичність будь-якої держави, у якій проживають меншини, значною мірою визначається створенням у ній відповідних їх запитам умов для вільного і всебічного розвитку кожного члена суспільства.

Для України, держави з поліетнічною структурою населення, географічно розташованою на перехресті культур і релігій, зі складною, суперечливою історією, питання формування державної політики щодо меншин, включаючи міжнародно-правові та конституційно-правові аспекти її обґрунтування і закріплення, є актуальною, без перебільшення проблемою стратегічної ваги.

Успішне розв'язання означених питань залежатиме насамперед від обізнаності, правильного розуміння сутності, подій, процесів, що відбуваються в цій досить делікатній сфері суспільного буття, рішення, які приймаються політиками та широким громадським загалом. Кваліфікована, неупереджена гуманізація вирішення складних міжетнічних, міжконфесійних відносин є першочерговою і неодмінною умовою, недопущення конфліктних ситуацій, а при наявності таких, - їх цивілізованої мінімізації.

Э. МАРТЫНЮК, Е. НИКИТЧЕНКО (Одесса, Украина)

РЕЛИГИОЗНЫЕ МЕНЬШИНСТВА: ПАРАДОКСЫ СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНСКОЙ ДЕМОКРАТИИ

Нам представляется очевидным, что об уровне демократии в том или ином государстве свидетельствует, не в последнюю очередь, законодательное регулирование и реальное осуществление прав религиозных меньшинств. Разумеется, к этой важной проблеме неоднократно обращалось украинское религиозное сообщество, в котором накопилось достаточное количество материалов, свидетельствующих о научной компетенции исследующих вопросы, относящиеся к данной теме (назовём только авторов, чаще других обращавшихся к этой проблематике: М. Бабий, В. Еленский, А. Колодный, Л. Филиппович и др.). В своей

статье мы ставим задачу осветить лишь некоторые парадоксы, возникающие как в процессе изучения рассматриваемой проблемы, так и в реальной практике воплощения прав и свобод религиозных меньшинств в нашей стране.

Первый парадокс «юридический» (впрочем, как и некоторые другие, давно известен нашему научному сообществу) заключается в том, что в, собственно, украинском законодательстве о «свободе совести и религиозных организациях» термин «религиозные меньшинства» не употребляется. Следовательно, юридически этого явления не существует, точно также как «секты», или любое другое понятие, наделяющие позитивным, нейтральным или негативным конотатом учения и деятельность различных религиозных организаций, в зависимости от позиций, занимаемой характеризующей стороной. И, на наш взгляд, отсутствие подобного рода «понятий» есть позитивной особенностью правового регулирования этой важной сферы воспроизводства, демократически ориентированного государства, ибо, по-крайней мере, в правовом поле, служит дополнительной гарантией равноправия действующих в стране религиозных объединений. Этот парадокс можно назвать юридическим, ещё и потому, что Украина признаёт на официальном уровне международные акты, в которых термин этот широко распространён (см., например [2]).

Поэтому, помимо его научного истолкования, возможны и официальное и каузальное в украинской юридической практике, что может служить средством разрешения данного парадокса (см., например [1]). Тут можно сделать ещё один вывод, который следует из того, что в законодательстве все религиозные организации наделены одинаковыми правами – каждая из них может теоретически оказаться «религиозным меньшинством».

Что, кстати, согласуется и с реальной практикой осуществления религиозными объединениями Украины своих прав и свобод, которая обуславливает наличие другого «регионального» парадокса. Он заключается в том, что одни и те же религиозные организации в разных регионах Украины, могут занимать либо доминирующее по количеству верующих положение, либо занимать такое, которое и официально (в меру имплементации международных правовых норм) и научно и казуально можно истолковывать как характеризующиеся термином «религиозное меньшинство». Достаточно примеров с Украинской Греко-Католической церковью на Западе Украины, в областях, где она по разным показателям (не только по числу верующих, но и по своему влиянию на их жизнь, впрочем, как и на жизнь региона в целом) занимает ведущее положение среди других религиозных объединений, а на Востоке и Юго-Востоке вполне подпадает её характеристика под содержание термина «религиозные меньшинства», и Украинской православной церкви, находящейся в каноническом общении с Московским Патриархатом, которая, наоборот, доминирует по тем же показателям на Востоке и Юго-Востоке страны и оказывается в положении «религиозного меньшинства» на её Западе.

Следующий «конфессиональный» парадокс тоже образуется в ходе осуществления гражданами Украины своего права на свободу совести, в данном случае её составной части – свободы вероисповедания. Общины или даже целые группы различных религиозных объединений могут по разным основаниям покидать те религиозные организации, по уставам которых были зарегистрированы, образовывать самостоятельные религиозные сообщества. По действующему законодательству они являются обладателями всех тех прав,

носителями тех же обязанностей, что и оставляемая ими религиозная организация, но, на самом деле, эти новообразования превращаются в религиозные меньшинства. На их имущество, а значит и на возможности удовлетворять религиозные потребности верующих, зачастую претендует оставленная религиозная организация и возникающий с нею конфликт разрешается, как правило, на уровне, «регионального парадокса».

Парадокс «плюралистический». Если официальные и научные истолкования термина «религиозные меньшинства» в основном (если не затрагивать «региональный уровень») ориентированы демократически, то, в собственно религиозных кругах, группы, наделяемый признаками этого термина, зачастую далеки от конкретики, выражают лишь неприятие других религиозных организаций. Сам термин подменяется понятиями «нетрадиционной религиозности», «секты», «ереси», а то и вовсе, по-крайней мере некоторые из новообразованных организаций лишаются религиозного статуса. Разумеется, в условиях религиозной свободы, религиозного плюрализма, каждая организация может иметь собственное мнение о любой другой, то есть «сколько религий, конфессий, столько и «религиозных меньшинств». Парадокс – заключается ещё и в том, что статья 16 Закона «О свободе совести и религиозных организациях» постановляет что «преподаватели религиозных вероучений и религиозные проповедники обязаны воспитывать своих слушателей в духе терпимости и уважения к гражданам, которые не исповедуют религии, и к верующим других вероисповеданий»; а большинство действующих религиозных организаций в нарушение этого требования занимаются полностью противоположной деятельностью.

Недалеко от таких вероучений отстают и светские украинские средства массовой информации, откровенно стоящие на позиции той или иной религиозной организации или религии вообще, что позволило А.Н. Колодному утверждать, что в Украине есть свобода религии «для» СМИ, но нет этой свободы «в» них, а нам придти к выводу, что в нашей стране практически нет светских масс-медиа. Это следующий – «журналистский» парадокс, состоящий в том же, что и парадокс «плюралистический», но есть в данном случае и особенность – мотивация осуждения различных религий может вовсе не носить религиозный характер. Поношение тех или иных организаций может быть вызвано и материальной заинтересованностью, и поиском «сенсационного материала», необразованностью журналиста и т.д. и т.п.. В случае, если журналист высказывает свои религиозные убеждения, выступает в их защиту, на что он тоже имеет право в демократической прессе, то ему нельзя забывать о профессиональной этике, о юридической ответственности вообще и уголовной (предусматривающей санкции за возбуждение религиозной вражды и ненависти) в частности. Однако и тут «парадокс» заключается в том, что по этим моральным и юридическим нормам тоже ещё не был привлечён к ответственности ни один из нарушителей, представляющий отечественные СМИ, несмотря на значительное число совершённых ими проступков и правонарушений.

«Демографический» парадокс. Как констатирует еженедельник «Комментарии», «Девять из десяти украинцев называют себя верующими. Но только пятая часть их являются таковыми в традиционном понимании» [3]

Обосновывается этот вывод многими суждениями, среди которых такие как «в почти стопроцентно «христианском» украинском обществе за год делается

примерно 200 тыс. абортов. Кто их делает в таком количестве? Те оставшиеся неполные 10%, из которых больше мужчины (женщины традиционно демонстрируют более высокий уровень религиозности) и «Показательно, что на всех пасхальных богослужениях в этом году побывало около четверти населения Украины, включая детей, журналистов, социологов... то на самом деле...цифра 25% - гораздо больше реальный уровень «украинской религиозности»»[3]. Мы, соглашаясь с подобными высказываниями, можем считать, что на самом деле верующих в Украине может быть и больше намного, даже вдвое больше, чем четверть населения, но и в этом случае они не составляют большинства населения. Следовательно, вся их численность не представляет их большинством жителей страны. Они демографически не являются большинством. Их права в целом на самом деле пока ещё защищаются в нашей стране, как права меньшинства, о чём свидетельствуют и их собственная деятельность, связанная с ними деятельность других социальных институтов. Собственно, за прошедшие лет двадцать для абсолютного большинства религиозных организаций характерно поведение групп верующих, находящихся в начальной фазе социальной адаптации. Особенностью этих новообразований, в сравнении с новыми религиями, появившихся во второй половине XX века в демократических государствах, является то, что их адаптация происходит в трансформационном обществе, в котором до демократии ещё и социуму в целом предстоит нелёгкий путь.

Именно в трансформационных обществах возможны такие интерпретации демократических ценностей, которые полностью выхолащивают их первоначальный смысл, либо выворачивают его наизнанку. Как в России, например, где сам термин «демократия» дополняется такими прилагательными как «суверенная», «управляемая», а то и вообще воспроизводится в такой уродливой форме как «дерьмократия». Подобные процедуры приводят к «этимологическому» парадоксу в освещаемой нами теме. Представители различных украинских религиозных организаций, по признакам попадающие под определение «религиозные меньшинства», предлагают так их не называть, ибо звучит для них сей термин обидно. В частности, негативным конотатом этот термин наполняется для них в связи с защитой прав «сексуальных меньшинств», осуществляемой в демократических странах. Нам представляется, что все вышеуказанные нами «парадоксы» тоже не способствуют позитивному восприятию названия «религиозное меньшинство» в сознании верующих.

Ну и последний в этой статье «парадокс», который можно было бы назвать «одесским», если бы в Полтаве не случилось нечто подобное. Проявился он в том, что одесский православный архиерей обратился к мэру Одессы по случаю страстного четверга, совпавшему в 2010 году по дате с днём празднования «Юморины» (традиционно отмечаемой в день смеха 1 – го апреля), с тем, чтобы последнюю либо отменить, либо перенести на другой день. Конечно же, любой священнослужитель может обращаться к любому должностному лицу с подобного рода ходатайствами. Мы здесь приводим этот эпизод лишь в силу той мотивации, которой руководствовался вышеназванный иерарх. Речь в его обращении шла и о том, что в Одессе 90% населения православные верующие, и именно в их интересах, в интересах большинства, Юморину следуют отставить.

Если подобного рода тенденции будут проявляться и в дальнейшем, а в Полтаве празднования в день смеха отменили, то уже и секулярным гражданам надо будет овладевать правами «религиозных меньшинств». Украина, стремящаяся

к демократии перестанет быть светским государством, ведь у православных (например) столько постных дней в году, что увеселительные мероприятия придётся дозировать с аптекарской точностью, а если вспомнить «региональный» парадокс (кто, где составляет большинство), то можно припомнить и весёлый город Женеву, которую в XVI веке, боровшийся за свободу только своего вероисповедания Кальвин, превратил в темницу для всех её жителей.

Тема «парадоксов» подобного рода, конечно же, не исчерпана, только ведь и вышеуказанные свидетельствуют о том, какво оно реальное положение украинской демократии, которая ещё, далека от идеала. И это, пока ещё, не в самой угрожающей сфере своего воплощения. Ведь остальные парадоксы с религиозными меньшинствами легко формируются на стыках с практикой реализации украинскими гражданами других своих прав и свобод (на здоровье, труд и отдых, имущественные права и т.д. и т.п., а порою и права на жизнь).

Использованные источники:

1. Декларация «О правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языковым меньшинствам», резолюция 47/135 Генеральной Ассамблеи ООН от 18 декабря 1992 года.
2. Пилипенко Т.І. Стан імплементації положень рамкової Конвенції Ради Європи про захист прав національних меншин в Україні // Вісник держкомнацрелігій України. – 2008. - №1. - С.65-105
3. Этнохристиане // Комментарий. - 2010. - №16-17. – С.27.

Л. ШУГАЄВА (Рівне, Україна)

ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА У СФЕРІ СВОБОДИ СОВІСТІ ЩОДО РЕЛІГІЙНИХ ОБ'ЄДНАНЬ ПРАВОСЛАВНОГО КОРІННЯ: ТЕНДЕНЦІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

Після встановлення радянської влади найбільш помітне значення у реалізації ідеї світської держави і в формуванні нових відносин між віруючими і радянською владою мало прийняття в Російській державі 23 січня 1918 р. декрету Ради народних комісарів „Про відокремлення церкви від держави і церкви від школи”. Цим актом радянська держава конституювалась як світська держава. Декрет зрівнював у правах представників усіх віросповідань, віруючих і невіруючих. Релігія оголошувалась приватною справою громадян.

Насправді, декларації про свободу совісті залишались лише деклараціями; в дійсності ж свобода совісті зазнавала всіляких утисків. Додаткові правові акти до радянських конституцій вкрай обмежували реальні можливості віруючих. І якщо Православна церква за радянських часів мала хоч якісь преференції, принаймні існування у легальних умовах, то релігійні об'єднання, які виникли у лоні Православної церкви, зокрема такі як духобори, молокани, христовіри єговісти-ільїнці, інокентієвці, Істинно-православна церква, Істинно-православні християни, Православна євангельська апокаліпсична церква (апокаліпсисти) та інші, перебували у стані фактичної заборони і гонінь з боку владних структур.

Політичні, соціальні й економічні перетворення, які почали відбуватися в державі наприкінці 80-х-на початку 90-х рр. ХХ ст., вагомо позначилися і на релігійно-церковному житті. Закон України „Про свободу совісті та релігійні організації” дозволив релігійним об’єднанням, у тому числі і православного толку, звільнитися від державного втручання у конфесійні справи, а віруючим надав можливість вільно сповідувати свою віру. У суспільній свідомості підвищився престиж конфесійних організацій, утворилися релігійно-політичні партії і рухи, спостерігається інтерес до релігії раніше байдужих до неї людей.

На початку 90-х рр. ХХ ст. практично всі релігійні об’єднання православного коріння вийшли із так званого „сектантського підпілля”, тобто легалізували свою діяльність. Втім варто зазначити, що легалізація названих об’єднань не означала їх тотальну реєстрацію відповідними органами і абсолютну відкритість перед суспільством. Ми наведемо такий приклад: на кінець 2009 р. згідно статистичних даних Державного Комітету України у справах національностей і релігій загальна кількість релігійних об’єднань православного походження становила 70 громад. Правда, в окрему графу виділені лише громади Істинно православної церкви. Їх нараховується 25. Решта віднесені до графи „Інші православні організації” в кількості 45 громад. Саме ці громади є офіційно зареєстрованими. В той час, як за даними наших польових досліджень, на території України діє більше 50-ти громад Істинно православної церкви. Звичайно, що ця цифра не є і не може бути остаточною в силу причин як об’єктивного, так і суб’єктивного характеру. Виникає питання: чому ці громади не є зареєстрованими? В результаті особистих контактів із прихожанами Істинно православних ми прийшли до висновку, що небажання реєструватися офіційно пояснюється нездатністю, неготовністю значної частини Істинно православних жити відкритим церковним життям, що мотивується також і страхом, якщо можна так сказати, страхом на генетичному рівні перед владними структурами. Адже саме прихожани Істинно православної церкви одними із перших відчували на собі крижане дихання радянського тоталітаризму. Ще у 1931 р. під час допиту в Державному політичному управлінні, протоієрей Андрій Жураковський говорив: „Влада визнається безбожною, богоборською, яка веде переслідування церкви і віри. Лояльність по відношенню до радянської влади послідовниками ІПЦ (Істинно православної церкви) визнається неможливою”¹.

І хоча ІПЦ вийшла із підпілля, вона принципово не бере участі в жодних політичних рухах і кампаніях. Головний принцип, яким керується ІПЦ, – збереження чистоти істинного православ’я і внутрішньої свободи Церкви. Члени ІПЦ не беруть участі в голосуванні до рад різних рівнів. У бесідах з прихожанами авторка цікавилась їхнім ставленням до сучасної державної влади: чи є якісь істотні зміни у порівнянні із ставленням до колишньої радянської державної влади. Відповідь була наступною: комуністична влада була богоборницькою, а сучасна є безбожною. Тобто позиція ІПЦ у ставленні до влади практично не змінилася. Державну владу як таку вона не визнає, хоча всі прихожани ІПЦ є законослухняними громадянами.

Слід відзначити, що віруючі практично всіх релігійних об’єднань православного коріння одностайно схвалюють Закон України „Про свободу совісті і релігійні організації”, оскільки вважають, що він відіграв надзвичайно позитивну роль у їхній діяльності. Водночас вони ремствують, зокрема, апокаліпсисти, молокани, іоаніти та інші, на те, що сучасна державна влада

практично їх не помічає. Так, у смт. Оратів, що на Вінничині, прихожани Православної євангельської апокаліпсичної церкви (ПЄАЦ) з образою заявляли авторці про те, що навіть у Комітеті у справах національностей і релігій не знають про їх існування, більше того – не знають і назви релігійного об'єднання. Хоча, за нашими даними, лише на Вінничині апокаліпсистів нараховується більш ста осіб, які об'єднані у 5 громад.

Ми гадаємо, що така деяка байдужість державної влади до релігійних об'єднань православного кореня, мотивується їх невеликою кількістю. На нашу думку, така позиція владних структур не є правомірною. Стійкості громад православного кореня посприяли стрімкі суспільно-політичні зміни 90-х рр. ХХ ст., соціально-економічна нестабільність. Розрив попередньо сформованих зв'язків зумовив у частини населення відчуття незахищеності, уразливості та дезатаптованості у нових умовах. Громади православного походження стали своєрідним „притулком”, який дозволив людям пройти процес ресоціалізації, психоемоційної реабілітації, становлення нових зв'язків, залучення до якісно відмінних, позитивно оцінюваних комунікативних форм.

При цьому громади зберегли відносну замкнутість, обґрунтовану віровченням, тому вони були осередками розвитку своєрідної релігійної субкультури, яка не лише не піддалась розмиванню, але й поглибилась.

Разом з тим, демократичні свободи 90-х рр. ХХ ст., невтручання влади протягом майже 20-ти років у внутрішні справи релігійних об'єднань православного коріння призвели до діалогізму думки віруючих названих об'єднань, здатності подумки ставати на позицію противника, сприяли розвитку духу своєрідної науковості і об'єктивності (спочатку релігійної, а згодом і в інших сферах життя). Досвід свободи думки, який виявився у відкритості до діалогу, свободи особистості, яка виявилася у здатності до самостійного вибору і, нарешті, свободи совісті, яка виявилася у готовності до кінця стояти за свої переконання.

Пройшовши шлях переслідувань і принижень, релігійні об'єднання православного коріння зберегли рефлексію з приводу прав людини, яка згодом переросла у боротьбу за їх здійснення.

Принципова неагресивність практично всіх релігійних об'єднань православного походження, їх пацифізм призвели до того, що, наприклад духобори і молокани у місцях свого постійного проживання за кордоном виступають як своєрідні послы народної дипломатії: докладають зусиль, щоб поліпшити відносини між державою, в якій постійно проживають, й історичною Батьківщиною.

В умовах загострення глобальних проблем сучасності, особливо екологічної, можна вважати загальноновизнаним фактом наступне: в яких би неродючих, запущених місцевостях не доводилося селитися вірним релігійних об'єднань православного коріння, дуже швидко місця їх нового поселення ставали квітучими куточками.

Неможливо обминути й екологію культури учасників названих об'єднань – волю до збирання і збереження культурно-історичних цінностей – колекцій ікон, рукописів, стародруків поряд із живим продовженням фольклорних, ремісничих і побутових традицій. Особливо це стосується молокан, Істинно православної церкви, Істинно православних християн, мальованців, апокаліпсистів, духоборів.

Разом з тим, ми хочемо відзначити, що ремствування на байдужість влади з боку віруючих православних утворень, не є надто справедливими. Адже на кінець 2009 р. задоволені сотні звернень про реєстрацію їх релігійних громад, будівництво, купівлю або ж реставрацію культових споруд; значно полегшилась ситуація з духовною літературою, нестаток якої відчували віруючі, припинена будь-яка адміністративна опіка над релігійними організаціями.

Для більшої доказовості співпраці органів державної влади і релігійних об'єднань православного коріння, ми наведемо декілька прикладів. Так, у м. Ірпінь Київської області діє громада Істинно православної церкви, яка належить до Кримської єпархії ІПЦ. У Ірпіні громада ІПЦ під спорудження храму і для інших потреб отримала в оренду територію колишнього піонерського табору „Арсенал”. Загальна площа орендованої ділянки 22 гектари². Великий зал колишньої їдальні переобладнаний у храм святих Царських мучеників. Очевидно, що питання оренди земель бувшого піонерського табору є дискусійним, але все ж, відрадним є той факт, що там буде споруджена церква, а не якісь сумнівні розважальні заклади. Ще у 1998 р. у м. Києві відкрита заочна Свято-Кирило-Мефодіївська семінарія ІПЦ, а у 2002 р. такий самий заочний навчальний заклад було відкрито у м. Одесі, де одночасно навчається 40 осіб із всього СНД. Справа в тім, що рукоположених священників тихонівського напряму практично не залишилось і перед ІПЦ надзвичайно гостро стоїть кадрова проблема.

У контексті державної політики у сфері свободи совісті по відношенню до релігійних об'єднань православного коріння, ми не можемо обминути Указ Президії Верховної Ради СРСР від 16 січня 1989 р. „Про додаткові заходи з відновлення справедливості щодо жертв репресій, що мали місце у період 30-40-х і 50-х років”. Документ мав за мету реабілітувати і всіх тих хто постраждав за віру. Безумовно, що це була робота не одного дня і навіть не одного року. Відповідні документи були прийняті і у незалежній Україні. Результатом такої кропіткої роботи державних органів влади стала повна реабілітація засуджених членів ІПЦ, ІПХ, іоанітів, мальованців, апокаліпсистів та інших. На превеликий жаль, багато хто був реабілітований посмертно. Втім, слід відзначити, що жорстокі переслідування та репресії, особливо за часів радянської влади, не знищили, не ослабили віру adeptів релігійних громад православного коріння, а навпаки - утвердили їхні переконання в істинності саме їхньої віри. Вони претендували і претендують перш за все на володіння ідеологічною доктриною, в основі якої лежить ідея релігійного спасіння. Демократичні свободи 90-х рр. ХХ ст., які обумовили реабілітацію учасників релігійних об'єднань православного походження в очах віруючих не були самоцінними, а розглядались як можливість служити цілям своєї віри.

Не можемо обминути і той факт, що лібералізація державної політики стосовно релігії та церкви забезпечила задоволення віросповідних інтересів релігійних об'єднань православного коріння. Потреба у кофесійному самовизначенні втрачає свою гостроту і поступово відходить на другий план.

Одночасно протягом 90-х років ХХ ст. в загальній динаміці позаконфесійних зв'язків спостерігається зростання їхньої довіри до державних органів влади.

Проте соціальна значущість релігійних об'єднань православного походження зумовлюється насамперед тим, що вони виявилися спроможними

задовольняти актуальні проблеми людей на індивідуальному рівні: в них чітко виявилися насамперед особистісно значущі функції – світоглядна, комунікативна, компенсаторна, суспільно-важливі – консолідуюча та інтегруюча – помітні значно менше. Причиною такого явища є впевненість кожного релігійного об'єднання у винятковості й цінності лише своєї віри.

Досліджувані нами об'єднання розвивались як спільноти, що відтворюють внутрішню культуру, засновану на обґрунтованих релігійних уявленнях, виступають окремою формою соціальних зв'язків і суттєво впливають на свідомість їхніх членів, спричиняють зміни ціннісних орієнтацій людей. Об'єднання, які виникли в лоні Православної церкви, утворюють окреме соціально-релігійне середовище, характерні риси якого – тісне міжособистісне спілкування членів окремої громади, створення можливостей для реалізації на основі християнських цінностей, а також забезпечення умов для самовираження, самореалізації, підвищення відчуття особистої значущості людини через залучення її до реалізації різних форм культової діяльності.

Разом з тим, релігійні об'єднання православного походження не підтримують між собою жодних зв'язків, більше того – „не помічають” одне одного. Це пояснюється упевненістю їх в істинності лише своєї віри.

І ще про одне. Ліберальна політика держави щодо релігії протягом більш як 20 останніх років не могла не вплинути на соціальне обличчя віруючих релігійних об'єднань православного коріння. Хоча фундаментальні принципи досліджуваних об'єднань залишаються незмінними, їхнє соціальне обличчя в останнє десятиліття ХХ ст. і на початку ХХІ ст. змінюється завдяки оновленню внутрішнього складу: через підвищення освітнього рівня, суспільного статусу їхніх членів, а також взаємодії з різними організаціями в державі і за кордоном. Ми вважаємо, що такі тенденції у розвитку релігійних об'єднань православного кореня стали можливими саме завдяки виваженій державній політиці щодо релігії взагалі і релігійних організацій зокрема.

Ще одна тенденція, на яку варто звернути увагу, пов'язана з тим, що релігійна діяльність перестає носити архіважливий характер у життєдіяльності релігійних об'єднань православного коріння, як це було в минулому. Вона стає доповненням до основних видів діяльності, а тому зникає релігійний фанатизм, який був їм притаманний ще в минулі десятиліття. Особливо це стосується Істинно православної церкви й Істинно православних християн. Разом з тим цей факт змушує лідерів православних утворень шукати більш гнучкі форми організації своєї релігійної практики.

Неможливо обминути й тенденцію, яка пов'язана з активним переміщенням учасників релігійних об'єднань православного походження із села до міста. Явище це є закономірним і відповідне процесам урбанізації. Протягом довгого періоду місто стикалось (і продовжує стикатись) не з окремими групами сільських мігрантів, а із значною кількістю вихідців із села. Вони завжди складали домінуюче джерело росту міського населення, доля природнього приросту городян ніколи не була провідною. Це призвело до того, що навіть прихожани, які належать до Істинно православних християн, які традиційно вважались селянами, за своїм соціальним складом утворюють громади у містах. Свідомо чи несвідомо вони відтворюють у нових місцях проживання звичний спосіб життя, в тому числі й духовну автономію.

Останнім часом в середовищі як світському, так і богословському

висловлюється думка про безперспективність і нежиттєздатність релігійних утворень православного походження³. Хочемо зауважити, що така думка є безпідставною. Так, наприклад, наприкінці 2005 р. у м. Вінниця виникла громада ІПЦ, яка відкололася від ортодоксальної Православної церкви, тобто для сьогоденної ІПЦ характерним є не лише відновлення раніше діючих приходів, а й створення нових. І цей приклад не єдиний. Так, у першому десятилітті ХХІ ст. все більше поширює свою географію і віросповідний вплив релігійне об'єднання православного походження харизматичного спрямування леонтіївці. Окрім Рівненської, Житомирської, Хмельницької, Вінницької областей, громади леонтіївців діють і у Білоцерківському районі Київської області.

І ще один надзвичайно важливий аспект, який ми не можемо обійти у своєму доробку. Ми вже згадували, що нарікання релігійних об'єднань православного коріння на адресу Державного комітету у справах національностей і релігій не є безпідставними. Очевидно, що ІПЦ, ІПХ, мальованці, єговісти-ільїнці, леонтіївці і всі ті, кого ми відносимо до релігійних об'єднань православного коріння, не є такими масштабними, як протестанти, православні, римо-католики тощо, але вони є і з ними необхідно рахуватися. У цьому сенсі ми не можемо обійти ту кропітку роботу, яку проводить Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України під керівництвом професора Анатолія Колодного. Саме завдяки зусиллям співробітників цієї установи набув широкого вжитку науковий термін: „релігійні меншини”, яким позначаються не лише релігійні об'єднання православного походження й багато інших релігійних груп і утворень, які діють у сучасній Україні. Втім, справа не лише у термінології: проводяться круглі столи, наукові конференції за участю представників релігійних меншин, а незабаром побачить світ черговий том з десяти томника „Історії релігій в Україні”, який присвячений саме їм. Така активна взаємодія допомагає науковцям з'ясувати низку важливих проблем для досліджень, а віруючим дає змогу відчути себе у центрі важливих подій, відкритись перед суспільством.

Відтак, поліконфесійність і урізноманітнення релігійних процесів, до яких значною мірою спричинились релігійні об'єднання православного кореня, збагачують сучасну національну культуру і разом з тим дозволяють виробити уявлення про пріоритетні загальнолюдські цінності, свободу віровизнання, необхідні для розбудови громадянського суспільства в Україні.

Використані джерела:

1. Дело о Всесоюзной контрреволюционной организации ИПЦ. –Галузевий державний архів СБ України. – Ф. 13. Спр. 387, арк. 27.
2. Вестник Истинно православно церкви. – 1998 – № 2. – С. 46.
3. Чернышев В.М. Меч обоюдоострый. – Издание Херсоно-Таврической епархии УПЦ, 1998. - С. 8-9; Таевский Д.А. Христианские ереси и секты I-XXI веков. Словарь. – М., 2003. - С. 6.

ЧТО ОЖИДАЕТ НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ В РОССИИ?

«Триумфальное шествие». Все религиозные образования возникают с надеждой на успешную реализацию своих целей, которые очерчиваются как сугубо духовные, хотя обычно декларируется и связь между ними и решением проблем материального свойства. Никогда раньше за столько короткий срок в России не появлялось такого множества новых религиозных образований, как за последние два десятилетия. Становление и беспрепятственный бурный рост численности приверженцев религиозных новообразований начинается уже в годы перестройки. При всех различиях, этому феномену удалось утвердиться на духовно-религиозном пространстве, выработать механизмы пополнения рядов и нейтрализации угроз и вызовов, опасных для их существования. В конце 80-х – начале 90-х г.г. прошлого века в России уже буйно расцвело множество немногочисленных (по количеству последователей) групп, лидеры которых страстно мечтали превратить небольшие объединения единомышленников в крупные движения. Происходит процесс активного и шумного выхода создателей и лидеров возникших групп в «массы». Схема использовалась стандартная: добывались средства, расклеивались афиши, арендовались помещения, в которых первоначально известные не более десятку людей пророки, Мессии, «Христы», «Учителя», «Спасители» делали себе паблисити и обзаводились последователями.

Не отрицая значения в возникновении и распространении в России неорелигиозных образований образовавшегося «незаполненного духовного пространства», в то же время неверно игнорировать и обусловленность «триумфального шествия» многочисленных разновидностей НРД состоянием российского общества на рубеже 80- 90 годов XX столетия. Это - глубокий социально-экономический и политический кризис, выбивший многие миллионы людей из привычной жизненной колеи, порождающий чувства страха и неуверенности. Отсюда проистекают и воспроизводятся противоречия между стремлением человека к лучшей жизни и реальными фактами социального бытия. К тому же, в условиях галопирующей инфляции, безработицы, преступности, разрыва связей между поколениями многие люди разочаровываются в светских идеологиях, их способности обеспечить преобразование общества в интересах большинства населения страны. Эти и другие противоречия порождают потребность в целостном, стабильном мировоззрении, контуры которого, разумеется, различаются в зависимости от способности авторов таких духовно-религиозных конструкций уловить и воспроизвести в доступной форме желание человека найти ответы на смысло-жизненные проблемы. Плохо совместимые с восторжествовавшим «диким рынком» духовные искания части россиян порой реализуются в общинах «братьев единомышленников», создаваемых новыми религиозными образованиями.

Обретя долгожданную и выстраданную возможность беспрепятственно проводить богослужений, отправлять обряды, восстанавливать храмы, монастыри, открывать учебных заведений, Русская Православная Церковь поначалу не видела в духовном плюрализме большой опасности для православия. Под влиянием перестройки и первых шагов постперестроечных властей в РПЦ возобладала установка, согласно которой любая религия - это всегда благо для общества, а разнообразие духовно-религиозного пространства служит наглядным

подтверждением торжества демократии. Поэтому видные иерархи Русского Православия открыто встречались с руководителями новых зарубежных религиозных объединений, развернувших свою деятельность в России. Так, в Москве, Свято - Даниловом монастыре с 28 октября по 1 ноября 1989 года Советом мировых религий (основанным Муном) была проведена конференция на тему: «Троичные основания христианского единства». Представитель Церкви Объединения Чон Фан Куак прибыл в Россию по особому приглашению РПЦ и имел аудиенцию у митрополита Филарета (Вахромеева), возглавлявшего тогда Отдел внешних церковных связей Московского патриархата. В следующем, 1990 году, митрополит Филарет был приглашён в США, где он встретился с самим Мун-Сон Мёном. В 1992 году Председатель издательского совета РПЦ митрополит Питирим встречался с Сёко Асахарой – создателем религиозной организации «АУМ Синрикё», филиал которой развернул активную деятельность в России. В рекламных буклетах российского отделения «АУМ Синрикё» сообщалось о передаче в дар РПЦ крупной суммы для приобретения бумаги. В 1994 году численность российских последователей учения Асахары почти в четыре раза превышала количество членов «АУМ Синрикё» в Японии.

От мироотрицания к мироисцелению. Факты говорят о том, что бурная и бескомпромиссная «стартовая» конфронтация с «миром» и преобладающей религией может принести лишь временный, скоротечный успех, но гораздо чаще она и его не гарантирует. К успеху можно отнести лишь привлечение интереса к «новой вере» части населения, при этом плохо или совсем не разбирающейся в особенностях вероучительных доктрин. В неорелигиях больше всего привлекает новизна и даже экстравагантность вероучительных построений и не менее причудливые обряды. Во второй половине 90-х годов прошлого века в социальных программах некоторых НРД наблюдается отход от бескомпромиссного осуждения существующей в России модели мироустройства. Мироотвергающая формула отношения к мирским реальностям постепенно заменяется мироисцеляющей. Наиболее заметные метаморфозы произошли с так называемыми «религиями кризиса», для которых была характерна предельная демонизация «Царства силы» («Церковь последнего Завета»), «Демократии типа Каина» («Церковь объединения»).

На уровне официальных документов у большинства структурированных типов НРД сегодня отсутствует открытая конфронтация с существующим в России общественно-политическим строем. Если оппозиционность и проявляется, то в форме выдвижения идеальной модели общества, весьма далёкой не только от действующего в России типа общественного устройства, но и от всех стран мира

Теперь новые религиозные движения акцентируют внимание на изменение религиозно-нравственного состояния общества и личности, демонстрируют лояльность к властям. Возглавляемая Виссарионом «Церковь последнего Завета» нормализовала отношения с государственными структурами Красноярского края. Двое последователей этого объединения являются руководителями сельских администраций, а двое других избраны депутатами районных советов. В подтверждение своего «нового курса» Виссарион направил два послания Владимиру Путину, а также Патриарху Алексию II, всем муфтиям России и Генеральному секретарю ООН.

Суть произошедших изменений можно оценивать по-разному, тем не менее, сдвиги в социальных ориентациях неорелигиозных образований нельзя не

учитывать в исследовании настоящего и будущего НРД. При этом важно не только констатировать сам факт перемен, но и, по возможности, опознать реалии и тенденции, которые могут доминировать в обновленных версиях неорелигиозных образований. Следует иметь в виду и то, что факторы, которые главенствовали в появлении новых религиозных движений в конце 80-х – начале 90-х годов XX века, в наши дни или принимают иные очертания, или же вовсе перестают действовать.

Смена лидерства. На протяжении нескольких лет в лидерах новых религиозных образований находились Церковь объединения (последователи учения корейского проповедника Сан Мон Муна), а в 1994 г. необычную активность стали проявлять российский филиал японской религиозной организации «АУМ Синрикё» и Церковь Последнего Завета, созданная Виссарионом. В немалой степени росту числа приверженцев Церкви Объединения и «АУМ Синрикё» способствовало выделение значительных финансовых средств для осуществления активных миссионерских действий, создания широкой сети семинаров, воспитательных и образовательных структур. Наряду с изданием и распространением всевозможной печатной продукции «АУМ Синрикё», например, сумела получить доступ и к электронным СМИ – вести часовые ежедневные передачи на радиостанции «Маяк» и еженедельные на московском телеканале «2x2».

По разным причинам некоторые разновидности НРД утратили своё лидерство. После известных трагических мартовских событий в токийском метро летом 1995 года деятельность российского отделения «АУМ Синрикё» была запрещена. Что же касается Церкви Объединения, то в её деятельности произошло смещение основных усилий от проведения прямолинейных акций, направленных на приобщение людей к вероучению и обрядам организации, к организации разнообразных по тематике конференций, семинаров, «круглых столов». На них обсуждаются злободневные проблемы российской жизни: экономика, образование, состояние этноконфессиональных отношений. Много внимания уделяется «горячим точкам» в России и за ее пределами. Большинство таких акций осуществляется в рамках многочисленных проектов, призванных минимизировать издержки имиджа Церкви Объединения, порождаемые радикальными расхождениями её вероучительной доктрины с основными конфессиями России. Всё это неизбежно ведет к снижению роли религиозной составляющей самого движения, восприятию его преимущественно как мирской организации. Результатом такого вынужденного маневрирования стало заметное сокращение численности последователей учения Муна.

Из бурно стартовавших неорелигиозных новообразований на плаву удаётся сохраняться разве что Саентологической церкви. Правда, в последнее время и она сталкивается с жестким прессингом антикультуристов, правоохранительных органов и судебных инстанций. Но и в этих условиях саентологи демонстрируют способность выживать, практикуя тщательно разработанные методики и формы распространения учения Р.Л.Хаббарда. К тому же, они весьма активно и оперативно реагируют на негативные высказывания в свой адрес и случаи ущемления прав верующих и организации. За последние 4 года Саентологическая церковь в Страсбурге выиграла два иска.

Если согласиться с термином «старые новые религии», то нередко причисляемые к такому типу объединений «Свидетели Иеговы» продолжают медленно (в процентном отношении), но всё же расти. На январь 2010 года их численность достигла 160 тыс. последователей.

К числу лидеров следует отнести и отдельные группы последователей «Нью Эйдж». Воззрения ньюэйджеров представляет собой сплав оккультизма, теософии, язычества. В отличие от исторических религий, а также большинства «классических» НРД, в объединениях «Нью Эйдж» обычно отсутствуют жесткие организационные структуры и чётко сформулированное учение. За рубежом и в России группы ньюэйджеров предпочитают действовать под вывеской оздоровительных, экологических и культурных центров. Типичная группа приверженцев Нью Эйдж насчитывает 20 – 30 человек. Приведённые отличительными признаками следует дополнить отсутствием у большинства ньюэйджеровских групп активного миссионерства. По нашим наблюдениям, в России действуют многие сотни, если не тысячи объединений ньюэйджеров. При этом постоянное внимание приковано лишь к нескольким объединениям ньюэйджеров, сумевших создать имидж основателя, наладить издание литературы, широко использовать возможности интернета («Рейки», «Радостея»). По сравнению с некоторыми «классическими типами», НРД, многие группы ньюэйджеров, выдвигающие альтернативные социальные и духовные проекты преобразования жизни людей, не испытывают на себе постоянного и массивного давления со стороны социокультурного окружения. Подавляющее большинство ньюэйджеровских образований остается и вне поля зрения как их радикальных оппонентов, так религиозно-научного сообщества. Сегодня отсутствует даже простая «инвентаризация» существующих групп ньюэйджеров и хотя бы краткое изложение их религиозно-философских и этических учений. Поэтому российская версия феномена Нью Эйдж продолжает оставаться «белым пятном» в осмыслении духовно-религиозных процессов современной России: никто не может назвать даже приблизительные цифры количества ньюэйджеровских групп и численность их последователей.

Разразившийся глубокий финансово-экономический кризис благоприятствует востребованности социально-этических программ и методик некоторых типов Нью Эйдж. Наблюдается заметный рост численности последователей духовно-общественной организации, известной как «Общероссийское общественное движение Звенящие кедры», «Фонд Анастасия», «Движение Родная земля». На апрель 2010 года в 40 регионах России действуют 72 поселения последователей данного движения. В изданиях «анастасийцев» говорится о формировании новой парадигмы развития человеческого сообщества, основанной на идее Родовых поместий для всех. Единственный путь спасения планеты и преодоления кризиса видится в наделении каждого желающего гектаром земли для создания Родового поместья. «На своей Родовой земле не бывает кризисов. Мы вместе создаём новую Россию. Россию цветущих родовых поместий», - говорится в газете «Малая Родина», издающейся владимирской инициативной группой жителей родовых поселений. В настоящее время идёт интенсивная разработка образа Родового поместья. Родовое поместье мыслится не только местом для самостоятельного существования семьи и рода, но и формирования «энергетической взаимосвязи между душой человека и душой планеты, в результате которой зарождается Пространство любви».

Несмотря на причисление объединений анастасийцев к тоталитарным сектам, происходит изменение отношения властей к идее образования Родовых поместий. В этих переменах просматривается главным образом прагматические соображения: строительство «родовых поместий» помогает хоть как-то ослабить

чудовищную остроту жилищной проблемы, тем более силами самих же нуждающихся. При этом особенности религиозных взглядов и мирозренческих предпочтений населяющих Родовые поместья во внимание принимаются, однако предпочтение всё же отдается возведению ими жилых домов. По-видимому именно такими оценками руководствовались депутаты Белгородской областной думы, принимая 19 марта 2010 года закон «О родовых усадьбах в Белгородской области». Немаловажная деталь - инициатором закона является губернатор области Евгений Савченко. По мнению губернатора, «желание создавать свои усадьбы целыми семьями из нескольких поколений - естественная реакция на избыточную урбанизацию».

НРД и российские СМИ. Существенное влияние на восприятие российским обществом новых религиозных образований и перспективы этого феномена оказывают и продолжают оказывать СМИ.

Снятие табу в конце 80-х и начале 90-х г.г. прошлого столетия с обсуждения проблем свободы совести, казалось бы, открывало путь к беспристрастному освещению в СМИ положения религиозных объединений в новых условиях. Ожидалось, что провозглашенная гласность позволит журналистам объективно знакомить широкую аудиторию с событиями в жизни религиозных конфессий. Однако вскоре возобладавшие предельная коммерциализация и конфессионально – идеологические пристрастия многих российских форматах сделали фактически маловероятным появление объективных материалов в крупных печатных и электронных СМИ, о новых религиозных движениях. «Его величество рейтинг», борьба за тираж, зрительский интерес определяют идеологию «антисектантской тематики». Она основывается на двух стержневых установках: страхе и развлечении, способных заинтересовать зрителя, слушателя и читателя рассказами о культах и сектах. И эти установки непременно присутствуют в повествованиях о злодеяниях сектантов, а также в веселящих аудиторию рассказах о нелепых верованиях, обрядах НРД, образе жизни их последователей.

Подобное отношение к «антисектантской проблематике» характерно для всех телеканалов. Но чаще других к разоблачению происков сект обращается Сергей Минаев – ведущий аналитического ток-шоу на НТВ «Честный понедельник». Для участия в передаче подбираются сектоведы, психиатры, представители правоохранительных органов, придерживающихся резко негативных оценок НРД. Регулярное обсуждение тематики «тоталитарных сект» в формате ток-шоу характерно и для ток-шоу «Пусть говорят» с ведущим Андреем Малаховым (первый телеканал).

В подобных телепрограммах, ориентированных на усредненную аудиторию, делается ставка не на размышления, поиски и сомнения, а на готовые ответы, находящиеся в русле базовых принципов отечественного телевидения. Эти ответы должны быть предельно простые и в то же время будоражащие чувства и закрепляющие стереотипы восприятия определенных типов религиозных образований и их последователей.

Порой создается впечатление о принципиальной неспособности журналистов, изначально ориентированных на аудиторию с упрощенными жизненными целями и идеалами, отыскать в своем лексиконе подходящие слова для рассказа о религиозных ценностях хотя бы крупных конфессий, распространенных в России. По-видимому, куда проще забавлять или запугивать

аудиторию историями о фанатиках-изуверах, проходимцах, именующих себя «пророками новой истины», насмехаться над доверчивостью рядовых верующих.

Внимательный анализ выступлений представителей самых различных государственных учреждений и правоохранительных органов дает основание сделать вывод о том, что чаще всего их суждения о НРД основываются на массмедийных и радикальных антикультовых трактовках религиозных новообразований и лишь в весьма незначительной степени учитывают точку зрения научного сообщества.

Ведущей линией восприятия НРД в конфессиональных СМИ выступает трактовка данного феномена как ереси, ложно трактующей положения вероучения положения традиционных религий. Гипертрофирование такой исходной установки затушевывает значение социальных, психологических и иных «земных» причин, влияющих на возникновение и функционирование феномена новых религиозных движений в целом и конкретных типов его проявления.

Преобладающая в СМИ криминализация НРД вызывает вокруг них беспокойство, неадекватные реакции на присутствие в обществе. Как отмечает украинский исследователь НРД Виктор Еленский, «во всяком случае, создается впечатление, что люди больные алкоголизмом, или, например, «бомжи» (точное количество которых не может определить ни одно ведомство), наркоманы, беспризорные дети и прочие «сложные» категории населения вызывает у СМИ значительно меньшую обеспокоенность» (Сленський В. Нові релігійні рухи// Людина і світ. – 2003. - №3).

Каков же прогноз на будущее? Могут ли новые религиозные движения и дальше распространяться по России, охватывая людей разных культур, наций, социальных и возрастных групп. Сумеют ли эти движения эффективно действовать в обществе, постоянно раздраемом национальными, межконфессиональными и вооруженными конфликтами? Удастся ли религиозным новообразованиям поддерживать вероучительную и организационную дисциплину, предотвращая тем самым появление группировок и не допуская раздоров и расколов?

Хотя некоторые объединения сумели получить статус централизованных религиозных организаций, обзавестись собственными богослужебными помещениями и офисами, устоять перед натиском своих влиятельных оппонентов, в целом феномен НРД был и остается маргинальным. Прежде всего, ни одно новое религиозное движение не сумело стать органичной частью преобладающих этнокультурных, национальных традиций народов России. Предпринятые некоторыми неорелигиозными образованиями обоснование укорененности или хотя бы совпадения их вероучений, культовой практики и социально-нравственных наставлений с прошлой и настоящей социокультурной средой Российского общества не привели к существенным переменам имиджа НРД. Обращение Церкви Объединения к обсуждению жгучих международных и российских проблем и событий вряд ли способно существенно повлиять на изменение маргинального статуса этого религиозного объединения. Такие обсуждения не выходят за рамки кулуарных мероприятий и при отсутствии эффективных каналов доступа к массовому сознанию становятся известными лишь весьма ограниченному кругу людей.

Будущее новых религий будет зависеть от их способности найти и ввести в действие своего рода ограничители, не позволяющие их вероучительному комплексу, социально-нравственным компонентам создавать конфликтные

ситуации. В первую очередь это относится к объединениям, трансплантированным на российскую почву из иной культурно-конфессиональной среды. Именно этой категорией НРД чаще всего приходится выслушивать обвинения о несовместимости иноземных верований с культурными и религиозными традициями народов России. Пребывая в состоянии триумфализма, новые религиозные движения зарубежного происхождения фактически относились к населению России преимущественно как к объекту миссионерского воздействия. Зарубежные миссионеры не только не интересовались историей страны пребывания, ее социально-политическим положением, состоянием государственно-церковных отношений, но и отношением к их объединениям научного сообщества, ведущих конфессий. За без малого двадцатилетнее существование в СССР, а затем и в России новые религиозные движения не превратились в заметный и влиятельный фактор духовно-религиозной жизни современного общества. Ни по одному из существенных показателей - численности последователей, укорененности в национально-культурные традиции народов России - новые религиозные объединения не способны эффективно конкурировать с традиционными верованиями - прежде всего с православием, исламом и буддизмом. Наиболее продвинутым и достаточно многочисленным разновидностям новых религиозных образований не удалось освободиться от негативного имиджа сект и культов. СМИ, Русская Православная Церковь, некоторые массовые социально-политические движения по-прежнему рассматривают НРД как чуждые силы, разрушающие культурно-нравственные основы общества, наносящие вред духовному и психическому здоровью людей. Многие неорелигиозные образования столкнулись с проблемами сокращения численности последователей и вынуждены основное внимание сосредоточивать на недопущении полного распада организации. Новые религиозные объединения, достаточно успешно действующие в других странах, не смогли применить в России апробированные формы и способы вхождения в социально-экономическую жизнь.

В последние два года новым религиозным образованиям беспокойство доставляют не только антисектантские центры и СМИ. В активное противодействие распространению НРД включились правоохранительные органы. Пока под прицел Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности» попали наиболее продвинутые и многочисленные объединения - Свидетели Иеговы и саентологи. Свыше пятидесяти публикаций в журналах «Сторожевая башня» и «Пробудитесь!» признаны экстремистскими. На этом основании решением суда Таганрога местное собрание иеговистов было ликвидировано с конфискацией принадлежащее ему вместительного помещения - «Зала Царств». В апреле 2010 года сургутским городским судом признаны экстремистскими две лекции основателя Саентологии - Рона Хаббарда. Они были изъяты и направлены на исследование в религиозно-научный совет при губернаторе Ханты-Мансийского округа - Югры, по результатам которого специалисты в области психиатрии, психологии и социологии дали заключение о том, что представленные на исследование материалы недопустимы к распространению, так как подрывают традиционные духовные основы жизни граждан Российской Федерации». Выступая 16 мая 2010 года по первому каналу телевидения «главный антисектант» Александр Дворкин и протоиерей Дмитрий Смирнов призвали распространить такую практику борьбы с сектами по всей России.

ВНУТРІШНЯ МІГРАЦІЯ, БІЖЕНЦІ ТА ІМІГРАНТИ В УКРАЇНІ: АСПЕКТ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ПРАВА НА СВОБОДУ СОВІСТІ

Розгляд означеної проблеми передбачає аналіз кількох базових питань:

- Чи діє в Україні на практиці механізм забезпечення свободи совісті для релігійних меншин (можливість вільно відправляти свій обряд, отримати земельний наділ для будівництва культових споруд, орендувати чи викупити для релігійних цілей приміщення, запрошувати своїх релігійних лідерів із інших регіонів чи інших країн тощо)?

- Чи можуть біженці чи іммігранти, а це іноземці чи особи без громадянства, які отримали дозвіл на імміграцію і прибули в Україну на постійне проживання, або, перебуваючи в Україні на законних підставах, отримали дозвіл на імміграцію і залишилися в Україні на постійне проживання, отримати в Україні можливість вільно відправляти свій релігійний культ, будувати культові споруди тощо?

При цьому ми повинні враховувати, що права і свободи нелегальних мігрантів у сфері свободи совісті не регулюються ні міжнародними, ні вітчизняними законодавчими актами. Адже ці люди грубо порушують чинне законодавство і, відповідно до останнього, повинні бути в той чи інший спосіб або депортовані, або отримати дозвіл на перебування в країні.

Перш за все слід зауважити, що відповідь на поставлені питання часто буде залежати від того, до якого типу мігранта відноситься людина, яка потребує забезпечення своїх релігійних прав. Тут ми вирізняємо: тимчасових/постійних переселенців з одних областей України в інші; біженців (з політичних, релігійних чи економічних мотивів), які обрали Україну місцем свого перебування; іммігранти (найбільшою і компактною їх групою в Україні є кримські татари).

Права біженців та нелегальних мігрантів в Україні, а також громадян країни у сфері міграції регулюються низкою законів: «Про біженців» (1994 р.); «Про імміграцію» (2001 р.); «Про порядок виїзду з України і в'їзду в Україну громадян України» (1994 р.); «Про громадянство України» (2001 р.); «Про свободу пересування та вільний вибір місця проживання в Україні» (2004 р.); «Про правовий статус іноземців та осіб без громадянства» (1994 р.). Проте проблема гарантування прав і свобод людей у сфері свободи совісті згадується лише в останньому законі. Зокрема, іноземцям та особам без громадянства гарантується право на свободу совісті нарівні з громадянами України і забороняється розпалювання релігійної ворожнечі та ненависті, а також образу почуттів громадян України та іноземців й осіб без громадянства у зв'язку з їх релігійними переконаннями (стаття 17).

Прямо нічого не сказано про права і свободи біженців чи іммігрантів в Україні й у базовому законі України «Про свободу совісті та релігійні організації» (1991 р.). Тут можна виділити лише статтю 24 «Міжнародні зв'язки та контакти релігійних організацій і віруючих», якою регулюється міжнародний обмін студентів духовних навчальних закладів, приїзд в Україну паломників, учасників релігійних заходів, проповідників тощо.

Очевидно передбачається, що цими питаннями (забезпечення прав і свобод у сфері свободи совісті іммігрантів в Україні) повинен перейматися Державний орган України у справах релігій, який, відповідно до статті 30 закону, надає

консультативну допомогу державним органам у застосуванні законодавства про свободу совісті та релігійні організації, здійснює контакти і координаційні зв'язки з відповідними органами інших держав, сприяє участі релігійних організацій у міжнародних релігійних рухах, ділових контактах з міжнародними релігійними центрами й зарубіжними релігійними організаціями тощо, а у випадку, коли міжнародним договором, в якому бере участь Україна, встановлено інші правила, ніж ті, що їх містить українське законодавство про свободу совісті та релігійні організації, Державний орган України у справах релігій домагається застосування правил міжнародного договору (стаття 32).

Церкви не стоять осторонь проблем мігрантів та іммігрантів. Особливо цікавий досвід в цьому питанні має УГКЦ (це й не дивно – 17 із 29 єпархій та екзархатів УГКЦ знаходяться за межами України), яка розгорнула активну діяльність із підтримки трудових мігрантів за кордонами нашої країни (Італія, Португалія, Іспанія та інші країни), створила Пасторально-місійний відділ (головне завдання – пробудження місійного духу та душпастирська опіка за межами структур УГКЦ) та Митрополичу комісію УГКЦ у справах мігрантів (головне завдання – безпосереднє служіння мігрантам). Відповідно до постанов Патріаршого Синоду Єпископів, щороку в УГКЦ відзначається День мігранта (остання неділя перед Різдом), що супроводжується загально церковною молитвою за мігрантів та членів їхніх родин.

У 2010 р. головною темою Синоду Єпископів УГКЦ є питання міграції. Глава УГКЦ кардинал Любомир з цього приводу зокрема зазначив: «Ми бачимо в історії нашої Церкви за останні сто двадцять років, що міграція відіграла дуже важливу роль і сьогодні ми стоїмо перед фактом дуже чисельної еміграції. Ми хочемо поглянути на міграцію, беручи під увагу конкретні обставини життя, конкретні потреби тих людей, які вийшли поза межі рідного краю. Розходиться, щоб ми побачили це як богословський факт. Дуже багато наших співвітчизників упродовж останніх десятиліть вийшли поза межі України і створили релігійні, а також і культурні спільноти у різних країнах, залишаючись собою. Чи є це страчені люди, чи навпаки, це є служіння людству, Вселенській Церкві, яке ми сповняємо? Синод, запропонувавши цю тему для свого вивчення у 2010 році, хоче передусім збагнути релігійний аспект міграції, подивитись на цю дійсність очима віри» [«Ми мусимо любити українців. То є любов до України, конкретних людей, а не до абстрактної України». Блаженніший Любомир — про політику, як про найвищу форму любові до свого ближнього // <http://www.r.lviv.ua/pfc.php?p=1&z=26>].

Свій внесок у підтримку заробітчани роблять й православні церкви – від заснування парафій у місцях найбільшого скупчення українців до організації релігійно-мистецьких заходів (організація виставок, конференцій, форумів тощо). Так, УПЦ МП виступила організатором та співорганізатором кількох виставок духовної літератури в Італії, привезень із закордоння мощів, чудодійних ікон тощо. Місіонерська робота Всеукраїнського союзу церков християн віри євангельської — п'ятидесятників, Всеукраїнського союзу церков євангельських християн-баптистів чи представників інших українських церков поза межами України теж значною мірою зорієнтована на вітчизняну діаспору – як трудову, так і політичну (вихідці з України, наприклад, входять у керівні структури більшості протестантських церков у Російській Федерації).

Така увага церков закономірна й виправдана. Адже за даними деяких аналітичних центрів, українські трудові мігранти забезпечують до 25%

українського ВВП (від \$10 до 20 млрд.) [NEWSru.ua]. За розміром переказів українських заробітчан (а їх нараховується 5-7 мільйонів) Україна на шостому місці у світі [http://www.demographia.ru/articles_N/index.html?idR=45&idArt=920]. Ці цифри мали б спонукати й державні органи більш відповідально поставитися до долі українців за кордонами нашої держави.

Закономірно, що й закордонні церкви переймаються долею своїх етнічних одновірців в Україні. Ми знаємо приклади активного реагування деяких країн (США, Росія, Румунія та ін.) на порушення прав їх одновірців в Україні та інших країнах світу (державні органи діють під тиском своїх церков). Подібне реагування інколи набирає й чисто релігійних форм. Наприклад, Румунська православна церква у 2009 р. ввела відзначення «неділі румунських мігрантів» (у першу неділю після свята Успіня Богородиці). З цього приводу патріарх звертається із посланням до своєї пастви із закликом молитися за своїх співвітчизників, які проживають за кордоном. Це значно активізувало роботу біляцерковних громадських організацій з мігрантами і навіть посилило експанські настрої серед румунських віруючих, в т.ч. й щодо українських територій, де компактно проживають румуни.

Не менш активно проблемами своїх мігрантів займається Молдовська православна церква (згідно статистики, біля 20% населення країни перебуває на заробітках в інших країнах). Митрополія спільно з неурядовими організаціями та представниками державного апарату вже має перші напрацювання щодо захисту трудових мігрантів. Наприклад, молитовники для мандрівників, де на останніх сторінках вказані адреси православних парафій в приймаючих трудових мігрантів країнах. Люди, у яких виникли проблеми в чужій країні, можуть звернутися за допомогою до місцевої церкви.

Останніми роками відбувається процес все ширшого залучення на міжнародному рівні церков і релігійних організацій у вирішення проблем трудової міграції. Як один із прикладів такого залучення можна назвати нещодавні (квітень поточного року) консультації у Кишиневі представників організацій міжнародної допомоги для таких країн як Білорусь, Росія, Україна, Молдова і Вірменія з проблем міграції. Метою таких консультацій є створення з допомогою церков міжнародної мережі організацій соціального служіння, в тому числі й релігійних у різних країнах (перш за все у країнах Східної Європи і на Кавказі) для допомоги трудовим мігрантам.

Права трудових мігрантів в Україні захищені й міжнародними угодами. Зокрема розроблена за ініціативою ООН і прийнята Генеральною Асамблеєю цієї організації 18.12.1990 (№ 45/158) Міжнародна конвенція (тут – міжнародний договір універсального характеру) про захист прав працюючих-мігрантів і членів їхніх сімей (United Nations Convention on the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families) [З різних причин цей документ вступив у силу лише з 01.07.2003 (станом на 2010 р. конвенцію ратифікували 42 держави, а підписали не ратифікувавши – 16)] передбачає захист права економічних мігрантів на свободу совісті.

Зокрема, у ст.12 конвенції сказано, що працюючі-мігранти і члени їх сімей мають право на свободу думки, совісті і релігії (мати або приймати релігію чи переконання за своїм вибором і свободу сповідувати свою релігію як одноосібно, так й з іншими людьми, публічним чи приватним чином, у відправленні культу, виконанні релігійних і ритуальних обрядів і вченні). Свобода у сповіданні релігії чи переконань може бути обмежена лише законом і з метою суспільної безпеки,

порядку, здоров'я і моралі, основних прав і свобод інших осіб. Батьки та опікуни мають право на релігійне та моральне виховання своїх дітей відповідно до власних переконань. Україна не підписала цю конвенцію і послуговується дуже близькою за змістом Європейською конвенцією про захист прав працюючих-мігрантів (1977 р.), укладає договори з окремими країнами про тимчасову трудову міграцію (наприклад, з Португалією), а також приймає спеціальні програми для забезпечення прав й інтересів громадян, які виїжджають за кордон для працевлаштування.

У спеціальних доповідях Уповноваженого Верховної Ради України з прав людини з року в рік порушуються проблеми, які так і не знаходять у нас вирішення. А саме: приєднання України до низки міжнародних конвенцій у сфері трудової міграції; розробка ефективної системи збору, обробки та аналізу статистичної і відомчої інформації про внутрішню міграцію та закордонну політичну та трудову еміграцію з метою реалізації державної міграційної політики; підвищення ефективності захисту прав і свобод українських трудових мігрантів та трудових мігрантів в Україні.

Слід відзначити, що проблеми із забезпеченням прав і свобод громадян у сфері свободи совісті існують не лише в іноземців в Україні. Певні проблеми існують для трудових мігрантів та інших переселенців (одруження, навчання, переїзд до родичів тощо) і всередині країни. Прикладів не виділення земельних ділянок для будівництва культових споруд віруючих релігійної меншини більш, ніж достатньо. Більше десяти, а у деяких випадках п'ятнадцяти років намагаються отримати дозвіл на отримання ділянки землі під храм чи культову будівлю громади: УГКЦ у Ялті, Сімферополі, Донецьку та ін.; УПЦ КП у Донеччині, Запоріжжі, Сумщині (неодноразові підпали тимчасових приміщень на виділених ділянках, спилування хрестів після висвячення ділянок тощо); УАПЦ в Одесі; УПЦ у Львові; буддисти у Луганській області; мусульмани у Сімферополі, Києві тощо.

У цей же розряд потрапляє і проблема повернення культових приміщень, перешкоджання у проведенні богослужінь, церковних заходів. Наприклад, римокатолики (у Севастополі, Києві, Житомирі, Дніпропетровську), євреї (у Харкові) роками не можуть отримати у користування чи власність свої храми. Специфічно повертаються і православні культові будівлі: в областях, де домінує УПЦ, практично всі храми у 1995-2005 роках передавалися у власність саме цієї церкви. І це при тому, що УПЦ КП, наприклад, має також широку підтримку, яка в окремих регіонах доходить до 50% (Чернігівська обл.). Окремо слід сказати і про прояви релігійної нетерпимості до релігійних меншин, які проявляються у спробі перешкодити візитам глав церков у ті чи інші регіони: загальновідомі скандали щодо спроб блокування приїзду патріарха Філарета у Харків, Одесу, Маріуполь тощо; митрополита Любомира Гузара у Київ (перенесення осідку церкви зі Львова у Київ); перешкоди у проведенні конгресів Свідків Єгови (Донецьк, Львів, Київ та ін.) тощо. Набули суспільного резонансу випадки перешкоджання у проведенні богослужінь (погром п'ятидесятницької громади у Євпаторії, спалення монастиря УГКЦ на Київщині тощо); церковних заходів (зрив акцій християнської церкви «Слово Життя» у Донецьку тощо).

Зрозуміло, що віруючі із громад релігійних меншин не становлять більшість у місцях свого нового проживання. Існуючий нині механізм виділення земельних ділянок чи передачі культових споруд (рішенням міських чи районних рад, на території якого проживають віруючі) практично не дає шансів релігійній меншині отримати землю/споруду – місцеві депутати теж віруючі, мають власні релігійні

переконання, примножені на вплив місцевих кліриків. У багатьох випадках навіть тиск/прохання вищого керівництва держави не має успіху – виділені після такого прохання (роботи спеціальних комісій тощо) ділянки (як це було у Ялті, Сімферополі) з тих чи інших причин через деякий час відбираються. І це незважаючи на те, що громада виготовила частково чи повністю проект будови, вклала гроші у планування території тощо.

Підсумовуючи, слід відзначити, що в Україні в цілому забезпечуються права і свободи біженців та іммігрантів, внутрішніх мігрантів у сфері свободи совісті. Більшість приїжджих відзначають толерантність до іновірців в Україні [Див., напр.: Міграція – не проблема, а факт // Дзеркало тижня, №16 (645) 28.04. – 11.05.2007]. Цю тезу підтверджує і факт активного зростання в Україні тих церков і релігійних організацій, які засновуються іммігрантами. Найпотужніша група серед них – кримські татари, які нині мають всі можливості для задоволення своїх релігійних потреб. Більше того, існують навіть перекося у регулюванні державно-церковних відносин із цією групою віруючих – понад 70 мечетей в Криму побудовані без жодних дозвільних документів (що несе небезпеку для життя людей, які перебувають у храмах) і навіть на територіях, які отримані самозахопленням. В Україні також вільно розвиваються християнські церкви, організовані за національною ознакою (більшість складають іммігранти із Кореї, Вірменії та інших країн): Корейська методистська церква; Корейська баптистська церква; Шведська лютеранська церква; Німецька Євангелічно-лютеранська церква; Вірмено-католицька церква; Вірмено-апостольська церква та ін.

Ті проблеми іммігрантів та внутрішніх мігрантів, які нині існують в Україні у сфері свободи совісті, мають переважно системний характер (недосконалий механізм прийняття рішень органами місцевого самоврядування на місцях щодо проблем релігійних меншин і відсутність можливості впливу центральних органів виконавчої влади при ігноруванні таких прав). Для їх вирішення необхідно змінювати не лише законодавство, але й свідомість людей, більш системно й масово проводити відповідну інформаційну роботу. Адже діяльність в країні міжнародних та українських організацій й міжвідомчих комісій (Міжнародна організація з міграції, Управління верховного комісара ООН з проблем біженців, Міжвідомча робоча група з питань протидії ксенофобії, міжетнічній та расовій нетерпимості та ін.), як показує практика, спрямовані на роботу із уже існуючими фактами порушень прав і свобод біженців, іммігрантів та незаконних мігрантів. Профілактична й інформаційна робота (соціальна реклама на телебаченні, спецкурси у навчальних закладах, конкурси, вікторини тощо, ефективність запровадження яких підтверджено практичними результатами у США, багатьох європейських країнах) практично не проводиться.

Поряд з цим, в Україні відсутній єдиний закон про трудову міграцію в країні, що веде до розпорошення правових норм у багатьох сферах чинного законодавства. Основна увага держави звернена не на використання величезного потенціалу іммігрантів для економіки країни, а на боротьбу із нелегальною міграцією (відтак провідну роль у здійсненні імміграційної політики відіграють правоохоронні органи) – це є також однією із причин відсутності достовірної статистики щодо чисельності та структури трудових мігрантів в Україні. В Україні ще не сформувалася система неурядових організацій (в т.ч. й церковних), метою яких є допомога біженцям і мігрантам, формування конструктивної суспільної думки із цих питань.

Таким чином, об'єктивне зростання міграційних потоків у наступні роки (пов'язане із подальшим втягненням країни у глобалізаційні процеси, проведенням Європейського чемпіонату із футболу у 2012 р. тощо), виконання Україною угод про реадмісію, потребує подальшого вдосконалення законодавчої бази (більш чіткого регламентування відповідальних за забезпечення прав і свобод біженців та іммігрантів у сфері свободи совісті, встановлення чіткої відповідальності за порушення цих прав тощо), проведення активної інформаційної роботи, більш повного використання потенціалу церков і релігійних організацій у справі соціальної реабілітації як іммігрантів та біженців, так і українських мігрантів.

Айдер БУЛАТОВ (Симферополь, Україна)

УСОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ ЗАКОНА УКРАИНЫ О СВОБОДЕ СОВЕСТИ – ОЧЕРЕДНОЙ ШАГ К ПОЛНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЕ И ДЕМОКРАТИИ

На протяжении многих веков и до настоящего времени взаимоотношения Церкви (как института) и государства всегда были противоречивыми, но всегда актуальными. Имеются яркие примеры, когда в той или иной стране определённые религии имели (и имеют) статус даже государственных. Но из недалёкого нашего прошлого, на примере бывшего Советского Союза, мы знаем, что за религиозные убеждения государство

Начало XXI столетия в Украине ознаменовалось появлением нового взгляда на философию и роль религиозного сознания в обществе. Религия постепенно стала трактоваться как один из главных факторов сохранения ценностного комплекса этнической идентичности. Этнические группы стали возвращаться к собственным, историческим корням, с закреплёнными в них традициями, формирующими этническую

Но каждый народ, в каждом отдельно взятом государстве, в любой исторический промежуток времени, всегда болезненно относился к процессам, касающимся его религиозных чувств. Исторические примеры наглядно показывают, что грубое вмешательство государства в религиозную составляющую общества, серьёзные перегибы в отношении верующих, ущемление их прав на свободу совести и вероисповедания (которые имели место, как правило, при авторитарных режимах) ведёт впоследствии к значительному оскуднению духовного потенциала общества, ухудшает психологический климат в государстве, создаёт ему негативный международный имидж.

Во времена коммунистического режима во всех советских республиках, в том числе и в Украине, на уровне социальной психологии, проводилась жёсткая политика внедрения в сознание граждан идеологии воинствующего атеизма. Советских философов религия интересовала преимущественно как культурологический феномен общемирового уровня, серьёзно противодействующий продвижению в коммунистическое будущее. В настоящее время, в новых демократических условиях, религия стала выполнять созидательную функцию проводника новых духовных ценностей. К сожалению,

утверждение этой цивилизованной функции в обществе переходного типа не всегда проходит безболезненно.

Концептуально современная государственно-церковная политика Украины (в Крыму, с учётом наличия мощной мусульманской составляющей, принято говорить государственно-конфессиональная) базируется на трёх принципиальных положениях. Во-первых, на том, что свобода совести является правовой категорией и одновременно изначальной доминантой духовной суверенности личности. Во-вторых, целью государства - является создание юридической гарантии свободы совести, демократических условий для мировоззренческого самоопределения и самореализации личности. В-третьих, на неотъемлемом праве человека - свободе мировоззренческого выбора (религиозного или арелигиозного), форм познания истины, сути трансцендентальности, своего единения с Богом.

Именно это исключает возможность вмешательства государства в сферу совести, препятствует применению своей власти для воздействия на неприемлемые для неё из идеологических или политических соображений вероисповедания. Такой подход, отвечающий международным критериям и стандартам в области прав человека, в т.ч. Общей Декларации ООН по данному вопросу, стал определяющим при формировании в Украине конституционно-правового поля реализации принципа свободы совести. Это поле включает в себя определённые нормы Конституции Украины, Закона Украины "О свободе совести и религиозных организациях", определяют базовые принципы свободы совести, содержат совокупность юридических норм, регулирующих права верующих и их религиозных организаций на свободу совести, свободу религий, убеждений, обозначает демократические по своей сути, возможности и гарантии их реализации.

Основные принципы стратегии в сфере государственно-церковных отношений базируются на определённых конституционных положениях, признанных Украиной нормах международного права. Государство чётко очертило свои обязанности перед церковью, вокруг тех полномочий, которые являются сферой его компетенции, что делает его политику в области религиозно-церковной жизни, прозрачной и открытой для всего общества. (1).

Переживаемый Украиной с конца XX века бурный религиозный ренессанс - возрождение и становление различных конфессий, не миновал и Крымскую автономию, на территории которой зарегистрированы более 1360 религиозных организаций 50 различных конфессий, толков, направлений и течений. Как справедливо отмечают исследователи, на современный процесс развития межконфессиональных отношений на крымском полуострове определяющее значение оказали три недавних исторических события. Это массовая репатриация крымских татар (мусульман) с конца 1980гг., повышение статуса региона от области до автономной республики с 12 февраля 1991г. и провозглашение независимого Украинского государства 24 августа 1991г.

Региональной особенностью крымской автономии стал процесс автономизации Крыма и массовая стремительная репатриации на полуостров крымских татар и других депортированных народов - армян, болгар, греков, немцев. По сравнению с началом 1990-х годов, когда в Крыму функционировало всего 105, в основном, христианских религиозных общин, религиозная сеть выросла более чем в 13 раз. Возвращение крымских татар, исповедующих ислам, на свою историческую родину, где до начала 90-х годов XX века проживало, в основном, славянское население, очертило новые контуры религиозной картины

полуострова, в последние годы всё ярче высвечивая мощную мусульманскую составляющую Крыма.

Легализация и территориальное распространение в автономии ведущих религий мира - христианства, ислама, иудаизма, возрождение автохтонной религии караимов - караимизма - после семи десятилетий господства атеизма поставили крымскую автономию перед новыми условиями - возникшими проблемами в сфере межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений. После 1995г в Автономии появились первые признаки обострения межконфессиональных отношений между православными общинами и мусульманской уммой (сообщество верующих) полуострова. В основе этого обострения - политизация конфессионального компонента этноконфессиональной системы Крыма (2). На этом фоне в крымской автономии стало формироваться поле конфликтного взаимодействия между православными и мусульманскими сообществами, а также между органами государственной власти и мусульманскими религиозными организациями. Авторитет религии становится инструментом легализации определённых идеологических и политических программ. Политики стремятся подчеркнуть свою причастность до той или иной конфессии, выступают как спонсоры различных религиозных проектов, получая взамен на такую материальную поддержку дополнительный моральный и мобилизационный ресурс.

В Украине неоднократно отмечали несовершенство действующего ещё с 1991 года Закона Украины "О свободе совести и религиозных организациях". Не раз изменения в закон выносились на рассмотрение Верховной Рады Украины, однако, существенного продвижения в его усовершенствовании так и не произошло. В настоящее время на обсуждение специалистов и общественности вновь вынесен новый проект Закона Украины "О внесении изменений к Закону Украины "О свободе совести и религиозных организациях". Как отмечается, основанием для разработки новой редакции Закона Украины "О свободе совести и религиозных организациях" является план мероприятий, направленных на выполнение обязательств и обязанностей Украины, проистекающих из её членства в Совете Европы.

Необходимость совершенствования законодательства в сфере свободы совести и функционирования в Украине религиозных организаций обусловлено, по нашему мнению, несколькими причинами. Во-первых, Парламентская Ассамблея Совета Европы высказала замечания к механизму регистрации религиозных организаций в Украине и к некоторым другим вопросам, в том числе, возвращению религиозным организациям их имущества. В резолюции 1466 (2005) и в рекомендации 1722 (2005) Совет Европы, в очередной раз, официально призвал Украину провести основательное реформирование национального законодательства, регулирующего сферу государственно-конфессиональных отношений, для обеспечения соответствия его общеевропейским стандартам. Во-вторых, следует обратить внимание на то, что действующий закон Украины "О свободе совести и религиозных организациях" принят девятнадцать лет тому назад. За это время произошли существенные трансформации в обществе, повлекшие за собой изменения в религиозной среде, в жизни религиозных организаций, их статусе в государстве и обществе.

Таким образом, совершенствование закона, являющегося после Конституции Украины главным нормативно-правовым актом, регулирующим сферу государственно-конфессиональных отношений в Украине, становится жизненной

необходимостью, а затягивание с его изменением препятствует развитию религиозных отношений в стране и, как следствие, тянет за собой создание потенциальной опасности нарушения в Украине гарантированных Конституцией прав и свобод граждан, лиц без гражданства и иностранцев, которые на законных основаниях пребывают в Украине.

Целью подготовленного специальной комиссией при Минюсте Украины проекта является усовершенствование национального законодательства "О свободе совести и религиозных организациях", приведение его в соответствие, как с современными требованиями, так и со стандартами Совета Европы. Учитывая существенность и принципиальность изменений и дополнений, проект предусматривает изложение Закона Украины "О свободе совести и религиозных организациях" в новой редакции. Название предлагается оставить в редакции действующего Закона Украины "О свободе совести и религиозных организациях", которое соответствует Европейской конвенции о защите прав и основных свобод человека (1950) и внутреннему устройству законопроекта.

Законопроект включает в себя ряд концептуальных положений государственной политики, касающихся религии и религиозных организаций, реализация которых будет обеспечиваться соответствующими правовыми нормами. Так, законопроектом предполагается существенно дополнить действующее законодательство "О свободе совести и религиозных организациях" новыми правовыми положениями, которыми предусматривается:

- обеспечить правовыми средствами возможность реализации права каждого человека в Украине на свободу совести и вероисповедания на принципах Конституции Украины, Европейской конвенции по правам человека, иных международных правовых актов, признанных Украиной;
- установить возможность создания в Украине местных и региональных религиозных объединений, представительств иностранных религиозных объединений и центров, которые могут создаваться в Украине, например, в виде подворья;
- урегулировать вопросы придания правоспособности юридического лица объединениям религиозных организаций (церквям, конфессиям, всеукраинским и региональным религиозным объединениям): конкретизировать статус религиозной организации, созданной верующими гражданами для коллективного исповедания своей веры;
- предотвратить возможность вовлечения религиозных организаций в политическую деятельность;
- усовершенствовать процедуру регистрации уставов (положений) религиозных организаций, в том числе и тех принадлежащих к религиозным течениям, которые не представлены в Украине;
- конкретизировать перечень оснований, при наличии которых религиозной организации может быть отказано в регистрации её устава (положения);
- определить общие условия и порядок постепенного возвращения религиозным организациям объектов бывшей религиозной церковной собственности;
- расширить права религиозных организаций на производственную, издательскую и хозяйственную деятельность;

- расширить права религиозных организаций на социальную работу, культурно-просветительскую и благотворительную деятельность, в том числе и на пастырскую деятельность в больницах, в воинских частях, местах лишения свободы;
- создание религиозными организациями собственных благотворительных организаций, учебных заведений, других заведений;
- демократизировать, согласно Конституции Украины, законодательство положениями о мирных собраниях граждан, порядке проведения публичных религиозных мероприятий.

Согласно прогноза результатов, реализация Закона Украины "О свободе совести и религиозных организациях" в его новой редакции не только будет свидетельствовать о неизменности европейского вектора развития Украинского государства, что потребует от неё углубления демократических преобразований и приведение национального законодательства, в том числе о свободе совести - в соответствие с общеевропейскими стандартами, но и позитивно отразится также на религиозной ситуации в стране, даст новый толчок развитию религиозных организаций в Украине, а также, в соответствии с требованиями времени, обеспечит укрепление правовыми способами гарантированного Конституцией Украины права каждого на свободу совести, вероисповедание и соответствующую религиозную деятельность, будет содействовать важному сотрудничеству государства с религиозными институтами.

Есть основания полагать, что реализация видоизменённого Закона Украины "О свободе совести и религиозных организациях" создаст новые предпосылки для возрождения лучших духовных традиций прошлого, формирования толерантных межконфессиональных и усовершенствования государственно-конфессиональных взаимоотношений в обществе.

Общеизвестно, что в деле обеспечения религиозных свобод и деятельности религиозных организаций Украина за годы независимости сделало существенные шаги вперёд, постепенно преодолевая наследие советского тоталитарного режима, господства моноидеологии коммунистической партии и жёсткого диктата в мировоззренческих вопросах.

Современная Украина - многоконфессиональное государство, где действуют более 33,8 тысяч религиозных организаций, представляющих более сотни конфессий. В молодом демократическом государстве религия как форма общественного сознания и церковь как институт гражданского общества стали важными факторами общественной жизни. Причём характерной особенностью религиозной сферы является то, что формирование религиозной составляющей общества происходит не только за счёт традиционных для Украины религий, но и за счёт религиозных организаций, возникающих на территории страны под целенаправленным влиянием зарубежных клерикальных центров и активизации местных некультных объединений.

Основной ячейкой структуры религиозных институтов в Украине является религиозная община. В соответствии со статьёй 7 Закона Украины "О свободе совести и религиозных организациях", религиозными организациями в Украине являются религиозные организации, управления и центры, монастыри, религиозные братства, миссии, духовные учебные заведения, а также объединения, состоящие из перечисленных организаций.

Цель создания религиозной организации - удовлетворение религиозных потребностей верующих граждан, то есть создания условий для того, чтобы верующие граждане не только имели возможность коллективно исповедовать свою религию, в том числе принимать участие в богослужениях, в исполнении ритуальных религиозных обрядов, но и с помощью этих организаций реализовывать предписания своей религии в повседневном жизни, свободно или цивилизованно их распространять и пропагандировать. Религиозные организации выбирают, назначают или меняют свой персонал по собственным установкам, их требованиями и стандартами. В соответствии с вышеуказанным Законом, государство в кадровые вопросы и внутренние дела религиозных организаций не вмешивается.

Такой подход к образованию религиозных организаций соответствует требованиям международного права, в том числе Итоговому документу Венской встречи представителей государств участниц совещания за безопасность и сотрудничество в Европе (1989г). В соответствии с международно-правовыми документами, признанных Украиной, принят статус религиозной организации, в котором религиозная организация как объединение верующих граждан, исповедующие свою веру в рамках Конституции своего государства, являются основным звеном церковной иерархии. Им дано право создавать другие структуры вплоть до своих центральных органов, делегируя им соответствующие полномочия.

За неполные два десятилетия в деле обеспечения религиозных свобод и законной деятельности религиозных организаций Украинское государство продвинулось самым существенным образом, постоянно набирая позитивный опыт и в настоящий момент находится на стадии совершенствования Закона Украины "О свободе совести и религиозных организациях" и принятия его в новой редакции. В проекте реформированного законодательства предусмотрено развитие диалога и сотрудничества между государством и религиозными организациями, укрепление позиции религиозных объединений в гражданском обществе, совершенствование порядка регистрации всех видов религиозных объединений граждан. Упорядочение деятельности религиозных организаций, чёткого определения их места в обществе поднимет уровень их значимости в социокультурной и благотворительной сферах, улучшит качество государственно-конфессиональных отношений.

Таким образом, новый Закон Украины "О свободе совести и религиозных организациях" представит возможность реального прогресса в улучшении государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений в Украине.

Использованные источники:

1. Попов Георгий. Особенности развития государственно-церковных отношений и религиозно-церковного комплекса в современной Украине // Религия и церковь в современной Украине: состояние, проблемы, перспективы. – К., 2007.
2. Шевчук А.Г. Территориальные особенности социокультурного развития Крыма. - УДК 911.3 (477.75). - 11.00.02. - С. 107.

КОНФЛІКТО-ФОРМУЮЧІ ФАКТОРИ У СИСТЕМІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН СУЧАСНОЇ ВОЛИНИ

Трансформаційні процеси, що мають місце на теренах України в межах ХХ – ХХІ століть, становлення нової системи ціннісних орієнтацій, намагання позбутися нашарувань і стереотипів тоталітарного суспільства, закономірно зумовили динамічний розвиток релігійно-церковного життя Волині. Зросла кількість релігійних інституцій, збільшилась питома вага населення, інтегрованого в різні види церковної діяльності, відбулось розширення соціальної сфери, де присутність церков і релігійних організацій є дедалі більш відчутною. За нових соціально-політичних умов релігійні інституції, поряд із всеосяжною включеністю у соціокультурний простір, опинилися перед загрозою загострення міжконфесійних і внутрішньоцерковних суперечностей. Разом з динамічним відродженням релігійно-церковного комплексу даються взнаки і напластування старих проблем, а відтак і нових труднощів. Послаблення соціального статусу громадянина, міжконфесійна ворожнеча, нерідко подана у вигляді "боротьби за владу", скеровує свідомість людини до пошуків глибших, духовних цінностей, за допомогою яких можна б було відродити як себе, так і державу.

На наш погляд, різноманітність і неоднозначність думок українських науковців щодо сучасної моделі церковно-державних відносин в Україні свідчить про пошуки шляхів ідентифікації самими християнськими Церквами свого місця у суспільстві і водночас про невизначеність державної політики щодо останніх. Нам імпонує думка С.Здіорука і В.Єленського, яку ми повністю поділяємо, про те, що за роки незалежності вдалося сформувати цивілізоване поле державно-церковних відносин, яке в основних параметрах відповідає міжнародним критеріям і стандартам. Сутнісно ця система відносин спирається на філософію, яка визнає примат особи над державою і те, що держава тим могутніша, чим вище добробут її громадян і чим послідовніше поважаються їхні громадянські права і свободи [2, 24; 4, 464]. Період становлення церковно-державних відносин в Україні практично завершився. Утворено інститути, що координують відносини між церквою та державою: з боку держави – це Державний комітет України у справах національностей та релігій; з боку церкви – Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Відносини між церквою і державою сьогодні набувають характеру рівноправного діалогу.

Однак між декларованими принципами і реальністю існують серйозні розходження. Адже будь-яке суспільство в сучасному цивілізованому світі може ефективно функціонувати лише за умови узгодженості його складових. Відтак, втрата цієї узгодженості призводить до дисгармонії розвитку, породжує асиметрію в суспільних зв'язках, внаслідок чого виникають конфлікти, які можуть привести до негативних наслідків. До суперечностей, які досить важко розв'язуються шляхом завчасної мобілізації зацікавлених сторін, відносять міжконфесійні, які виникають у відносинах між релігійними суб'єктами і характеризується загостренням суперечностей між ними й супроводжується жорстким протиборством, ворожістю та конфронтацією, а нерідко - й фізичним насиллям. Такі конфлікти ми маємо на увазі, характеризуючи релігійну ситуацію сучасної Волині

Якщо подивитись на конфігурацію релігійного середовища Волині крізь призму соціології, то вона загалом матиме домінанту православних конфесій, друге місце утримують протестанти, опісля – римо- і греко-католики. Для нашого дослідження важливим є те, що загалом мережа конфесій на початку незалежності зростала набагато швидше в Західній Україні, ніж в інших регіонах, але на кінець 90-х рр. ХХ ст.. темпи приросту поступово вирівнялися. На сьогодні утверджена на Волині інституційна мережа конфесійно-церковних організацій майже достатня для задоволення релігійних потреб віруючих. Проте доводиться констатувати і проблеми, які ускладнюють релігійне життя, вносять нестабільність і напруженість, однією з таких проблем і є конфліктність.

За досить високого рівня релігійності на Волині немає домінуючої Церкви, що певною мірою ускладнює налагодження партнерських державно-церковних відносин, полегшує державі маніпулювання суб'єктами релігійного життя, провокує патерналістське ставлення до Церкви. Влада намагається забезпечити політичну підтримку з боку Церкви як впливового суспільного інституту, використати її духовний авторитет у власних цілях. Адже зниження рівня життя переважної більшості громадян, втрата соціальної перспективи, зумовлює соціально-психологічні зміни – психологічну неврівноваженість, вразливість, потребу зовнішньої підтримки, підвищену схильність до навіювання. Саме українське суспільство перебуває у стані трансформації. У масовій політизованій свідомості громадян фіксуються різноспрямовані (і навіть протилежні) орієнтації, прагнення і позиції щодо подальшого розвитку української держави і суспільства, чіткого бачення соціально-економічної перспективи та геополітичних пріоритетів. Передвиборні компанії засвідчили, що практично всі сили – учасники перегонів – прагнули розширити коло своїх виборців за рахунок воцерковленого електорату. Політичну оцінку отримує історичне минуле Церков та їх відносин. Історичні стереотипи та упередженості стають чинниками дійсності, а належність до певної Церкви стає ознакою політичної ідентифікації особи і самої церковної спільноти.

Хоча у новітній історії сучасності політизація релігії має більш витончені, опосередковані або й приховані форми, здебільшого релігія виступає апологетом або критиком наявної системи дій, певних політичних інститутів. Реалізація принципу відокремлення церкви від держави передбачає, що релігійні організації не виконують державних функцій, не беруть участі у діяльності політичних партій і не надають політичним партіям фінансової підтримки, не висувають кандидатів до цих органів. Проте, на відміну від церковних інституцій, їх кадрова складова – священнослужителі і віруючі, як і будь-які громадяни, мають право на участь у всіх формах політичного життя. Навіть протестанти, які негативно сприймали активне залучення до політики, виявляють сьогодні помітний інтерес до політичної царини.

Солідаризуємося з думкою відомого українського релігієзнавця П.Яроцького, що традиційний український протестантизм може стати важливим чинником міжконфесійної злагоди, підґрунтям екуменізму, оскільки саме ці конфесії (баптисти п'ятидесятники, Свідки Єгови, адвентисти) найбільш постраждали за часів тоталітаризму [6, 187]. І тому вони понад усе цінують релігійну свободу, прагнуть зберегти релігійний мир і міжконфесійну толерантність в Україні. П.Яроцький зауважує, що перевага Святого Письма над теологією, християнської етики – над філософськими й соціальними вченнями традиційно притаманна багатьом пізньопротестантським, зокрема евангельським течіям. Через це вони переважно індіферентні до нерелігійної рефлексії і дуже вузько

окреслюють коло своїх суспільних інтересів [9, 6]. Тому, жодна конфесія не повинна мати не тільки статусу державної, а й будь-якої пріоритетності у правовому полі суспільства. Вони негативно оцінюють демонстрування окремими представниками влади, особливо місцевої прихильності до тієї чи іншої конфесії. Протестантські церкви наполягають на підконтрольності державної влади громадянському суспільству, яке повинно бути позаконфесійним і поважати свободу совісті та демократичні права і всіх громадян, і окремої особи. Поділяємо думку П.Яроцького, який наголошує, що разом з тим частина протестантів, насамперед серед адвентистів і баптистів, стурбовані зростаючою апатією українців до громадського життя, нерозумінням і часто недовірою до влади, яка, у свою чергу, подає реформи у вигляді неочікуваних «сюрпризів». Хоча вони проти насильницького повалення будь-якої державної влади, навіть якщо вона аморальна і здійснює тотальний контроль над своїми громадянами [9, 4].

Протестанти вбачають особливу небезпеку в релігійному чи конфесійно зорієнтованому законодавстві, оскільки завжди, коли духовні керівники посилювали свої позиції або домагалися за допомогою державної влади виконання своїх програм, результат був трагічний. Причому в міру кількісного зростання протестантів на Волині (а ця тенденція є досить відчутною) ця позиція ставатиме дедалі більш відкритою й може навіть набути деякої ваги у державно-церковних відносинах. Однак характер останніх залежатиме від уміння протестантських конфесій обґрунтувати свою позицію, послідовно дотримуватися її у правовому полі, а також від міри готовності владних структур прийняти її.

Використання потенціалу Церкви для здобуття переваги над опонентами у формуванні політично орієнтованих позицій є доволі небезпечним. Адже атмосфера взаємних звинувачень, недовіри, підозри між різними політичними угрупованнями не обходить стороною і релігійні організації. Замість того, щоб займатись суто церковними проблемами, душпастирською роботою, утвердженням моральних цінностей в суспільстві, вони виступають рупорами партій і блоків. Як слушно зазначає С.Здіорук, на фоні плюралізації конфесійного середовища серйозною проблемою залишається патрунування органами влади (в першу чергу місцевими) певних релігійних організацій. Прихильність визначається або політичною доцільністю, або вкоріненістю релігійної традиції в культурно-історичний ландшафт Волині [3, 58].

Суттєвий політичний відтінок мають негаразди, що виникли в українському православ'ї – його розкол на три церкви, який спричинив крайню політизацію релігійного середовища і до того ж, що є небезпечним, носить регіональний характер. Констатуємо, що незважаючи на кризові моменти конфліктності, православ'я залишається на Волині найвпливовішою складовою релігійного життя і представлене у всій своїй церковній різноманітності: УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ. Впродовж останніх років позиції церков у міжправославному конфлікті не зазнали помітних змін продовжується практика унеможливлення їхнього діалогу, тривають суперечки щодо набуття автокефалії. Тут проявляється складність релігійного феномена, певна суперечливість деяких його функцій, адже, з одного боку, в рамках певного віросповідання проходить інтеграція, об'єднання індивідів, а з іншого цей феномен може виконувати протилежну, дезінтегруючу роль, бути джерелом політичної напруженості, причиною виникнення міжконфесійної чи міжцерковної ненависті [7, 93].

Крім того, фактично православ'я відірване від сьогоднішніх реалій. Православна Церква переживає гостру кризу, втрату впливу на суспільство, дедалі частіше зводить сферу віросповідання до традиційної ритуальності, що супроводжується відходом парафіян. Такі тенденції характерні і для Волині. Повністю розділяємо думки вчених, які вбачають причину таких тенденцій у відмові Православної церкви від ідеї модернізації й адаптації в умовах постіндустріального суспільства. Православна церква, яка є ортодоксальною за суттю і консервативною за змістом, повільно пристосовується до світу, який швидко змінюється, хоча претендує посісти в українському суспільстві якщо не визначальне, то бодай привілейоване становище [8, 246]. Під таким оглядом важливо підкреслити, що якщо інші християнські конфесії швидше й сміливіше реагують на виклики сучасного світу, то у православ'ї ці процеси дуже стримані та повільні. Хоча православні конфесії й зберігають за собою провідні позиції на Волині, однак їх вплив на населення поступово зменшується. Цьому сприяє низка факторів, серед яких можна виділити досить слабо розвинену роботу із мирянами, надмірний консерватизм, важке пристосування православ'я до динамічного розвитку суспільства.

Як показав час, православне керівництво не змогло відразу адекватно оцінити нові умови та діяти відповідно до них. Сучасні інтеграційні процеси у світі вимагають від релігії універсальності та глибшого входження у життя. різка переоцінка цінностей трансферного суспільства, стрімка поява "нових", західних, за походженням, ідей і стандартів поставило Православну церкву перед імперативом самовизначення з ключових питань політичного, суспільного, культурного й релігійного життя. Інерційний розвиток стає неможливим. Втративши монополію у духовній сфері, в умовах співіснування з іншими релігіями, стало чітко видно усі недоліки в питаннях взаємовідносин Церкви і суспільства.

Під таким оглядом необхідно акцентувати увагу на тому, що після 90-х років ХХ століття православ'я на пострадянському просторі зустрілося з двома сильними, добре адаптованими до нових реалій формами християнства – римокатолицизмом і протестантизмом. Розширення сфер їх впливу, а також поява нових релігійних течій, актуалізують питання поєднання зусиль православних конфесій з метою протистояння цим процесам, які загрожують їх конфесійному існуванню.

Так, Українська Православна Церква Московської юрисдикції є найбільшою релігійною спільнотою Волині. В православній свідомості пересічного волинянина переважно панують уявлення про канонічність тільки того православ'я, що знаходиться в євхаристійній єдності із РПЦ МП, а відтак всі інші православні – не благодатні і розкольники. Гостра проблема значною мірою зумовлюється присутністю в полі відносин між православними церквами ідеї "національної Церкви". Тим самим проблема міжцерковних стосунків виводиться на політичний рівень, що робить досить проблематичним міжцерковний діалог з метою узгодження суто церковних проблем.

Підтриманню такого сприйняття сприяє і офіційна позиція РПЦ МП, яка зацікавлена не стільки в цінностях релігійного порядку, скільки у підтримці на належному рівні свого впливу на населення. І ці стереотипи здолати православній свідомості навіть складніше, ніж католикам, протестантам та послідовникам інших віросповідань. Зауважимо, що деякі місцеві органи влади займають упереджену позицію і підтримують певні конфесії на шкоду іншим, зокрема у питанні реєстрації релігійних громад чи зміни ними підпорядкування, відведення земельних

ділянок для будівництва храмів. Такі економіко-майнові за природою конфлікти, що розгорнулися навколо культових споруд мають місце і на Волині. Зокрема, Рівненська і Тернопільська області визначені як проблемні, в яких має місце складна релігійна ситуація та на які припадає більшість судових позовів з майнових питань та реєстрації статутів релігійних організацій [5]. До областей, в яких має місце зростання суперечностей та інцидентів міжконфесійного протистояння, що не призвели до жорсткої конфронтації, але балансують на межі законності віднесені Житомирська та Волинська [5]. Серед основних причин присутності таких конфліктів потрібно назвати зміну юридичної та конфесійної приналежності релігійних громад та ситуації, що виникають навколо надання (повернення) у власність релігійним громадам культового майна. Зокрема, у Рівненській області такі конфліктні колізії не вирішуються протягом тривалого часу довкола культових будівель с.Милятин Острозького району, с.Богдасів Здолбунівського району, с.Грушвиця Перша та с.Велика Омеляна Рівненського району. І цей перелік є далеко не вичерпним [5]. На думку В.Єленського, різка критика, що останнім часом надходить на адресу державних структур з приводу повернення сакральних будівель, часто буває безпідставною, оскільки повернення означає позбавлення населеного пункту закладу соціально-культурного або навчального призначення; у той же час релігійні організації далеко не завжди можуть підтримати на належному рівні державні пам'ятки історії, мистецтва, архітектури, які належать державі і нею утримуються [1, 18].

Таким чином, релігійна ситуація на Волині залишається досить неоднозначною. Суттєва зміна фази сучасного розвитку країни обумовлює і зміну всієї сукупності суспільних зв'язків, в тому числі у їх конфесійному вимірі. Саме це багато в чому актуалізує глибинні суперечності в міжконфесійних відносинах. Зазначений процес містить як "залишкові чинники" тоталітарного минулого, так і проблеми віроповчального виміру: істинності віровчення, "канонічної території", прозелітизму, негативне ставлення до віросповідної інакшості, а також активну і поглиблену політизацію релігійного середовища. Ми вважаємо, що саме політичний чинник на сьогодні виступає одним із основних конфліктно-формуючих факторів у системі державно-конфесійних відносин сучасної Волині. Активне політичне втручання у діяльність Церков і релігійних організацій, політична диференціація останніх у більшості випадків призводить до негативних наслідків, сприяє посиленню конфліктності в релігійному середовищі, у першу чергу православному. Тому знаходження консенсусу і злагоди між конфесіями слід спрямовувати не на "перевиховання" одними інших, а на поширення рівновекторного діалогу, багатокультурного пізнання і порозуміння. Та навіть готовність до діалогу і сам факт розгортання ділового процесу ще не є запорукою його успішності, дієвості, гарантією розбудови систематичних конструктивних стосунків між конфесіями.

Переживши інтенсивний квазіатеїстичний експеримент, Церква дедалі більше стає активним учасником суспільних процесів в Україні., адже повалення тоталітарного режиму відкрило можливості для соціальної розгерметизації релігійних інституцій, їх включення у загальносуспільний, соціокультурний прогрес і визначається рухом від соціальної пасивності до різноманітних форм групової та індивідуальної включеності у суспільно-політичний процес та змістовної трансформації взаємовідносин з державою.

Конфесії у надзвичайно політично активному суспільстві стали не лише суб'єктом, а й об'єктом політичного життя. Релігійні структури опинилися в силовому полі одночасної дії як мінімум двох суспільних інститутів – політичної системи суспільства і церкви (релігійних організацій). Таке бінаре буття віруючої частини наших громадян – участь у політичному житті як громадян держави і членів суспільства і, одночасно, в релігійному житті як віруючих, що духовно і організаційно включені в певну релігійно-церковну систему, породжує необхідність у кожній особистості вибудувувати для себе внутрішню несуперечливу цілісну життєву позицію, ідейні переконання, морально-психологічні цінності, політичну і релігійну поведінку, які б узгоджували чи враховували як політичні, так і релігійні пріоритети цієї особистості, а також пріоритети того суспільного середовища, в якому вона знаходиться і як особистість приймає чи не приймає.

Сучасна стратегія співробітництва держави і християнських конфесій, як цілеспрямований і системний процес, утверджує духовну культуру, формує поле толерантності та взаємоповаги, спрямована на пошук взаємоприйнятних форм і методів розв'язання соціальних і релігійних проблем. Досягнення цієї мети можливе за умови міжконфесійного порозуміння і злагоди.

Використані джерела:

1. Єленський В.Є. «Повстання релігій», міжрелігійні відносини і толерантність у глобалізованому світі // Релігійна свобода. Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій в Україні. Науковий щорічник. – К., 2005.
2. Єленський В. Релігія після комунізму. – К., 2002.
3. Здіорус С. Українські суспільно-релігійні відносини в системі європейських демократичних цінностей // Релігійна свобода: релігія в постмодерному суспільстві - соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти. Науковий щорічник. – К., 2008.
4. Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття : Монографія. – К., 2005.
5. Інформаційний звіт Державного комітету України у справах національностей та релігій «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.irs.in.ua/index.php?view>.
6. Історія релігії в Україні: у 10-ти т. - Т. 6: Пізній протестантизм в Україні (п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови). – К., 2007.
7. Лешан В. Релігія і політика: специфіка взаємодії та українські реалії // Релігія та соціум. – 2008. – №1.
8. Шугаєва Л.М. Православне сектантство в Україні: особливості трансформації. – Рівне, 2007.
9. Яроцький П. Релігійний фактор у сучасній Україні // Людина і світ. – 2004. – №4.

РОЗДІЛ ШОСТИЙ

ІНФОРМАЦІЙНЕ Й ЕКСПЕРТНЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ СОВІСТІ

В. БРЕЖНЕВ (Ростов-на-Дону, Россия)

ИНФОРМАЦИОННО-МОДУЛЬНАЯ МОДЕЛЬ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕАЛИЗОВАННЫХ ПРАВ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ И СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ

В социальной жизни современного российского общества, начиная с 90-х годов прошлого века и по настоящее время, значительное место занимают проблемы религии, ее роль и значение в обществе. Памятны бурные споры о содержании и характере законодательства о свободе совести и о религиозных объединениях как внутри России, так и за рубежом. Сейчас это законодательство в основном сформировано и действует более-менее успешно. Но проблемы существуют. Кто-то недоволен реализацией прав на свободу совести и вероисповеданий. Некоторые обвиняют государство в том, что оно нарушает принципы равенства религиозных объединений и отделения государства от религиозных объединений. Есть религиозные организации, которые судятся с государством в связи с незаконной, по их мнению, ликвидацией или запретом на деятельность. Существуют определенные проблемы с реализацией прав на приобретение собственности, на ведение благотворительной, образовательной и миссионерской деятельности, на международные контакты, на работу с заключенными и др.¹²²

А какова же объективная картина в этой сфере жизнедеятельности? Ответ на этот вопрос может дать только специальное исследование реального положения дел. Для этого необходимо предметом исследования сделать процесс и результат реализации права в объективном смысле, в центре которых - решение конкретных жизненных ситуаций, связанных с религиозными правами человека и религиозных объединений, с воплощением правовых норм в жизнь, в фактическое поведение религиозных субъектов, религиозных физических и юридических лиц. По большому счету, законодательство, регулирующее религиозную сферу жизни, предоставляет всем религиозным субъектам возможность воспользоваться своими правами и свободами в полном прописанном в законах объеме. Но в реальной жизни каждый отдельный религиозный субъект или группа реализует некоторый их определенный набор, конкретный состав которого определяется многими объективными и субъективными факторами.

Этот состав, реализованных в религиозной сфере жизни прав, можно рассматривать в виде религиозной подсистемы общества и построить

¹²² См. напр: Мозер П. Российский протестантизм: правовые проблемы и перспективы участия в общественной жизни страны / Религия и право, №1, 2009

соответствующее ей формализованное отображение – информационную модель религиозной сферы жизни. Подсистема общества или отдельный ее элемент являются религиозными, если они признаются таковыми не только самими религиозными людьми и их сообществами, но и на законных основаниях. Если возникают сомнения, то в России существуют Экспертные советы по проведению государственной религиоведческой экспертизы, основной целью которых и является выяснение наличия религиозных признаков в сообществах, претендующих на юридический статус религиозных организаций.

Цели создания информационной системы о религиозной сфере жизни могут быть самые разные: в интересах науки, государственных органов, правозащитников, самих религиозных объединений и другие.

Для примера, в качестве цели возьмем удовлетворение интересов государства. Основная миссия (цель) государства в сфере религиозной жизни сформулирована в Федеральном законе Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях»: содействие достижению взаимного понимания, терпимости и уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания путем регулирования правоотношений в области прав человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, а также правовое положение религиозных объединений. В этом контексте основная цель создания модели информационной системы о религиозной сфере жизни общества является сбор и обработка данных о реальном состоянии и процессах происходящих в ней, а также реализованное правовое положение конкретных религиозных объединений и выработки эффективных государственных управленческих решений.

Элементами религиозной подсистемы общества являются все религиозные индивиды и религиозные общности. В конкретных религиях религиозные индивиды обычно именуется по названию религии – христианин, мусульманин, иудей, буддист, индус, а их социальные совокупности: церковь - христиан, умма - мусульман, кагал – иудеев, сангха - буддистов, ашрам - индусов. На формализованном языке российского права – это религиозные физические лица и религиозные объединения в форме религиозных групп и религиозных организаций. Кроме этого, религиозной организацией признаются также учреждение или организация, созданные централизованной религиозной организацией в соответствии со своим уставом, имеющие цель и признаки религиозного объединения, в том числе и руководящий либо координирующий орган или учреждение, а также учреждения профессионального образования.¹²³

Сбор информации о количестве действующих религиозных объединений, их конфессиональной принадлежности представляет собой всего лишь статистические данные. Более развернутую и углубленную информационную картину религиозной жизни можно получить на основе сбора данных о деятельности религиозных личностей и религиозных объединений, где данные представляют собой набор фактов, утверждений и/или численных величин, касающихся их деятельности. Обычно подобная деятельность сопровождается информационным сообщением, например, регистрация религиозной организации оформляется соответствующим юридическим документом; просьба о проведении массового религиозного мероприятия вне территории, принадлежащей религиозному объединению,

¹²³ См.: Пункт 1, статья 6 Федерального закона РФ от 26 сентября 1997г. №125-ФЗ (с последующими изменениями) О свободе совести и о религиозных объединениях.

оформляется заявкой, а нарушение административных норм соответствующим протоколом и т.д. Предлагаемая ниже модель предполагает сбор таких информационных сообщений и последующий их анализ.

Чтобы модель наиболее адекватно и полно отразила изучаемую предметную область, в качестве источника ее построения было избрано современное российское законодательство, регулирующее правоотношения в области реализации религиозных прав и свобод, принадлежащее к основным отраслям права.¹²⁴ Предлагаемая модель построена на его основе в виде вопросника с целью получения ответов на поставленные вопросы для выяснения реального положения дел в сфере реализации прав и свобод религиозных людей и религиозных объединений. Объектом исследования может быть вся Российская Федерация или какие-то ее регионы в определенный период времени. Она состоит из нескольких модулей, каждый из которых или сочетание некоторых из них, в зависимости от целей и задач исследования, может использоваться обособлено. Вопросы сформулированы так, что для ответа требуется фиксация только объективных показателей, которые могут быть перепроверены другими исследователями.

ВОПРОСНИК

Модуль 1. Состав и объективные базовые показатели (характеристики) религиозных объединений.

1.1. Наименование и состав местных религиозных объединений на территории

№ п/п	<u>Наименование религиозных объединений</u>	Количество религиозных организаций	Количество религиозных групп	Процент городских религиозных объединений

Всего:

/Основные источники информации: регистрирующие органы юстиции, администрации поселений, религиозные объединения)

1.2. Наименование и состав централизованных религиозных объединений на территории субъекта федерации

№ п/п	<u>Наименование централизованных религиозных объединений</u>	Количество

Всего:

/Основные источники информации: регистрирующие органы юстиции, религиозные объединения)

1.3. Наименование и состав общественных объединений, зарегистрированных в органах юстиции или существующие без регистрации, но фактически действующие

¹²⁴ Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Религиоведческая экспертиза. Нормативные акты. Судебная практика. Заключение экспертов / Сост. И общ. Ред. А.В. Пчелинцева и В.В. Ряховского. – 2-е изд., испр. И доп. – М.:ИД «Юриспруденция». 2006.

по признакам религиозных объединений: имеющих вероисповедание, богослужения, обряды, церемонии, обучение и воспитание своих последователей

№ п/п	<u>Наименование</u> общественных объединений	Количество зрегистрованных	Количество незарегистрованных

Всего:

/Основные источники информации: регистрирующие органы юстиции, религиозные объединения, государственные органы и органы местного самоуправления)

1.4. Наименование и состав религиозных ассоциаций (советов), координирующих деятельность различных религиозных и межрелигиозных объединений (иудейских, протестантских, мусульманских, буддистских и др.)

№ п/п	Наименование ассоциации, совета	Перечень состава членов	Количество

Всего:

/Основные источники информации: регистрирующие органы, религиозные объединения/

1.5. Численный состав религиозных объединений (число последователей) (экспертная оценка)

№ п/п	<u>Наименование религиозных объединений</u>	Количество человек	В процентах ко всему населению

Всего:

/Основные источники информации: религиозные объединения, администрации поселений, экспертная оценка/

1.6. Численный состав духовенства, или лиц выполняющих функции организаторов культа в религиозных объединениях

№ п/п	<u>Наименование религиозных объединений</u>	Количество человек	В том числе по трудовым договорам, как основном месте работы

Всего:

/Основные источники информации: религиозные объединения/

Модуль 2. Базовые показатели (характеристики) субъектов права, созданных религиозными объединениями для реализации целей уставной деятельности

2.1. Перечень религиозных объединений, имеющих религиозные профессиональные образовательные организации (с указанием числа и вида организаций: академии, институты, семинарии, училища, медресе, иешивы, срока обучения, числа учащихся и др.)

№ п/п	<u>Наименование</u> религиозных объединений	Наименование образовательного учреждения	Количество	Примечание

/Источники информации: регистрирующие органы юстиции, руководители религиозных объединений/

2.2. Перечень религиозных объединений, имеющих структурные подразделения образования, обучения последователей религии (с указанием вида и числа структур: воскресные школы, курсы, духовно-просветительские центры, кружки и др.)

№ п/п	<u>Наименование</u> религиозных объединений	Наименование образовательной структуры	Количество	Примечание

/Источники информации: регистрирующие органы юстиции, руководители религиозных объединений/

2.3. Перечень религиозных объединений, имеющих учреждения общего образования и воспитания (с указанием вида, числа учреждений, числа воспитываемых или обучающихся: (детские сады, начальные, средние общеобразовательные школы, гимназии, детские дома, приюты и др.):

№ п/п	Наименование религиозных объединений	Наименование образовательного учреждения	Количество	Количество обучаемых

2.4. Перечень религиозных объединений, занимающихся постоянной миссионерской деятельностью, создавших миссионерские подразделения, с указанием зарегистрированных в органах юстиции или действующих на основании устава учреждений (миссии, миссионерские общества, отделы и др.)

№ п/п	<u>Наименование</u> религиозных объединений	Наименование миссионерского Учреждения, структуры	Количество	Примечание

/Источники информации: регистрирующие органы юстиции, религиозные объединения/

2.5. Перечень религиозных объединений, занимающихся постоянной благотворительной деятельностью, создавших благотворительные организации, учреждения, с указанием зарегистрированных в органах юстиции или действующих на основании устава (благотворительные фонды, учреждения (столовые, приюты), иные формы)

№ п/п	<u>Наименование</u> религиозных объединений	Наименование благотворительного учреждения	Количество	Примечание

/Источники информации: регистрирующие органы юстиции, религиозные объединения/

2.6. Перечень религиозных объединений, занимающихся постоянной предпринимательской деятельностью, создавших собственные предприятия, с указанием вида и числа зарегистрированных в органах юстиции или действующих на основании устава учреждений (предприятия по производству предметов культа, издательства литературы, печатных, ауди- и видеоматериалов, строительные, сельскохозяйственные, торговые, иные предприятия)

№ п/п	<u>Наименование</u> религиозных объединений	Наименование предприятия, учреждения	Количество	Примечание

/Источники информации: регистрирующие органы юстиции, религиозные объединения/

2.7. Перечень религиозных объединений, занимающихся оздоровительной деятельностью, с указанием зарегистрированных в органах юстиции или действующих на основании устава вида и числа учреждений (**реабилитационные центры алкоголиков, наркоманов, зависимых от компьютеров и игровых автоматов, больницы при религиозных организациях, сестричества, консультационные центры, иные формы**)

№ п/п	<u>Наименование</u> религиозных объединений	Наименование оздоровительного учреждения	Количество	Примечание

/Источники информации: регистрирующие органы юстиции, религиозные объединения/

2.8. Перечень религиозных объединений, занимающихся рекреационной деятельностью, с указанием зарегистрированных в органах юстиции или действующих на основании устава вида и числа учреждений (лагеря отдыха, клубы по интересам, иные формы)

№ п/п	<u>Наименование</u> религиозных	Наименование рекреационного	Количество	Примечание

	объединений	учреждения		

/Источники информации: регистрирующие органы юстиции, религиозные объединения/

2.9. Перечень религиозных объединений, создавших средства массовой информации, зарегистрированных в органах юстиции или действующих на основании устава, или имеющих постоянные рубрики в других СМИ. (с указанием вида и числа – печатные, Радио, ТВ-студии, Интернетсайты)

№ п/п	<u>Наименование</u> религиозных объединений	Виды средств массовой информации	Количество	Примечание

/Основные источники информации: налоговые органы, религиозные объединения/

2.10. Наименование и число представительств иностранных религиозных организаций

№ п/п	<u>Наименование представительств</u> <u>религиозных организаций</u>	Число

Всего:

/Основные источники информации: регистрирующие органы юстиции/

Модуль 3. Материальные и финансовые средства, религиозных объединений

3.1. Обеспеченность культовыми зданиями, сооружениями, иными местами и объектами, специально предназначенными для богослужений, молитвенных и религиозных собраний, религиозного почитания, других религиозных обрядов и церемоний.

№ п/п	Наименование религиозного объединения и объекта	Количество	Собственность	Арендуются	Представленные в пользование организациями и гражданами

Всего:

/Основные источники информации: органы регистрации имущества, религиозные объединения/

3.2. Объекты собственности религиозных объединений, обеспечивающие внерелигиозную уставную деятельность (здания, земельные участки, объекты

производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительского и иного назначения)

№ п/п	Наименование религиозного объединения и объекта	Количество	Собственность	Арендованные	Представленные в пользование организациями и гражданами

/Основные источники информации: органы регистрации имущества, религиозные объединения/

3.3. Консолидированные доходы и расходы религиозных организаций (тыс. руб. в год)

№ п/п	Наименование религиозного объединения	Доходы	Расходы

Всего:

/Основные источники информации: налоговые органы, налоговые отчеты религиозных организаций /

Модуль 4. Отношения государства и религиозных объединений

4.1. Подразделения органов государственной власти субъектов федерации, курирующие взаимодействия с религиозными объединениями

№ п/п	Наименование органа власти	Наименование подразделения	Примечание

4.2. Подразделения органов власти, созданные с участием представителей религиозных объединений (консультативные советы, комиссии)

№ п/п	Наименование органа власти	Наименование Советов, комиссий	Примечание

4.3. Юридически подтвержденные факты участия религиозных объединений в выборах в органы государственной власти и органы местного самоуправления

№ п/п	<u>Наименование</u> религиозных объединений	Наименование противоправных деяний	Количество	Примечание

4.4. Юридически подтвержденные факты участия религиозных объединений в деятельности политических партий и политических движений, оказания им материальной помощи

№ п/п	<u>Наименование</u> религиозных объединений	Наименование противоправных деяний	Количество	Примечание

--	--	--	--	--

4.5. Перечень юридически подтвержденных фактов вмешательства государственных органов и органов местного самоуправления в определение гражданином своего отношения к религии и религиозной принадлежности:

№ п/п	<u>Наименование</u> органа государственной власти	Наименование противоправных деяний	Количество	Примечание

4.6. Перечень юридически подтвержденных фактов вмешательства государственных органов и органов местного самоуправления или иных госучреждений в деятельность религиозных объединений, если она не противоречит закону:

№ п/п	<u>Наименование</u> религиозных объединений	Наименование противоправных деяний	Количество	Примечание

4.7. Перечень налоговых и иных льгот, представленных религиозным организациям государством

№ п/п	Наименование льготы

4.8. Оказание государством финансовой, материальной и иной помощи религиозным организациям в реставрации, содержании и охране зданий и объектов, являющихся памятниками истории и культуры:

№ п/п	Наименование религиозного объединения	Наименование объекта	Сумма в тыс.руб

4.9. Финансированию государством или органами местного самоуправления преподавания общеобразовательных дисциплин в образовательных учреждениях, созданных религиозными организациями:

№ п/п	Наименование религиозного объединения	Вид учебного заведения	Сумма в тыс.руб

4.10. Финансовая и (или) материальная поддержка государством и органами местного самоуправления общественно значимых образовательных, культурно-просветительских, благотворительных, оздоровительных и иных программ и мероприятий религиозных объединений

№ п/п	Наименование Религиозного объединения	Наименование программ,	Сумма в тыс.руб

		мероприятий	

Модуль 5. Характер отношений между религиозными объединениями

5.1. Характер отношений между религиозными объединениями единоверцев (дружеские, толерантные, индифферентные, конфликтные)

5.2. Характер отношений между иноверными религиозными объединениями (дружеские, толерантные, индифферентные, конфликтные):

/Основные источники информации: суды, прокуратура, местные органы, жалобы и заявления религиозных объединений в административные органы, СМИ/

Модуль 6. Уголовные преступления и административные нарушения религиозных субъектов права

6.1. Факты, неправомерные, противоречащие закону действия религиозных объединений и физических лиц в процессе богослужений, других религиозных обрядов и церемоний за последний календарный год

№ п/п	Наименование религиозного объединения	Наименование и число уголовных преступлений	Наименование и число административных правонарушений

Всего:

/основные источники информации: органы прокуратуры, суды/

Дополнение: а) (Кратко описать преступления, неправомерные действия, по религиозному мотиву (убийства, нанесение вреда здоровью, истязание, клевета, оскорбление, нарушение равенства и свобод человека и гражданина, воспрепятствование права на свободу совести и вероисповеданий, возбуждение ненависти или вражды и другие, получившие социальное звучание, обсуждавшиеся в СМИ); б) Кратко описать наиболее часто повторяющиеся, или получившие общественное звучание административные правонарушения:

6.2. Факты противоправных действия религиозных объединений или физических лиц, противоречащие Уставам собственных религиозных объединений за последний календарный год

№ п/п	Наименование религиозного объединения и характер	Характер нарушений	Число нарушений	Примечание

Всего:

/основные источники информации: контролирующие органы юстиции, заявления организаций и граждан/

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ВІРОСПОВІДАНЬ В МАС-МЕДІА ДЕМОКРАТИЧНОЇ УКРАЇНИ

Демократизм українського суспільства у сфері релігійного життя засвідчує факт офіційного видруку різними конфесіями країни на початок 2010 року 377 газет і журналів. В радянські роки ми мали лише один часопис українського видруку «Православний вісник». Конфесії в різних своїх інституційних виявах – від окремої громади до церкви як організації – виходять в систему Інтернет, користуються вільним доступом до радіо і телебачення, чого не було двадцять років тому. Інформація, якою вони при цьому оперують, має різне змістовне наповнення. При цьому повідомляється не тільки про події з історії і сьогодення конфесійного життя, а й передаються повністю богослужіння. Останнє дає можливість вірянам, які з тих чи інших причин не бувають в храмі чи молитовному будинку, влаштувати у своєму помешканні своєрідну «домашню церкву». Проте засоби масової інформації конфесії використовують не лише для виходу на своїх вірян, а й з просвітницькою метою – розповісти іншим про себе, про свої переваги в багатоманітні наявних релігійних виявів.

Розглядаючи питання співвідношення релігії, церкви і мас-медіа в контексті нинішніх умов їх функціонування в Україні, потрібно визначитися в тому понятійному апараті, до якого будемо звертатися при аналізі означеної проблеми. Важливо насамперед усвідомити, що гарантована українською державою свобода совісті *для* мас-медіа передбачає право (1) на існування світських і релігійних періодичних видань, (2) видрук в них статей різного світоглядного змісту з приводу сутності і функціональності релігії, проблем і подій релігійного життя, (3) випуск своєї періодики всіма наявними в країні конфесіями. Останнє є виявом законодавчо утвердженої в країні свободи віросповідань.

Водночас існує право (і це вияв реальної свободи совісті) на публікацію матеріалів атеїстичного змісту в світських мас-медіа, а також на видання атеїстичної періодики. Останньої на цей час в Україні немає. Українські автори друкуються в російському вільнодумчому часописі “Здравый смысл”. Водночас наголосимо, що матеріали атеїстичного змісту під різними приводами на шпальти ЗМІ не попадають, що засвідчує наявність у сфері преси в Україні свободи віросповідань, але не свободи совісті.

Свобода совісті, а відтак і свобода релігії, зреалізовує себе також через свободу віровизнання. Право на це також забезпечене в Україні і у видавничій сфері, про що свідчать нижче наведені кількісні показники періодики різних церков та релігійних течій станом на 1 січня 2008 року: Українська Православна Церква Московської юрисдикції – 108; Українська Православна Церква Київський Патріархат – 37; Українська Автокефальна Православна Церква – 7; інші православні спільноти – 6; Українська Греко-Католицька Церква – 27; Римо-Католицька Церква – 13; Союз євангельських християн-баптистів – 14; Громади Церкви Христа – 3; громади євангельських християн – 4; Союз Християн віри євангельської – 23; Вільні церкви ХВС – 6; інші громади п'ятидесятників та євангелістів – 15; Церква Божої України – 4; Церква Повного Євангелія – 20; Українська християнська євангельська церква – 9; громади харизматичного напрямку – 15; Церква Живого Бога – 1; Церква Адвентистів сьомого дня – 9;

Церква АСД реформістів – 1; Пресвітеріанська церква – 1; Собор незалежних євангельських церков України – 4; Закарпатська реформатська церква – 2; Українська лютеранська церква – 2; Об'єднання іудейських релігійних організацій України – 5; Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних громад – 2; Об'єднання хасидів Хабад Любавич – 18; Прогресивний іудаїзм – 2; інші іудейські спільноти – 2; Духовне управління мусульман України – 3; Духовне управління мусульман Криму – 2; Незалежні громади мусульман – 2; РУНВіра – 3; інші рідновірські течії – 3; Товариство свідомості Крішни – 2; буддійська спільнота – 1; караїми - 1.

Кількість періодичних видань конфесій в Україні ніхто не лімітує. Тому дивним видається те, що, скажімо, Свідки Єгови України, маючи понад тисячу громад, не мають свого українського часопису, а користуються виданнями українською мовою часописів “Вартова башта” та “Пробудись”, які виходять в Брукліні (США). Якийсь матеріал в них про українських Свідків Єгови не знайдеш. Те ж саме можна сказати і про Церкву Ісуса Христа Святих останніх днів, яка має понад 50 офіційно зареєстрованих громад і не має в Україні своєї періодики, хоч, правда, в перекладному часописі «Ліягона» все ж з'являються інформації про українські громади ЦІХСОД. Водночас в Україні є релігійні течії, які, маючи лише десь 10-15 громад, все ж видруковують 1-2 свої періодичні видання.

Ми не маємо тут наміру аналізувати зміст конфесійних періодичних видань у плані актуалізації ними проблем свободи совісті і дотримання ними ж у своїх публікаціях її принципів. Зазначимо лише, що тут чітко проглядається декілька тенденцій: історичні і кількісно домінуючі Церкви прагнуть обмежити свободу совісті лише правом на своє існування, подеколи навіть вимагаючи від держави обмежити можливість появи в країні і поширення нових релігійних течій, а відтак і їх видань; критичне, часто звульгаризоване і тенденційне, а то й образливе, подання інформації про історію, віровчення, обрядову практику, спосіб життя і діяльність інших конфесій, церков, релігійних спільнот; прагнення охарактеризувати свою конфесію як єдиноістинну релігію, підхід при цьому до інших як до псевдорелігій чи церков у лапках, а до їх послідовників – як до єретиків, схибників, прихильників сатани тощо.

Відтак конфесійна преса, якщо вона розрахована на масового читача, а не лише на послідовника своєї релігійної течії, цим самим порушує за умов гарантованої свободи совісті, не лише право на плюралізм світоглядних інформацій, а й такий принцип цієї свободи, як право вільно вірити, вибирати віру і церкву. Водночас тут порушується ще й відомий принцип Святого писання: не лжесвідч. В тому разі, коли журналіст подає хибну, тенденційно підбрану інформацію, він свідомо лжесвідчить, а відтак не лише свідомо виявляє свою несумлінність, а й бере за ці лжесвідчення гріх на свою душу.

Отже, свобода совісті в конфесійних мас-медіа не існує і державні інституції не можуть її нав'язувати конфесіям чи ж якось їх контролювати у цьому контексті. Хоч подеколи варто було б тому ж Держкомнацрелігій України проводити експертну оцінку видань конфесій на предмет недопущення ними розпалювання міжконфесійної ворожнечі, забезпечення толерантності міжконфесійних відносин, неображення релігійних почуттів людей інших релігійних уподобань. Тут варто ще наголосити на тому, що в порушення правових норм українського законодавства в Україні наявна політизація періодичних видань єпархій і біляцерковних структур Церкви Московського Патріархату («Русь Триєдина», «Новоросійський кур'єр», «Мир», «Начало» та інші), навіть зорієнтованість їх на ліквідацію української

державної незалежності, входження України в якусь нову союзню державну спільноту, в якій наша країна буде знову колонією Росії, втратить свою самобутню національну духовність, здобуту віками омріявану свободу.

Свобода совісті виявляється у нас лише в світських виданнях. Але це, знову ж таки, залежить від світоглядних і конфесійних уподобань редакцій газет і часописів, їх кореспондентів і дописувачів, від підвладності їх домінуючій в країні громадській думці, навіть від світоглядних орієнтацій і політичних настроїв фінансового утримувача. Зрідка з'являються у нас в газетах заяви атеїстично мислячих видатних діячів науки і культури. А загалом публікаціям атеїстичного змісту певно що дорога на сторінки газет, скоріше із-за моди на релігійність і певну боязнь осуду з боку релігійної громадської думки і дещо фаворизованих державою церков, закрита. Відтак повторимося – свобода совісті у світських ЗМІ у нас фактично відсутня. До того ж, не кожна газета чи часопис беруть до видруку матеріали про ті конфесії, які не є до вподоби їх редакції. Останнє є свідченням наявності у світських ЗМІ України обмеження і свободи віросповідань.

Протягом останніх п'яти років Центром релігійної інформації і свободи Української Асоціації релігієзнавців вибиралися публікації із понад тридцяти світських періодичних газетних видань України. Метою цього заходу було виявлення того, наскільки актуальним для преси України є релігійне життя, і з'ясування того, наскільки в його висвітленні журналісти дотримуються конституційно закріплених принципів свободи совісті. Питання це надзвичайно актуальне і водночас майже не вивчене. Не помилюся, якщо скажу, що журналісти (за незначним винятком) не вміють працювати з релігійним матеріалом. Певно тому вони й звертаються до нього не так часто. Якщо оцінювати це відсотками, то матеріали з релігійного життя в газетах і на один (так їх мало) не потягнуть. І переважно вони є не свої, українські, а запозичені з інших видань або ж з інформаційного поля Інтернету.

Між тим релігія та її репрезенти – релігійні організації виступають у нас нині активним чинником духовного відродження. Зріс їх суспільний статус. Якщо в недалекому минулому зараховувало себе до віруючих лише 5 відсотків респондентів, то нині таких вже десь 70. Зросло число віруючих серед молоді, інтелігенції, чоловіків, соціально активних прошарків населення. Можна сказати, що релігійність в Україні стала масовою. До того ж, державні інституції в той чи інший спосіб фаворизують утвердження релігійності у різні сфери суспільного життя, залучають церковних діячів до проведення тих чи інших суспільної ваги заходів. Але це не відчувається в змістовному наповненні газетних публікацій. Про релігію тут пишуть не часто і то ситуативно: чи то в переддень якогось великого релігійного свята або події, чи то з нагоди візиту якогось значного релігійного діяча, чи то з приводу якоїсь скандальної події в житті тієї чи іншої церкви, громади, в міжконфесійних чи внутріцерковних відносинах, чи то з'яви якогось екстремального випадку в житті якоїсь релігійної спільноти та ін.

До того ж, відзначимо, журналістів цікавить не релігія сама по собі як специфічна сфера духовного світу особистості, як складне духовне явище, що має поліфункціональну природу. Вона для них постає скоріше у вигляді її зовнішніх виявів, в діяльності її окремих носіїв або ж релігійних спільнот – громад, монастирів, церков тощо. Якщо скажу, що серед кореспондентів газет відсутні професіонали-релігієзнавці (за винятком одиничок), то цим не погіршу проти істини. І це зозуміло. Таку розкіш може допустити конфесійне або ж спеціалізоване

видання. Журналісту масових газет приходиться писати статті на велике різноманіття тем, із багатьох складних питань широкої палітри суспільного та індивідуального життя, до того ж писати оперативно, без якихось очікувань. Де тут може бути вузька спеціалізація і глибоке осягнення об'єкту уваги. Тому й працюють журналісти, яким доручають (окрім іншого) подавати матеріали з релігійної тематики, на шляхах пошуку якихось сенсацій, на рівні висвітлення подій, які часто не є типовими для життя тієї чи іншої конфесії, але вловлені журналістом на слух, з тим фактиком, який сам по собі ще ні про що не говорить. Протягом двох останніх років мені, як науковцю, який багато разів безпосередньо спілкувався з Марією ДЕВІ Христос, надідали журналісти з багатьох газет і журналів своїми кимось замовленими питаннями про Велике Біле Братство. І хоч я, враховуючи те, що Біле Братство вже фактично пішло в небуття й не варте уваги, зорієнтував їх на статті про велику благодійницьку діяльність релігійних спільнот, заполітизовану діяльність біляцерковних братств Церкви Московського Патріархату, все одно (як по команді звідкись) від часу видрукуються вже жовані-пережовані матеріали з явними побрехеньками про події Софійського майдані 15-річної давності.

Описуючи ту чи іншу ганебну подію в житті протестантських чи неорелігійних течій, журналісти чомусь забувають смисл прислів'я: «В сім'ї не без виродка» й прагнуть ляпнути брудом на всю конфесію, не з'ясувавши, а чи це в природі її. При цьому спрацьовую якийсь хибний стереотип, що лише правосла'я є гарантією доброчинності. А запитайте будь-якого бомжа чи злодюку, до якої конфесії він належить, то переважно почувете, що до православних. Робити ж на цьому факті матеріал про православ'я як негативне віровчення ніхто не стане, бо ж усвідомлює, що той виродок далекий від православності. На фактах виродків з інших конфесій журналісти чомусь вифантазують свої завеликі писання. При цьому навіть назва публікацій не завжди є коректною, формує хибні погляди на ті чи інші сторони релігійного життя. Розкривши газету, ми ще часто можемо прочитати щось набране великими буквами на кшталт “Люди з іншого життя”, “На біса попам собор”, “Від мене пішов чоловік ... до Бога”, “Погляд на Папу з готелю”, “Священики насилують монахинь”, “Сексуальні ігри в монастирях”, “Лукава “злука” українського розколу” і т.п. А між тим в цих часто образливих заголовках виявляється образа почуттів віруючих, тенденційна оцінка їх способу життя тощо. Так, заголовок публікації “З повій в ... попаді” з газети “Сьогодні” явно підриває авторитет жінок священиків. Заголовок статті із “Фактов” “Свідок Єгови... гвалтував дочку” також має тенденційний підтекст, покликаний формувати негативну громадську думку щодо носіїв цієї релігійної традиції.

Подібні публікації явно зорієнтовані проти свободи совісті, ображають почуття віруючих, викликають небажані збурення у відповідних конфесіях, породжують їх скарги до державних органів і редакцій цих газет з проханням спростувати брехливу інформацію. А між тим тут треба звертатися до суду, щоб заставити газету матеріально компенсувати нанесені моральні кривди. Газетярі-кривдники часто не спішають навіть із словесними вибаченнями.

Релігійне життя – надто делікатна сфера. Щоб не писати неправду, не виявляти тенденційність чи конфесійну заангажованість журналісту варто самому законтрактувати з тією релігійною течією, про яку збираєшся писати, поспілкуватися з її вірними. Завжди відкриті для співбесіди з журналістами і двері Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. Це - на вулиці

Трьохсвятительській 4. Можна й просто передзвонити, як це роблять журналісти із львівської газети «Експрес». Тоді й не появляться статті, в яких мормонів проголошують багатоженцями, Патріарха Філарета оголошують главою Української Православної Церкви, Свідкам Єгови приписують віру в пекло, індуїстів розглядають як послідовників Будди. Не появилася б такий казус, який мав місце в газеті «Високий Замок», коли в повідомленні про смерть кардинала Любачівського – глави УГКЦ було вміщено світлину митрополита Володимира Стернюка. Шкода, але такі й подібні нісенітниці ще часто звучать в публікаціях некваліфікованих журналістів. Тут їм навіть знадобився б той «Релігієзнавчий словник», який ми видрукувати ще в 1996 році.

Найбільше ігнорувань свободи віровизнань ми віднайшли в тих інтерв'ю, з якими виступають на шпальтах світських газет керівні діячі різних конфесій і церков. Тут має місце явне спотворення вчення інших конфесій, їх діячів, політики інших церков. Добре, що газета «Факты» позбулася свого постійного дописувача єпископа Павла, який всі інші конфесії, окрім православ'я, називав «заїзжими торгівцями словом Божим». «Мертвою гілкою від Лози виноградної – Церкви істинної» у нього були «ось ці меноніти, Свідки Єгови, Армія спасіння, адвентисти, мормони, баптисти, учні Христа та інші». Між тим всі ці конфесії, як і рідна для владики Московсько-Православна Церква України, мають офіційну державну реєстрацію, право на вільну діяльність в поліконфесійному українському суспільстві.

Журналіст насамперед має рахуватися з тим, що Конституція України і Закон «Про свободу совісті та релігійні організації» кожному громадянину країни надали право свободи світогляду й віросповідань. Це право включає свободу мати, приймати і змінювати релігійні вірування за своїм вибором або ж взагалі не сповідувати їх. Віруюча людина має право особисто чи ж колективно справляти релігійні обряди, проводити релігійну діяльність. Лише закон (наголошую на цьому, бо ж журналісти не завжди з цим рахуються) може обмежити це право в інтересах охорони громадського порядку та безпеки, дотримання справедливих норм моралі, забезпечення доброго здоров'я, захисту прав і свобод інших громадян. Варто мати на увазі і те, що в Україні жоден світогляд, жодна з релігій законом не проголошені обов'язковими. Якщо Президент чи його команда виявляють якусь прихильність до тієї чи іншої Церкви, то їх особиста справа і це не робить її державною чи якоюсь державо фаворизованою інституцією. Якщо ж якісь владні структури й виявляють свою прихильність до певної релігійної організації, то цим самим вони порушують положення Конституції про відокремлення Церкви від держави, про неполітизацію релігійного життя.

Ми живемо в полісвітоглядному і поліконфесійному суспільстві. Це засвідчено Конституцією України. Визнана нашою країною «Загальна декларація прав людини», яка була прийнята ООН ще в 1948 році, дає право будь-кому у нас вільно шукати, одержувати й поширювати інформацію та ідеї будь-якими засобами і незалежно від державних кордонів. Тому не слід релігійне місіонерство, навіть у тому випадку, якщо його здійснюють зарубіжні провісники якоїсь релігії, розглядати як протиправну дію, а благодійницьку діяльність релігійних спільнот подавати як підступний засіб навернення в якусь «небажану для журналіста» конфесію.

Відтак свобода совісті в Україні як демократичній державі має існувати не лише **ДЛЯ** мас-медіа. Вона повинна мати місце і **В** змісті тих матеріалів, які

подаються нашою світською пресою про релігію. Свобода совісті в мас-медіа це: по-перше, сприйняття офіційно визнаної державою поліконфесійності України як вияву високої демократичності нашого суспільного устрою; по-друге, визнання права людини на вибір світоглядів і конфесій й не кваліфікування її вільного вибору як якогось злочину чи збочення; по-третє, це рівне ставлення до різних конфесій, релігійних течій, церков, хоч може в душі журналісту деякі з них є антипатичними, небажаними для України тощо; по-четверте, сприйняття як чогось нормального того способу життя і діяння, яким живе послідовник тієї чи іншої конфесії, та чи інша релігійна спільнота, описання його таким, яким він є, без будь-яких заангажованих своїм світоглядом і конфесійністю оцінок і тенденційних описань.

И. ЗАГРЕБИНА (Москва, Россия)

О СТАТУСЕ ЭКСПЕРТА ГОСУДАРСТВЕННОЙ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ

В последнее время вопрос, связанный с государственной религиоведческой экспертизой в России (далее ГРЭ), неоднократно поднимался как в средствах массовой информации, так и в различных научных публикациях.

Причиной этому послужил Приказ Минюста России от 18 февраля 2009 г. № 53, регулирующий порядок проведения государственной религиоведческой экспертизы в России. Для проведения данной экспертизы был образован Экспертный совет, в состав которого вошло 25 человек. Среди членов Совета оказалось немало экспертов не только не имеющих религиоведческого образования, но и высшего образования вообще.

Назначение на должность Председателя Совета скандально известного сектоведа господина Дворкина, имеющего гражданство США и России, подняло волну негативного общественного мнения, которое вылилось в акцию «Инквизиторам - нет!» собравшую за 2 месяца порядка 13 000 подписей.

В этой связи возникает не мало вопросов, связанных с фигурой эксперта-религиоведа. Каковы признаки, позволяющих считать человека экспертом? Определены ли законодательно требования к эксперту-религиоведу? Почему данного рода экспертизу проводят люди, не только не имеющие ученой степени и научных трудов по данной тематике, но порой и высшего образования?

Согласно п. 8 ст. 11 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», законодатель предусмотрел возможность проведения не просто религиоведческой экспертизы, а именно государственной религиоведческой экспертизы.

Государственная экспертиза проводится в сфере, которая признается значимой с точки зрения государственных интересов, а поэтому требует особых охранительных гарантий, обеспечиваемых государственным институтом¹²⁵.

¹²⁵ Сахнова Т.В. Судебная экспертиза. – М., 2000.- С. 72.

Исходя из этого, закон должен содержать повышенные требования к профессиональной компетентности экспертов ГРЭ.

Однако, несмотря на то, что правовой институт государственной религиоведческой экспертизы был учрежден еще в 1997 году, такой важный вопрос как правовой статус эксперта при производстве ГРЭ до сегодняшнего дня остается неисследованным и незаслуженно обойденный вниманием законодателя.

В методологии гуманитарных наук экспертом зачастую называют любого информанта, к которому обращаются за советом или суждением по какой-либо конкретной проблеме, либо добровольно высказывающего свое мнение по публично сформулированному вопросу (например, в интернет пространстве). Так, в социологии это называется «методом экспертных оценок» и подразумевает под собой нечто такое, что фактически безгранично расширяет понятие «эксперта». Это приводит к смешиванию понятий «экспертиза» и «репрезентативный опрос», в то время как разница между этими понятиями в отношении личности опрашиваемого чрезвычайно велика: в экспертной деятельности респондентом выступает носитель специального знания, что подразумевает наличие профессионального образования и определенного профессионального опыта, а в опросах респондентами выступают чаще всего случайные люди, а результат опроса – репрезентативное мнение, продукт комплексной оценки мнений. Так, экспертное мнение принято считать объективным, более глубоким и объемным, чем мнение среднего информанта¹²⁶.

Исследователи Д.А.Леонтьев и Г.В.Иванченко полагают, что в специальной российской литературе последних лет фигура эксперта принимает практически сакральный характер. В качестве примера приводится цитата из книги В.Н.Ярской «Методология конструирующей экспертизы: Из опыта работы эксперта»: «Эксперт – это хороший аналитик, подлинный ученый-исследователь, блестящий администратор <...> искусный и мудрый оценщик, знаток нужной сферы, спец в определяемом и научном пространстве, настоящий ас среди родственных профессионалов»¹²⁷. По мнению Леонтьева и Иванченко, в российском сознании эксперт стоит выше профессионала¹²⁸. На Западе (например, в США) экспертом может стать любой человек с соответствующим образованием, так как высшие учебные заведения практически обеспечивают выпускникам необходимый уровень профессионализма. Впрочем, это не отменяет того факта, что и в развитых странах Западе для включения в экспертное сообщество необходимы не только знания, но и опыт, а порой и рекомендации.

Специализированные словари по экспертной деятельности указывают несколько основных признаков, позволяющих считать человека экспертом. Это, прежде всего, стаж профессиональной деятельности, сложность профессиональной деятельности, разносторонность профессиональной деятельности и ее успешность. Эксперт должен быть компетентен в своей предметной сфере, его область компетенции должна быть близка к объекту экспертирования, хотя и не обязана

¹²⁶ Леонтьев Д.А., Иванченко Г.В. Комплексная гуманитарная экспертиза: методология и смысл. - М., 2008. - С. 33.

¹²⁷ Ярская В.Н. Методология конструирующей экспертизы: Из опыта работы эксперта // Современное российское общество: власть экспертизы. Межвуз. научн. сб. - Саратов, 2003. - С. 8.

¹²⁸ Леонтьев Д.А., Иванченко Г.В. Комплексная гуманитарная экспертиза: Методология и смысл. - С. 37.

быть точно той, в которой задается вопрос. Обязательным, безусловно, является высшее образование эксперта (в данном случае – религиоведческое образование), желательными – подтверждение квалификации степенью кандидата наук и выше и опыт участия в проведении междисциплинарных исследований. Безусловно, желательным можно считать привлечение специалиста по протестантизму в процесс экспертирования религиозной организации протестантского толка, или специалиста по новым религиозным движениям для экспертирования, например, религиозной организации Свидетелей Иеговы. Узкая специализация ученого предполагает наличие у него большего объема специальных знаний, необходимых для данного конкретного экспертного исследования.

В качестве примера скрупулезности в подборе эксперта-религиоведа уместно привести допрос в американском суде одного из выдающихся религиоведов современности Джона Гордона Мэлтона. Речь идет о типологически сходной судебной религиоведческой экспертизе. Так, судья вначале тщательно выясняет уровень образования эксперта, его научный и педагогический стаж, количество и содержание написанных им книг, в том числе подробно о книге «Энциклопедия американских религий», вплоть до количества книг в библиотеке эксперта¹²⁹.

Именно такой скрупулезный подход должен лежать в подборе экспертов для работы в экспертных советах по проведению ГРЭ.

Тем не менее, не каждый человек, даже специалист высокой квалификации, способен к необходимым обобщениям, уточнениям, конкретизациям, правильному выстраиванию причинно-следственных связей. Одна из основных задач в этом смысле – организация мышления эксперта, а для этого необходимо учитывать специфику предмета, который экспертируется. Так, религиоведение, как и любая другая гуманитарная наука, имеет ряд особенностей, пониманием которых должен владеть специалист-религиовед.

От эксперта, принимающего участие в комплексной религиоведческой экспертизе, требуется способность делать выводы в более широком контексте, чем это традиционно принято в научной среде. Исходя из этого, было бы целесообразным, чтобы эксперт мог пройти соответствующую подготовку, по окончании которой выдавался бы специальный сертификат. Подобная практика существует в Центрах судебной экспертизы, так, например, в Российском Федеральном центре судебной экспертизы (РФЦСЭ) сертификацию проводят специализированные лаборатории внутри Центра судебной экспертизы – экспертов-лингвистов готовят в лингвистической лаборатории, экспертов-психологов – в лаборатории психологии и так далее. По окончании стажировки выдается сертификат который требует подтверждения прохождением аттестации раз в 3-5 лет.

Несмотря на то, что ГРЭ имеет статус государственной, какой-либо подготовки эксперта-религиоведа попросту не существует. Поэтому пока в качестве экспертов выступают ученые-религиоведы, не прошедшие экспертной аттестации и не имеющие соответствующего сертификата, что, безусловно, не способствует

¹²⁹ См.: Пчелинцев А.В. Государственная религиоведческая экспертиза в системе правовых гарантий // Основы религиоведческой экспертизы. Сборник научных статей. – М., 2002. – С. 9.

развитию успешному юридической практики проведения государственной религиоведческой экспертизы.

От медицинской и психиатрической экспертиз требуют строгого соответствия определенным методическим стандартам. В религиоведческой экспертизе, как правило, специалист используется только как эрудит в соответствующей области¹³⁰. При этом, поскольку законодательно не определены требования к эксперту-религиоведу, данного рода экспертизу проводят люди не только не имеющие ученой степени и научных трудов по данной тематике, но порой и высшего образования.

В соответствии с п. 2 Положения об Экспертном совете по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации, утвержденного Приказом Минюста РФ от 18.02.2009 N 53 "О государственной религиоведческой экспертизе", Совет формируется из должностных лиц, государственных служащих органов государственной власти, ученых-религиоведов, специалистов в области отношений государства и религиозных объединений, включение которых в его состав осуществляется по согласованию. К работе Совета могут привлекаться консультанты. В качестве консультантов привлекаются специалисты, не являющиеся его членами, а также представители религиозных организаций.

Автор согласен с мнением ряда ученых и юристов, которые считают, что привлечение в качестве экспертов государственных служащих органов государственной власти нарушает принцип объективности и независимости эксперта. Поскольку слишком велика вероятность его административной зависимости от органа, в котором он служит.

Также вряд ли целесообразно привлечение к работе советов в качестве консультантов представителей религиозных организаций. В том случае, если речь идет о регистрации входящих в централизованную религиозную организацию местных религиозных организаций, участие в качестве консультанта представителя данного религиозного объединения бессмысленно. Поскольку в данном случае представитель будет выступать как заинтересованное лицо. Если же регистрируется религиозная организация с иным вероучением, нежели исповедует представитель религиозной организации, привлекаемый в качестве консультанта, то со стороны такого консультанта возможно противодействие в регистрации. В обоих случаях решение такого консультанта не будет объективным¹³¹.

Между тем, одними из основополагающих принципов любой экспертизы, в том числе и ГРЭ¹³² являются принцип независимости и принцип объективности. Принцип независимости эксперта при проведении ГРЭ подразумевает личную незаинтересованность эксперта в результате исследования. Эксперт должен быть в первую очередь мировоззренчески нейтрален, толерантен и обязан руководствоваться в своей деятельности только научными знаниями и правовыми

¹³⁰ Тихонравов Ю.В. О методике религиоведческой экспертизы. // Религия и право. – 1999.- № 2.- С. 25.

¹³¹ Дозорцев П.Н. Возможна ли объективная религиоведческая экспертиза? // Религия и право. – 1998. - №3. - С. 26.

¹³² См.: п. 2. Порядка проведения государственной религиоведческой экспертизы утвержденного Приказом Минюста РФ от 18.02.2009 N 53 "О государственной религиоведческой экспертизе".

нормами, регулируемыми данную сферу общественных отношений. В противном случае оценка вероучений при проведении экспертизы вместо научной обоснованности может иметь предвзятый неадекватный характер окрашенный конфессиональной ангажированностью. При проведении экспертизы эксперт независим в выборе методов, способов или средств исследования предоставленного ему объекта.

Немаловажным условием независимости эксперта является тот факт, что никто не вправе оказывать воздействие на эксперта с целью склонения его к даче определенного заключения.

Учитывая, что ГРЭ затрагивает область государственно-конфессиональных отношений, передача представителю какой-либо конфессии функций государственного эксперта не только нарушает принципы независимости эксперта, светскости государства, но и может спровоцировать межконфессиональный конфликт.

Принцип объективности в свою очередь предполагает использование экспертом объективных методов и средств исследования, полное отсутствие субъективизма при формировании выводов по результатам исследования. Любое экспертное исследование должно проводиться строго на научной и/или практической основе соответствующей современному уровню развития конкретной области знаний¹³³. Объективность является неотъемлемым элементом всякой экспертизы и напрямую зависит от независимости проведения экспертизы.

В соответствии с данным принципом любая информация, содержащаяся в исследовании, должна быть получена и интерпретирована экспертом исключительно путем применения научно обоснованных и верифицированных методов. Для этого должны существовать различного рода методики, разрабатываемые научно-исследовательскими структурами и самими экспертами (имеющими большой опыт работы в конкретном направлении). Каких-либо методик, разработанных в области проведения ГРЭ, на сегодняшний день не существует, что является существенным пробелом в проведении данного рода экспертизы.

В последние десятилетия под влиянием самых различных факторов и обстоятельств в современной России существенно умножились типы конфессиональных и внеконфессиональных образований, как принадлежащих к традиционным верованиям, так и совсем недавно появившихся. Существенно различаются они и по численности последователей, социально-этическим программам, организационной структуре. Насыщенность религиозного пространства, непростые взаимоотношения между некоторыми конфессиями предъявляют повышенные требования к профессиональной компетентности религиоведов-экспертов.

Хотелось бы надеется, что в ближайшее время данный вопрос найдет свое достойное отражение в законодательстве РФ.

¹³³ Нестеров А.В. Основы экспертной деятельности: учеб. пособие. – М., 2009. - С. 22.

РОССИЙСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ: ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА

§1. Вчера. Существует несколько точек зрения по поводу того, с какого момента отсчитывать историю российского религиоведения. Так, лекции Фридриха Макса Мюллера под названием «Религия как предмет сравнительного изучения» выходят на русском языке в 1887 году [3], а в статье «Сравнительное изучение религии» (1900) в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» [5] этнограф Лев Яковлевич Штернберг уже достаточно полно описывает развитие науки о религии (преимущественно западной) на рубеже XIX и XX веков. Начиная с 1939 года термин «религиоведение» активно входит в язык российской науки, впервые его, вероятно, вводит историк религии, профессор Московского университета Владимир Капитонович Никольский [4]. Первая монография на русском языке со словом «религиоведение» в заглавии – это «Введение в теоретическое религиоведение» профессора философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова Дмитрия Модестовича Угриновича, вышедшая в 1973 году.

Разумеется, история научного изучения религии в дореволюционной России и в СССР и близко не исчерпывается указанными выше работами, однако можно говорить об определенных периодах в истории российского религиоведения:

1. Вторая половина XIX – 30-е годы XX века. В это время наибольшее внимание читателя привлекают переводы религиоведческих работ западных авторов, хотя, начиная с 1920-х годов можно говорить о выработке в рамках российской науки особого понимания предмета, целей, задач и методологии научного изучения религии [см.: 2];

2. 50-е годы XX века – середина 1990-х годов. Это время активного развития различных религиоведческих дисциплин: философии религии (как религиоведческой дисциплины), истории религии, социологии религии и психологии религии [7];

3. середина 1990-х годов – по настоящее время. В последние 10–15 лет российское религиоведение активно развивается в научном смысле [6], к тому же в ведущих российских университетах открывается специальность и направление подготовки «Религиоведение», религиоведческие дисциплины начинают читаться в составе других специальностей.

Изучение истории российского религиоведения – важная задача современной науки. Так, в проект нового государственного образовательного стандарта по религиоведению, разработанного философским факультетом МГУ имени М.В.Ломоносова, включен магистерский курс «История отечественного и зарубежного религиоведения»; начиная с 2010 года, он будет преподаваться на всех кафедрах, выпускающих магистров или специалистов-религиоведов.

Впервые религиоведческие дисциплины начали систематически читаться на созданных в 1959 году кафедрах истории и теории атеизма Киевского государственного университета и истории и теории атеизма и религии МГУ имени М.В. Ломоносова. Причины открытия кафедр восходят к постановлениям ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» (7.07.1954) и «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» (10.11.1954), в которых, вероятно, впервые был использован термин «научный атеизм». Пять лет спустя, в 1959 году, в вузы СССР

была введена новая дисциплина – «Основы научного атеизма», что повлекло за собой институциональное развитие религиоведческой проблематики (и, к примеру, создание журнала «Наука и религия»).

В 1964 году в Ленинградском педагогическом институте была открыта кафедра научного атеизма, а в Киевском педагогическом институте им. А.М. Горького – кафедра научного атеизма, этики и эстетики. Одной из причин их открытия было усиление роли атеистического воспитания, связанное с открытием 2 января 1964 года согласно указу ЦК КПСС «О мероприятиях по усилению атеистического воспитания населения» Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС.

В 1980 году открылась кафедра научного атеизма и истории философии Дагестанского государственного университета, в 1983 году открылась кафедра истории и теории атеизма Ленинградского государственного университета, в 1986 году была открыта кафедра научного атеизма и истории философии Кабардино-Балкарского государственного университета. В марте 1989 года начали свою деятельность Высшие гуманитарные курсы в Санкт-Петербурге, в том числе – по религиоведению, а в декабре 1989 года была создана кафедра истории и теории религии и атеизма, этики и эстетики Брестского государственного университета им. А.С. Пушкина.

Этот список неполон – ряд кафедр марксизма-ленинизма, после 1991 года переименованные в кафедры философии или религиоведения (например, созданная ещё в 1946 году кафедра марксизма-ленинизма Шуйского государственного педагогического института), также имеют полное право на место в предыстории российского религиоведческого образования. В число упоминаемых вузовских подразделений также необходимо включить одну из первых кафедр, получивших название религиоведческой – основанную в 1991 году и сейчас уже закрытую кафедру религиоведения и культов Московского экстерного гуманитарного университета (вероятно, ещё раньше – в 1990 году, - была открыта кафедра религиоведения Высшей религиозно-философской школы в Санкт-Петербурге).

После 1991 года ряд «кафедр научного атеизма» переименовались – в том числе, в кафедры религиоведения (1991 – МГУ имени М.В. Ломоносова и СПбГУ, март 1994 – Российская Академия государственной службы при Президенте России); создавались новые учебные подразделения (1992 – Центр по сравнительному изучению мировых религий РГГУ, 1993 – факультет религиоведения Армавирского православно-социального института¹). Образование по направлению подготовки «Религиоведение» впервые стало вестись в Русской христианской гуманитарной академии (бакалавриат, с 1994), затем эстафету подхватили СПбГУ (бакалавриат, с 1995) и МГУ имени М.В. Ломоносова (специалитет, с 1996). За последние пятнадцать лет, таким образом, было открыто более тридцати выпускающих подразделений по религиоведению.

§2. Сегодня. По состоянию на июль 2010 года, в России образование по направлению подготовки «Религиоведение» осуществляется в 37 высших учебных заведениях [1]. Ещё в шести вузах существуют религиоведческие подразделения, но образования по религиоведению в них не ведется. Помимо этого, религиоведческие предметы читаются в рамках таких направлений подготовки, как философия (философия религии), история (история мировых религий), социология (социология религии), социальная антропология (основы религиоведения), музеология (сравнительная история мировых религий), культурология (история

религий), востоковедение и африканистика (религиоведение). Таким образом, те или иные религиоведческие дисциплины читаются более чем в трехстах вузах России. Интересно, что образовательный стандарт по направлению подготовки «Теология» был принят в России на основе религиоведческого стандарта и до сих пор совпадает с ним в половине общепрофессиональных предметов.

Как было указано выше, институционально российское религиоведческое образование может быть возведено к созданию кафедры истории и теории религии и атеизма философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова в 1959 году, позже переименованную в кафедру философии религии и религиоведения (1996). С тех пор вот уже половину столетия философский факультет МГУ имени М.В.Ломоносова и входящая в его состав кафедра философии религии и религиоведения по преимуществу определяет структуру и содержание российского религиоведческого образования за счет подготовки образовательных стандартов по религиоведению. Действующий на настоящий момент стандарт по специальности «Религиоведение» включает в себя следующие общепрофессиональные и специализированные религиоведческие дисциплины: философия религии, социология религии, психология религии, феноменология религии, история религии, история философии, эстетические проблемы в религиоведении, религиозная этика, наука и религия, религиозная философия, история свободомыслия, современные нетрадиционные учения и культы, логика и теория аргументации, эзотерические учения, христианская теология (богословие), эволюция религии в современном мире, свобода совести, диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений и религиозная антропология.

В настоящее время философским факультетом МГУ имени М.В.Ломоносова подготовлены проекты образовательного стандарта следующего поколения, примерных основных образовательных программ и примерных учебных планов бакалавра и магистра религиоведения. В обязательный компонент содержания образования бакалавра-религиоведа (с осени 2011 года) добавляются такие курсы, как антропология религии и методика преподавания религиоведческих дисциплин в системе общего и начального профессионального образования. Магистр-религиовед, в свою очередь, обязан прослушать такие профессиональные курсы, как: информационные технологии в науке и религиоведческом образовании, история отечественного и зарубежного религиоведения, история религиозной философии, религия и политика, эзотерические и мистические учения.

В целом, можно уверенно утверждать, что в области религиоведческого образования Россия сегодня переживает период стабильного роста как в институциональном смысле, так и в плане возрастания объема учебной литературы, контроля качества образования и его содержательного богатства.

Помимо того, что в большинстве университетских подразделений, осуществляющих религиоведческое образование, также ведутся и **научные исследования**, существует десять подразделений Российской Академии наук, связанных с проблематикой изучения религии¹³⁴ и пять научных центров, занятых

¹³⁴ Группа религиоведения Центра этнополитических исследований ИАЭ РАН; группа этнической и конфессиональной картографии Центра междисциплинарный исследований ИАЭ РАН; Научный Совет по религиозно-социальным исследованиям РАН; Научный Совет РАН «Роль религий в истории»; Отдел философии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; Сектор философии религии Отдела

религиоведческой проблематикой¹³⁵. В научном плане религиоведение, с общепринятой в России точки зрения, включает в себя следующие разделы: историю религии, социологию религии, психологию религии и феноменологию религии. Также, с точки зрения подавляющего большинства российских религиоведов, ядром религиоведческого знания является философия религии¹³⁶. Для религиоведов Санкт-Петербургской школы значимым разделом религиоведения является антропология религии (другое название – этнография религии). Реже в состав религиоведения как науки включаются такие разделы как экология религии, география религии, семиология религии и такие научные направления, как сравнительное или когнитивное религиоведение.

В области научной периодики в современной России наиболее известен научно-теоретический журнал «Религиоведение», с 2001 года ежеквартально издающийся под редакцией Александра Николаевич Красникова (МГУ имени М.В.Ломоносова) и Андрея Павловича Забияко (Амурский государственный университет). Однако, это не единственное периодическое издание такого профиля. С 1982 года и по сей день издается ежегодник «Религии мира: история и современность» (РАН), с 2001 года – серия «Религиоведение» ученых записок Орловского государственного университета. Наследником «Вопросов научного атеизма», издаваемых Академией общественных наук при ЦК КПСС с 1966 по 1989 (39 выпусков) и «Информационного бюллетеня Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС» (с 1968 года) стал журнал «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», издаваемый с 1994 года по настоящее время Российской академией государственной службы при Президенте Российской Федерации.

§3. Завтра. На наш взгляд, наиболее интересные перспективы российского религиоведения связаны с развитием системы профессиональной периодики, интеграцией российских религиоведов в единое сообщество и выходом российского религиоведения в мировое религиоведческое пространство.

Так, на рубеже 2008–2009 года из печати вышли ещё два периодических издания в области религиоведения: это «Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения» и альманах Московского религиоведческого общества на философском факультете МГУ имени М.В.Ломоносова «RELIGO». Новые издания подытоживают деятельность указанных организаций за последние несколько лет и, как нам кажется, указывают на хорошие ресурсы развития российской религиоведческой периодики в ближайшей перспективе, чему порукой

аксиологии и философской антропологии ИФ РАН; Центр «Религия в современном обществе» Института социологии РАН; Центр истории религии и церкви в России Института российской истории РАН; Центр истории религии и церкви Института всеобщей истории РАН; Центр по изучению проблем религии и общества Института Европы РАН.

¹³⁵ Институт изучения религии в странах СНГ и Балтии; Институт религии и политики; Некоммерческое партнерство «Центр религиоведческих и социальных исследований»; Центр религиоведческих исследований «Этна»; АНО «Независимый научно-исследовательский центр».

¹³⁶ Следует отметить, что и в номенклатуре Высшей аттестационной комиссии, описывающей научные направления, по которым возможно получение ученых степеней кандидата и доктора наук, религиоведение относится к разделу «Философские науки».

отчасти стал первый номер журнала «Религиоведческие исследования», вышедший летом 2009 года.

Внутри России по состоянию на сегодняшний момент сформировалось несколько разнонаправленных профессиональных религиоведческих сообществ. *Российское объединение исследователей религии*, возникшее в 2001 году, интегрирует научную работу специалистов в области, главным образом, государственно-конфессиональных отношений, тогда как в задачи *Российского Сообщества преподавателей религиоведения*, организованного в марте 2006 года, входит координация деятельности преподавателей в осуществлении и совершенствовании преподавания религиоведческих дисциплин в Российской Федерации, в частности – проведение конференций по вопросам состояния и совершенствования преподавания религиоведческих дисциплин. Конференция «Религиоведение в системе высшего образования», организованная Сообществом, прошла в декабре 2006 года; её материалы изданы в указанном выше «Вестнике».

В России также существует региональное сообщество исследователей религии – *Московское религиоведческое общество*, возникшее в 2004 году на философском факультете МГУ имени М.В.Ломоносова. В числе его целей – содействие в организации и проведении исследований в области религиоведения; содействие формированию профессионального религиоведческого сообщества; содействие профессиональной деятельности исследователей религии; налаживание научно-информационного обмена внутри профессионального сообщества исследователей религии; участие в организации и проведении конференций, семинаров, симпозиумов, круглых столов и иных научных мероприятий, в том числе всероссийских и международных по религиоведению и смежной проблематике и, наконец, содействие в развитии всесторонних связей с российскими и международными религиоведческими организациями.

Московское религиоведческое общество на философском факультете МГУ имени М.В.Ломоносова за время своего существования провело более 50 научных мероприятий – от научных семинаров и публичных лекций ведущих исследователей религии России и стран Запада до Круглых столов по важным проблемам современного религиоведения и единственной в своем роде Международной научной интернет-конференции по религиоведению. Результаты работы Общества за 2006 – 2007 года опубликованы в альманахе «RELIGO».

Итак, выход российского религиоведения в мировое религиоведческое пространство – одна из задач, встающих перед российскими религиоведами в самое ближайшее время. Хотя представители кафедры философии религии и религиоведения, а также Московского религиоведческого общества на философском факультете МГУ имени М.В.Ломоносова, начиная с последнего мирового религиоведческого Конгресса в Токио (2005) и представляют Россию на конференциях Европейской Ассоциации изучения религии, нам кажется, что связи российского религиоведческого сообщества с мировым в настоящее время нуждаются в развитии и упрочении. Мы надеемся, что сложившаяся традиция совместных научных мероприятий продолжится уже в этом году и, в преддверии Религиоведческого Конгресса 2010 года в Торонто, надеемся, что обретающее себя религиоведческое общество России сможет в будущем занять достойное место в системе современной мировой науки о религии.

Использованные источники:

1. *Костылев П.Н.* Университетские и академические подразделения, научные центры и профессиональные ассоциации в области религиоведения в современной России // Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения. Вып. 1 / Отв. за выпуск: И.Н. Яблоков. – М., 2008.
2. *Меньшикова Е.В.* Из истории отечественного религиоведения: осмысление предмета и методов в 20-е – 30-е годы XX века // Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения. Вып. 1 / Отв. за выпуск: И.Н. Яблоков. – М., 2008.
3. *Мюллер Ф.М.* Религия как предмет сравнительного изучения // Лекции проф. Макса Мюллера. – Харьков, 1887.
4. *Никольский В.К.* Место Эдуарда Тэйлора в исследовании первобытной культуры // Тэйлор Э. Первобытная культура.–М., 1939. – С. XXVI–XXVII.
5. *Штернберг Л.Я.* Сравнительное изучение религии // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. - Т. 31 (61). - София – СПб., 1900. Воспроизведено в: *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. – Л., 1937.
6. *Kolkunova K.A., Kostylev P.N., Miroshnikov I.Y., Safronov R.O.* Religious studies in Russia: Bibliographical essays // *Archaeus: Studies in the History of Religion*, XI-XII (2007–2008). - Pp. 305–332.
7. *Shakhnovich M.M.* The Study of Religion in the Soviet Union // *Numen: International Review for the History of Religions*. – Leiden, 1993. – Vol. 40. - №1. - Pp. 67–81.

Додаток

БОРОТЬБА ПРОТИ ДЕФАМАЦІЇ РЕЛІГІЙ

25 березня 2010 року Рада із прав людини Організації Об'єднаних націй прийняла свою резолюцію із такою назвою. Видруковуємо її. Коментар експерта Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ буде в наступному числі.

Рада з прав людини,

- знову підтверджуючи зобов'язання всіх держав відповідно до Статуту Організації Об'єднаних Націй заохочувати і розвивати загальну повагу й дотримання прав людини і основних свобод для всіх, незалежно від їх раси, статі, мови і релігії,
- знову підтверджуючи, що усі права людини універсальні, неподільні, взаємозалежні і взаємопов'язані,
- посиляючись на прийнятий Генеральною Асамблеєю в її резолюції 60 / 1 від 16 вересня 2005 року Підсумковий документ Всесвітнього саміту 2005 року, в якому Асамблея підкреслила передбачений в Статуті обов'язок усіх держав поважати права людини та основні свободи для всіх, без яких би то не було відмінностей, і визнала важливість поваги та розуміння релігійного і культурного різноманіття в усьому світі,
- визнаючи цінний внесок усіх релігій у сучасну цивілізацію і той внесок, який діалог між цивілізаціями може справити на досягнення більш глибокого усвідомлення й розуміння спільних цінностей, визнаних всім людством,
- вітаючи виражену в Декларації тисячоліття Організації Об'єднаних Націй, яка була прийнята Генеральною Асамблеєю в її резолюції 55/2 8 вересня 2000 року, рішучість вжити заходів із припинення зростаючих в багатьох суспільствах проявів расизму і ксенофобії й заохочення більшої злагоди і терпимості у всіх суспільствах, а також розраховуючи на її ефективне втілення в життя на всіх рівнях,
- підкреслюючи в цьому зв'язку важливість Дурбанської декларації та Програми дій, прийнятих Всесвітньою конференцією з боротьби проти расизму, расової дискримінації, ксенофобії і пов'язаної з ними нетерпимості, що відбулася в Дурбані, Південна Африка, в 2001 році, підсумкового документу Конференції з огляду Дурбанської процесу, що відбулася в Женеві у квітні 2009 року (A/CONF.211/8), і вітаючи прогрес, досягнутий у справі їх здійснення, а також особливо відзначаючи, що ці документи служать надійним фундаментом для ліквідації лих і всіх проявів расизму, расової дискримінації, ксенофобії і пов'язаної з ними нетерпимості,
- вітаючи всі міжнародні та регіональні ініціативи, спрямовані на заохочення міжкультурної та міжконфесійної гармонії, включаючи "Альянс цивілізацій", Міжнародний діалог з міжконфесійного співробітництва в інтересах миру та злагоди та діалог між представниками різних релігій і культур, і їх цінний внесок у справу заохочення культури миру та діалогу на всіх рівнях,
- вітаючи також доповіді Спеціального доповідача з питання про сучасні форми расизму, расової дискримінації, ксенофобії і пов'язаної з ними нетерпимості, представлені Раді на його четвертій, шостій та дев'ятій сесіях

(A/HRC/4/19, A/HRC/6/6 і A / HRC/9/12), в яких Спеціальний доповідач висвітлив серйозний характер дифамації всіх релігій і необхідність доповнити правові стратегії,

- *з глибокою заклопотаністю відзначаючи* випадки прояву нетерпимості, дискримінації та актів насильства по відношенню до послідовників певних релігій, які відбуваються в багатьох частинах світу, на додаток до негативного висвітлення деяких релігій у засобах масової інформації та ухвалення й застосування законів та адміністративних заходів, які дискримінують осіб певної етнічної та релігійної приналежності і спеціально спрямованих проти них, особливо проти мусульманських меншин після подій 11 вересня 2001 року, і ставлять під загрозу можливість повного здійснення ними прав людини і основних свобод,
- *підкреслюючи*, що дифамація релігій є грубою образою людської гідності і веде до незаконного обмеження свободи релігії, яку сповідують її послідовниками, і підбурювання до релігійної ненависті та насильства,
- *відзначаючи із заклопотаністю*, що дифамація релігій і підбурювання до релігійної ненависті в цілому можуть призвести до соціальної дисгармонії та порушень прав людини, і будучи стурбованою бездіяльністю деяких держав у боротьбі з поширенням цієї зростаючої тенденції і застосуванням такої дискримінаційної практики відносно послідовників певних релігій, і особливо відзначаючи в цьому контексті необхідність ведення ефективної боротьби з дифамацією всіх релігій і підбурюванням до релігійної ненависті в цілому і щодо ісламу й мусульман зокрема,
- *будучи переконаним*, що повага до культурного, етнічного, релігійного та мовного різноманіття, а також діалог між цивілізаціями і всередині них є необхідною умовою для зміцнення загального миру і взаєморозуміння, а прояви культурної та етнічної упередженості, релігійної нетерпимості і ксенофобії породжують ненависть і насильство у відносинах між народами і націями,
- *підкреслюючи* важливу роль освіти у справі заохочення терпимості, що передбачає визнання й повагу громадськості до існуючого різноманіття,
- *відзначаючи* різні регіональні та національні ініціативи з боротьби із релігійною і расовою нетерпимістю щодо конкретних груп і громад та особливо відзначаючи в цьому контексті необхідність прийняття всеосяжного і недискримінаційного підходу, який дозволяє забезпечити повагу до всіх рас і релігій,
- *посилаючись* на свою резолюцію 10/22 від 26 березня 2009 року і резолюцію 64/156 Генеральної Асамблеї від 18 грудня 2009 року,

1. *приймає до відому* доповідь Верховного комісара Організації Об'єднаних Націй з прав людини про здійснення резолюції 10/22 Ради з прав людини, а також про можливий взаємозв'язок між дифамацією релігій і зростанням числа випадків підбурювання, проявів нетерпимості й ненависті в багатьох частинах світу (A / HRC/13/57) і доповідь Спеціального доповідача з питання про сучасні форми расизму, расової дискримінації, ксенофобії і пов'язаної з ними нетерпимості (A/HRC/12/38), і представлений Раді на його дванадцятій сесії;

2. *висловлює глибоку стурбованість* у зв'язку з формуванням негативного стереотипного уявлення про релігії і дифамацією релігій та проявами нетерпимості та дискримінації в питаннях релігії і переконань, які, як і раніше, мають місце у світі, що призводить до нетерпимості по відношенню до послідовників цих релігій;
3. *висловлює глибоке співчуття* у зв'язку із усіма актами психологічного та фізичного насильства по відношенню до людей, а також нападів і підбурювання до них з причини їх релігійних переконань або вірувань і у зв'язку з такими актами, які спрямовані проти їхніх підприємств, власності, культурних центрів та місць відправлення культу, а також у зв'язку з випадками глузлення над святими місцями, релігійними символами і шанованими діячами всіх релігій;
4. *висловлює глибоку стурбованість* у зв'язку із триваючими серйозними випадками свідомого формування стереотипів про релігії, їх прихильників і священнослужителів в засобах масової інформації, а також у зв'язку з програмами і повістками дня екстремістських u1086 організацій і груп, спрямованих на формування та увічнення стереотипних уявлень про деякі релігії, особливо коли їм у цьому потурають уряди;
5. *з глибокою заклопотаністю відзначає* активізацію після трагічних подій 11 вересня 2001 року загальної кампанії з дифамації релігій і підбурювання до релігійної ненависті в цілому, в тому числі профілювання мусульманських меншин за етнічними і релігійними ознаками;
6. *визнає*, що в контексті боротьби проти тероризму дифамація релігій і підбурювання до релігійної нетерпимості в цілому стають обтяжливими чинниками, що призводять до ущемлення основних прав і свобод членів відповідних груп, а також до їх економічного і соціального відчуження;
7. *висловлює глибоку стурбованість* у цьому відношенні з приводу того, що іслам часто і помилково асоціюється з порушеннями прав людини і тероризмом, і у зв'язку з цим висловлює жаль з приводу ухвалення законів або адміністративних заходів, конкретно спрямованих на здійснення контролю та моніторингу мусульманських меншин, що стигматизує їх і узаконює дискримінацію, об'єктом якої вони є;
8. *рішуче засуджує* в зв'язку з цим заборони на будівництво мінаретів мечетей й інші нещодавно прийняті дискримінаційні заходи, які є проявами ісламофобії і різко контрастують з міжнародними зобов'язаннями в сфері прав людини, що стосуються свободи релігії, переконань, совісті і вираження думок, і підкреслює, що подібні дискримінаційні заходи можуть лише породити дискримінацію, екстремізм і спотворені уявлення, здатні викликати поляризацію і фрагментацію в суспільстві з небезпечними непередбачуваними і непередбачуваними наслідками;
9. *знову засвідчує* прихильність всіх держав до комплексного здійснення Глобальної контртерористичної стратегії Організації Об'єднаних Націй, яка була прийнята без голосування Генеральною Асамблеєю в її резолюції 60/288 від 8 вересня 2006 року і підтверджена Асамблеєю в її резолюції 62/272 від 5 вересня 2008 року і в якій вона знову підтвердила, зокрема, що тероризм не може і не повинен асоціюватися з якою-небудь релігією, національністю, цивілізацією або етнічною групою, а також необхідність посилити прихильність міжнародного співтовариства до заохочення, серед іншого,

культури миру і поваги всіх релігій, переконань і культур та запобігання дифамації релігій;

10. *шкодує* з приводу використання друкованих, аудіовізуальних та електронних засобів інформації, включаючи Інтернет, і будь-яких інших засобів для підбурювання до актів насильства, ксенофобії і пов'язаної з ними нетерпимості та дискримінації щодо будь-якої релігії, а також глумління над релігійними символами і вшанованими діячами;
11. *підкреслює*, що, як це вже зафіксовано в міжнародному праві прав людини, в тому числі у статтях 19 і 29 Загальної декларації прав людини і статтях 19 і 20 Міжнародного пакту про громадянські та політичні права, кожна людина має право безперешкодно дотримуватися своїх переконань та право на вільне висловлювання думок, здійснення яких пов'язане з особливими зобов'язаннями і обов'язками, а тому може підпадати тільки під ті обмеження, які передбачені законом і є необхідними для забезпечення поваги прав і репутації інших людей, захисту національної безпеки або охорони громадського порядку, охорони здоров'я населення або захисту моральних засад і загального добробуту;
12. *знову підтверджує*, що зауваження загального порядку № 15 Комітету з ліквідації расової дискримінації, в якому Комітет ухвалив, що заборона поширення будь-яких ідей, що ґрунтуються на расовій перевазі чи ненависті, не суперечить праву на свободу переконань та їх вільне вираження і в однаково застосовується до питання, що стосується підбурювання до релігійної ненависті;
13. *рішує засуджує* всі прояви й акти расизму, расової дискримінації, ксенофобії і пов'язаної з ними нетерпимості по відношенню до національних або етнічних, релігійних і мовних меншин та мігрантів і нерідко застосовувані щодо них стереотипи, у тому числі на основі релігії або переконань, і настійно закликає всі держави застосовувати і, якщо необхідно, зміцнювати діючі закони, коли мають місце такі акти, прояви або ознаки ксенофобії або нетерпимості, з метою викорінення безкарності осіб, що здійснюють подібні дії;
14. *настійно закликає* всі держави забезпечувати, в рамках їх відповідних правових і конституційних систем, адекватний захист від актів ненависті, дискримінації, залякування і примусу як наслідку дифамації релігій і підбурювання до релігійної ненависті в цілому, й приймати всі можливі заходи для заохочення терпимості і поваги до всіх релігій та переконань;
15. *наголошує на* необхідності боротьби з дифамацією релігій і підбурюванням до релігійної ненависті в цілому шляхом розробки стратегій та узгодження дій на місцевому, національному, регіональному та міжнародному рівнях за допомогою освіти та підвищення поінформованості;
16. *закликає* всі держави докладати максимум зусиль, відповідно до свого національного законодавства та у відповідності до міжнародного права з прав людини і гуманітарним правом, для забезпечення повної поваги та захисту релігійних місць, об'єктів, святинь та символів і вживати додаткових заходів у випадках, коли їм загрожують осквернення або руйнування;
17. *визнає*, що відкрите, конструктивне і шанобливе обговорення ідей, а також міжконфесійний та міжкультурний діалог на місцевому, національному та

міжнародному рівнях можуть відігравати позитивну роль у боротьбі з релігійною ненавистю, підбурюванням і насильством;

18. *закликає* до активізації міжнародних зусиль з налагодження глобального діалогу з метою заохочення культури терпимості і миру на всіх рівнях на основі дотримання прав людини і поваги до різноманітності релігій і переконань й *настійно закликає* держави, неурядові організації, релігійних лідерів, а також друковані та електронні засоби масової інформації підтримувати і розвивати такий діалог;
19. *із задоволенням приймає до віdomу* намір Верховного комісара надавати подальшу підтримку прогресивному розвитку міжнародного права з питання прав людини в тому, що стосується свободи вираження і підбурювання до ненависті, дискримінації та насильства, в її плані стратегічного керівництва на період 2010-2011 років;
20. *вітає* у зв'язку з цим плани Управління Верховного комісара провести серію робочих нарад експертів для аналізу законодавства, судової практики і національної політики в різних регіонах, з тим щоб оцінити різні підходи до заборони підбурювання до ненависті, як зазначено у статті 20 Міжнародного пакту про громадянські та політичні права, без шкоди для мандата Спеціального комітету із розробки додаткових стандартів, та просить Верховного комісара продовжувати розвивати такі ініціативи з метою зчинити конкретний внесок у справу запобігання і ліквідації всіх форм підбурювання та наслідків негативних стереотипних уявлень про релігії або переконання і їх прихильників, які стосуються здійснення прав людини відповідних осіб і спільнот;
21. *просить* Спеціального доповідача з питання про сучасні форми расизму, расової дискримінації, ксенофобії і пов'язаної з ними нетерпимості подати Раді на її п'ятнадцятій сесії доповідь про всі проявах дифамації релігій, а особливо про ймовірні серйозні наслідки ісламофобії для здійснення всіх прав віруючими.



**АВТОРИ СТАТЕЙ П'ЯТНАДЦЯТОГО ЩОРІЧНИКА
«РЕЛІГІЙНА СВОБОДА»**

Андрєєва Лариса Анатоліївна – докт. філос. наук, провідний науковий співробітник Центру цивілізаційних та регіональних досліджень Російської Академії наук (м. Москва, Росія).

Арістова Алла Вадимівна - докт. філос. наук, доцент, зав. кафедрою філософії та педагогіки Національного транспортного університету, керівник науково-дослідницької групи з ісламознавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди Національної Академії наук України (далі – ІФ НАНУ) (м. Київ, Україна).

Арінін Євген Ігоревич – докт. філос. наук, проф., зав. кафедрою філософії та релігієзнавства Володимирського державного університету (м. Володимир, Росія).

Бабій Михайло Юхимович – канд. філос. наук, ст. наук. співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, віце-президент Української Асоціації релігієзнавців, заст. гол. редактора щорічника «Релігійна свобода» (м. Київ, Україна).

Біддулф Говард – докт. політології, екс-професор Університету Бригама Янга (м. Прово, США).

Бондаренко Віктор Дмитрович – докт. філос. наук, проф., перший заступник голови ВАК України, зав. кафедрою культурології Національного педагогічного університету ім. М. Драгоманова (м. Київ, Україна).

Брежнєв Віталій Стефанович – канд. філос. наук, доцент факультету соціології і політології Южного федерального університету, головний спеціаліст по зв'язках із релігійними об'єднаннями Адміністрації Ростовської області (м. Ростов-на-Дону, Росія).

Булатов Айдер Аметович – заст. голови Рескомрелігії АР Крим, наук. співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України (м. Симферополь, Крим, Україна).

Булига Ірина Іванівна - ст. викладач кафедри філософії та економічних теорій Рівненського державного гуманітарного університету (м. Рівне, Україна).

Виговський Леонід Антонович – докт. філос. наук, проф., зав. кафедрою філософії Хмельницького університету управління і права (м. Хмельницький, Україна).

Гаврілова Наталія Сергіївна – канд. філос. наук, вчений секретар Відділення релігієзнавства ІФ НАН України (м. Київ, Україна).

- Ганулiч Петро Володимирович** – Генеральний секретар Української Асоціації релігійної свободи, директор відділу суспільних зв'язків та релігійної свободи УУК ЦАСД, почесний наук. співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України (м.Київ, Україна).
- Гетьман Дарина Святославівна** – аспірантка кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника (м.Івано-Франківськ, Україна).
- Горкуша Оксана Василівна** – канд. філос. наук, наук. співробітник Відділення реклігієзнавства ІФ НАН України (м.Київ, Україна).
- Данилова Марина Іванівна** – докт. філос. наук, професор кафедри філософії Кубанського державного аграрного університету (м.Краснодар, Росія)
- Докаш Віталій Іванович** – докт. філос. наук, проф., зав. кафедрою соціології Чернівецького національного університету ім.Ю.Федьковича, віце-президент Української Асоціації релігієзнавців (м.Чернівці, Україна).
- Дударенок Світлана Михайлівна** – докт. філос. наук, професор Далекосхідного державного університету (м. Владивосток, Росія)
- Дьюрем Коул** – доктор права, проф. Університету Бригама Янга, директор Міжнародного центру права і вивчення релігії, член багатьох міжнародних асоціацій і комітетів із питань свободи релігії (м.Прово, США)
- Елбакян Катерина Сергіївна** – докт. філос. наук, професор кафедри соціології і управління соціальними процесами Академії праці та соціальних відносин (м.Москва), відповід. секретар редколегії журналу «Религиоведение», наук. керівник та координатор проектів «Религиоведение: енциклопед. словарь» та «Энциклопедии религий» (м.Москва, Росія).
- Жеребятьєв Михайло Олексійович** – канд. філос. наук, доцент Сучасної гуманітарної академії, експерт Міжнародного інституту гуманітарно-політичних досліджень (м.Воронеж, Росія)
- Загребіна Інна Володимірівна** – заст. директора Інституту релігії і права (м.Москва, Росія).
- Залужний Олександр Гаврилович** – докт. юрид. наук, канд. філос. наук, професор (м.Москва, Росія)
- Кантеров Ігор Якович** – докт. філос. наук, професор Московського державного університету ім. М.В. Ломоносова (м.Москва, Росія).
- Княк Святослав Романович** – докт. філос. наук, зав кафедрою релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника (м.Івано-Франківськ, Україна)

- Климов Валерій Володимирович** – докт. філос. наук, провідний наук. співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України (м.Київ, Україна).
- Колодний Анатолій Миколайович** – докт. філос. наук, проф., заст. директора-керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, президент Української Асоціації релігієзнавців, гол. редактор часописів «Релігійна свобода», «Релігійна панорама» та «Українське релігієзнавство» (м.Київ, Україна).
- Костильов Павло Миколайович** – ст. наук. співробітник кафедри філософії релігії та релігієзнавства Московського державного університету ім. М.В.Ломоносова (м.Москва, Україна).
- Кулагіна Ганна Михайлівна** – канд. філос. наук, ст. наук. співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, вчений секретар Української Асоціації релігієзнавців (м.Київ, Україна).
- Лавринович Олена Анатоліївна** - асистент кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету (м.Київ, Україна).
- Лещинський Анатолій Миколайович** – канд. філос. наук, доцент Російського державного соціального університету, радник Російської Федерації 2 класу (м.Москва, Росія)
- Ліндгольм Торе** – професор факультету права Університету Осло голова Осло-Коаліції із свободи релігії і віросповідання, член комітету з прав людини Церкви Норвегії (м.Осло, Норвегія)
- Ліщук Наталя Дмитрівна** – викладач кафедри філософії та економічних теорій Рівненського державного гуманітарного університету (м.Рівне, Україна).
- Лункін Роман Миколайович** – канд. філос. наук, ст. наук. співробітник Інституту Європи Російської Академії наук, директор Інституту релігії і права (м.Москва, Росія).
- Любчик Володимир Піменович** – канд. філос. наук, керівник департаменту державно-церковних відносин Держкомнацрелігій України (м.Київ, Україна).
- Мартинез-Торрон Х.** – доктор права, професор Мадридського університету, член багатьох міжнародних асоціацій і комітетів із питань свободи релігії (Іспанія)
- Мартинюк Едуард Іванович** – канд. філос. наук, доцент філософського факультету Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова (м.Одеса, Україна).

- Недзельська Юлія Костянтинівна** – канд. філос. наук, мол. наук. співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України (м.Київ, Україна).
- Недзельський Костянтин Казимирович** – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії Херсонського державного університету (м.Херсон, Україна).
- Никитченко Олена Едуардівна** – канд. філос. наук, доцент Одеської національної юридичної академії (м.Одеса, Україна).
- Новиченко Микола Романович** – канд. філос. наук, заст. голови Державного Комітету України у справах національностей і релігії (м.Київ, Україна).
- Павленко Павло Юрійович** – докт. філос. наук, ст. наук. співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, відп. секретар часописів «Релігійна свобода», «Релігійна панорама» та «Українське релігієзнавство» (м.Київ, Україна).
- Панич Олена Іванівна** - канд. істор. наук, проректор Донецького християнського університету (м.Донецьк, Україна)
- Пасинчук Катерина Анатоліївна** – радник відділу речника Міністерства закордонних справ України, аспірант Дипломатичної академії (м.Київ, Україна).
- Робберс Герхард** – німецький професор, доктор, автор і упорядник книги «Государства и религии в Европейском Союзе» (М., 2009).
- Саган Олександр Назарович** – докт. філос. наук, проф., пров. наук. співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України (м.Київ, Україна).
- Свистунов Сергій Вікторович** – канд. філос. наук, доцент, ст. наук. співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України (м.Київ, Україна).
- Себенцов Андрій Євгенович** – канд. філос.наук, нач. Відділу зв'язків із громадськими та релігійними об'днаннями Департаменту масових комунікацій, культури і освіти Уряду Російської Федерації, дійсний державний радник Російської Федерації 1 класу 9м.Москва, Росія).
- Сівелл Елізабет** – доктор права, проф. Університету Бригама Янга, заст. директора Міжнародного центру права і вивчення релігії (м.Прово, США)
- Смирнов Михайло Юрійович** – докт. соціол. наук, доцент кафедри філософії релігії та релігієзнавства Санкт-Петербурзького державного університету (м.Санкт-Петербург, Росія).

Старостенко Віктор Володимирович – канд. філос. наук, доцент, зав.кафедрою філософії Могильовського державного університету (м.Могильов, Беларусь)

Филипович Людмила Олександрівна – докт. філос. наук, проф., зав. відділом історії релігії та практичного релігієзнавства ІФ НАНУ, віце-президент Української Асоціації релігієзнавців, куратор Координаційної Ради СНД і Балтії з теоретичного і практичного релігієзнавства країн (м.Київ, Україна).

Хазир-Огли Тетяна Володимирівна – мол. наук. співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ (м.Київ, Україна).

Цепкова Ірина Борисівна – канд. політ.наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Казахської академії транспорту і комунікації ім. М. Тинишпаєва (м.Алма-Ати, Казахстан).

Шевченко Віталій Володимирович – докт. філос. наук, пров. наук. співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України (м.Київ, Україна).

Шугаєва Людмила Михайлівна - докт. філос. наук, професор кафедри філософії та економічної теорії Рівненського державного гуманітарного університету (м.Ровно, Україна).

Яроцький Петро Лаврентійович – докт. філос. наук, проф., заст. керівника Відділення релігієзнавства ІФ НАН України (м.Київ, Україна).

Ярош Олег Анатолійович – канд. філос. наук, зав. сектором східної філософії Інституту філософії НАН України (м.Київ, Україна).

Релігійна свобода

№ 15
2010 рік

Наукове видання

**Збірник наукових статей з теми
«Свобода релігії і демократія:
старі і нові виклики»**

**За загальною редакцією
д.філос.н. А.Колодного**

Збірник наукових праць

Підписано до друку 09.07. 2010 р.
Ум. друк. арк. **30,6**.
Наклад **330** прим.
Оригінал-макет та дизайн: **П. Павленко**

01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4.
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України