

**МІЖНАРОДНА АКАДЕМІЯ ЗА СВОБОДУ РЕЛІГІЇ ТА ПЕРЕКОНАННЯ
МІЖНАРОДНА КОМІСІЯ ЗІ СВОБОДИ СОВІСТІ
УКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ
ДЕРЖАВНИЙ КОМІТЕТ УКРАЇНИ У СПРАВАХ РЕЛІГІЙ
ОСЛО КОАЛІЦІЯ ЗІ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ АБО ПЕРЕКОНАННЯ
АНШУТЦ ФУНДАЦІЯ
ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ імені Г.С.СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ**

**РЕЛІГІЙНА СВОБОДА:
ПРИРОДА, ПРАВОВІ
І ДЕРЖАВНІ ГАРАНТІЇ**

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

Київ – 1999

Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А.Колодного і к.філос.н. В.Єленського.- Київ, 1999.- 178 с.

До щорічника увійшли статті, в яких розглядаються загальні теоретичні проблеми свободи буття релігії, розкриваються основні принципи державно-церковних відносин і, зокрема, особливості їх української моделі, висловлюються думки з приводу природи нових релігійних рухів, релігійного місіонерства та ін.

Для викладачів релігієзнавства, науковців, державних службовців і працівників правничих служб.

Редакційна колегія щорічника "Релігійна свобода":

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

Редакційну підготовку випуску 1999 року здійснили:

д.філос.н. Колодний А.М. (гол. редактор), к.філос.н. Єленський В.Є. (заст. гол. редактора), д.філос.н. Бондаренко В.Д., к.філос.н. Саган О.Н., к.філос.н. Филипович Л.О., д.філос.н. Яроцький П.Л.

Рекомендовано до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

(Протокол № 10 від 5 жовтня 1999 р.)

ISBN – 966-02-1319-0

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

З М І С Т

Вступ	с. 5
Розділ I. ЗАХИСТ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ В СУЧАСНОМУ СВІТІ	
Ли Бузби. Нарушение прав человека государством. Дискриминация и неравноправие религиозных организаций	с. 6
Інтровігне Массімо. Свобода релігій в Європі	с. 9
Джеймс Т. Річардсон. Заяви про “контроль за свідомістю” та релігійні меншини за межами Сполучених Штатів: поширення культури сумнівного поняття на правовій арені	с. 12
Хавьер Мартинез-Торрон, Рафаэль Наварро-Валлс. Защита религиозной свободы в системе европейской конвенции по правам человека	с. 15
Ейлін Баркер. Клітка для свободи і свобода в клітці	с. 25
Андрій Юраш. Релігійний фундаменталізм у сучасному світі	с. 27
Оксана Кудлай. Права людини: релігійна перспектива	с. 31
Розділ II. РЕЛІГІЙНІ ЗМІНИ Й РЕЛІГІЙНІ СВОБОДИ: МОДЕЛІ КРАЇН ЄВРОПИ Й АМЕРИКИ	
Коул Дьюрэм. Религиозная свобода и национальная идентичность: заметки об американском опыте	с. 34
Віктор Єленський. Релігійно-суспільні зміни в посткомуністичній Європі	с. 40
Олександр Саган. Держава і церква - основні моделі взаємодії	с. 45
Віктор Єленський. Церкви, суспільство і проблеми вищої міри покарання	с. 49
Олег Бучма. Правовий аспект функціонування релігійних відносин	с. 51
Евгений Бабосов. Особенности современной религиозной ситуации в Беларуси	с. 59
Петро Яроцький. Визнання релігійного плюралізму – фундамент свободи совісті	с. 67
Розділ III. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ, СВОБОДА СОВІСТІ ТА ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ	
Віктор Бондаренко. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку	с. 73
Анатолий Колодный. Плюрализм религиозной жизни в Украине: опыт и проблемы	с. 76
Валерій Климов. Формування і реалізація української моделі державно-церковних відносин	с. 79
Сергій Здіорук. Політика і релігія в Україні напередодні 2000-ліття Різдва Христового	с. 84
Олександр Уткін. Законодавство про свободу совісті як показник гуманітарної політики України	с. 86
Марія Лубська. Реалізація та захист конституційного права на свободу світогляду та віросповідання в Україні	с. 88
Говард Л. Біддул. Нетрадиційна релігійна та місіонерська діяльність у пострадянських державах	с. 92
Геннадій Надтока. Активізація діяльності релігійних організацій в контексті побудови громадянського суспільства в Україні	с. 99

Розділ IV. РЕЛІГІЙНІ МЕНШИНИ ТА РЕЛІГІЙНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ: СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ТА ПОЛІТИКО- ПРАВОВИЙ АСПЕКТИ

Людмила Филипович. Релігійні меншини в Україні: ідентифікація та правовий статус, проблеми та шляхи їх розв'язання	с. 106
Михайло Бабій. Правові аспекти місіонерської діяльності в Україні	с. 111
«Контроль над свідомістю»: позиції експертів	с. 116
Віктор Єленський. Прозелітизм	с. 121
Боротьба за релігійну свободу на європейській арені	с. 125
Свобода в релігії: зізнання Юрія Кривоногова	с. 130
Павло Павленко. Нетрадиційні релігії: погляд через призму національного	с. 131

Розділ V. РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ НАПРИКІНЦІ ХХ СТ.: ДОКУМЕНТИ

Декларація про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин	с. 137
Права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин	с. 139
Права меншин	с. 142
Заява Президента України	с. 149
U.S. Department of State Annual Report on International Religious Freedom for 1999: Ukraine	с. 150
Щорічна доповідь Державного департаменту Сполучених Штатів Америки з релігійної свободи 1999 року: Україна (Виклад)	с. 156
Рекомендація 1396 (1999) з релігії та демократії Прийнято Парламентською Асамблеєю Ради Європи 27 січня 1999 р.	с. 158
Луїс Де Пьюїг. Пояснювальний меморандум до Рекомендації 1396	с. 160
Моніторинг. Релігія і Церква в Україні: літо 1999 року	с. 167
Таблиця змін мережі релігійних організацій України (1992-1999 рр.)	с. 174

ВСТУП

Свобода совісті і релігійна свобода відносяться до фундаментальних, загальнолюдських цінностей. Вона є особливою якісною визначеністю людського буття, що відображає внутрішню здатність суверенного суб'єкту до вільного, не зумовленого якимись зовнішніми силовими чинниками самовизначення в релігійній сфері, можливість якого творчої та відповідальної самореалізації на основі ціннісно орієнтованого вибору. Свобода релігії характеризує не незалежне функціонування релігійних течій та їхніх інституцій, а й правові, суспільно-політичні, економічні можливості та гарантії для вільного релігійного самовизначення та самореалізації особистості. Релігійна свобода передбачає право людини на безперешкодний, відповідний її власній совісті вибір і сподівання будь-якої релігії, свою участь у її богослужіннях, дотриманні обрядів. Вона включає також право на поширення свого віросповідання незалежно від державних кордонів, різними засобами. Всесвітнім гарантом свободи релігії є насамперед такі документи Генеральної Асамблеї ООН, як “Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії або переконань” (1981) і “Декларація права осіб, які належать до національних або етнічних, релігійних і мовних меншин” (1992). Гарантом свободи релігії в Україні є Конституція країни і Закон “Про свободу совісті та релігійні організації”, прийнятий Верховною Радою України ще в квітні 1991 року.

Але навіть за наявності серйозної міжнародної правової бази релігійна свобода лишається під загрозою в різних регіонах планети. На зламі тисячоліть правозахисні організації доповідають про сурові покарання для тих, хто наслідують вільно поширювати свої релігійні погляди або змінювати релігію, про дискримінацію величезної кількості людей саме за релігійною ознакою.

Особливого значення питання захисту релігійних свобод набувають в посткомуністичних країнах, які знаходяться в процесі глибокої трансформації економіки, політичної сфери та суспільних структур. Відтворення нормального релігійного життя в цих країнах супроводжується виникненням проблем, які потребують всебічного й фахового вивчення і відпрацювання ефективних механізмів їхнього розв'язання. Це, в свою чергу, вимагає ретельного вивчення закордонного досвіду і – не меншого, якщо не більшою мірою – адекватного аналізу посткомуністичної ситуації, яка практично не має аналогу в світовій історії.

Пропонований збірник виходить до Міжнародної науково-практичної конференції “Релігійна свобода в постсоціалістичних країнах: правове і державне забезпечення” (21-22 жовтня 1999 р.). Він має на меті розкрити як міжнародний, так і український досвід вирішення проблем свободи релігії.

Книга вміщує статті відомих науковців як з України, так і зарубіжжя, низку правових документів та інформацій.

Розділ І.

ЗАХИСТ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Ли Бузби (США)

НАРУШЕНИЕ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА ГОСУДАРСТВОМ. ДИСКРИМИНАЦИЯ И НЕРАВНОПРАВИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

В конце двадцатого столетия Европа стала домом для широкого спектра религий всего мира. В настоящее время здесь насчитывается даже большее количество религиозных групп, чем в Северной Америке. Пытаясь приспособиться к этому новому религиозному плюрализму, государство может принять одно из предложенных решений: а) может выступать "за" и спокойно наблюдать за религиозным многообразием; б) может регулировать религиозную жизнь; в) может бороться с религией.

Государство ограничено требованиями, изложенными в международных документах, запрещающих дискриминацию и требующих равные права религиозным группам. Сюда входят: Всемирная декларация прав человека; Международные соглашения по экономическим, социальным и культурным правам; Международное соглашение по гражданским и политическим правам; Декларация по устранению всех форм нетерпимости и дискриминации по религиозным или другим убеждениям; Европейская конвенция по правам человека и основным свободам и Венский заключительный документ.

Статья 2(2) Декларации по устранению всех форм нетерпимости и дискриминации по религиозным или другим убеждениям определяет «нетерпимость и дискриминацию из-за религиозных или иных убеждений» как «любое различие, исключение, ограничение или предпочтение по религиозным или другим убеждениям, с целью или без, которое аннулирует или наносит вред признанию или претворению в жизнь прав человека и основных свобод на равной основе».

В соответствии с Общим примечанием № 22 комитета по правам человека к статье 18 Международного соглашения по гражданским и политическим правам, данное положение защищает «теистические, нетеистические и атеистические убеждения», а также «не ограничивает свое применение к традиционным религиозным организациям или религиозным группам с конфессиональными характеристиками или деятельностью, аналогичными этим традиционным религиям». Поэтому, «любая тенденция к дискриминации религиозных или иных убеждений по любой причине может быть расценена как неприязнь господствующей религиозной организации». Общее примечание № 22 было принято экспертными органами Организации Безопасности и Сотрудничества в Европе (ОБСЕ).

Несмотря на эти принципы недискриминации и равноправия, в некоторых западно-европейских странах была сделана попытка произвольно разделить религиозные группы на две отдельные категории, а именно: 1) религиозные организации, которые считаются законопослушными и полезными для общества; 2) «секты» или «культы», которые рассматриваются как вызывающие подозрения и опасные для общества. В результате этого 173 религиозные группы во Франции и 189 религиозных групп в Бельгии были официально занесены в «черный список».

Эти два доклада, которые преследовали цель устранения религиозных групп, являются полной противоположностью докладу, изданному Шведской правительственной комиссией по новым религиозным движениям в конце 1998 г. Шведские докладчики после долгих обсуждений со своими коллегами из Франции, Бельгии и других стран подвергли критике «исследование», проведенное по выявлению «сект». Шведский доклад соответствует докладу 1997 года по культам, изданному Комитетом Европейского союза по гражданским свободам и внутренним делам, который гласит: «большинство стран-членов Комитета рассматривает существование и деятельность культов как незначительные и не вызывающие проблем». Этот доклад призывает государство не вмешиваться в борьбу между различными религиозными организациями и воздерживаться

от оценки религиозного вероучения.

Классификация и разделение религиозных групп на «религии» и «секты» являются нарушением международных стандартов религиозных прав человека.

Члены и эксперты подкомитета по правам человека Европейского совета разработали два определенных пункта: 1) недопустимо для правительства разделять религиозные группы на «религиозные организации» и «секты»; 2) любая попытка сделать это не подкрепляется законодательством, поскольку не важно, является ли группа религиозной, сектой или совершенно светской организацией. Что действительно представляется важным, так это согласуется ли деятельность группы с общепринятыми нормами справедливости и законности или же, напротив, является преступной или нелегальной. Другими словами, санкции должны применяться против действий группы, а не против самой группы.

Считается неуместным непристойное поведение под покровительством религиозных или светских организаций. Организация, наносящая ущерб обществу, представляет одинаковую угрозу, независимо от того, является ли она религиозной или светской. В действительности же можно с уверенностью утверждать, что большое количество злоупотреблений возникает в результате деятельности организаций, которые не имеют никакого духовного направления.

Поэтому государство должно избегать попыток предотвращения противозаконных действий, совершаемых религиозными организациями или их руководителями посредством предвзятого разделения религиозных групп на «секты» и «религиозные организации».

Действия, которые считаются обществом противозаконными, могут быть совершены руководителями и членами религиозных организаций, которые представлены как большинством населения, так и меньшинством.

Многие государства - члены ОБСЕ гарантируют равные права всем религиозным организациям, в то же время происходит создание каких-то искусственных препятствий для юридического признания религиозных групп, не относящихся к традиционным религиозным организациям страны. Законодательная и политическая поддержка этих регистрационных барьеров часто указывают на основную цель, направленную на укрепление неравноправия между религиозными группами. Подобные регистрационные приемы включают в себя:

1) задержку в предоставлении статуса юридического лица в течение необоснованно долгого периода времени;

2) установление зависимости юридического статуса от периода времени существования группы внутри страны, независимо от ее расширенного представительства в других частях мира;

3) установление многоярусной классификации без рациональной основы для проведения различия между религиозными организациями;

4) установление уголовной ответственности за функционирование религиозной группы без получения юридического статуса.

Религиозные организации, не получившие религиозного статуса, часто не освобождаются от уплаты налогов. Право облагать налогом подразумевает право и разрушать. По этой причине дискриминационное использование государственной налоговой политики может эффективно уничтожить опальные религиозные группы.

Во многих местах законы, регулирующие регистрацию деятельности религиозных организаций, настолько туманны и неопределенны, что государственные власти эффективно используют широкую интерпретацию закона по своему усмотрению. Подобное законодательство по своему существу способствует развитию неравноправия среди религиозных групп.

Смею утверждать, что для равноправного недискриминационного отношения ко всем субъектам религиозной деятельности, необходимо соблюдение следующих принципов:

1. Вмешательство государства в предоставление юридического статуса религиозным организациям должно быть минимальным. Руководствуясь этим принципом,

государство обязано разумно ограничивать свое вмешательство, уважая формирование, существование и деятельность всех религиозных организаций. Все религиозные организации должны иметь разрешение обращаться за получением статуса юридического лица, позволяя членам либо индивидуально, либо в сообществе с собратьями эффективно функционировать как религиозная организация, и заниматься такими видами деятельности, которые выражены в статье Декларации по устранению всех форм нетерпимости и дискриминации по религиозным или иным убеждениям.

2. Принципы равноправия и недискриминации требуют, чтобы ни государство, ни его руководители не предпринимали попыток классифицировать религиозные группы посредством использования предвзятых терминов, в частности таких как «секты» или «культы». Правительство обязано непредвзято судить все религиозные группы и никогда не вносить в «черный список» какие-либо религиозные организации. В случае совершения преступления организацией или лицом, принадлежащим к религиозной или светской группе, уголовное наказание должно быть применено равно, согласно действующего законодательства.

3. Государство должно быть озабочено неправомерными вредными действиями религиозной организации, а не ее обращением в органы власти для получения юридического статуса. Этот контроль правительства должен быть направлен на группы или их руководителей только тогда, когда их действия противоречат юридическим интересам государства или признанным правам третьих сторон, которые соответствуют принципам международного закона. Ни под каким предлогом не налагать взыскания на религиозные организации большие, чем на светские организации.

4. Государство не должно дискриминировать права какой-либо религиозной группы с помощью неравноправного налогообложения. Поскольку право налоговой политики пропорциональна праву разрушения, если одна или более религиозных организаций освобождаются от налогов, то эта же политика должна применяться по отношению ко всем остальным религиозным группам.

5. Предоставление финансовой помощи религиозной группе государством должно быть построено так, чтобы свести до минимума размеры средств, которые государство, согласно существующей налоговой политике, заставляло бы граждан выплачивать в поддержку религиозных организаций либо других государственных институтов, в которые они лично не верят и которым не желают оказывать материальную поддержку.

6. Государство не в состоянии осуществлять свои функции, основываясь на принципах равноправия, если его законы настолько туманны и неопределенны, что это позволяет государственным чиновникам давать им широкую интерпретацию, что, в свою очередь, приводит к неравноправному применению законов. Неопределенные законы позволяют государственным учреждениям и чиновникам применять гражданские санкции и даже привлекать к уголовной ответственности непопулярные или малочисленные религиозные группы, в то же время, не применяя никаких санкций против подобной деятельности тех организаций, к которым благоволит государство. Положения законодательных документов, предусматривающие либо уголовную ответственность, либо утрату статуса юридического лица, должны четко определять правонарушения, чтобы простые люди могли понять, какое поведение запрещено законом. Ясное определение объективного поведения предотвратит предвзятое и дискриминационное отношение со стороны государства. Поэтому любое подобное положение юридического документа должно: 1) уделить достаточно внимания правам и обязанностям; 2) содержать в себе разумное четкое руководство по предотвращению предвзятости или дискриминации со стороны официальных лиц.

СВОБОДА РЕЛІГІЙ В ЄВРОПІ

1. Впродовж останніх років в деяких європейських країнах буття релігійних меншин сприймалося як специфічна соціальна проблема. Що природно: вони стали об'єктом підвищеної уваги із-за випадків суїциду і вбивств членів ордену Сонячного Храму та окремих актів тероризму, безпосередньо чи опосередковано пов'язаних з релігійними течіями. В деяких країнах, однак, цей інтерес вилився в “моральну паніку”, яка, за визначенням соціологів, є штучно створеною соціальною проблемою, що характеризується неадекватною реакцією на існуючу загрозу. Власне в межах цієї ситуації мають розглядатися останні дебати в Європейській співдружності (і будь-де) щодо впровадження в життя та використання головних принципів релігійної свободи, в засадничених міжнародними угодами та деклараціями. Як правило, міжнародні акти, такі як параграф 9 Європейської Конвенції прав людини (ECHR), встановлюють головні принципи релігійної свободи, але залишають широкі можливості витлумачення цих постанов при трансформації їх у внутрішні закони окремих держав.

2. Дійсно, з офіційної точки зору, всі європейські інституції визнають, що в Європі, навіть в межах кордонів Європейської співдружності, історичні та культурні розбіжності між державами-членами ЄС не дають змоги створити єдину європейську систему в галузі державно-церковних відносин. Реально в Європі існує три їх моделі, жодна з яких не сумісна зі статтею 9 ECHR:

- модель державної чи національної церкви - однієї (Греція, Португалія, Данія, Швеція, де, однак, з 2000 року буде впроваджена інша система) або двох (Фінляндія – Лютеранська та Православна церкви; Великобританія – Англіканська церква та Шотландська). Ця модель гарантує деякі привілеї для державних чи національних церков. З іншого боку, сучасний розвиток привів скрізь у Європі до певної захищеності релігійних меншин, через застосування до них аналогічних законів, які призначалися спочатку тільки для державних та національних церков;

- секулярна модель (відокремлення Церкви і держави), в якій держава “не визнає жодної релігії” (напр. ст. 2 Закону Франції від 9 грудня 1905р.) і дозволяє релігійним організаціям існувати згідно із загальними громадянськими та корпоративними законами (Голандія, Франція та ін.);

- модель загального визнання, де достатня кількість різноманітних релігій визнаються та реєструються державою за допомогою декількох форм угод та постанов (Ельзасько-Мозельська область Франції, Італія, Бельгія, Австрія, Іспанія, Німеччина).

3. З філософської точки зору, яка не збігається з правовою, стаття 9 ECHR визнає, що існують певні межі свободи релігії. І це очевидно. Однак визначення цих меж є об'єктом багатьох дискусій. В Сполучених Штатах в останні роки ми можемо побачити певний конфлікт у підходах між більшістю у Верховному Суді й Конгресом. Перші відстоюють погляд, згідно з яким релігійна свобода може бути обмежена лише “громадськими неоскарженими інтересами” суспільства в цілому, які встановлює держава. Оскільки публічних інтересів, що є дійсно “громадськими” чи “неоскарженими” не так вже й багато, то це є більш ліберальним підходом до проблеми релігійної свободи. Протилежний, консервативний підхід захищає погляд, згідно з яким релігійна свобода може обмежуватися у випадку, коли має місце конфлікт з “громадським спокоєм”. Це визначається як дещо більш широке, ніж державні “громадські неоскаржені інтереси”. Сьогодні це часто стає синонімом офіційного ладу чи, щонайменше, його засадничих принципів.

В Європейському Співтоваристві погоджуються з тим, що конституції і закони можуть відсилати до “громадського спокою”, але цього замало для висновку про те, що консервативний підхід був обраний за державну систему. Поняття “громадського спокою” є дещо сумнівним, він визначається в декілька різних способів. Однак розбіжність між консервативним та ліберальним підходами в дискусійному питанні про обмеження релігійної свободи залишається досить вагомим. У консервативній моделі релігійна свобода обмежується законом, офіційним устроєм як таким, або через всезагальні

принципи, та, в деяких випадках, також і цінностями, визнаним даним суспільством і втіленими у певних фундаментальних законах держави (наприклад, у конституції). Ліберальний підхід є близьким до американської теорії “громадських неоскаржених інтересів”, яка твердить, що релігійна свобода може обмежуватися лише тоді, коли наявний конфлікт з фундаментальними правами людини чи підставовими цінностями конституційного рівня (це дуже відрізняється від сукупності законодавчих актів конституційного права й без сумніву відрізняється від поняття правового порядку в цілому). В Італії творці Конституції 1947-1948рр. були особливо занепокоєні тим, що жодного натяку на “громадський спокій” не можна було сконструювати в консервативному дусі, бо це згодом якоюсь мірою здатне буде обмежити релігійну свободу. Тому було вирішено не застосовувати поняття “громадський спокій” взагалі, що знайшло відображення у статті 19 Італійської Конституції. Як наслідок, італійська офіційна наука раз за разом доходила до висновку, що впровадження в дію Конституції автоматично виключає параграф 1 закону 159 від 1929р., який проголошує “громадський спокій” як передумову суспільного визнання релігійних організацій”[5]. Новий закон, який повністю заміщує закон №1159, зараз обговорюється в новому читанні і не має жодних посилань на “громадський спокій”. Варто відзначити, що навіть новий катехизис Католицької церкви (параграф 2109) критикує ту ідею, що “громадський спокій” може дійсно визначатися як обмеження релігійної свободи, в той час, коли “громадський спокій” конструюється згідно з позитивістськими або натуралістичними критеріями.

4. У кожній країні офіційна та філософська моделі релігійної свободи взаємодіють між собою. Їх можливі взаємодії наводяться (без врахування багатьох інших можливих варіантів) в таблиці:

	Національні церкви	Секуляризм	Визнання багатьох церков
Консервативні	Ефективні	Активні	Закриті
Ліберальні	Незначні	Пасивні	Відкриті

Модель національних чи державних церков може призвести, якщо вона інтерпретована через фокус консервативної традиції, до висновку, що держава повинна активно підтримувати національні релігії. Саме в цьому була звинувачена Греція (і подеколи була визнана винною) в цілій низці справ, що розглядалися Європейським судом з прав людини в Стразбурзі. З іншого боку, коли підхід до обмеження релігійної свободи є ліберальним, такий як у Великобританії, існування державних церков менш вірогідно призведе до дискримінації релігійних меншин.

Секуляризм, в свою чергу, може бути лише пасивним (як у Голландії, де існує великий досвід толерантного співіснування); чи активний, згідно з французькою ідеєю секулярної активності. В останньому випадку підґрунтям є консервативний підхід до обмеження релігійної свободи. Секулярний або світський гуманізм відкрито проголошується державою в ім'я “свободи совісті”, і таким чином історично часто призводить до конфлікту зі свободою релігії. Держава історично підозрює нові релігії і навіть альтернативні способи життя (релігійні ордени в ХІХ сторіччі, нові католицькі рухи сьогодні) в межах найбільших і найдавніших церков. Модель визнання багатьох церков може бути або відкритою для великого розмаїття можливих груп, або закритою. В останньому випадку, що ґрунтується на консервативному підході, офіційне визнання чи реєстрація може надаватися релігіям лише тоді, коли вони задовольняють вимоги постанов Конституції (Німеччина) чи сприяють “громадській безпеці, громадському спокою, здоров'ю та моралі”, “демократії” та, навіть, “психологічній чистоті” населення (згідно з дуже обмежувальним параграфом 5 нового федерального австралійського права 1998р.). У цих випадках може бути запропонована різниця між “добрими” і “поганими” методами навернення до віри.

5. Сучасні секулярні держави здатні захищати релігійну свободу через розмаїття правових моделей. Я не вірю, що може існувати єдиний ідеальний правовий варіант для вирішення усіх національних ситуацій. Суспільно-історичне релігійне тло є відмінним в Італії і у Великобританії, а релігійний плюралізм Сполучених Штатів невідомий в Греції.

Відомо, що Франція є однією з країн, яка найчастіше критикується нині за консервативний підхід до релігійної свободи. І це добрий приклад того, що сам по собі секуляризм не гарантує більшої свободи і зменшення дискримінації. Модель “стіни відокремлення” працює добре, коли вона є частиною національної традиції, як це відбувається в Голландії чи Сполучених Штатах, але я маю сумніви, що вона буде працювати так само добре в Італії, Австрії чи Греції. Визнання багатьох релігійних течій створило більш дружню щодо релігійних меншин атмосферу в таких країнах, як Італія, а у Великобританії існування державної церкви не завадило недержавним церквам користуватися релігійною свободою більше, ніж у деяких інших країнах. Мій висновок тут полягає в тому, що офіційна модель релігійної свободи, котру держава врешті-решт обирає, є менш важливою, ніж глобальний філософський підхід до релігійної свободи. Те, що тут визначено як ліберальний підхід, є більш лояльним щодо меншин, ніж консервативний підхід, незалежно від різновиду офіційної моделі, в яку він перетворюється.

Ті, хто віддає перевагу консервативному підходу, аж до обмеження релігійної свободи, сьогодні часто зазнають проблем з Європейським Судом із прав людини, міжнародними конвенціями та розслідуваннями випадків релігійної нетерпимості міжнародними організаціями, такими як ОБСЄ. Вони часто відповідають, що консервативний підхід є необхідним, тому що деякі релігійні меншини є дійсно небезпечними. “Культи” чи “секти” часто згадуються разом з різними різновидами “фундаменталізму” (здебільшого мусульманами, рідше – індуїстами та християнами). Перше зауваження до цього підходу полягає в тому, що багато поширених ідей стосовно “сект” і “култів” майже однотайно відкидаються (як фальшиві, помилкові та невірні) міжнародною академічною думкою, тими науковцями, які займаються вивченням новітніх релігійних рухів. На жаль, до деяких добре організованих антикультових діячів, які активно просувають свою ідеологію, прислуховуються окремі європейські уряди. Зауважу, що багато груп зазнають дискримінації тільки тому, що вони виглядають дивно, екзотично, чудернацько чи ж взагалі химерно.

6. Соціолог Рой Уелліс запропонував широковідоме розрізнення між “світостверджуючими” і “світонесприймаючими” релігійними рухами. Йдучи за аналогією, ми можемо поділити релігійні організації на три головні групи. Перша – це ті, що визнають суспільство та визнані громадськістю. Їхні цінності збігаються з пріоритетами, визнаними державою. Для нових груп повинен пройти час, доки суспільство визнає, що вони є саме такими і якихось глобальних непорозумінь чи проблем тут не очікується. Друга категорія включає релігійні організації, чії цінності є більш альтернативними (і часом радикально альтернативними) щодо більшості суспільства. Ці групи не займаються систематичними і кримінальними діями (у всякому разі, якщо уявлення про кримінальну відповідальність обмежене звичайними злочинами); подеколи ці групи звинувачуються у кримінальних актах, які “притаманні тільки цій релігії” (невідомі науковій думці, й тоді існуючі закони критикують за те, що вони не передбачають спеціальних покарань за неприйнятні для суспільства дії). Третя категорія представлена досить екстремально (на щастя рідко) випадками злочинних релігійних рухів, чиє існування концентрується на приготуванні злочинів - від згвалтувань до тероризму, від зловживання дітьми до вбивств та організації масових самогубств. Сутність ідей кримінальних релігійних рухів може звучати абсурдно для суспільної думки, здебільше переконаної, що релігія є обов’язково доброю. На жаль, це не обов’язково. Так, деякі групи практикують форми священного тероризму, щиро вірячи, що в такий спосіб вони вірно слугують Господу. У всякому разі, усі визначення різноманітних релігійних течій та кримінальних релігійних течій як “псевдо-релігій” видається мені простою грою слів. Очевидно, що такі групи не повинні терпітися; вони мають перебувати під пильним доглядом та стримуватися, коли вони діють у відповідності до своїх нездорових принципів (у таких випадках вони розглядаються як злочинні, а не як релігійні організації). Подібні принципи повинні застосовуватися й в тих випадках, коли йдеться про правопорушників, які входять до звичайних релігійних організацій. “Блакитні” пастори не можуть бути виправдані й захищені принципами релігійної свободи. Визнаємо однак, що теоретично з першою та останньою категоріями (визнані суспільством релігійні рухи та рухи

кримінальні) мати справу значно легше. Набагато більше проблем виникає, коли суспільство зіткається з релігійними меншинами, які не є кримінальними, але відкидають суспільство та живуть за принципами та нормами, не прийнятними для більшості суспільства. Ця ситуація стосується новітніх релігійних течій, а також певних організацій у складі ісламської традиції (а також індуїстської та інших східних релігій, окрім буддизму, який виглядає більш прийнятним у більшості європейських форм).

7. Саме ставлення до релігійних організацій, чия поведінка відхиляється від загально визнаних у суспільстві норм, визначає стан релігійної свободи країни. Дуже просто захищати популярні релігії. Вони вже захищені своєю власною популярністю. Так звані “непопулярні” релігійні організації (не пов'язані з кримінальними релігійними течіями) потребують більшого захисту від закону.

Секуляризм без визначених форм визнання чи реєстрації релігій є прийнятним для багатьох країн, але це ще не свідчить про те, що він гарантує релігійну свободу. Цей погляд сумісний з системою визнання багатьох релігій (де критерії визнання чи реєстрації нових релігій є відкритими і не залежать від релігії, найбільш авторитетної в суспільстві).

Досвід багатьох країн свідчить, що може навіть бути корисним включення до закону про релігії (чи безпосередньо до Конституції) посилення на важливість внеску різних релігій у справу здобуття національної незалежності країни, за умови відзначення, що вільне суспільство не може бути толерантним до будь-якої форми пригноблення малих релігійних організацій. Більш важливо засвоїти цінність і корисність релігійної свободи, прийняти позицію її захисту й не дуже чітко визначати її межі. На мою думку, тільки те, що тут визначено як ліберальне ставлення до питання релігійної свободи, може насправді захистити “непопулярні” релігійні меншини в контексті сучасного європейського плюралізму. Закони мають чітко стверджувати, що релігійна свобода повинна бути обмеженою тільки межами основних прав людини. Питання релігійної свободи вище за майже всі інші закони, правові акти будь-якої країни. В той час, як консерватори наполягали, що релігійна свобода обмежена більшістю існуючих законів, ми повинні стверджувати, що якщо закони зменшують релігійну свободу, до них повинні вноситися поправки. Так, ми повинні передбачати і зупиняти кримінальні релігійні течії (які не часто, але все ж з'являються), їхнє зловживання релігійною свободою. Але в жодному випадку ми не повинні обмежувати релігійну свободу суспільно прийнятних релігійних організацій. Історично релігії, погляди яких радикально відрізнялися від поглядів держави, грали важливу позитивну роль. Отже, головне випробування релігійної свободи полягає в тому, наскільки вони захищають малі, бідні, соціально-відхилені та непопулярні релігійні меншини.

Джеймс Т. Річардсон (США)

ЗАЯВИ ПРО “КОНТРОЛЬ ЗА СВІДОМІСТЮ” ТА РЕЛІГІЙНІ МЕНШИНИ ЗА МЕЖАМИ СПОЛУЧЕНИХ ШТАТІВ: ПОШИРЕННЯ КУЛЬТУРИ СУМНІВНОГО ПОНЯТТЯ НА ПРАВОВІЙ АРЕНІ

Застосування правових дій на підставі так званого “контролю за свідомістю” потенційних учасників деяких релігійних меншин було поширеним у США протягом чотирьох років, викликаючи коментарі науковців-професіоналів. Ця стаття насамперед підведе підсумок походження ідей та теорій “контролю за свідомістю” представників релігійних груп, а потім вже критичний аналіз цих ідей.

Критика теорій “контролю за свідомістю”. Теорії “контролю за свідомістю” слугують їх прихильникам у різний спосіб. На їх основі батьки можуть звинувачувати релігійні групи та їх лідерів за власні рішення своїх дочок та синів щодо участі в діяльності якоїсь релігійної групи. Колишні члени останніх можуть звинувачувати цю технологію за прийняття ними в минулому рішень, за які вони зараз шкодують. “Депрограмісти” можуть використовувати теорії “промивання мозку” як виправдання наявності їх нової “професії”, а подеколи як напівправове виправдання, у випадку їх

арешту правовими органами за їх депрограмувальну діяльність, що пов'язана подеколи із викраденням людей й застосуванням при цьому фізичної сили. Суспільні лідери за допомогою цих теорій можуть звинувачувати нові релігійні рухи у відході їх з істинного шляху визнання традиційних культурних цінностей та приналежності до традиційних суспільних установ. Лідери-суперники інших релігійних груп, разом з деякими психологами та соціологами, можуть атакувати нові групи цими теоріями “контролю за свідомістю” з метою підкріплення своїх “аргументів”.

Заяви про те, що нові релігії займаються “контролем за свідомістю” в такий спосіб є сильним ефективним “соціальним зняряддям” для багатьох підступних діячів культових контроверсій, які використовують ідеї такого роду для того, щоб викривати екзотичні релігійні групи як шкідливі чи злі.

Невірне витлумачення класичної традиції. Сучасні теорії “контролю за свідомістю” не погоджені з попередніми науковими працями про “примусові технології”, що були розроблені та застосовувались у Росії, Китаї та Кореї. По-перше, проведені дослідження Едгардом Шайном та Робертом Ліфтоном, засвідчують, що всупереч недавнім твердженням, запропоновані техніки контролю взагалі неефективні у використанні. Вони не приводять ні до чого більшого, ніж короточасної зміни поведінки (“отримання згоди”). Такі теорії у такому разі виявляються навіть більш несприятливими для пояснення тривалих змін у поведінці та переконаннях тих, хто підозрюється, якщо не є просто-напросто голосливими заявами тих, хто підтримує теорії “контролю за свідомістю”.

Характеристики схильності не беруться до уваги. Сучасне використання теорій “контролю за свідомістю” при поясненні практики навернення у новітні релігії, також ігнорує важливу працю про “характеристики схильності”. Припускається, що техніки “промивання мозку” такі успішні, що вони можуть перетворити якісь переконання людини в абсолютно протилежні. Цей аспект теорії “контролю за свідомістю” дуже подобається опонентам, які мають проблеми із з'ясуванням того, що певному індивідууму може сподобатися з першого погляду якась нова та екзотична релігія із-за якоїсь звичайної причини.

Терапевтичні ефекти перебування у релігійному середовищі не беруться до уваги. Перебування в новітніх релігійних групах виявляє у більшості випадків позитивний вплив на їх членів, що часто підтверджують результати досліджень. Останні повністю відкидають аргументи “теорій промивання мозку”, але у більшості випадків ігнорується опонентами теорій.

Так, Робінс та Ентоні перераховують 10 терапевтичних ефектів перебування у новітніх релігійних групах, зокрема: зниження невротичних розладів, припинення наркотичної залежності та підвищене соціальне співчуття. Річардсон перераховує багато джерел, які подають матеріал про позитивний вплив на послідовників НРГ. Він приходить до висновку, що “життя у нових релігіях частіше має терапевтичний, аніж шкідливий вплив.”

Психіатр Марк Галантор, який має велику дослідницьку базу з оцінки людей, які є членами відомих новітніх релігійних груп, навіть запропонував використовувати у дослідницьких працях позитивний принцип “ефект втіхи”, поменшення інтенсивних невротичних синдромів, до чого призводить перебування у таких групах.

Мередит Магуайє виявила, що велика кількість звичайних людей приєднується до екзотичних релігійних груп чи бере участь у їх діяльності в своїх пошуках альтернативи сучасним лікам. Той факт, що багато з них вдячні позитивним змінам у власному житті, розглядається ними, як результат перебування у таких релігіях. Теористи “промивання мозку” як правило, заявляють, що перебування у релігійній групі приносить лише негативні ефекти. Проте це абсолютно суперечить вищенаведеним науковим фактам.

Відсутність широкого успіху у нових релігіях не береться до уваги. Більшість з них дуже невеликі. Так Церква Об'єднання Муна, певно що, ніколи не мала більше за 10 тис. американських членів. Зараз вона може похизуватися тут десь 2-3 тисячами членів. “Свідомість Кришни” не досягла в США навіть й цих розмірів. Більшість інших груп мали подібний проблематичний досвід з набуттям та привабленням великої кількості членів. Ці історії початкового великого росту та наступного швидкого зменшення викликають

серйозний сумнів про ефективність викладених пояснень перебування у релігійних групах за причини “промивання мозку”. Такі всесильні техніки, повинні були як про це пишуть створити групи з далеко більшим членством.

До цієї проблеми також відноситься темп спрацьовування у новітніх релігійних групах. Як було відзначено декількома науковцями-дослідниками, “більшість учасників в цих групах залишаються тільки на короткий проміжок часу” і більшість з тих, хто був запрошений до приєднання в групи, просто відкидають ці запрошення і продовжують своє буденне життя. Техніки навернення до релігійних груп, якщо теорії “контролю за свідомістю” є такими вже всесильними, якими вони претендують бути, повинні були б привести до більшого коефіцієнту збереження членів, але ж це не спостерігається.

Не коректно визнана класова належність членів. До цього можна додати предмет рівня освіти та інтелектуальності членів. Здається, що логічно було б визнати те, що техніками “впливу на свідомість” було б легше всього вплинути на менш освічених. Проте це далеко не так. Значна кількість “американських найкращих”, якщо брати до уваги рівень освіти та фінансовий стан, приєднувалися до груп, хоча подеколи тільки на короткий проміжок часу. Ці результати досліджень піддають сумніву теорію “контролю за свідомістю”, як теорію, яка пояснює участь в релігійних групах. Дослідники виявили, що існують певні “характеристики схильності”, зокрема такі, як юнацький ідеалізм, що збуджує зацікавлення до доктрин Церкви Об’єднання Муна. Такі дослідницькі дані без сумніву повністю дискредитують заяви, які обстоюються теоретиками “контролю за свідомістю”.

“Контроль за свідомістю” за власним поясненням. Фінальною критикою теорій “контролю за свідомістю” є те, що вони є “самоенергуючими” (“самі себе породжуючими”) лише фактом пропозиції “терапії”, яка надається тим, хто залишає нові релігійні групи, особливо в тому випадку, коли вони піддаються насильному депрограмуванню. Ті, хто “успішно депрограмований”, часто приймають точку зору депрограмістів для виправдання своїх дій. Ці погляди, як правило, вбирають в себе віру в теорії “промивання мозку”. Можна сказати, що “успішне депрограмування” це те, коли депрограмований визнає, що його розум був підконтрольним, а зараз його визволили з біди. Істиною є те, що такі погляди, що є нібито поглядами та діями заученими і заново прийнятими, повністю підривають у суті своїй свою ж власну теорію.

Відтак, найочевиднішим висновком, який можна зробити після проведеного перегляду судових справ по всьому світу, є той, що теорія “контролю за свідомістю” була з успіхом експортована з американського середовища. Це є найяснішим у декількох судових справах, які були наведені у документі щодо організації “Сім’я” (“Сім’я” була виправдана у всіх цих справах).

З аналізу цих судових справ виявляється, що антикультува література та настрої вплинули на рішення урядів декількох країн ввести у себе контроль над новими релігійними рухами. Так, аргентинський апеляційний суд навіть специфічно адресував цю проблему, відкрито критикуючі ці впливи у своєму вердикті. Довгий документ виданий урядом Вікторії (Австралія), читається, як памфлет на американський антикультуовий рух.

Декілька великих судових справ в різних куточках світу, які відносилися до “Сім’ї”, здається мають спільні джерела походження, оскільки маленька група колишніх членів з’являлася у згаданих країнах, пропонуючи інформацію та пораду будь-якому уряду, який прислухається до них. Але, випадкове використання концепції “контролю за свідомістю” в Європейському Суді з прав людини, використання подібної термінології в дискусіях в Росії та інших посткомуністичних країнах, поява цього терміну в іспанському судовому процесі, про що вже йшла мова, дозволяє дійти висновку, що не тільки декілька віровідступників з “Сім’ї” поширюють ідею “промивання мозку” по всьому світі.

Ця ідея поширюється тому, що деякі люди та організації прикладають шалені зусилля з метою розповсюдити це зручне знаряддя соціального контролю. Вона також поширюється тому, що добре служить завданням урядів в багатьох суспільствах, які шукають шляхи контролю за розвитком багатьох різноманітних екзотичних релігійних та нібито релігійних груп. Деякі з цих релігійних груп, мають свої корені у Америці. Відтак буде цілком зрозуміло, якщо уряди будуть звертатися до досвіду Сполучених Штатів з

приводу виникаючих проблем та їх причин. Деякі релігійні групи виникли в інших суспільствах, але розділяють деякі характеристики з іншими іноземними запозиченими, що пропонує урядам позицію того, що ідеї, які відносяться до імпортованих груп, можуть також мати відношення до власнозрошених.

Таким чином, поширення тверджень про “контроль за свідомістю” по всьому світу та їх використання у законодавчих діях є зрозумілим з точки зору функціональної теорії. Поширення таких ідей служить на руку тим у Сполучених Штатах, хто виступає проти розповсюдження та росту чисельності нових груп. Прийняття цих ідей урядовими діями в інших місцях також є функціональним, тому що вони можуть бути дуже ефективним соціальним зняряддям в боротьбі традиційних церков за збереження домінантних позицій в суспільстві.

Звинувачення у “контролі за свідомістю” зокрема використовувалися для виправдання деяких досить драматичних дій (чи їх відсутності) урядами по всьому світу. Проходять місяці й навіть роки поки влада доходить висновку про хибність цих теорій і ситуація виправляється. Але у той же час дорослі люди проводять місяці в ув’язненні (як у випадку Аргентини), їх діти забираються під державну опіку на деякий час, або ж віддаються до клінік для душевнохворих, щоб бути “депрограмованими” проти їхньої власної волі.

Таким чином, можна зробити висновок, що спроби використання теорії “контролю за свідомістю”, відіграють важливу роль у спробах встановлення контролю за новітніми релігійними рухами. Такі заяви розпалюють загальне занепокоєння щодо нових релігій й стають підставою різноманітних законодавчих змін. Ті, хто використовує ці твердження як основу для зміни законодавства чи бюрократичного контролю, повинен все ж таки уважно переглянути ці теорії щодо їх наукової достовірності, й прийняти той факт, що ці заяви часто використовуються з ідеологічною метою, а ті, хто використовує ці ідеї для ідеологічних чи політичних цілей, повинен зізнатися у обмеженнях релігійних свобод, які з’являються при використанні цих заяв.

Хавьер Мартинез-Торрон (Испания)

Рафаэль Наварро-Валле (Испания)

ЗАЩИТА РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ В СИСТЕМЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КОНВЕНЦИИ ПО ПРАВАМ ЧЕЛОВЕКА

ВВЕДЕНИЕ

Международная защита свободы религии существенно улучшилась во второй половине этого столетия¹. Религиозная свобода прошла долгий путь с того момента, когда она торжественно была признана Всеобщей Декларацией Прав Человека в 1948. После этого были две основные вехи в истории усилий ООН, направленных на уважение к религиозной свободе повсюду в мире. Первая – это Международная Конвенция по гражданским и политическим правам 1966 года (в особенности статья 18). Вторая – это Декларация по устранению всех форм нетерпимости и дискриминации на основании религии или мировоззрения, принятая в 1981 году.

Наряду с инициативами ООН международные организации сделали другие важные, более ограниченные по своей географии шаги в развитие Всеобщей Декларации 1948 года.

¹ Прекрасное изложение истории международных усилий, направленных на то, чтобы гарантировать защиту религиозной свободы, можно найти в работах В.Г. ТАНЗИВ, *Freedom of Religion or Belief. Ensuring Effective International Legal Protection*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1995, 63-247; and M.D. EVANS, *Religious Liberty and International Law in Europe*, Cambridge University Press 1997, 6-171. Итоговое описание концепции религиозной свободы, представленной в международных документах, см. в работе J. DUFFAR, «La liberté religieuse dans les textes internationaux», в коллективном труде *La libertad religiosa. Memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Canónico*, UNAM, México 1996, 471-497.

Среди них мы можем упомянуть Европейскую конвенцию 1950 года по правам человека (в особенности ст. 9 и ст. 2 Первого Протокола); Американскую Конвенцию по правам человека 1969 года (в особенности ст. 12); Африканскую Хартию по правам человека и народов 1981 года и некоторые документы, созданные Конференцией (сегодня Организацией) по безопасности и сотрудничеству в Европе, в частности, Венский Заключительный Документ 1989 года (в особенности принципы 16-17)¹.

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 в Страсбурге (структура судебного механизма вскоре изменится).

Если мы сравним существующие системы международной защиты прав человека, то предшествующее утверждение вероятно правильно. Однако, Европейская система далека от совершенной, по крайней мере, если речь идет о защите свободы религии, совести и мысли². Далее мы попытаемся описать то, что по нашему мнению представляет главные сильные и слабые места прецедентного права в Европейском Суде в вопросах свободы религии и мировоззрения (разделы II и III). Мы завершим некоторыми выводами относительно аспектов доктрины Европейского Суда, которые следовало бы изменить, если мы хотим рассматривать ее как пример для подражания в международной среде.

I. ОТНОШЕНИЕ ГОСУДАРСТВА И СВЕТСКОГО ЗАКОНА К ЦЕРКВЯМ

Международные действия, касающиеся религии, направлены на внедрение представления о том, что любая конфессия имеет право на свободу религии вне зависимости от того, является ли она главной традиционной церковью или недавно созданной и нетипичной группой. Другими словами, 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 принятыми в определенном обществе.

Хотя Декларация 1981 года против нетерпимости формально стремится усилить право отдельных лиц, все же настоящим лейтмотивом документа является «коллективное» измерение религиозной свободы, и его можно проследить во всем тексте, особенно в ст. 6. На это же направлены другие документы, созданные в европейской международной среде. Одним из них является Рекомендация 1086 (1988) от 6 октября 1988 года Парламентской Ассамблеи Совета Европы. Другим важным документом является Венский Заключительный Документ по безопасности и сотрудничеству в Европе 1989 года (принципы 16-17).

Если сейчас мы переключим внимание от изложенного выше на прецедентное право Европейской Комиссии и Суда по правам человека, то мы увидим некоторые юридические положения права на религиозную свободу, которые должны быть признанными религиозными конфессиями.

I. 1. Положение главных церквей

¹ Более детальный анализ этих документов можно найти в работе MARTÍNEZ-TORRÓN, «La protección internacional de la libertad religiosa», ? коллективном труде *Tratado de Derecho Eclesiástico*, Eunsa, Pamplona 1994, 141-239, а также в приведенной там библиографии. Для целей данной статьи я свел библиографические ссылки к минимуму. Дальнейшие ссылки можно найти в моих работах, процитированных здесь, а также в книгах Tahzib and Evans, процитированных в предыдущей сноске.

² Недавний и краткий анализ прецедентного права в Европейском Суде и Комиссии по правам человека можно найти в работе F. MARGIOTTA BROGLIO, «Religione e Stato in alcuni sistemi costituzionali atipici: il caso della Convenzione Europea del 1950», in J. MARTÍNEZ-TORRÓN (ED.), *La libertad religiosa y de conciencia ante la justicia constitucional. Actas del VIII Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado*, Comares, Granada 1998.

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 применимым к свободе, но не обязательно к сотрудничеству. Даже ситуации привилегированного сотрудничества 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 том виде, в каком она защищена Европейской Конвенцией. Важным – по мнению Суда – является то, что отношения привилегированного сотрудничества не приводят ни к какому неоправданному вреду свободе действовать для остальных групп и отдельных лиц в религиозных и идеологических вопросах.

Другими словами, судебные инстанции по вопросам применения Европейской Конвенции по правам человека поясняют, 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 и не в том, чтобы навязать принудительный секуляризм (*laïcité*). Обратной 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 Коккинаки¹ 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 в официальной церкви не является принудительным². Комиссия также приняла, что некоторые формы государственного сотрудничества с религиозными органами не обязаны отвечать принципу равенства для того, чтобы рассматривать их незаконными с точки зрения Европейской Конвенции. Например, предоставление финансовой помощи церквям в виде освобождения от налогов³, или в виде распределения некоторых налогов, собираемых для того, чтобы поддержать официальную церковь⁴ или церковь, к которой принадлежит налогоплательщик⁵, наделение церкви правоспособностью преследовать в судебном

¹ *Kokkinakis v. Greece*, 25 May 1993. То же самое заключение может быть получено из доклада Комиссии по делу *The Holy Monasteries v. Greece*, которое завершилось мирным соглашением (Rep. Com. 13092/87 and 13984/88, 14 January 1993; решение Суда, признающего справедливость соглашения, было принято 1 сентября 1997 года).

² Rep. Com. 11581/85 (*Darby case*), п. 45. Было даже признано, что в системе Государственной церкви, как в Швеции, правительство может уволить министра за намеренное пренебрежение гражданскими обязанностями, приписанными его ведомству по религиозным делам (Dec. Adm. 11045/84, 42 *Decisions and Reports* 247).

³ Dec. Adm. 17522/90 (Баптистская церковь «El Salvador» доказала, что подверглась дискриминации, потому что места богослужения не были освобождены от налогообложения на действительную собственность в Испании, как это было сделано в отношении собственности католиков).

⁴ Rep. Com. 11581/85 (дело *Darby*, касающееся уплаты местных налогов, предназначенных на финансовую поддержку Шведской Лютеранской Церкви).

⁵ Dec. Adm. 10616/83, 40 *Decisions and Reports* 284 ff. (касающееся церковного налога в швейцарском городе, предназначенного на финансовую поддержку церковью, признанных по

порядке своих последователей в государственных судах для того, чтобы принудить их к выплате религиозных налогов¹; 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 «индоктринация»².

Положение главных традиционных церквей настолько явно уважаемо, что Европейский суд принял постановление о том, что защита религиозных чувств последователей этих церквей должна превалировать над защитой определенных форм свободы высказываний, которые могут быть квалифицированы как богохульство. В ряде дел Суд, например, поддержал запрет соответственно австрийских и британских властей на коммерческое распространение некоторых фильмов, которые рассматривались как оскорбляющие чувства христиан³.

I.2. Религиозные группы меньшинств

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 о Католической церкви в Канее, 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 тогда, когда законная правосубъектность является для них необходимой в борьбе за свои права в гражданских судах⁴.

закону; налог должен был выплачен людьми, которые фигурировали как члены соответствующей церкви в гражданском реестре).

¹ Dec. Adm. 9781/82, 37 *Decisions and Reports* 42 ff. (Католическая церковь в Австрии вызвала католическую супружескую чету в гражданские суды заявить об уплате церковного налога, который католики должны платить в каждой австрийской епархии).

² Dec. Adm. 4733/71, 14 *Yearbook of the European Convention* 664 ff., and Dec. Adm. 10491/83, 51 *Decisions and Reports* 41 ff. (касающееся религиозного образования в шведских общественных школах).

³ *Otto-Preminger-Institut v. Austria*, 13 July 1995, and *Wingrove v. United Kingdom*, 25 November 1996. Первое дело относится к сатирическому фильму, озаглавленному «Совет на Небесах», в котором Бог представлен в виде старческого человека, распростертого перед дьяволом, а Иисус Христос в виде умственно отсталого человека; была также инсинуирована эротическая связь между дьяволом и Девой Марией. Второе дело касалось видеофильма продолжительностью 18 минут, содержащего особую интерпретацию экстаза Св. Терезы из Авила в порнографической обстановке с гомосексуальным подтекстом.

⁴ *Canea Catholic Church v. Greece*, 16 December 1997. Дело, относящееся к Римской Католической церкви Девы Марии в Канее, построенной в 13 веке и являющейся собором Римской католической епархии Крита. Два человека, живущие по соседству с церковью, снесли одну из окружающих стен, и сделали окно в стене своего собственного здания, выходящее на церковь. Греческие суды отказали в правовом положении церкви, поскольку оно не соотносилось с формальными требованиями, вообще установленными Гражданским Кодексом для получения правосубъектности. Этот отказ противоречил богатой административной и судебной практике в Греции по отношению к Римской Католической Церкви. Кроме того, он установил неординарное отношение к Греческой православной церкви и еврейским общинам, которым была гарантирована правосубъектность и правовое положение

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 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 конституцией¹.

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 способов². Позже, в деле *Larissis* Суд добавил новые интересные детали в эту доктрину: прозелитизм не должен осуществляться в специфических условиях (например, в вооруженных силах). В целом было решено, что ограничения на прозелитизм являются обоснованными, когда они относятся к отношениям начальник-подчиненный, т.е. когда вышестоящий служащий пытается обратить в свою веру подчиненного, даже если это было сделано путем уважительных бесед на религиозные темы. Ограничение оправдывается необходимостью избежать риск вырождения этих отношений, когда подчиненных заставляют поступать так или иначе под неправомерным давлением со стороны вышестоящих. Но ограничения прозелитизма неоправданны, когда такие же религиозные беседы имеют место между офицером вооруженных сил и гражданским лицом, ибо в таком случае нет отношения подчинения³.

II. НЕДОСТАТОЧНАЯ ЗАЩИТА РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ ОТДЕЛЬНЫХ ЛИЦ И НЕКОТОРЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ МЕНЬШИНСТВ

предъявлять иск без того, чтобы следовать гражданским формальностям, общим для всех объединений.

¹ *Manoussakis and others v. Greece*, 26 September 1996; *Pentidis and others v. Greece*, 9 June 1997. In *Manoussakis*, истцы попросили правительственного разрешения на сооружение места для богослужения, и начали использовать место, когда разрешение не было получено в течение периода времени, который они посчитали чрезмерным. Суд постановил, что было допущено нарушение ст. 9, после оценки особенно трех фактов: чрезмерная осмотрительность греческих властей при оценке необходимости в открытии места для богослужения; отсутствие определенного срока для вынесения решения о разрешении – что могло бы растягивать процедуры неопределенно долго; и вмешательство Греческой Православной Церкви в процесс принятия решения.

² *Kokkinakis v. Greece*, 25 May 1993. Пожилой человек, последователь Свидетелей Иеговы, был арестован и затем приговорен греческими судами по закону, который объявляет прозелитизм преступлением, что в свою очередь соответствует конституционному запрещению прозелитизма. Оба положения нацелены на защиту социального статуса Греческой Православной Церкви. Подробный комментарий этого решения – первого, который рассматривался Европейским Судом согласно статье 9 Конвенции – можно найти в работе J. MARTÍNEZ-TORRÓN, «Libertad de proselitismo en Europa. A propósito de una reciente sentencia del Tribunal europeo de derechos humanos», *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 59-71 (1994/1). О проблемах, связанных с определением понятия прозелитизма в международном праве, см. N. LERNER, «Proselytism, Change of Religion, and International Human Rights», *12 Emory International Law Review* 477-561 (1998).

³ *Larissis and others v. Greece*, 24 февраля 1998. Дело касалось трех офицеров греческих воздушных сил, которые принадлежали церкви пятидесятников.

Международные документы по правам человека и Декларация против нетерпимости 1981 года, рассматривают свободу мысли, совести и религии как право, которое принадлежит главным образом отдельным лицам – на концептуальном уровне право религиозных групп появляется как «продукт», выводимый из права индивидуума. Парадоксально, однако, то, что строго индивидуальное измерение этой свободы в отличие от коллективного, является одним из получивших меньшую защиту со стороны органов, ведающих применением международных соглашений.

II.1. Смысл термина *практика* в международных документах

Проблема возникает в связи с терминологией, используемой в международных текстах, которые описывают содержание свободы религии и мировоззрения. Проанализируем, например, ст.9.1. Среди прав подлежащих защите, текст упоминает право проявлять свою религию или мировоззрение в богослужении, учении, практике и соблюдении обрядов. Если мы обратим наше внимание на термин *практика*, то кажется, что наиболее очевидная интерпретация тут состоит в том, что ст. 9 предоставляет гарантию на право отдельных лиц вести себя в соответствии с запретами и предписаниями своей собственной совести, вне зависимости от того, соответствуют они или нет догматам определенной доминирующей религии.¹ Конечно же, это ограниченная гарантия (ст. 9.2), поскольку свобода действовать никогда не бывает абсолютной.

Эта широкая конструкция прав индивидуальной совести была предложена в Общем Замечании Комитета по правам человека к ст. 18 Международного Договора по правам человека от 1966 года². Мы опасаемся, однако, того, что отношение Европейского Суда и Комиссии к ст. 9 Европейской Конвенции по правам человека было, несомненно, иным. И вот почему.³

Прецедентное право Страсбурга подчеркивает 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 религию⁴. 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 Конвенции⁵.

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-либо. По тем же соображениям, в 1976 году в деле

¹ Интерпретация термина *практика* как просто практика в соблюдении ритуалов представляется неточной, если учесть то, что ритуальное измерение религиозной свободы упоминается под другими выражениями, используемыми в статье 9 Европейской Конвенции (и в статье 18 Международной Конвенции по гражданским и политическим правам), в частности, передается терминами *worship* (богослужение, культ, поклонение) и *observance* (соблюдение обрядов, ритуала).

² Общее Замечание к статье 18 было принято Комитетом 20 июля 1993 года. Анализ текста проведен в работе В.Г. ТАНЗИВ, процитированной в сноске 1, 307-375.

³ По этому вопросу см. также работу М.Д. EVANS, процитированную в сноске 1, 293-314.

⁴ Хорошо известно, что исламские страны обычно противодействовали включению этого пункта в международные документы по правам человека.

⁵ Dec. Adm. 10358/83, 37 *Decisions and Reports* 147, в котором Комиссия использует выражение «forum internum» - «форум интернум». Та же доктрина повторяется в Dec. Adm. 10678/83, 39 *Decisions and Reports* 268, и Dec. Adm. 14049/88. См. также Rep. Com. 11581/85 (дело *Darby*), п. 44. Суд, следуя подходу Комиссии впоследствии ссылаясь на эту двусторонность религиозной свободы и подчеркнул, что ограничения, сформулированные в статье 9.2, применимы только к свободе *проявления* своей религии или мировоззрения, но не к свободе *выбора* своей религии или мировоззрения (*Kokkinakis v. Greece*, 25 May 1993, nn.31 and 33).

*Kjeldsen*¹, Суд вынес решение о том, что государству при создании системы образования не разрешено предпринимать никакой деятельности, равнозначущей 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, это вопрос, тесно связанный с 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 религией или убеждением.²

II.2. «Нейтральные» законы и нравственные обязательства: косвенное ограничение религиозной свободы

Теоретически этот подход представляется обоснованным, ибо поведение, *связанное обязательством совести*, 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 сферы защиты статьи 9 не распространяется на поведение отдельного лица, побуждаемое его собственной совестью³.

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).⁴ 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 лиц⁵, которые осознают право на

¹ *Keldsen, Busk Madsen and Pedersen v. Denmark*, 7 December 1976. Дело касалось внедрения новой системы полового воспитания в общественных школах с целью предотвратить нежелательную беременность у подростков. Некоторые родители заявили об отказе по религиозным соображениям от такого обучения, так как рассматривали половое воспитание как область, касающуюся исключительно родителей.

² Rep. Com. 7050/75, 19 *Decisions and Reports* 19-20 (дело *Arrowsmith*, касающееся британского пацифиста, приговоренного к определенному сроку тюремного заключения за распространение нелегальных листовок среди английских солдат в Северной Ирландии.). Впоследствии эта доктрина была подтверждена вновь в нескольких судебных постановлениях. Например: Dec. Adm. 10358/83, 37 *Decisions and Reports* 147 (отказ по религиозным соображениям от уплаты налогов в государственный бюджет на военные цели); Dec. Adm. 10678/83, 39 *Decisions and Reports* 268 (отказ по религиозным соображениям от уплаты взносов в общественную систему пенсионного обеспечения); Dec. Adm. 11579/85, 48 *Decisions and Reports* 255 (конфликт между религиозным и гражданским законом о браке); Dec. Adm. 14049/88 (отказ по религиозным соображениям от уплаты налогов в государственный бюджет на легальные аборт в Франции).

³ Дальнейшие подробности об этом подходе Страсбургской юрисдикции см. в работе J. MARTÍNEZ-TORRÓN, «La giurisprudenza degli organi di Strasburgo sulla libertà religiosa», *Rivista internazionale di diritti dell'uomo* 335-379 (1993).

⁴ См. прим. 15 и сопутствующий текст.

⁵ Это - случай отказов от несения военной службы по различным причинам (который не должен ограничиваться наиболее частым случаем отказа от несения военной службы по религиозным соображениям). Обширный анализ отказа от несения военной службы по религиозным соображениям в международном и сравнительном правоведении с

практикование своей религии или мировоззрения как на *косвенно*, но тем не менее неизбежно ограничиваемое. Немедленным следствием является то, что на плечи этих людей взваливается моральное бремя. 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 превзойденным¹.

Тот же критерий был вновь подтвержден спустя двадцать лет в двух делах, также относившихся к образовательной среде. Двое учащихся средних школ в Греции, оба - Свидетели Иеговы, по религиозным соображениям отказались от участия в школьных парадах, организованных по случаю национальных праздников, связанных с войной между Грецией и фашистской Италией в 1940². Они утверждали, что их совесть запрещала им присутствовать на гражданском празднике в память о войне, где, к тому же, принимали участие военные и церковные власти. Обоим учащимся было отказано в разрешении не присутствовать на параде и отказ принимать участие повлек недопуск 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, для того, чтобы понять точный смысл свободы проявлять свою религию или мировоззрение на «практике», нам следует подойти к проблеме следующим образом: 1) свобода практиковать свою религию или мировоззрение должна пониматься, в принципе, как защита каждого действия отдельного лица, когда он подчиняется повелениям своей собственной совести; 2) 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 ограничить осуществление религиозной свободы в демократическом обществе. Следование этому подходу создало бы препятствия для развития политики, которая пренебрегает потребностями в религиозной свободе и которая является в особенности губительной для групп меньшинства.

III.3. Подмена приговора совести индивидуума

многочисленными библиографическими ссылками и ссылками на прецедентное право можно найти в работе R. NAVARRO-VALLS / J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Las objeciones de conciencia en el derecho español y comparado*, McGraw-Hill, Madrid 1997. В рамках правоповедения Соединенных Штатов эта тема широко анализировалась испанским ученым: R. PALOMINO, *Las objeciones de conciencia. Conflictos entre conciencia y ley en el derecho norteamericano*, Montecorvo, Madrid 1994.

¹ См. сноску 22 и сопутствующий текст.

² *Efstathiou v. Greece*, 18 декабря 1996, и *Valsamis v. Greece*, 18 декабря 1996. Тексты обоих приговоров почти идентичны, каковыми в действительности были и факты в вопросе, подлежащем разрешению судом.

Решения по делам *Efstathiou* и *Valsamis* содержат еще один весьма негативный аспект в своей аргументации. Когда суд изучал аргументы истцов, он заявил, что парады, которые Свидетели Иеговы не одобряют с нравственной точки зрения, были просто гражданскими актами без какого-либо особого идеологического дополнительного значения, так что они не содержали ничего, что могло бы оскорбить пацифистские убеждения учащихся¹. Поэтому Суд фактически подменил приговор совести рассматриваемых лиц, так как он определял, что являлось для них «соответствующим», и во что им следовало бы верить.

По нашему мнению это серьезная ошибка и опасный шаг, предпринятый Страсбургским Судом. Это могло бы стать началом неприемлемого курса, который приводит к определению: какое мировоззрение является «соответствующим», а какое нет. Естественно, необходимо удостовериться – насколько это возможно – в том, чтобы никто не ссылался обманным путем на поддельные моральные убеждения, для уклонения от выполнения правовой обязанности. Но совершенно иное дело, когда доказывают, что светский суд является компетентным в вопросах, является ли мировоззрение личности достаточно сообразным с «объективной» точки зрения. Это – скользкая поверхность. В западной правовой культуре существует глубоко укоренившееся представление о том, что гражданские власти в светском обществе, должны воздерживаться от высказываний в отношении истинности или ложности религиозной догмы или морального убеждения.

Кажется, что в упомянутых выше решениях, Европейский Суд не осознавал нечто существенное в том, что касается защиты религиозной свободы в нашей цивилизации. 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 и стать 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 не должна 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 настолько, насколько 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 ему просто удобно так делать. Оно обязано защищать свободу верить и свободу соответственно поступать 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.

К этому следует добавить, что в действительности законы, считающиеся «нейтральными», обычно согласовываются с этическими ценностями, доминирующими в определенной социальной среде в определенный момент времени. «Нейтральные» законы редко конфликтуют с этикой церкви большинства,² но они могут чаще приводить к конфликтам с религиозными группами меньшинств, которые являются социально нетипичными для яданного общества (например, мусульмане или свидетели Иеговы). Тот

¹ См. в особенности nn. 31 and 37 решения по делу *Valsamis*, и nn. 32 и 38 решения по делу *Efstathiou*.

² Естественно, есть исключения, особенно когда партия или партии при власти предлагают изменить некоторые из этических стереотипов общества посредством законодательства – в чем они часто преуспевали. Хорошими примерами являются законы, снимающие уголовную ответственность за аборт в западном мире и допущение разводов в Ирландии.

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.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: РЕЛИГИОЗНАЯ И СВЕТСКАЯ НЕТЕРПИМОСТЬ

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 часто ориентируется на одну религию, а другие религии или мировоззрения либо не принимаются в расчет, либо преследуются, в зависимости от того, насколько враждебны им правительство или иерархия официальной церкви. Это – нынешняя ситуация, например, для многих мусульманских стран, или в некоторых где доминирует сильная Православная церковь (как это встречается в большей части Восточной Европы).

Другой вид – это светски ориентированная нетерпимость. Государство решает быть безусловно светским или мирским (*laic*) (в соответствии со значением слова *laïcité* во французском языке – светский характер) и устанавливает линию раздела между государством и религией. Этот выбор оправдывается либо обращением к историческим причинам (например, во Франции), либо аргументацией в пользу необходимости сохранения взаимно обязывающей автономии государства и церковью (например, в Соединенных Штатах), либо провозглашением того, что необходимо удерживать государство свободным от религиозной нетерпимости, проявляемой значительной частью населения (например - 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 может 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.

Мы, европейцы, обычно гордимся своей системой защиты прав человека. Мы склонны думать, что наша система не только хорошая – она является *наилучшей* системой и она является моделью, которой нужно следовать повсюду. Вероятно, это довольно правильное суждение, если мы ссылаемся на существующую наднациональную судебную машину по осуществлению прав, включенных в Европейскую Конвенцию. Но вывод может оказаться не столь оптимистичным, если мы сосредоточимся на существенном значении некоторых прав в соответствии с прецедентным правом Суда.

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 может принимать различные формы, 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.

КЛІТКА ДЛЯ СВОБОДИ І СВОБОДА В КЛІТЦІ¹

Сьогодні можна зустріти людей, які стверджують, що нові релігійні рухи "культи" здійснюють всеохопний контроль над своїми нещасними жертвами. Тут йдеться про те, що такі твердження спричинені філософським переконанням, що індивіди необхідно контролюються соціальним середовищем. Навпаки, ті хто стверджують таке, чітко переконані в тому, що люди можуть бути вільними, щоб зробити свій власний вибір. Саме тільки нечесні психологічні чи соціальні техніки, які використовуються певними групами, позбавляють цих жертв свободи.

Протягом двадцяти останніх років я потрапляла у численних випадках у ситуації, в яких, як твердять інші, я підлягала нездоланному та незворотньому тиску, внаслідок якого я повинна була б стати прибічником культу. Кожного разу, коли я, на ґрунті цього досвіду сповіщала, що вважаю ці рухи такими, яким можна протистояти, мені висували аргумент, що сам факт мого перебування там скоріше в ролі дослідника, аніж шукача, передбачає наявність в мене достатнього імунітету. Однак я твердо вирішила спробувати оцінити владу рухів над "несоціологами" релігії. А поширене переконання серед противників культу, преси і, власне, загалу, що послідовники вчення Муна - ідеологічно накручені зомбі (і що нелегально кіднепінг для них виправданий) наштовхнуло на думку, що Церква Єднання являє зразковий випадок для перевірки.

Пустивши в обіг такі аргументи, як "прихильники Муна мають бути ідеологічно накрученими, бо вони прихильники Муна", було необхідно "операціоналізувати" поняття вибору і потім розмістити його в моделі, яка б дозволила як прихильникам, так і опонентам цієї гіпотези дійти згоди з приводу такого питання: чи може насправді середовище, контрольоване Церквою Єднання, позбавити людей здатності обирати, а чи варто ставати або ж лишатися їм членами руху.

З цією метою я визначила вибір як здатність міркувати (у теперішньому) щодо уявних альтернатив (на майбутнє), спираючись на пам'ять (на минуле). Користуючись цим часово специфікованим визначенням, стало можливим виокремити чотири змінні, могли б вплинути на конкретні наслідки: (1) особу, про яку йдеться, з її попередньо набутими спогадами, цінностями, очікуваннями, надіями, острахами тощо, (2) і альтернативні наслідки та (4) соціальну ситуацію, в якій визначається наслідок. У цьому дослідженні (Баркер 1984) індивід (змінна 1) уже достатньою мірою зацікавився Церквою Єднання й її членами та/або її вченнями для того, щоб погодитись продовжувати брати участь у недільних семінарах; двома можливими наслідками було б приєднатися до руху (змінна 2) чи залишатися більш-менш, як і раніше, звичайним мирянином (змінна 3); соціальним контекстом було місцеве об'єднання Церкви Єднання (змінна 4). Гіпотезу, яку слід було перевірити, тепер можна сформулювати так: будь-який індивід, якого піддано технікам, що використовуються в об'єднанні, приєднається до руху. Або, інакше кажучи, наслідком був би вступ до Церкви Єднання; єдина змінна, що мала вплив на результат, будучи змінною 4, - соціальний контекст.

Фактично, коли я досліджувала "послідовників" Церкви Єднання, а це понад 1000 осіб, що відвідували місцеве об'єднання на території Лондону протягом 1979 року, виявилось, що 9 з 10 не тільки могли стверджувати, але й реально стверджували, що зробили свій вибір на користь того, щоб не приєднуватися.² Здавалося б, таким чином, що принаймні у 90% випадках думка не була лише навіяною об'єднанням, а чимось таким, що потенційно наведено привносили з собою в оцінку об'єднання, що й визначило результат.

Наступним завданням було перевірити дещо слабші гіпотези про те, що техніки контролю свідомості діють лише на людей, які надзвичайно відкриті для навіювання або коряться через спадкову кволість, слабкість душі, неприємний досвід, якого вони намагалися позбутися, роблячи ледь не будь-що можливе на користь альтернативи

¹ Ця стаття є скороченим варіантом праці, яка була вперше опублікована у виданні: Eileen Barker (ed) LSE on Freedom, London: LSE Books, 1995.

² Галантер (1980: 1575) мав подібні результати, досліджуючи сто відвідувачів Об'єднання в США.

перебування у ситуації, у якій вони вже були чи очікували бути (змінна 3).

Для перевірки цього було відібрано три категорії громадян: (а) контрольна група людей, які не мали нічого спільного з Церквою Єднання, але були приблизно того ж віку і того ж соціально-економічного прошарку, що й "прихильники"; (б) ті, що відвідували Церкву Єднання, але "прихильниками" не стали; (в) члени Церкви Єднання. Список було складено з певної кількості характеристик (незалежно від членства у Церкві Єднання), що розцінювались як такі, що сприяють тому, що особа легше піддається маніпуляціям. Серед змінних були нещасливе дитинство, історія душевної хвороби, спроби самогубства, погані результати у школі та на роботі, безробіття, нещодавній розрив з партнером. Тепер гіпотеза полягала в тому, що перша група людей, майже за визначенням, вважається "нормальною", друга, яка врешті-решт погодилася відвідувати об'єднання, поставлена дещо вище на шкалі "чинника навіюванності", у той час коли третя група ("прихильники") посідає найвище місце.

Знову мою безплідну гіпотезу було спростовано. Контрольна група дала найнижчий показник, а ті, хто дали найвищі показники, включають у своє число підгрупу відвідувачів, які або не приєдналися, або приєдналися на дуже короткий час (декілька днів чи тиждень), а потім - пішли. Інакше кажучи, ті, що видавалися особливо чутливими чи вразливими, були більш схильними до того, щоб відхилити ініціативу Церкви Єднання, аніж ті, хто вступив до останньої. Все, що лишалося, так це дослідити шляхи, завдяки яким більш позитивні характеристики новоприбулих могли б спричинювати їх вибір запропонованого Церквою Єднання. Чому для невеликих меншин може мати значення стати "прихильниками", так це тому, що вони обирають чинити саме так, тобто новоприбулі можуть використовувати свої спогади, цінності та уяву, щоб визначити наслідок.¹

Здається досить очевидним, що різні соціальні ситуації з більшою ймовірністю можуть запропонувати індивіду "більший чи менший ступінь" свободи, аніж свободу "абсолютну чи ніяку". Як би там не було, а піддавати сумніву переконання, що нові релігії розвинули техніки, які можуть взяти під цілковитий контроль фізично вільних індивідів, і що вони можуть запропонувати індивіду такі техніки, які ведуть до повної свободи – це не боротися з вітряками.

У цьому викладі я коротко задокументувала приклади таких тверджень, що стосуються як цього руху ззовні, так і зроблених представниками руху про себе, і деякі наслідки, які спричинюються незначною кількістю людей, що приймають вимоги. Наслідками є, з одного боку, виправдання нелегальних практик депрограмування, чи, з іншого боку виправдання витрат великих сум грошей у гонитві за свободою. Обидві претензії (цілковитий контроль і цілковита свобода) було перевірено і винесено таке вирішення -недоведені.

Надалі я зробила припущення, що підвищений соціальний контроль не обов'язково веде до зменшення свободи, і навпаки, пошуки свободи можуть самі по собі вести до підвищення соціального контролю. З одного боку, рух, який більшу частину рішень виносить замість своїх членів, може забезпечити їхній комфорт і певність знання про те, хто і де вони є. Члени можуть отримати "свободу від" стурбованості беззаконням чи антиномічних непевностей світу. І певною мірою рух, який для сторонніх видається подібним до клітки, може переживатися, як звільнююче пристанище свободи його членами, які можуть відчувати себе вільними для досвіду і набути його великою мірою, що здавалося для них неможливим поза межами руху.

З іншого боку, існують рухи, які обіцяють звільнити індивідів з-під примусу світу і які, дійсно, можуть допомогти їм збільшити спектр їхнього вибору і досягти їхніх цілей; але поза певною мірою учасники можуть виявити, що слабнучі основи соціально

¹ Часто припускають, що "єдналики" використовують брехню, щоб завоювати собі прихильників. Навіть якщо, як дійсно було у деяких випадках, ці припущення правдиві, вони все ж не мають відношення до тези про контроль свідомості – новоприбулі могли б приймати рішення на основі запропонованої рухом інформації щодо можливостей іншого життя; вони не могли виявитися нездатними до рефлексії і, згідно з моїм визначенням, до вибору.

визначеної ідентичності і соціально визначених стосунків можуть призвести скоріше до зменшеного, аніж збільшеного спектру можливостей. Вони можуть виявити, що рух, усунувши також зовнішній контроль і мірки, є фактично в змозі накладати на них свої власні вимоги. Занадто багато "свободи від" може створити те, що називається вакуумом клітки, у якому індивіди віднаходять набагато менше можливостей скористатися навіть тими "свободами для", які були в них раніше.

Коротко, мій аргумент полягає у тому, що тоді, коли деякі можуть виявити більшу свободу в межах клітки, інші можуть відчутти себе пійманими у клітку самою ж погонею за свободою.

Андрій Юраш (Україна)

РЕЛІГІЙНИЙ ФУНДАМЕНТАЛІЗМ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

Події останніх місяців у релігійному житті України і світу ще раз нагадали, що питання толерантності й культури співжиття різних конфесій й надалі залишається однією з найгостріших проблем у цій сфері. Причому це стосується як України, так і багатьох інших країн, що свідчить про глобальний вимір проблематики та потребу в її комплексному аналізі.

Як загальносвітові, так і власне українські міжконфесійні конфлікти давно вже переросли рамки одновимірного, суто релігійного явища і стали надзвичайно серйозним чинником політичного й соціального життя. Стає зрозумілим, що їхній розвиток здатен призвести не тільки до катастрофічних наслідків у внутрішньополітичному житті держави, але й стати домінантою в міждержавних відносинах, у формуванні й навіть перекроюванні політичної карти світу. Вмотивованість останнього висновку цілком підтверджують події у колишній Югославії (Косово — найсвіжіший приклад) чи близькосхідна ситуація.

Поза цими конфліктними точками з очевидним для кожного політика, чітко окресленим релігійним підґрунтям (додамо до цього ще багатовіковий, але й досі кровопролитний північноірландський конфлікт в одній з найрозвиненіших і найдемократичніших держав світу — Великій Британії) у світовому масштабі дедалі чіткіше вимальовуються інші потенційно надзвичайно вибухонебезпечні в релігійному плані конфліктні зони.

Протистояння з мусульманами може стати фатально трагічним для кількомільйонної громади пакистанських християн. Стосунки між ними й урядом нині особливо загострилися. До речі, їх всіяко підтримує друга за чисельністю релігійна меншина — індустри; на жаль, така практика взаємної підтримки цілком ігнорується індустською більшістю в сусідній Індії. Ситуація значно погіршилась після прийняття Національною асамблеєю Пакистану поправки до Конституції, яка дозволяє приймати закони, що ґрунтуються на Корані. Парламент затвердив також так званий закон про богохульство, реально спрямований на обмеження прав усіх немусульман. Фактично всі ці заходи означають введення практики шаріату.

У ході загальнонаціональної акції протесту, яка відбулася в усіх великих містах Пакистану минулої осені, поліція заарештувала 595 християн-демонстрантів у Лахорі і ще 73 — у Равелінді. За повідомленнями тієї ж пакистанської поліції, у місті Ношера у власній домівці було жорстоко вбито всіх дев'ятьох членів християнської родини, серед них — двох малюків. Розцінюючи розмах і характер антихристиянської кампанії, що розгортається за мовчазної, а інколи й відвертої підтримки уряду, християнський лідер країни Сесіль Чедрі сказав, що "християнам, можливо, загрожуватиме справжній геноцид з боку релігійних екстремістів, як це, наприклад, сталося з євреями під час Другої світової війни".

Не менш жорсткий пресинг відчувають й індонезійські християни, що перебувають у такому ж тісному мусульманському оточенні (88% населення Індонезії — мусульмани). Але на відміну від пакистанських християн, які спробаються лише на пасивний опір, християни в Індонезії вдаються до таких самих рішучих і насильницьких дій: у відповідь на численні підпали християнських храмів (останній приклад релігійного насильства з боку мусульман — підпал католицької церкви в місті Уджунг-Панданг у середині грудня), християни 120-тисячного міста Купанга, де вони складають більшість, підпалили чотири мечеті, мусульманську школу та готель, магазини мусульман.

Події у Пакистані й Індонезії лише підтверджують загальну тенденцію: зростання мусульманського фундаменталізму у країнах з мусульманською більшістю як відповідь на побоювання посилення християнських впливів. Кувейтський шейх Казим-аль-Місбах навіть закликав заборонити будівництво християнських храмів у країнах Перської затоки. При цьому він не надто утруднював себе пошуком належної аргументації: "Аллах знає, що іновірцям заборонено перебувати на території Аравійського півострова та Кувейту".

Подібна настанова знаходить практичне підтвердження й у сусідній Саудівській Аравії, де лише в червні 1998 р. за виконання християнських релігійних обрядів було заарештовано 100 іноземців; багато з них стали об'єктами знущання з боку в'язничних наглядачів. А мусульмани Кенії запланували до 2000 р. повністю вигнати християн з країни. Кількатисячний мусульманський натовп у кенійському місті Ваір знищив протестантську каплицю, католицьку церкву й парафіяльний будинок.

Дедалі трагічніших обертів набирає також протистояння між християнами й індуїстами в індійському штаті Гуджарат. Близько 300 примірників Біблії було кинуте у вогонь сотнею індуїстських екстремістів у місті Раджкоті. 150 делегатів християнського місіонерського руху Alpha Missionary Movement було побито бойовиками індуїстської організації "Баджранг дал" за сприяння місцевої поліції. Ці акції не були випадковими. Вони стоять у ряду більш як тридцяти подібних насильницьких дій проти християнської меншини, що стали можливими після приходу до влади у штаті Гуджарат націоналістичної проіндуїстської Бхаратія-Джаната-парті.

Усі християнські спільноти Індії висловили занепокоєння відверто задекларованим цією партією прагненням розпочати масове перенавернення християн до індуїзму. Апогеєм антихристиянського її запалу стало ініціювання прийняття закону, згідно з яким християнські святині були б виключені зі списку так званих "релігійних місць". Сьогодні після низки акцій протесту прийняття закону відкладено (але не знято з порядку денного), що аж ніяк не означає послаблення тиску на християн чи толерантне ставлення до них у цьому індійському регіоні.

Усі вищезгадані релігійні конфлікти в Пакистані, Індонезії та Індії мають ту спільну й надзвичайно важливу особливість, що вони розгортаються в державах, де суто релігійні фактори суттєво підсилюються соціальними й демографічними чинниками — такими як бідність, одна з найвищих у світі щільність населення, перенасичення ринку праці, порівняно кращий соціальний статус окремих релігійних спільнот (наприклад, християн в Індонезії, які в основному репрезентують приватний сектор економіки), демонстративне нехтування традиціями толерантності навіть на найвищому державному рівні — з боку урядових і законодавчих органів (Пакистан, Індія), побоювання окремих релігійних спільнот втратити повноту своєї ідентичності при безпосередній зустрічі з інтелектуально потужнішими іншokonфесійними впливами (індуїсти в Індії).

Жоден з названих вище міжконфесійних конфліктів, до того ж, навіть найменшою мірою не продемонстрував тенденцій до послаблення чи згортання. Так, Пакистанські мусульмани, сповнені рішучості будувати свою державу виключно на законах шаріату, нераз заявляли про своє бажання бачити Пакистан вільним від будь-яких християнських впливів. Такі ж однозначні наміри постійно демонструє й панівна ісламська більшість

Індонезії та Кенії. Не спостерігається жодного покращання у стосунках між індуїстами і християнами в Індії.

Неупереджено спостерігаючи розвиток релігійних процесів в Азії — найбільш населеному континенті світу, не можна не побачити, що особливий модерний динамізм в економічній сфері (Китай, Сингапур, Таїланд, В'єтнам, Індія, Малайзія, частково Пакистан та Індонезія, не кажучи вже про Японію чи Південну Корею) ці країни намагаються поєднати зі збереженням (консервуванням) своїх духовно-релігійних традицій і сьогочасних політичних реалій. Видається, що більш або менш динамічний господарсько-фінансовий розвиток азійських держав не заважає їм зберігати елементи авторитаризму й навіть справжнього тоталітаризму.

Безумовно прогресуючий в економічному плані Китай разом з В'єтнамом продовжують залишатися комуністичними державами, які хоч і декларують толерантне ставлення до релігії, але всіляко намагаються обмежити її поширення.

Відомі недавні заборони в'єтнамського уряду на діяльність католицьких місіонерів, арешт чотирьох ченців-місіонерів в'єтнамської конгрегації Матері-Ізбавительки, перешкоди у проведенні масового паломництва до святилища Діви Марії у Лавангу, де зібралося понад 200 000 прочан, щоб відсвяткувати 200-ліття з'яви Богоматері.

Китай узагалі й досі забороняє офіційно визнаній так званій Католицькій патріотичній церкві (у Китаї існує також катакомбна Католицька церква, яка декларує свою духовну єдність з Римським Престолом) підтримувати будь-які контакти з Ватиканом. Нетерпима позиція Китаю щодо тибетських буддистів загалом і Далай-лами зокрема вже давно є однією з найбільш обговорюваних у світі релігійних проблем.

Один з визнаних світових економічних лідерів — Японія зберігає свій монархічний устрій (хоч і обмежений конституцією) і пишається ним. Авторитарний режим Індонезії є одним із найтриваліших і найсуворіших у світі. Малайзія разом з окремими державами колишнього пострадянського простору (Україною не в останню чергу) вважаються країнами з найвищим у світі рівнем корупції. Адаптування пакистанською конституцією норм і законів шаріату означає перетворення цієї держави в реально теократичний режим, який не визнає законів толерантності щодо інших конфесій чи взагалі будь-якого інакодумства. Існування де-факто теократичних режимів в Ірані, Кувейті, Саудівській Аравії та деяких інших державах Перської затоки вже давно є доконаним фактом.

Але таке співжиття економічного прогресу із консервуванням архаїчних форм суспільно-політичного устрою можливе лише до певної межі. Глобалізація економічних процесів обов'язково зумовлюватиме процеси глобалізації і відкритості в політичній і духовній сферах, які з часом стане все тяжче стримувати за допомогою всіляких репресивних заходів і режимів. Неможливо бути економічним партнером розвинених демократичних держав без поглиблення різноманітного інтелектуального, культурного, ідеологічного обміну.

Природнім наслідком таких процесів стане знайомство населення цих держав з новими ідеологічними концепціями, релігійними вченнями. Не виключено, що нові ідеї знайдуть відгук у певній частині населення, для якої вже досягнутий у розвинених країнах Заходу рівень життя, добробуту й особистої захищеності (чого позбавлена абсолютна більшість населення всіх комуністичних, авторитарних, теократичних і тоталітарних режимів) стане синонімом досконалості існуючих на Заході форм релігійного самовияву. При цьому конфесійна переорієнтація частини населення стане закономірним і цілком зрозумілим наслідком. (Йдеться не про зміну конфесійних цінностей усього населення чи його більшості — маємо на увазі утворення або прогрес у розвитку певних конфесійних груп, які в даному суспільстві на даний час вважаються маргинальними, нетрадиційними чи такими, що існують виключно для обслуговування релігійних потреб іноземців.)

Власне, початки цього процесу можна спостерігати й сьогодні на прикладі більшості

згаданих вище держав. Зростає християнська спільнота в Індії (зараз християни за чисельністю становлять там після індуїстів і мусульман третю конфесійну групу — 2,6%, випереджаючи навіть такі традиційно "індійські" релігії як сикхізм — 2% і буддизм — 0,7%) та Індонезії. Триумфально відроджується Католицька церква у В'єтнамі (сьогодні вона об'єднує близько 8—9 млн. вірних, тобто більше десятої частини населення). Заслугує на увагу й усвідомлення власної гідності та природності своїх прав християнами в Пакистані: за офіційними переписами 1981 р. немусульмани склали в цій країні 3,5% населення — тобто близько 4 млн. з тодішніх 117 млн. жителів; сьогодні ж тільки християнська спільнота (є ще й досить багато індуїстів) декларує існування 10 млн. послідовників, що збільшує відсоток християн до 7—8 від 130 млн. населення.

Класичним прикладом потужної християнізації азійської держави є Південна Корея, де християнство давно вже переросло межі імпортованої релігії, ставши серйозним чинником духовного життя цієї нації, і навіть "експортується" — зокрема, на російський Далекий Схід.

Але такою ж мірою, як згадані вище процеси духовно-релігійної глобалізації набуватимуть дедалі активнішого розвитку в майбутньому, внутрішньо-суспільні процеси опору будь-яким нововведенням у деяких азійських суспільствах все голосніше заявлятимуть про себе, набираючи інколи гранично нетерпимих форм (насильство і розправи, масові побиття, смертні вироки). Тобто ці два явища існуватимуть паралельно; вектори їх розвитку спрямовуватимуться у протилежні напрямки — у бік релігійної глобалізації і в бік релігійного консерватизму, фанатизму та фундаменталізму.

Не маючи наміру ідеалізувати християнські суспільства й протиставляти їх суспільствам мусульманським чи індуїстським, не можна не відзначити, що рівень толерантності й поваги до інших віросповідань серед християн (який виховувався інколи цілими сторіччями) все ж назагал значно вищий. При цьому в жодному разі не можна говорити про безконфліктність міжконфесійних стосунків у християнських суспільствах: вищезгадана ольстерська проблема, хвиля підпалів церков афро-американської меншини у США (297 церков у 1996 р., 114 у 1998-му), руйнування кількох десятків храмів Церкви Ісуса Христа святих останніх днів (мормонів) католиками в Чилі, зростання протестантських фундаменталістських рухів у Сполучених Штатах, стійке небажання Ватикану робити більш рішучі кроки в напрямі лібералізації релігійної доктрини (питання целібату, абортів), все помітніші кроки багатьох православних церков до самоізоляції, міжконфесійні конфлікти в Румунії, на території колишньої Югославії та в Україні, криза світового екуменічного руху тощо.

Але попри все це очевидно, що, зіткнувшись з іншими культурними й релігійними традиціями у ХХ столітті, християнські суспільства загалом змогли гідно себе самоусвідомити, на впадаючи у крайності виключності та домінування ідеології насильства й нетолерантності. Про це свідчить беззаперечно вільне існування й розвиток у цих суспільствах релігійних груп, що історично не є для них традиційними.

Важливо відзначити, що західні християнські суспільства не лише визнали реальність існування іншоконфесійних груп, репрезентованих етнічними меншинами емігрантів — наприклад, арабів і турків-мусульман у США, Великобританії чи Німеччині (до речі, парламент ФРН готує закон, згідно з яким іслам отримає всі привілеї так званих історичних релігій), а й визнали право будь-якого члена суспільства на вільний вибір віросповідання. Зараз на Заході вже нікого не дивують різної чисельності громади мусульман, буддистів, крішнаїтів, інших екзотичних для іудео-християнської традиції релігій, групи послідовників численних неорелігій, які складаються переважно (або й суцільно) з у минулому членів традиційних християнських церков.

При цьому побоювання духовенства, громадськості, окремих оглядачів щодо можливої глобальної конфесійної переорієнтації християнських суспільств залишилися

позаду. Принципи терпимості й конфесійного плюралізму спрацьовують передусім у напрямі оздоровлення та підвищення ідеологічної опірності (а заодно й самоцінності) домінуючих конфесій, які при зустрічі з іншими релігіями дістають більше можливостей для самовираження, вдосконалення форм взаємодії з віруючими, адаптування своїх теологічних і соціальних стратегій до умов сьогодення, що врешті-решт створює умови для їх природного розвитку і плекання власної гідності.

І якщо, наприклад, у США зараз модно дискутувати з приводу зростання впливу мусульманського фактору, то це аж ніяк не пов'язано з катастрофічною для християнства конфесійною переорієнтацією традиційно християнського населення (певною мірою це справедливо лише щодо афро-американського населення), яке у своїй масі залишається фактично чи формально християнським.

Цей західний досвід є надзвичайно показовим для тих суспільств, які через об'єктивні причини дедалі більше втягуються у світові процеси універсалізації і глобалізації, але одночасно намагаються фанатично поборювати ті ідеологічні принципи, на яких ці закони глобальної взаємодії тримаються. Не можна бути учасником світового ринку товарів і праці, не будучи залученим у відповідні ідеологічні процеси. Чим швидше це усвідомлять ті суспільства, які зараз культивують примат сили й примусу при релігійному самовияві, тим швидше цей процес спрацює на користь домінуючих у них конфесій: природне, вільне змагання релігійних ідеологій і концепцій визначальним чином мобілізує все те позитивне і плідне (а не найпримітивніше, інстинктивне, поверхове), чим багата конкретна конфесія, що вона може запропонувати своїм традиційним послідовникам і всім іншим учасникам цієї реальної, неформальної, ненасильницької міжконфесійної взаємодії.

Оксана Кудлай (Україна)

ПРАВА ЛЮДИНИ: РЕЛІГІЙНА ПЕРСПЕКТИВА

Підбиваючи підсумки ХХ століття, історики й соціологи змагаються за найточніше визначення сторіччя, яке невдовзі стане історією. Зробити це гранично важко: століття було виповнено і найграндіозніших в історії цивілізації катастроф і могутніх злетів людської думки, і вражаючих відкриттів. Але говорячи про те, що необхідно взяти з собою у наступні сто років, футурологи найчастіше згадують не комп'ютер або космічний корабель, а концепцію прав людини. В тому вигляді, в якому ця концепція існує зараз, вона є безперечним продуктом післявоєнного розвитку. Але у витоках цієї “нової релігії” ХХ століття — релігії традиційні.

Те, що людина має права тільки тому, що вона є людиною – не батьком чи матір'ю, не роботодавцем чи робітником, не громадянином навіть, а просто людиною — вже сама така постановка питання є революційною. Один Бог, який викликав до життя цілісне творіння і створив людину за своєю подобою — ось джерело розуміння природності і невідчуженості прав людини. Освячення натурального права Божим атрибутом, санкцією, яка виходить поза межі буденної марноти, робить це право непідсудним ані урядам, ані суспільству. Без релігійного духу, без трансцендентного виміру найдосконаліші правові документи стають папірцями, якими брутально нехтують. Це розуміли тисячі років, до цього вимушені повернутися і на порозі III Мілленіуму. “Політики можуть тисячі раз повторювати, що новий світовий порядок має ґрунтуватися на повазі до людських прав, — зазначив свого часу Вацлав Гавел. — Але це нічого не означатиме доти, доки такий імператив не впливатиме з поваги до таємниці буття, таємниці універсуму і природи, нашої власної таємниці”.

Значущість і статус прав людини не є самоочевидною, якщо ми звернімося до різних релігійних традицій, надто — якщо буквально тлумачити їхні сакральні тексти. В Біблії слово “право” (“права”), наприклад, зустрічається лише 16 разів. У той час як слово заповідь (заповіді) — 141 раз. Бог, звертаючись до свого творіння, воліє показувати, наставляти й карати за непослух радше, аніж говорити про права людини. Але водночас дуже важливо зазначити, що Святе Письмо наділяє правами “ображеного, невинного й нужденного” і карає за порушення прав тих, хто зловживає владою і багатством. Якщо політична думка може хизуватися етапами поглиблення розуміння прав людини, то релігія, зокрема — і іудео-християнська традиція може поставити собі в заслугу одвічне усвідомлення цих прав. Права людини лише тоді мають сенс, коли вони мають універсальне застосування. Якщо права людини має від Бога, то і меж цим правам немає, вони стають відкритою книгою, їх ніколи не буває забагато.

Впродовж майже всієї відомої нам історії права приписувалися не людині як такій, а носіям тих чи інших суспільно-політичних функцій. Цар або князь вважали права привілеями, які вони можуть роздавати в обмін на відданість й підтримку. Існувала розгалужена ієрархія прав: у сюзерена їх було більше ніж у вассала, у чоловіка — ніж у жінки. А раби взагалі не мали прав. Нарешті неоскарженим принципом впродовж століть й тисячоліть вважався пріоритет права держави над правами людини. Можновладці дуже рідко визнавали права осіб, які не мали влади. І майже завжди останні здобували нове право внаслідок більш або менш гострої боротьби. Але... Права людини — це той феномен, який має сталу тенденцію до розширення й поглиблення. Людина, яка виборола собі право просто жити, далі боротиметься за покращення умов цього життя.

Правозахисники зараз говорять про три покоління прав людини. Перше — це загальні громадянські й політичні права, до яких входять право на життя, власність, свобода совісті, рівність і гідність кожної особи, її рівність незалежно від раси, статі, мови, віросповідання, поглядів. Права другого покоління — це економічні, соціальні й культурні права: право на працю і гідні умови праці, на гідний рівень життя, на освіту і соціальний захист, на участь у культурному житті. Але навіть ці два покоління прав не в змозі увібрати весь спектр потреб людини. Століття, що добігає до кінця, викликало до життя проблеми, відповіддю на які стала боротьба за третє покоління прав людини. Це права майбутніх поколінь отримати Боже творіння у цілісному вигляді. Це право на мир, незабруднене повітря й воду, на розвиток і глобальну справедливість.

Говорячи про релігійну традицію як сенсоутворюючий стрижень людських прав, ми звичайно пам’ятаємо, що церкви далеко не завжди були в авангарді боротьби за права людини.

Але з іншого боку, саме Церковна Реформація стала одним з найбільших рухів за права людини. Зрештою, і Лютер, і Кальвін, і Менно Сімонс почали свої виступи з вимог свободи — свободи індивідуальної совісті від церковних канонів і клерикального контролю. З часом класичне протестантське вчення про рівність людей і їхню гідність набуло демократичних соціально-політичних форм. Власне протестантське вчення стало підґрунтям, на якому зросли конституційні ідеї в Західній Європі. І саме воно позбавлене як крайнього лібералізму, що приносить в жертву особі спільноту, так і граничного тоталітаризму, котрий розпинає особу на догоду колективу, може виявитися надзвичайно актуальним у наступному столітті.

Римо-Католицька церква, яка свого часу не прийняла висунутої просвітництвом концепції людських прав після II Ватиканського собору посунулася до їхнього послідовного захисту можливо навіть далі ніж інші християнські Церкви. Вона стала потужною силою демократизації суспільств у Чилі, Бразилії, на Філіппінах, Південній Кореї і, нарешті, у Центрально-Східній Європі. Права людини — одна з центральних тем сучасного вчення Церкви і особливий предмет виступів папи Івана Павла II.

Православні церкви ґрунтують своє “богослов’я прав людини” швидше на інтеграції природного права і людської спільноти, ніж на акцентації гідності особи.

Для православ’я права людини є вирішальною мірою віддзеркаленням заповіданих Богом моральних обов’язків. Православні богослови говорять про трирівневу систему прав і обов’язків. Перший — євангельська система, яка спирається на авторитет Святого Письма і знаходить своє вирішення в догматиці й канонах церкви; другий — загальна моральна система, що впливає з універсальних принципів природного права і визначається в усі часи й усіма народами; та третій — правова система прав й обов’язків, ґрунтована на конституційних принципах й законодавстві держав.

Релігійні організації брали досить активну участь в розробці юридичної бази захисту прав людини. Найбільш відомий і дійсно видатний документ у цій сфері — Загальна декларація прав людини (1948) був випрацьований за участю Комісії Церков з міжнародних справ. Саме вона запропонувала текст ст. 18, де проголошувалося право на свободу думки, совісті й релігії. Однак, Декларація була великою, але все ж таки декларацією (країни комуністичного блоку, а також Південна Африка і Саудівська Аравія утрималися, коли її було ухвалено у грудні 1948 р.). тому невдовзі почалася робота над проектом двох пактів з прав людини: угод, котрі могли б стати обов’язковими для держав-членів ООН. Наскільки “зацікавленими” виявилися країни світу в таких документах видно хоча б з того, що їхній проект було підготовлено лише через сім років — 1954. Але знадобилося ще 12 років, щоб міжнародний біль про права людини був прийнятий Генеральною Асамблеєю ООН.

Цей біль включає в себе Декларацію прав людини, міжнародний пакт про громадянські й політичні права (та Факультативний протокол до нього), а також Міжнародний акт про економічні, соціальні й культурні права.

Ратифікуючи міжнародні акти з прав людини, держави погодилися забезпечувати відповідність своїх національних законів і політичних дій статтям цих документів. Згідно з Міжнародним пактом про громадянські й політичні права затверджено також Комітет з прав людини. Цьому Комітетові держави, які підписали пакт, повинні надавати звіти про виконання державами їхніх зобов’язань.

Крім всесвітніх документів, регіональні організації в різні роки ухвалили і свої власні правозахисні акти і випрацьовали власний механізм їхнього втілення в життя. Одним з найбільш ефективних регіональних механізмів вважається Організація з безпеки і співробітництва в Європі (ОБСЄ). Хоча це регіональна організація, а не захисту прав людини, ОБСЄ вдалося знайти дійти консенсусу з цілісного визначення безпеки, пов’язавши її з гарантіями прав людини. Як регіональна угода, де визначені конкретні шляхи виконання зобов’язань з прав людини вона увійшла в рамки ООН.

У свою чергу в рамках ОБСЄ з 1980 р. працює “Програма церков з прав людини”.

Розділ II. РЕЛІГІЙНІ ЗМІНИ Й РЕЛІГІЙНІ СВОБОДИ: МОДЕЛІ КРАЇН ЄВРОПІЙ АМЕРИКИ

Коул Дьюрэм (США)

РЕЛИГИОЗНАЯ СВОБОДА И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ЗАМЕТКИ ОБ АМЕРИКАНСКОМ ОПЫТЕ

Америка родилась в Европе. Но Атлантический переход и неожиданная встреча с новым континентом переплели ткань европейского наследства в ходе построения новой нации. Меня попросили отразить в этой статье значение одного аспекта "морской перемены": роль религиозной свободы в становлении американской национальной идентичности. На самом деле это обширная и запутанная тема, которая буквально заполняет библиотеки в Соединенных Штатах. Все, что я надеюсь осуществить здесь, это - предоставить несколько замечаний по американскому опыту, проследив появление религиозной свободы как фундаментального права человека и очерти путь, по которому религиозная свобода, а не сама религия стала источником национальной идентичности.

1. Религиозное основание государства.

Описания основания Америки почти всегда сводится к религии. Есть доля правды в циничной карикатуре, которую я часто привожу в материалах моего курса по церкви и государству. Два странника стоят на палубе корабля, и один говорит другому: "Религиозная свобода - моя ближайшая цель, но мой долгосрочный план - заполучить настоящее состояние". Иными словами, часто имелась экономическая подоплека в во внешне религиозной мотивации эмиграции и колонизации. В то же время есть что-то существенно ложное в учебниках, увязших в чрезмерном уважении к отделению церкви и государства в учебном заведении, которые интегрируют историю основания <государства> таким образом, что роль, сыгранная религией, игнорируется или преуменьшается. История отцов-пилигримов и коммун, которые они строили, глубоко религиозная. Они были не просто "скитальцами в чужой земле", во что пытаются заставить поверить будущее поколение учебники. (По мнению автора статьи, очищение исторического сознания от якобы устаревших и окостеневших концепций исторического развития носит негативный характер - *прим. перев.*)

Ошибочно полагать, что все Британские колонии, выросшие вдоль Американского побережья, были одинаковыми. Они были примерно равны европейским странам по своим размерам и каждая развивала свою собственную культуру и национальную идентичность. Верно, что сурова печать протестантизма, известного как пуританизм, сыграла ключевую роль в колонизации фактически всех британских колоний, и, в особенности, решающую роль это сыграло в северных штатах Новой Англии. Ко времени Революции 75% американцев выросли в семьях, поддерживающих одну из форм пуританства. Большинство остальных имело корни в соответствующих традициях европейского кальвинизма. Тем не менее, характер религиозных групп в каждой из колоний придавал каждому из зарождающихся штатов различно культурные содержание.

Штат на Заливе (имеется в виду штат Массачусетс - *прим. перев.*), колонизированный в 1630 году, с самого начала был пуританской колонией, которая рассматривала себя в терминах библейского образа "города на холме". Эта группа до сих пор не рассматривает себя "отдельно" от Англиканской церкви. Говорят, что Франсис Хиггинсон, один из основателей этой группы, воскликнул, когда корабль с его партией на борту проплывал Лэндз Энд (Край Земли): "Мы не отправляемся в Новую Англию как сепаратисты от Англиканской церкви, хотя мы не можем не отделиться от коррупции в ней: но мы отправляемся осуществлять позитивную часть церковной реформации и проповедовать Евангелие в Америке". Колония на Заливе управлялась религиозной элитой, когорая несомненно не отличалась своей толерантностью и потому о ней можно сказать мало хорошего. "Толерантность", писал Джон Коттон,

один из ведущих священнослужителей, - "сделала мир атихристианским". Энн Хатчинсон была изгнана из Массачусетса за поддержку антиномической ереси (первого массового социального движения в Новой Англии, которое выступило прогив пуританской ортодоксии. Энн Хатчинсон вместе с Роджером Уильямсом стала основателем колонии Род-Айленд. О Р. Уильямсе и Род-Айленд см. ниже - *прим. перев.*). Она позже была убита индейцами в 1643 году, после нескольких лет странствий вдоль границ Новой Англии. Баптисты, квакеры и меннониты также подвергались различного рода преследованиям. От налогоплательщиков в Массачусетсе требовали поддерживать "способного, ортодоксального и эрудированного священнослужителя", что породило немалый страх у верующих, не являющихся конгрегационалистами, но несших на себе **свое** собственное клеймо ортодоксальности. Неудивительно, что штат Массачусетс был последним штатом, отказавшимся от своей государственной церкви, и не провозгласил отделение церкви от государства на протяжении 40 лет после ратификации Конституции и образования Соединенных Штатов.

Колония Массачусетс была достаточно широко мыслящей, чтобы ассимилировать первых отцов-пилигримов, колонизировавших в 1620 году Плимут. Это была сепаратистская группа, отражающая более набожную часть Реформации. Однако Роджер Уильямс, один из святых-покровителей религиозной свободы в Америке, оказался вынужденным покинуть Массачусетс в 1636 году из-за разногласия с руководителями колонии в вопросах доктрины (Роджер Уильямс - священник, известный богослов. Он прибыл на континент в 1631 году; его пророчили в пасторы Бостона - столицы Массачусетса. Религиозный диссидент, выступивший против руководителей колонии - бостонского магистрата, который проводил политику принудительного религиозного однообразия. Защитник интересов местного населения. Родоначальник движения в защиту свободы совести. Многократно изгонялся и преследовался - *прим. перев.*). Он взял небольшую группу своих последователей и основал то, что известно сейчас как Род-Айленд (а в то время - колония южнее Нового Плимута, первоначально называлась Провиденс. Среди основателей Р. Уильямс и Энн Хатчинсон. Это первое английское владение, где официально была провозглашена свобода совести и поддерживалась веротерпимость. - *прим. перев.*). Со дня основания Род-Айленд был убежищем для религиозных диссидентов. В этой колонии было создано несколько плодотворных документов по религиозной свободе, и здесь была гарантирована полная религиозная свобода для всех со времени первой колониальной Хартии в 1663 году. Историк Перри Миллер пришел к выводу о том, что, частично по причине небольшого размера колонии и заметного радикального отклонения ее правительства от пуританской политической теории, Уильямс и его колония "оказали небольшое или вообще не оказали непосредственного влияния на теоретиков Революции и Конституции, которые пытались из совершенно иных интеллектуальных источников". В некотором смысле Уильямс был открыт позже как покровитель традиции религиозной свободы, которая выросла на самостоятельном основании.

В южных штатах, где господствовал принцип рабовладельческого равного раздела земли, преобладал англиканский истеблишмент. Возможно, у Вирджинии был наиболее нетерпимый истеблишмент, что способствовало миграции в островные области Северной и Южной Каролины. Борьба за I разрушение англиканизма (т.е., отделение англиканской церкви от государства - *прим. перев.*) была связана с антибританскими настроениями революции и обеспечила Джефферсону и Мэдисону право претендовать на имя апостолов религиозной свободы в Америке. Эга борьба завершилась джефферсоновским Биллем Религиозной Свободы, принятом в 1785 году.

Мэриленд первоначально был колонизирован согласно хартии, дарованной лорду Балтимору, которая истолковывалась таким образом, чтобы обеспечивать убежище для его римо-католических религиозных собратьев. Однако, ко времени Революции Мэриленд эволюционировал в штат, который был непревзойденным в своей враждебности к католикам. В 1704 году законодательная ассамблея запретила публичные отправления Мессы и на протяжении 18-го столетия на "папистов" были

наложены налоги.

Подобно Род-Айленду Пенсильвания была колонизирована преследуемой группой меньшинства, квакерами. Уильям Пенн, по имени которого назван штат, твердо подчеркивал важность религиозной свободы. "Мы должны дать свободу, о которой просим",- писал он. - Мы не можем фальшивить в наших принципах. У нас не должно быть ни одного, кто страдал бы за какое бы то ни было инакомыслие". Соответственно Пенсильвания распространила основную гражданскую свободу на иудеев и римо-католиков. Она также осудила и запретила принудительную финансовую поддержку религии, рассматривая ее как часть свободы совести. Пенсильвания не допускала "ругательств, выпивок, игр в карты, инсценировок и петушинных боев", так как все это имело тенденцию к тому, чтобы "возбуждать у людей грубость, жестокость ... и безрелигиозность", а подобная "дикость и слабость людей вызывает негодование Бога". В Пенсильвании, как и повсюду, религиозная свобода никогда не понималась как санкционированное свободомыслие. Делавэр по существу был ответвлением Пенсильвании и придерживался существенным образом того же подхода.

У штата Нью-Джерси никогда не было никакой правящей элиты, он был прибежищем для беженцев от узкого консерватизма Новой Англии. В продолжение всей колониальной эпохи у Нью-Джерси было весьма разнородное, хотя и преимущественно протестантское, население. Первоначальные владельцы, лорд Джон Беркли и сэр Джордж Картерст, учредили в 1664 году систему государственного управления, которую они называли "уступками" (концессиями), среди которых была гарантия религиозной свободы всем, "кто фактически не нарушает гражданского мира в провинции".

Нью-Йорк был таким же, как другие средние штаты, в том смысле, что их географическое расположение способствовало целям коммерции и доступа к глубинке, что привело к раннему появлению разнородного населения. В нем было значительное немецкое и датское население вдобавок к британскому. Англикане насчитывали не более 10 процентов населения. Нью-Йорк в дальнейшем стал еще более разнообразным отчасти потому, что он контролировался датчанами. Конституция штата 1777 года уже провозгласила принципы религиозной свободы и отделила Англиканскую церковь от государства.

Вкратце, у каждой из колоний была своя собственная особая история церковно-государственных отношений, в большой степени зависящая от религиозных истоков поселенцев. Характер миграции как из Европы, так и внутри колоний повсюду способствовал развитию плюрализации религиозной ситуации, хотя протестантское преобладание было очевидным. Традиция разделения церкви и государства, установленная сначала в Род-Айленде, постепенно распространилась на другие колонии, но этот процесс оказался не завершенным вплоть до 19-го столетия. Федеральное конституционное запрещение законов "относительно учреждения религии" первоначально воспринималось как запрет на федеральное вмешательство в оставшиеся государственные церкви в штатах и как запрещение на учреждение общенациональной церкви; это, очевидно, не налагало запрет учреждения на уровне штатов. Частью того, что делало жизнь в каждой из колоний отличающейся друг от друга, были именно уникальные и меняющиеся подходы, которые они принимали по церковно-государственным вопросам.

II. Возникновение религиозной свободы как ядра национальной идентичности

На протяжении большей части человеческой истории считалось, что религиозное единство было жизненно важным для единства нации. На религиозных раскольников смотрели соответственно как на угрозу минимальному единству, необходимому для выживания нации. Опыт религиозных войн вследствие Реформации (как внутри страны, так и среди стран) еще больше усилил страхи в отношении того, что религия могла быть опасным источником политической нестабильности. Традиционная государственная церковь рассматривалась как крайне необходимая

опора нравственности граждан, как стабилизатор общественного порядка, как источник легитимности режима и как носитель общей культуры нации. В таком видении мира религиозные различия представлялись угрозой существующему порядку и казалось совершенно разумным мобилизовать государственную машину к попытке устранить угрозу. Религиозное инакомыслие рассматривалось государством как признак по меньшей мере нелояльности и, возможно, предательства.

Этот способ видения мира наглядно представлен в жизни штата на заливе - Массачусетс, где преследуемые верующие, покинувшие Европу ради большей свободы в отправлении религиозных обрядов, вскоре перешли к нападению на инаковерцев и религиозных диссидентов, таких, как Анна Хатчисон и Роджер Уильямс. Но по мере того, как развертывалась колониальная история и быстро увеличивался диапазон религиозных верующих, прибывших в Соединенные Штаты, чтобы избежать даже еще большего преследования в Европе, становилось все труднее и труднее сохранять режим нетерпимости в качестве практической политики. Граница продвижения поселенцев в США была весьма протяженной и было просто слишком легко переместиться куда-нибудь еще тем, кто верил по-иному. Более **того**, слишком очевидным стало лицемерное провозглашения религиозной свободы для своих собственных верований, но недозволённости ее для других.

Политическая теория постепенно изменялась к тому, чтобы приспособливаться к этим новым реальностям. К концу 17-го столетия философ Джон Локк, который среди многих своих свершений оказал помощь в создании проекта конституции для штата Каролина, указал на иной образ мышления относительно движущих сил в религии и политике. В отрывке, преданном забвению в конце его знаменитого "Письма о толерантности", Локк выдвинул следующие тезисы.

Итак, если церковь, которая находится по вопросам религии в согласии с государем, пользуется важнейшей поддержкой любого гражданского правительства, и это происходит ни по какой иной причине, как было уже показано, кроме как по причине доброты государя и благосклонности к ней законов, то **насколько большей будет безопасность правительства, где все добропорядочные подданные, к какой бы церкви они ни принадлежали, не подвергаясь различению по причине религии, пользуясь одинаковой склонностью государя и одинаковыми привилегиями законов, станут общей опорой для него и защитой;** и где не будет страха перед суровостью законов ни у кого, кроме тех, кто действительно вредит соседям и нарушает гражданский мир!

Утверждение Локка в этом отрывке сводилось к тому, что толерантность и уважение имели бы совершенно обратный эффект, далекий от дестабилизации режима. В контексте плюралистического общества режим, уважающий различающиеся убеждения, завоеует поддержку тех, кого он уважает. Результатом станет гораздо большую стабильность, чем та, которая может быть достигнута за счет благосклонности к доминирующей группе. Идея состоит в том, что группы меньшинств будут настолько благодарны за это уважение, что вместо того, чтобы становиться центрами разлада и потенциальной социальной дезинтеграции, они будут глубоко чувствовать себя обязанными быть лояльными по отношению к режиму. Это обеспечивает гораздо большую социальную стабильность, чем та, которую можно извлечь из усиления гегемонии более могущественных элементов в обществе. Эта пронизательность заложила основы понимания религиозной свободы в частности и для плюрализма вообще в современных обществах.

Американский колониальный опыт обеспечил достаточное подтверждение правильности этой пронизательности, чтобы включить ее в одну из аксиом американской политической жизни. Что касается Род-Айленда, то нет оснований заявлять, что религиозная свобода подвергла опасности его общество, хотя сам Род-Айленд иногда и недооценивался из-за сильного баптистского представительства в его населении и сравнительного невежества баптистских непрофессиональных проповедников, а также в силу иных экономических проблем в колонии. Тем более, опыт в сильных средних колониях, от Вирджинии до Нью-Йорка, подтвердил, что

устойчивое государственное устройство могло процветать без государственной церкви и что действительно беженцы от наиболее деспотических режимов за границей или в других колониях, становились наиболее лояльными гражданами штата.

Не все штаты абсорбировали положение Локка ко времени революции и оформления Конституции. Как отмечалось выше, Массачусетс не отделял свою церковь до 1830 года. Хотя многие штаты продолжали допускать уместность сохранения общественной поддержки религии как до революции, так и после нее, ощущение того, что свободу совести следует защищать, было широко распространено и пустило уже корни. Отсутствие явно сформулированной защиты свободы совести во время дебатов при ратификации Конституции зачастую критикуется как недостаток самой Конституции и поэтому неудивительно, что Билль о Правах перечисляет религиозную свободу в качестве своей первой свободы. Таким образом, неудивительно, что вместо учреждения какой-либо религии как обязательной Основателя нашего государства учредили религиозную свободу.

Вполне законно сказать, что через два столетия со времени принятия Конституции Соединенных Штатов, религиозная свобода представляется стержневым элементом американской национальной идентичности. В 40-ых годах Верховный Суд США смог вынести решение о том, что как свободное осуществление права на исповедание религии, так и отсутствие учреждения религии были неотъемлемой частью регламентированной свободы, допускаемой 14-ой Поправкой к Конституции США, и что, соответственно, эти принципы были обязывающими для штатов. Аргументация Верховного Суда по поводу того, намеревались ли первые основатели применять клаузулу относительно учреждения (обязательной религии – Ред.) к штатам, была неясной, но как суть национального опыта, она согласовывалась с доминирующими исходными положениями о важности разделения церкви и государства как оплота религиозной свободы. В Национальном гимне США говорится о "стране свободных", а важнейшей составляющей этой свободы является религиозная свобода. Трудно сослаться на речь, посвященную Дню Независимости (4 июля), которая не вспоминала бы религиозную свободу среди ключевых черт американского общества. У религиозной свободы всегда был высокий приоритет для американцев, когда они действовали ради защиты международных прав человека.

Демонстрация важности религиозной свободы в национальном сознании относится к недавнему опыту в связи с Актом о восстановлении религиозной свободы (Religious Freedom Restoration Act - RFRA). Когда Верховный Суд США сузил в 1990 году свое толкование пределов защиты свободного вероисповедания, вынося решение о том, что любой нейтральный и общий закон мог бы превысить религиозную свободу, собралась чрезвычайно широкая коалиция, представляющая поистине все сферы американского общества, чтобы потребовать и гарантировать по существу единодушное утверждение Акта о восстановлении религиозной свободы в 1993 году. Тот акт подвергся бойкоту прошлым летом на основании недостатка относящейся к Конгрессу силы и коалиция RFRA отыскивает сейчас альтернативные подходы к обеспечению усиленной защиты религиозной свободы. Соль этого рассказа в том, чтобы подчеркнуть, что Локк был прав не только в том, что мыслил религиозную свободу как способную обеспечить фундамент стабильного общества, фундамент куда более устойчивый, чем тот, который обеспечивается государственной церковью, но, кроме того, его проницательность предлагает новую возможность для национально-государственного строительства в современную эпоху. Там, где в прошлом национальные религии служили как связующее вещество в определении национальной идентичности, в современном мире религиозная *свобода* может обеспечить траекторию, вокруг которой может быть построена национальная идентичность. Таким образом, сила документа Конституция Германии от 1949 года является траекторией национальной идентичности, которая вытесняет прошлое. Новая Испанская Конституция с ее одновременным признанием испанской истории и ее приверженностью религиозной свободе для всех сдвинула Испанию в аналогичном направлении. Европейская Конвенция по защите прав человека и основных свобод

предоставляет аналогичный объединяющий принцип европейской идентичности. Как свободное передвижение труда и общая мобильность общества продолжают вносить вклад во взаимодействие обществ и людей, так и религиозная свобода сама не только может, но и служит ключевым элементом идентичности любого справедливого общества.

III. Добродетельное разделение церкви и государства

Нужно привести одну заключительную деталь в отношении американского опыта религиозной свободы. В Европе американский опыт всегда видится аномальным как по причине степени плюрализации в американском обществе, так и по причине строгости, с которой принцип разделения церкви и государства осуществляется в Соединенных Штатах. Я хочу сделать два замечания по поводу такого восприятия.

Во-первых, если плюрализация была аргументом против уместности американских моделей в прошлые годы, то увеличивающаяся плюрализация общества в Европе, особенно в главных урбанизированных зонах, наводит на мысль о том, что американские модели могут оказаться уместными во всевозрастающей степени. Волны иммиграции, свободное передвижение труда и множество иных факторов повсюду плюрализируют городские центры. Моя мысль заключается здесь не настолько в том, что мы нуждаемся во всеобщей гармонизации церковно-государственных отношений повсюду, а скорее в том, что есть ценность в коллективном рассуждении об общих проблемах охраны религиозных прав во все более усложняющемся и взаимозависимом мире и что произвольное отрицание необходимости вдумчивого рассуждения по этим вопросам просто потому, что это является зарубежным, больше не несет в себе смысла. Я являюсь твердым представителем убеждения в том, что мы нуждаемся в возросшем двустороннем взаимодействии между Европой и Соединенными Штатами по трудным вопросам религиозной свободы. Я верю, что Организация по Безопасности и Сотрудничеству в Европе (Хельсинский процесс) может обеспечить важный контекст для постановки и глобализации рассуждений по вопросам религиозной свободы.

Во-вторых, и, это возможно более существенно, жизненно важно понимать основное различие между принципом разделения в том виде, в каком он осуществлялся в Европе и Америке. Вполне справедливо сказать, что по большей части политическое побуждение к разделению церкви и государства исходило в Европе главным образом от антиклерикальных источников. Как результат, побуждение к разделению церкви и государства почти всегда воспринималось в Европе как враждебное по отношению к религии, в особенности организованной религии. В Соединенных Штатах картина намного разнороднее. Нет никакого сомнения в том, что по крайней мере некоторые защитники принципа разделения церкви и государства соглашались с антиклерикальными европейцами по поводу того, что не следует позволять религии становиться слишком могущественной. Безусловно, Джефферсон был обеспокоен этим риском, когда требовал "стену разделения" между церковью и государством и немало тех кто верит, что следует избегать всякого посягательства на принцип разделения из-за риска, что это приводит к доминированию религии большинства.

Тем не менее то, что остается важным в американском опыте, так это то, что "антиклерикальное" крыло сепаратистов совсем не столь значительно, как иное крыло, ассоциируемое в американском сознании с Роджером Уильямсом - основателем Род-Айленда. Основной целью политики разделения Уильямса была защита церкви от коррупции и утонченных соблазнов мира. По мысли Уильямса, когда люди проделывали брешь в изгороди или стене разделения между садом церкви и пустыней мира, Бог всегда разрушал саму стену, удалял подсвечники и превращал Свой сад в пустыню. Как описал это Джеймс Рейхли, для Уильямса стена разделения была в том, чтобы изолировать сад церкви от пустыни мирских дел - существенно иное намерение, чем то, которое Томас Джефферсон позже выразил той же метафорой.

Говоря по-иному, вопрос о неучреждении церкви в Соединенных Штатах имеет гораздо больше общего с тем, что европейцы понимают под правом церковью на автономию в своих внутренних делах. Тревога по поводу чрезмерной религиозной

власти урівнюється таким образом в американському національному свідомості турботою про те, щоб гарантувати повну автономію релігійних інститутів. В результаті можна говорити про "доброжелательний" розділення церкви і держави в Америці. Іншими словами, основною метою розділення є не стреножити релігію, а звільнити її: звільнити її як від прямого державного втручання і надлишкового тягару з боку контрольних органів, але і від більш тонких перегибів в релігійній політиці, які завжди ймовірні, коли релігія стає занадто залежною від щедрості держави. Ці тривоги не є тільки американськими: вони є такими тривогами, які привели Швецію до того, щоб вибрати відокремлення своєї церкви від держави після багатьох століть, і які привели церкви во багатьох інших країнах до необхідності зайнятися захистом своєї автономії.

Віктор Єленський (Україна)

РЕЛІГІЙНО-СУСПІЛЬНІ ЗМІНИ В ПОСТКОМУНІСТИЧНІЙ ЄВРОПІ

Десята річниця падіння Берлінського муру, "оксамитових революцій" у країнах Центрально-Східної Європи і приголомшливих змін, які відбулися в цій частині планети, самою долею призначена до спроб оцінити їхню сутність. Природно, що для релігієзнавчого журналу – це спроба бодай поверхового аналізу напрямків і глибини змін у релігійній сфері. Та в жодній окремій статті неможливо оцінити ці зміни. Тим більше, що часом вони ще дуже далекі від завершення. Але, звичайно, десятирічна дистанція дозволяє зробити деякі висновки

ЦЕРКВИ Й РЕЖИМИ: П'ЯТЬ МОДЕЛЕЙ

Стан релігійних інституцій у країнах східного блоку тільки на перший погляд видавався однаковим. Насправді відмінності між ними були істотнішими ніж можна було сподіватися від політично споріднених режимів цих країн, абсолютна більшість яких жорстко контролювалася Кремлем. Щоб зрозуміти причини цих відмінностей, спробуємо розглянути моделі релігійно-суспільної еволюції країн Другого світу.

Першу з них можна визначити як секуляристський абсолютизм. Ця модель вичерпується Албанією часів диктатури Енвера Ходжі, де у вересні 1967 р. було оголошено, що всі 2169 церков, мечетей і молитовних будинків відтепер закриваються і Албанія стає першою у світі атеїстичною державою. Що уможливило такий крок албанського диктатора, на який не наважилися в кінцевому рахунку ані Сталін, ані Мао Цзедун? Так, звичайно, політична концепція "албанського шляху": фортеця справжніх комуністів, оточена знавцініми імперіалістами; останній бастион Леніна–Сталіна, свого роду "комуністичний III Рим" у безмежному океані опортуністів і ревізіоністів, які зрадили заповіді класиків. Але дослідники водночас звертали увагу й на інше. Проникнення у країну ісламу, православ'я й католицизму мало поверховий характер, вони так і залишилися неасимільованими албанським етосом, котрий великою мірою так і зостався язичницьким. Іслам, православ'я і католицизм, проповідували відповідно арабською, грецькою й латиною, сприймалися багатьма як чужинецькі релігії. Зрештою, в Албанії так і не постала релігійна інституція, яка б усвідомлювалася всіма як охоронниця албанської ідентичності, культури, мови – і була б такою насправді.

Звернімо на це увагу – албанська специфіка стане нам у пригоді при розгляді другої моделі – жорсткого й антагоністичного відокремлення церкви від держави. Цю модель з більшою або меншою послідовністю реалізував Радянський Союз. Амплітуда його релігійної політики була більш ніж відчутною. Від кривавого терору на одному полюсі, який знищив понад 50 тисяч одних лише православних священнослужителів, до імперської політики вмонтовування "головної церкви головного народу" в систему політичної ідеології. Від цілком серйозних спроб "остаточного розв'язання релігійного питання" до так званого релігійного непу і спрямування священників на виховання пастви в дусі "громадянськості й радянського

патріотизму". У своїх "середніх значеннях" ця модель зводилася до тотального контролю над релігійною активністю, майже повного її обмеження культурною сферою, репресій проти релігійних дисидентів, створення потужної інфраструктури для викоренення "релігійних забобонів" та використання ієрархії у зовнішній політиці. І знов-таки, радянський режим за всіх його добре відомих характеристик, за всіх його намагань зламати "через коліно" величезну країну, діяв у цілком певному культурному й психологічному контексті. Праці М. Бердяєва, С. Булгакова, В. Зеньківського, М.Зернова, В.Розанова, П.Струве та інших свідків витоків радянської церковної політики не дозволяють розглядати джерела трагедії Церкви, принаймні Православної, як такі, що цілковито знаходилися поза нею самою й релігійним усвідомленням та релігійним досвідом народу. "Російська інтелігенція і Православна церква в особі своїх ієрархів, – дуже просто і прозоро писав про це М. Зернов, – привели Росію до революції, яка поставила на чолі країни уряд, відкрито ворожий християнству". Звернімо увагу ще на одну обставину: по суті справи, напівприховано, неофіційно Москва визнала-таки нереальним здійснювати ту ж саму релігійну політику, яку вона проводила у слов'янських республіках, стосовно Прибалтики чи Середньої Азії. Фактично попри епізодичні викриття директорів шкіл, котрі виконували обов'язки мули, або секретарів обкомів, які брали участь у релігійних церемоніях десь в Узбекистані чи Туркменії, центральна влада врешті-решт змирилася з тим, що вона безсила змінити спосіб життя, визначений ісламом. За цілком благопристойним соціалістичним фасадом у мусульманських республіках СРСР завжди існували і багатожонство, і калім, і майже 100-відсоткове обрізання хлопців, і кровна помста на Північному Кавказі. Іншими словами, навіть за часів Радянського Союзу, який вів найбільш сувору й централізовану боротьбу з релігією, де викоренення релігійності було невід'ємною складовою формули державної політики, стан релігійних інституцій і релігійно-суспільний розвиток дуже великою мірою визначалися характером релігійної культури народів, сформованих упродовж багатьох століть.

Це видно також і на прикладі третьої моделі, яку можна умовно визначити як нерівноправний союз держави з церквою більшості. В рамках цієї моделі держава врешті-решт встановлює *modus vivendi* з церквою, до якої традиційно належить переважна більшість населення і яка носить назву "титульної" нації. При цьому держава використовує "свою" церкву як знаряддя власної легітимізації, зміцнення націоналізму й виправдання режиму. Ця модель характеризує релігійну ситуацію в соціалістичних Румунії, Болгарії, а також у деяких республіках СФРЮ – наприклад, у Македонії. Формування цієї моделі відбувалося у три етапи. Це – період підготовки до наступу на церкву (доба Народного фронту в Румунії та Вітчизняного фронту в Болгарії); сталіністський терор проти церков і, нарешті, перехід до жорсткого контролю над церквою більшості, якій, однак, відводиться особливе місце й надаються значні привілеї. Тобто після витриманих у радянському дусі атак на релігію балканські комуністичні режими повертаються до органічної для своїх країн системи відносин між державою і церквою. Чільне місце в цій системі належить Православній церкві, яка відіграла виняткову роль у збереженні й консолідації націй; її автокефальний статус сприймався як обов'язковий атрибут державності. Керівництво соціалістичної Македонії навіть виступало з різкою критикою керівництва Сербської православної церкви, яке не визнавало (й досі не визнає) самостійності Македонської православної церкви, підкреслюючи, що тим самим виникає сумнів щодо позиції СПЦ у зв'язку із визнанням македонців як окремого народу.

На відміну від радянських лідерів і Живков, і Чаушеску підкреслювали значення Православної церкви в історії своїх народів, у вихованні масового патріотизму, і практично здійснили небезуспішну спробу перетворити церковні структури на додаток до ідеологічного департаменту партійно-державного апарату. Водночас важливо здавати собі справу в тому, що цього статусу було досягнуто шляхом жорстокого тиску на церкви, чисток духовенства, селекції богословської думки. Внаслідок цього на провідні позиції було висунуто цілком лояльних ієрархів, а право на життя отримали сумнозвісні псевдосилогізми на кшталт "християнин – це нова людина; нова людина –

радянська; отже, християнин – це радянська людина”.

Наступна модель функціонування релігії у країнах радянського блоку може бути названа ліберально-комуністичною. Її було реалізовано у Чехословаччині, Угорщині, деяких республіках СФРЮ, а також у НДР. Після II Світової війни тут також відбувався брутальний пресинг на церкви, арешти, тортури, чистки тощо. В деяких країнах формування ліберального (відносно, звичайно!) ставлення до релігійних інституцій затяглося на десятиліття. Наприклад, в Угорщині дедалі суворіші обмеження релігійної активності 1945–1948 рр. змінилися відверто сталінським терором проти церкви в 1945–1956 рр. Потім недовга лібералізація під час революції 1956 р. – і реакція, що тривала аж до 1963 р. І тільки після цього стало можливим говорити про відносну нормалізацію державно-церковних відносин у “найвеселішому бараці соціалістичного табору”. У Німецькій Демократичній Республіці спроби більш-менш рівноправного співробітництва між “першою на німецькій землі державою робітників і селян” і церквою тривали лише впродовж чотирьох післявоєнних років. Після цього майже 30 років вівся наступ на церкви, і тільки останнє десятиліття НДР було позначене певною нормалізацією й деяким розширенням релігійних свобод. Чехословацький же уряд узагалі розпочав свою діяльність на релігійній ниві зі спроб утворити національну католицьку церкву, яка б розірвала всі відносини з Ватиканом. Разом з тим, звичайно, церкви у країнах, що можуть бути описані в рамках цієї моделі, користувалися (принаймні з 60-х рр.) свободами й можливостями, абсолютно недосяжними в СРСР. Релігійні інституції одержували грошові субсидії від уряду, мали право налагоджувати каритативну й катехитичну працю, досить вільно видавати релігійну й богослужбову літературу. (Цікава подробиця: в останню чверть століття існування СФРЮ наклад Біблії перевищив тут обсяги випуску марксистської літератури.) Порівняно нормальні умови існування церква отримувала в обмін на відмову від будь-якої несанкціонованої політичної активності. Держава вважала за корисне заохочувати моральне виховання, особливо юнацтва, яке здійснювала церква, милосердницькі й добротні проекти, але тримала релігійні інституції під пильним контролем, інфільтруючи церковні адміністрації агентами спецслужб і переслідуючи церковних дисидентів.

I, насамкінець, остання, п'ята модель релігійно-суспільного розвитку й державно-церковних відносин у комуністичних країнах Центрально-Східної Європи характеризує ситуацію лише в одній країні – Польщі. Змістом “польської моделі” є постійна й надзвичайно активна взаємодія Католицької церкви і держави в режимі ситуативної та вимушеної співпраці й набагато частіше – в режимі гострої конкуренції. Про роль польського костьолу до і після II Світової війни написано безліч досліджень як у самій Польщі, так і за її межами. Тут нам важливо тільки підкреслити, що костьол як бастион польськості, загартований і зміцнілий у протистоянні російському православ'ю і німецькому протестантизму в бездержавну добу після розділів Польщі, в комуністичний період набуває ще однієї важливої функції. Він стає чимось на кшталт заміника громадянського суспільства, найбільш організованим, послідовним і вправним опонентом режимові. З одного боку, костьол своїм авторитетом начебто виносив комунізм за дужки польської спадщини, значущої для нації. З іншого – вступав у діалог з владою від імені всього суспільства, дискутував з нею, йшов на компроміси, але й навзаєм домагався поступок. Римо-Католицька церква, яка спиралася на колосальну й регулярно демонстровану підтримку поляків (щороку, наприклад, лише на Ченстоховську прощу вирушало до двох мільйонів осіб), активно опонувала владі в питаннях, які просто не могли бути предметом жодних обговорень між церквами й урядами в інших комуністичних країнах. Досить згадати, як у 1975–1976 рр. кардинали С.Вишинський і К.Войтила виступили проти конституційних доповнень про “непорушні і братерські зв'язки з Радянським Союзом” та “керівну і спрямовуючу роль Польської Об'єднаної робітничої партії”. І навіть в епоху “Солідарності”, якій костьол безсумнівно симпатизував і допомагав, він рішуче відмовився від ролі “другого пілота” знаменитого профсоюзу, зайнявши позицію модератора у відносинах між “Солідарністю” й державою. Очевидно, що польський костьол вийшов з

комуністичного періоду з авторитетом, чи не найбільшим за всю свою історію.

ПОСТКОМУНІСТИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ.

Яким чином трансформувались усі перелічені моделі після повалення комунізму? Трохи спрощуючи (втім, будь-яке моделювання – це спрощення, примітивізація безмежно різноманітної живої тканини), можна твердити, що релігійно-соціальний розвиток європейських країн після комунізму пішов в очікуваних напрямках, які, сказати б, вичитувались з набутої впродовж багатьох століть, а не лише останніх десятиріч історичної спадщини. Вектор розвитку щільно пов'язаний з пошуками нової ідентичності, яка виявилася особливо актуальною для країн, що ніколи не мали власної державності або набули її після дуже тривалого бездержавного періоду. Сусіди або навіть частини донедавна єдиної держави вирушили у “вільне плавання” практично на всі сторони світу – на захід, схід, південь і навіть на північ. Звернімо увагу й на те, що нації, які пройшли крізь більш або менш інтенсивний квазіатеїстичний експеримент, демонструють величезний розкид у таких показниках, як декларація віри в Бога, релігійна поведінка, належність до певної релігійної організації, рівень довіри церкві тощо. За інтегрованими результатами 14 показників, одержаними під час загальноєвропейських досліджень, колишні комуністичні країни цілком передбачувано потяглися у природні для них ніші поруч з релігійно й культурно спорідненими з ними країнами некомуністичного світу. Словенія, Словаччина, Литва, Польща опинилися поруч з Австрією й Ірландіями, Естонія і Латвія – з Данією, Швецією та Фінляндією, Чехія та Східна Німеччина – з Бельгією й Нідерландами, а Болгарія та Румунія – з Грецією. Відповідних видозмін зазнали й моделі державно-церковних відносин і взаємодії церкви із суспільством.

Де-юре всі посткомуністичні європейські країни продекларували в релігійній сфері цінності, які заохочуються світовими демократіями. Однак між деклараціями й реальністю існують серйозні розбіжності. Тому більш докладно розглянемо типи відносин, які ще перебувають у стані формування, спричиненого транзитним станом суспільств. Отже, одразу впадає у вічі дуже виразний балканський тип, до якого слід віднести країни, що в комуністичні часи реалізовували модель нерівноправного союзу націонал-комуністичного режиму з церквою більшості. Цьому типові притаманні такі риси: особливі привілеї для церкви більшості (фактичні або навіть юридичні); у деяких країнах (Болгарія, Македонія та ін.) ці церкви спеціально згадуються в конституціях. Країни цього типу також застосовують більш або менш очевидні обмеження для релігійних меншин. До цього типу належать не тільки власне балканські країни (Албанія, Болгарія, Румунія, Сербія), а й, наприклад, Грузія. Важливо також зазначити, що відносно тих країн, які сутісно належать до цього типу і які пройшли крізь війни, говорити про свободу релігії у тому сенсі, в якому її розуміє Загальна Декларація прав людини та інші міжнародні документи з цієї проблеми, було б надто передчасно.

Другий тип відносин можна умовно визначити як центральноєвропейський. Система відносин між державою і церквою тут є досить близькою до західноєвропейської. У деяких держав цього типу укладено спеціальні угоди з Апостольською Столицею (Польща, Словенія, Угорщина та ін.), що надає Католицькій церкві деякі привілеї порівняно з релігійними меншинами. В інших країнах цієї групи існують “визнані” й “невизнані” релігії (Литва, Латвія, Чехія, Словаччина та ін.); випробувальний строк для набуття офіційного статусу “невизнаними” релігіями (Литва, Естонія); обмеження для громад, чий центри перебувають за межами держави (Естонія). Деякі з цих країн, посилаючись на історичну традицію, послідовно відкидають принципи відокремлення церкви і держави. (У Чехії і Словаччині духовенство, наприклад, фінансувалося державою й за комуністичних часів.) Водночас саме у країнах цього типу найбільш послідовно вирішується проблема реституції церковного майна. Було б помилковим стверджувати, однак, що за принципової схожості країни цього типу перебувають на тотожному рівні розвитку релігійної культури й забезпечення своїм громадянам релігійних свобод.

Третій тип відносин – пострадянський, притаманний для України, Білорусі та

Молдови. Для цього типу характерні передусім жорстке законодавче відокремлення церкви від держави й відсутність фінансування релігійних організацій з боку центральних органів влади; законодавче закріплення рівності релігійних інституцій перед законом; відносно ліберальне законодавство про свободу совісті, прийняте на романтичній хвилі, яка супроводжувала занепад комунізму. Водночас очевидними тут є й низька ефективність законодавчої, виконавчої та судової влади, недостатня розвинутість законодавчої бази, виразні тенденції до відновлення авторитарних методів керівництва країною й дуже повільне трансформування суспільств, що, зрозуміло, негативно позначається на забезпеченні фундаментальних прав і свобод людини. Донедавна природним членом “клубу” країн цього типу була Російська Федерація. Але після доволі жорсткої громадсько-політичної дискусії 1997 р. російська Дума нарешті ухвалила нову редакцію Закону “Про свободу віровизнання і релігійні організації”, яка дозволяє говорити про еволюцію російських державно-церковних відносин у “балканському” напрямку. Принаймні два роки, які минули після ухвалення нової редакції цього Закону, дають підстави твердити, що дискримінація “нетрадиційних” релігійних спільнот, що йде як від органів влади, так і православних церковних структур, стає дедалі більш поширеним явищем. Так само як і настирливі спроби звести російську тотожність до Православ’я, ігноруючи всі інші її джерела.

НАПРЯМКИ ЗМІН

Тепер спробуємо оглянути й бодай перелічити ті релігійні зміни, які відбулися в посткомуністичних центрально- і східноєвропейських країнах. Перша – це, звичайно, припинення утисків та обмежень і розвиток церковної інфраструктури, монастирського життя, богословської освіти, соціального служіння церков. Тут зміни чи не найбільш очевидні хоча б тому, що можуть вимірюватися в цифрах. Бурхливе збільшення кількості храмів, монастирів, духовних навчальних закладів, недільних шкіл, місій тощо заперечувати неможливо. Менш очевидним є масовий потяг до святого й радикальне збільшення особистих навернень до Бога. Тут також можна оперувати цифрами. Майже в усіх посткомуністичних країнах спостерігається збільшення питомої ваги тих, хто декларує власну віру в Бога (крім, мабуть, Польщі, де цьому показникові вже нема куди зростати). Але привертає увагу те, що у країнах, де соціологічні дослідження релігійності здійснювалися давно й сумлінно (Словенія, Угорщина), цифри збільшення не виглядають різкими.

По-друге, в багатьох країнах питома вага тих, хто вважає себе православними або католиками, перевищує число тих, хто заявив про свою релігійність. Це означає, що для дуже значної кількості людей важливішим є не факт релігійності і, відповідно, вищих переживань, а реальна належність до великої спільноти, що може бути ідентифікована в тому числі й за допомогою конфесійної ознаки. Ця обставина цілком виразно виявилася в кількох епізодах посткомуністичного десятиліття. Назвемо хоча б нерелігійну за своєю природою війну в колишній Югославії, де ворогуючі табори визначали лінію протистояння за релігійною ознакою. Нагадаймо, що багато хто із сьогоднішніх православних, мусульман тощо – це вчорашні радянські люди, які не мали проблем зі своєю самтотожністю, раптово її втратили й набули нової. Вони зовсім не лицеміри, але їхня релігійна належність – це радше намагання відтворити перервану традицію, аніж спроба встановити трансцендентний зв’язок з Богом. Отже, констатуємо, що зміни у сфері, де релігія стає чинником національної (а часом і політичної) ідентифікації, суспільно-громадською силою, вагоміші, ніж у сфері індивідуальній. Поза сумнівом, наявні вони й тут, причому у країнах, утворених на уламках колишнього СРСР, навіть більшою мірою, ніж там, де релігійну культуру ніколи не було піддано такій безжальній руйнації. Але питання, чи є це оспіваним літераторами й журналістами “релігійним відродженням”, цього разу залишимо без відповіді. Передусім тому, що тоді довелось б розв’язувати й інше питання: чи може синхронізуватися “релігійне відродження” в часі і просторі з катастрофічним падінням суспільної моралі, лавиноподібним поширенням злочинності, корупції, насильства й цинізму? Ця проблема потребує спеціального аналізу.

Релігія та релігійні інституції перетворилися на достатньо серйозних акторів соціально-політичної сцени посткомуністичних країн. Мабуть, істотно серйозніших, ніж у більшості західноєвропейських демократій, де всі актори, давно й надійно завчивши свої ролі, дуже рідко зазіхають на зміну амплуа. Зрозуміло, ця роль не є однаковою в різних посткомуністичних країнах, отож часом оглядачі схильні сильно її перебільшувати. Водночас реальність більш або менш активної присутності церкви на суспільно-політичній арені самим суспільством сприймається іноді доволі складно. Церкву критикують за те, що непомильність у питаннях віри вона ототожнює з непогіршеністю в політичних і соціальних питаннях. Зсекуляризовані суспільства не вважають, що церква має нині відповіді на всі питання. Намагання церкви домогтися відповідності державної політики найбільш принципovým нормам і цінностям, які випливають з її віровчення, призводили і призводять до гострої суспільної боротьби. Показовим тут є приклад Польщі, де костюл розв'язав справжню війну навколо законів про аборти, теле- і радіомовлення і конкордату з Апостольською Столицею. І якщо в Росії успішні спроби Московського патріархату протягти нову редакцію Закону про свободу віровизнання й безуспішні – заборонити демонстрацію фільму Скорцезе “Остання спокуса Христа” або в Україні – кампанія проти ідентифікаційних кодів все ж лишилися маргинальними подіями, то в Польщі такі “війни” серйозно розкололи суспільство і спричинили падіння довіри до костюлу.

Очевидно, що релігійним інституціям посткомуністичних країн доведеться здійснити величезну роботу, аби встановити по-справжньому плідний діалог з суспільствами. Тут не вистачить ані закордонного досвіду, ані тим більше “константинівської” традиції підкорення державі й використання її потуги у країнах, де більшість складають православні, ані “юліаністичної” традиції боротьби за владу з державою, як то було в католицьких країнах. Напевно, ще якийсь час церкви будуватимуть свої відносини з державами, суспільствами й одна з одною, спираючись на багатовікову традицію. Однак сила інерції не може бути безмежною за умов, коли сама Церква покликана нести служіння в радикально інакших соціальних умовах і в інакшому світі, ніж той, в якому вона існувала до комуністичного полону.

Олександр Саган (Україна)

ДЕРЖАВА І ЦЕРКВА - ОСНОВНІ МОДЕЛІ ВЗАЄМОДІЇ

Центральним, базовим елементом політичної системи суспільства, що формується і вдосконалюється разом з розвитком людської цивілізації, є держава. З розвитком людства, в межах однієї чи кількох держав, інституалізується і вдосконалюється й один з головних елементів релігійного комплексу - релігійні організації. Спільність розвитку часто зумовлювала їх спільні політичні чи економічні зацікавлення, що ставало додатковим спонукальним фактором їх взаємовпливу. Тому характер державно-церковних відносин детермінується політично (залежить від політичною устрою держави), соціально (на нього впливає характер конкретних суспільних відносин) і історично (різний в різні часові епохи). Тобто своєрідність розвитку кожного народу чи держави з одного боку, і певної релігії чи релігійного напрямку з іншого, передбачає специфічні особливості їх взаємовідносин. Ці особливості можуть мінятися в межах від прямого визначаючого впливу релігійного комплексу на формування і функціонування державної влади або, навпаки, державного контролю за розвитком релігійної течії до відділення Церкви і держави.

Нині характер державно-церковних відносин є одним з головних показників рівня розвитку і держави, і певного релігійного напрямку, оскільки вони напряму пов'язані із здійсненням (чи не здійсненням) принципу свободи совісті як одного з головних складових фундаментальних прав і свобод людини. З іншого боку, оскільки релігія пов'язана із найглибшими інстинктами суспільного будівництва людства і має ґрунтовний вплив на соціальні структури і цінності, то свободу совісті слід розуміти в

більш глибокому контексті структуруючих зв'язків між частинами суспільства і всім суспільством.

Принцип свободи совісті як один з регуляторів державно-церковних відносин

Проблема здійснення принципу свободи совісті має кілька аспектів, головними з яких є *політико-правовий* (свобода совісті як важлива складова політичних свобод людини. Як поняття права входить в ужиток на зламі XVII-XVIII століть), *філософсько-антропологічний* (внутрішня здатність індивіду до самореалізації на основі власного, не пов'язаного з будь-яким зовнішнім тиском, ціннісно орієнтованого вибору), *релігійнознавчий*, для розкриття якого необхідно осмислити поняття «свободи релігії», «свободи в релігії», «свободи віросповідання», «релігійної толерантності» та ін. Однією з граней релігійнознавчого осмислення свободи совісті є також розгляд релігійного вчення і практики як важливих чинників можливостей здійснення (чи не здійснення) свободи совісті.

Таким чином, поняття свободи совісті полісемантичне - його суть визначається залежно від предметного поля дослідження: права, політики, філософії, релігійнознавства, етики тощо.

Загальноновизнаними основними рисами свободи совісті нині є: право особи на свободу мати, змінювати релігійні вірування за власним вибором або ж дотримуватися нерелігійних переконань; рівність усіх релігій та їх прихильників, а також невіруючих перед законом; можливість індивідуально або ж разом з іншими, публічно чи приватно сповідувати свою релігію, брати участь у богослужіннях, обрядах, ритуалах; право на поширення своїх релігійних чи не релігійних вірувань; невтручання держави у справи Церкви (особливо ті, які стосуються віровчення), а Церкви - у справи держави. Розуміння свободи совісті еволюціонує разом із розвитком розуміння свободи волі людини, розвитком світського права в галузі всеможливих свобод особистості. Межовим критерієм такої еволюції є запобігання нанесення шкоди іншим людям чи суспільству в цілому.

Про важливість релігійної свободи для життя людства говорить і той факт, що саме ця свобода є одним із найдавніших міжнародно визнаних прав людини. Вже в період Вестфальського миру (1648 р.) праву на релігійну свободу надано міжнародний захист. Першим конституційним актом, що стверджував це право, була Перша поправка до Конституції США, де зазначено, що Конгрес не створюватиме ніякого закону, що стосуватиметься інституювання релігії чи заборонятиме вільне відправлення її.

Починаючи з епохи Відродження, із становленням громадянських суспільств, відбуваються активні процеси секуляризації всіх сторін життя суспільства (політика, наука, культура та ін.), які, до речі, тривають й нині. Цьому перш за все сприяв розвиток наукових знань, особливо вчення про природне право, згідно якого держава та її інституції мають земне, а не божественне походження. Релігія поступово стає приватною справою. Наприкінці XVIII ст. починають складатися три основні типи відносин між Церквою і державою, які існують й донині:

- Віротерпимість (нетерпимість), при якій одна чи кілька релігій мають привілейований стан, а всі інші оголошуються терпимими (чи нетерпимими);
- Свобода віросповідань, при якій всі релігії рівні між собою, а людина вільна у своєму виборі конфесії і відправленні релігійного культу;
- Свобода совісті, яка, окрім проголошення рівності всіх релігій між собою, дозволяє особі не лише вільно обирати будь-яку релігію, але й бути невіруючим. Нині приблизно третина держав проголосили в своїх основних законах принцип свободи совісті.

Ці головні типи відносин між церквою і державою вбирають в себе кілька моделей державно-церковних відносин:

1. Теократія (від грецьких слів *theos* - Бог і *kratos* - влада) - отождження державної світської і духовної влад, форма правління, при якій функціонування держави та її інституцій, регламентація суспільного життя визначається

панівною Церквою та її органами. Як синонім до теократії іноді вживається поняття «папоцезаризм» як означення боротьби церковної влади за домінування над світською.

Класичне теократичне правління існувало у V-I століттях до н.е. в Іудеї, де вся влада зосереджувалася в руках жречества на чолі з іудейським першоієрархом (до речі, поняття «теократія» було запроваджене Іосифом Флавієм саме для означення державного устрою Іудеї вказаного періоду), у 756-1870-х роках в Папській області, а з 1929 р. - у державі-місті Ватикан, де папа римський є абсолютним монархом. Традиція теократії особливо розвинута в ісламських країнах, де теократичні традиції Дамаського халіфату за династії Омеядів (661-750 рр.), Абасидів (750-1258 рр.) у дещо видозміненому вигляді й донині продовжують жити в Ірані, Саудівській Аравії та ін. країнах. Теократичні періоди пережили багато держав світу - Китай, Японія, Індія, країни Африки, Європи. Ідеї теократичної форми правління активно пропагувалися С.Томашівським у Галичині.

2. Цезаропапізм, який передбачає повну залежність Церкви від держави, одержавлення і підпорядкування світській владі церковних структур. Класичними прикладами цезаропапіського правління є Візантія, де імператори вирішували багато важливих питань організаційного, канонічного і навіть догматичного розвитку Церкви - збирали Вселенські і регіональні церковні собори, приймали ту чи іншу сторону в догматичних суперечках (наприклад, щодо іконовшанування), призначали чи знімали патріархів, митрополитів і т.ін. Модель візантійського цезаропапізму мало не буквально перейняла Московія, де з XVIII до початку XX століть главою Православної церкви був імператор (чи імператриця), а Церква, під керівництвом Святійшого Синоду, стала одним з інститутів державної бюрократичної системи. Причому духовенство перетворилося в особливий прошарок суспільства з своїми правами та льготами (непідсудність світському суду, звільнення від багатьох податків, військової повинності тощо).

3. Законодавча підтримка, що забезпечує привілейований стан певної Церкви в державі. Статус державної Церкви передбачає державне фінансування діяльності церковних інституцій, покладає на останні ряд державницьких функцій (реєстрація новонароджених, смерті, шлюбу тощо).

Найбільш характерним прикладом такої моделі є Церква в Греції, де 95 % відсотків населення складають православні. Православна церква є державною в країні і її Статут має статус державного закону. Нові нормативні акти, що приймаються Синодом Церкви набувають силу закону з часу публікації в державній пресі. Дозвіл на побудову синагоги, мечеті чи ін. неправославної культової споруди дає місцевий православний митрополит. Прозелітизм є карним злочином, якщо здійснюється систематично і з використанням «незаконних» і «аморальних» засобів. Умовами дозволу відправлення культу неправославними релігійними течіями є «відомість» і «визнаність» останніх. Крім того, нові релігійні напрями не повинні мати таємних догматів і культових практик, не повинні порушувати суспільні мораль і порядок.

Держава гарантує зарплату і пенсії для священнослужителів. В початкових і середніх школах здійснюється релігійна (православна) освіта (не православні не зобов'язані відвідувати ці курси). До 1982 р. в Греції існував лише церковний шлюб, що передбачає заборону на одруження з неправославними, заборону третього шлюбу тощо. Шлюб, взятий громадянами за кордоном, не мав законної сили в Греції.

Близька до грецької італійська модель державно-церковних відносин. Більш як 90% населення країни охрещені в католицьку віру, тут знаходиться папський престол - ці факти забезпечують великий вплив Католицької церкви на політичні і соціальні події в Італії. Слід сказати, що Католицька церква з успіхом використовує для встановлення певних державно-церковних відносин конкордати - угоди між папою римським як главою Католицької церкви і урядом деяких країн. Конкордати юридично оформлюють становище Церкви в певній державі (нині діють конкордати Ватикану з Італією, Іспанією та іншими країнами) і вигідні Ватикану хоча б уже тим, що вони мають силу

міжнародного права і не можуть бути змінені урядом країни в односторонньому порядку, як у випадку із становищем Церкви, що визначається лише державними законами.

Різні форми державної Церкви існують також в Англії, Швеції, Данії, Ірані, Кувейті, Саудівській Аравії, Таїланді та ін. країнах. Особливий статус тієї чи іншої Церкви зафіксований у конституціях більш як 40 держав світу, у 22 із них главою держави може бути лише особа, що належить до офіційної Церкви.

4. Відокремлення Церкви від держави. На практиці це означає неможливість втручання Церкви у справи держави при активному втручанні державних інституцій у справи Церкви.

Така модель найбільш характерна для колишніх країн соціалістичного табору, де законодавча база, в тому числі і Конституції теоретично гарантувала свободу совісті, але реально віруючі сприймалися і зазнавали дискримінацій як політичні вороги. «Атеїзація» державної політики призводила до значних порушень прав людини. Церкви як суспільні інституції активно використовувалися владою для виконання певних завдань внутрішньої і зовнішньої політики.

5. Проміжний стан між моделлю державної Церкви і моделлю повного відділення Церкви від держави і держави від Церкви. Для цього типу відносин характерне збереження державної підтримки та привілеїв окремих Церков.

Типовим прикладом такої моделі є сучасна Німеччина, де держава хоча й проголошує свою нейтральність і толерантність до різних релігій, але має певні відмінності у ставленні до релігійних організацій у залежності від кількості членів і суспільного впливу останніх. Ті з релігійних течій, що мають більше 1 % від загальної кількості населення певної землі Німеччини, можуть отримати спеціальний статус. Нині біля 15 релігій і Церков мають спеціальний статус, що дозволяє їм отримувати державні дотації на власні школи, дитячі садки. До речі, якщо в державних школах набирається 6-8 учнів, що належать до певної релігії, то вони забезпечуються уроками своєї релігії.

Найкрупніші Церкви Німеччини мають власне трудове законодавство, яке має деякі відмінності від загального законодавства, вони звільнені від багатьох податків, отримують державну фінансову підтримку і гроші від збору особливого церковного податку (8-9 % від прибутку громадян). Діяльність церковних інституцій в армії, місцях позбавлення волі, в лікарнях і т.п. регулюється спеціальними контрактами з державою. На відміну від багатьох європейських держав, Церква в Німеччині не є суб'єктом сімейно-шлюбного права.

Дуже подібну картину мають державно-церковні відносини в Японії, Австрії, Перу та ін. країнах.

6. Відокремлення Церкви і держави. Стан взаємоневтручання, наскільки це можливо, Церкви у справи держави і держави у справи Церкви гарантує максимальне забезпечення свободи релігії, режиму толерантності в державі. Типовим прикладом такої моделі є Сполучені Штати Америки, де свободі відправлення релігії наданий широкий захист, і лише невідпорні державні інтереси, які не можуть бути досягнуті іншим шляхом, можуть сприяти оправданню посягань на релігійну свободу. Навіть сама малочисленна релігійна громада у США має такі ж права, як і крупні конфесії. Держава не створює свого спеціального органу, який повинен регулювати діяльність релігійних інституцій - всі спірні питання вирішує суд. Релігійні організації звільняються від податків рішенням Федеральної податкової служби, яка проводить детальну експертизу, чи не переслідує дана організація комерційні цілі. Законодавчо закріплену свободу віри і невір'я мають також громадяни Франції, Турції, України та ін. країн.

Залежно від усталених традицій певної країни, моделі державно-церковних відносин, що в ній діє, існує кілька схем фінансової підтримки державою церковних

інституцій:

- Пряме фінансування державою релігійних організацій і державний контроль за використанням коштів. Така схема характерна для більшості країн з теократичною, цезарепапійською моделями державно-церковних відносин, а також країн з державною Церквою (Ватикан, Греція, Бельгія, Люксембург, Норвегія та ін.);

- Збір спеціального «церковного» податку, який витрачається згідно з побажаннями платників податку (Італія, Іспанія та ін.);

- «Церковний» податок надходить у розпорядження керівництва певних релігійних течій і витрачається на його розсуд, при мінімальному контролі з боку держави (ФРН, Австрія, Швейцарія, Швеція та ін.);

- Конфесії не отримують фінансової допомоги від держави і існують за рахунок добровільних пожертв віруючих, продажу церковної атрибутики, виконання треб тощо. Схема характерна для країн, в яких Церква відокремлена від держави (США, Франція, Україна, Нідерланди та ін.).

Таким чином, ми можемо констатувати, що в світі протягом століть склалися кілька моделей державно-церковних відносин, які не прив'язані, однак, до якихось часових періодів і часто переплітаються між собою (наприклад, теократія передбачає наявність державної Церкви і т.ін.). Визначення "своїх" моделей для кожної країни індивідуальне і залежить від багатьох чинників: правових устоїв, прийнятих в суспільстві, поглядів світської та церковної влади на це питання, економічного стану суспільства тощо.

Віктор Єленський (Україна)

ЦЕРКВИ, СУСПІЛЬСТВО І ПРОБЛЕМИ ВИЩОЇ МІРИ ПОКАРАННЯ

Непорушна позиція Ради Європи стосовно вимоги до України виконати зобов'язання про скасування смертної кари й жахливі злочини серійного вбивці Анатолія Онопрієнка, якого суд не міг не засудити до страти, створили ще один, практично нерозв'язний вузол в українському суспільно-політичному житті. Президент України Л. Кучма заявив, що в нього не підніметься рука, аби підписати помилування маньякові. Отже, вирок має бути виконано...

Аж до XVIII ст. впевненість у тому, що суспільства конечно потребують смертної кари, аби не дати беззаконню перейти всі межі, було всезагальним. І лише в 1764 р. чи не вперше пролунав одинокий голос, який протестував проти покарання смертю. Голос цей належав маркізові Чезаре ді Беккарія (1738–1794), італійському філософу, доктору права, просвітителю й публіцисту. 1764 р. Ч. Беккарія оприлюднює своє "Есе про злочини і покарання", яке очевидно відрізняється від сучасних йому тенденцій до ужорсточення законодавства і збільшення числа злочинів, що каралися смертю. Спираючись на глибоке і всебічне дослідження карного права, Беккарія доводив, що за звичайних обставин держава повинна утримуватись від тортур і вищої міри покарання. Адже впродовж століть смертна кара не зупиняла вбивств, хоча мала на меті саме це. Беккарія, власне, сформулював більшість аргументів, якими дотепер послуговуються противники смертної кари. По-перше, писав він, тривале або пожиттєве ув'язнення не менш, якщо не більш ефективно для попередження злочинів. По-друге, виправдання можливості вбивства з боку держави сприяє зростанню злочинності більшою мірою, ніж тоді, коли держава послідовно вчить своїх громадян не вбивати. І нарешті, смерть є покаранням остаточним і незмінним. Якщо ув'язнений ще має шанс колись довести свою невинуватість, то вища міра покарання такої можливості, зрозуміло, не передбачає.

Аргументи Беккарія поширилися Європою, що знаходилася тоді під впливом просвітницьких ідей, і були значно розвинуті його однодумцями. 1808 р., під впливом палкої промови сера Самюеля Ромілілі англійський парламент ухвалив скасувати смертну кару кишеньковим злодіям. І в тому ж 1808 р. миролюбні квакери створили в

Америці першу організацію, яка мала відношення до в майбутньому потужного руху за скасування смертної кари. Цей рух знав ліпші й гірші часи, але 1847 р. Мічіган став першим штатом, який взагалі скасував смертну кару; через деякий час до нього приєдналися Вісконсін та Род Айленд.

Історія руху за скасування смертної кари – це історія осіб і судових справ. Серед осіб варто згадати Зебулона Броквея – автора концепції невизначеного строку покарання, впродовж якого буде оцінюватися поведінка засудженого та його здатність до виправлення, та Кларенса Дерроу, який рішуче й послідовно виступав проти принципу “око за око” у філософії права. Що ж стосується судових справ, то зупинімося хоча б на двох. Перша – це процес Сакко–Ванцетті. Італійські іммігранти Ніколо Сакко та Бартоломео Ванцетті були звинувачені у вбивстві касира і двох охоронців взуттєвої фабрики в американському штаті Масачусетс. Попри дуже серйозні докази їх невинуватості в липні 1921 р. суд міста Плімут засудив їх до смертної кари. Через шість років Сакко і Ванцетті було страчено на електричному стулі, який на той час вже майже три десятиліття вважався “найбільш людським і легким способом страти”. Ця справа спричинилася до виникнення Масачусетської ради за скасування смертної кари, а дружина Херберта Ермана, одного з адвокатів страченого, присвятила все своє життя боротьбі проти смертної кари.

Друга справа – це історія звинуваченого 1948 р. у кіднепінзі Каріла Чесмана, також засудженого до страти. Впродовж 12 років Чесман, який не мав освіти, родини, друзів, якихось контактів з впливовими особами, вів боротьбу за своє життя. Він почав вивчати право, написав чотири книги. Про цю незвичайну історію було знято два фільми. Чесман став знаменитістю й навіть сам губернатор Каліфорнії висловився проти смертної кари. Справа Чесмана нарешті спонукала приєднатися до руху за її скасування – вперше, якщо не рахувати нечисленні пацифістські релігійні спільноти – впливові церкви. Методистська церква у Сполучених Штатах 1956 р. визнала необхідним шукати методи покарання за злочини, які б убезпечували суспільство, але водночас не заторкали сумління тих, хто вважає смертну кару несумісною з вченням Ісуса. Її підтримали інші церкви. До кінця 60-х Національна Рада церков Христа США вже мала достатньо голосів своїх членів, щоб розпочати акцію проти смертної кари. 1968 р. Рада оприлюднила документ, де перерахувала десять аргументів проти смертної кари, які випливають з християнського віровчення. Це віра в цінність людського життя та гідність людини, які є даром Божим; перевага прощення перед відплатою у ставленні до грішників; небажання брати на себе відповідальність за рішення, яке ставить межу людському життю; серйозний сумнів стосовно того, що смертна кара служить попередженню злочинів, адже кількість вбивств у штатах, де смертну кару скасовано, не є пропорційно вищою, ніж у штатах, де вона й досі застосовується; переконання в тому, що інституалізація неповаги до людського життя призводить до бруталізації суспільства; можливість судової помилки й незворотності покарання; очевидність того, що звинувачені з бідних прошарків населення, особливо представники расових меншин, можуть бути страчені з більшою вірогідністю, бо не можуть дозволити собі задовільного правового захисту; впевненість у тому, що не лише суворість покарання, але також і зазвичай довгий строк між вирокком і стратою мовби посилює покарання; впевненість у тому, що в кінцевому рахунку суспільство виграє від гуманного ставлення до злочинця, і це сприяє його захисту; нарешті віра в те, що наш християнський обов’язок полягає в тому, аби повернути грішника на вірну путь, а це стає неможливим, якщо його стратять. У заяві також наголошується, що скасування смертної кари у 75 країнах і 13 штатах США (на той час) не привело до соціального безладу в цих країнах.

Проти смертної кари висловилися також Римо-Католицька церква. Конференція католицьких єпископів США водночас, наприклад, підкреслила (1980), що не вважає скасування смертної кари простим вирішенням проблем злочинності й насильства. Владика наголосили на солідарності з жертвами злочинів, а також на тому, що підтримують жорсткі заходи уряду в боротьбі проти терористів та тих, чие повернення в суспільство є очевидно небезпечним. Але усвідомлюючи глибину і справедливість

переконань тих своїх співгромадян, хто не може погодитись зі скасуванням смертної кари, єпископи все ж закликали наслідувати Христа, який дав своїм послідовникам приклад прощення.

А проте далеко не всі церкви і християнські спільноти погоджуються з тим, що християнство безсумнівно засуджує смертну кару. “Бог не прощає грішну душу без відповідного покарання”, – підкреслюється у спеціальній заяві Національної асоціації євангелістів США. Поле, на якому відбувається прощення грішника, не може бути лімітоване служителями правосуддя. Нікому не дозволено вчиняти замах на людське життя. З біблійної перспективи, стверджують автори заяви, скасування вищої міри покарання знецінює людське життя. Приблизно такими ж аргументами послуговувалися й деякі інші євангелічні спільноти у Сполучених Штатах. Деякі церкви, наприклад, Грецька православна, виступили проти смертної кари, але за умови підвищення ефективності охорони безпеки суспільства й кожного громадянина з боку властей. Разом з тим предстоятель Грузинської православної церкви патріарх Ілля II 1996 р. звернувся до парламенту країни з проханням скасувати смертну кару, вилучити з Кримінального кодексу Грузії відповідну статтю та помилувати осіб, які вже засуджені до страти й очікують на виконання вироку.

Іншими словами, ставлення християн до смертної кари лишається складним. Православні церкви України воліють не висловлюватися з цього приводу офіційно. Хоча вважається, наприклад, що послідовна позиція колишнього міністра юстиції С. Головатого щодо виконання вимоги Ради Європи є опосередкованою позицією й Української автокефальної православної церкви, вірним якої є экс-міністр. Православні священники та єпископи зазвичай посилаються на настрої своїх вірних, що в переважній більшості, як і все українське суспільство, беззастережно підтримують смертну кару. Один з православних єпископів обгрунтував у приватній бесіді свою підтримку смертним вирокам саме своїми релігійними переконаннями. “Адже ми не атеїсти, – сказав владика. – Ми віримо в життя за гробом. То чи не краще грішникові вирушити в те життя, понісши відповідне покарання?”

Однак, видається, найсумнішим у дискусіях навколо скасування смертної кари в Україні є те, що ведеться вона українськими парламентарями з представниками комітетів та комісій Парламентської Асамблеї Ради Європи або ж нашою виконавчою владою з перевіряючими із Страсбурга. Внутрішньої ж громадської дискусії немає. Суспільству все зрозуміло?

Олег Бучма (Україна)

ПРАВОВИЙ АСПЕКТ ФУНКЦІОНУВАННЯ РЕЛІГІЙНИХ ВІДНОСИН

Релігійні відносини можуть моделювати державні, правові, сімейні, моральні та інші суспільні відносини. Це може відображатися як у відношенні до надприродного, трансцендентного так і у взаємозв'язках між окремими віруючими чи релігійними спільнотами. Наприклад відносини між віруючим і Богом можуть будуватися за схемами державно-правових відносин (Бог - ”цар небесний”, патріарх - “владика”), внутрішньосімейних (звернення: “брат”, “сестра”, чи батьківсько-синівські відносини: “Бог - батько”, “бог - син”), відносин “панування – підлеглості” типу “господар - раб” тощо.

Спеціальне дослідження з цього приводу провів єпископ англіканської церкви Ян Т.Рамсей. Відшукавши типові моделі біблійних висловлень про Бога, він виокремлює з них такі: сімейну (батько, мати, чоловік, друг); виробничу (рибак, пастух, сіяч, торговець, лікар, годувальниця); соціальну (цар, суддя, воїн). Хоча релігійні відносини і виявляються в доктринальних, символічних, культових, соціальних формах, вони, однак не зводяться ні до однієї з цих форм чи їх сукупності. В основі всіх об'єктивних форм прояву релігійних відносин є безпосередній дотик людини до божества, що в релігійній свідомості, релігійному світовідчутті сприймається як іманентно властиве оточуючій нас дійсності.

Релігійні відносини передусім - це діалог, що відкривається в особистісному спілкуванні людини з Богом. Хоча це спілкування й може відбуватися різними засобами, все таки воно передбачає одне єдине - зв'язок з трансцендентним. Цей зв'язок може розкритися як зустріч двох особистостей - людини й Бога. Власне саме слово "релігія" й означає зв'язок.

Але ця зустріч може відбутись з Богом і як трансцендентною сутністю в будь-яких об'єктивованих іпостасях: Владикою світу, Верховним суддею, покликаним вершити свій суд. В такому разі вдосконалення соціальної особи полягає в заміні нижчого суду (суспільного) над собою вищим (Божим): "в особі Верховного судді ідеальний трибунал постає найвищим; й більшість людей чи постійно, чи у відомих випадках життя звертаються до того Верховного судді. Останнє породження людського роду може таким шляхом намагатися вищої моральної оцінки, може визнати за собою відому силу, відоме право на існування. З іншого боку, для більшості з нас світ без внутрішнього сховища в хвилину певної втрати усіх зовнішніх соціальних осіб був би якоюсь жакливою безоднею" [Джемс У. Личность // Психология личности. Тексты. М., 1982. - с. 70]

Таке дуалістичне розкриття суті релігійних відносин викликане специфічністю, власне, дуалізмом самого релігійного феномену, дія якого поширюється на двох рівнях - особистісному і соціальному. Тобто релігію можна визначити як феномени особистісний і соціальний. Це й спричинює багатоманітну палітру релігійних відносин, синкретично-симбіотичне їх поєднання з суспільними відносинами. Так релігійні відносини можна за певних умов розглядати як діалектичний рушій суспільних відносин (і взаємно). Скажемо, релігійні відносини генетично передуючи державним, правовим відносинам істотно впливають на розвиток і формування останніх. В свою чергу ті в подальшому призводять до еволюції релігійних відносин. Такий циклічний рух спостерігається протягом всієї історії людства.

Окремі види суспільних відносин на початках свого формування тісно поєднуються з релігійними. В основі їх симбіотичної конструкції знаходиться побудована на відношенні "дозвіл-заборона" норма, як регулятор взаємодії особа - світ. А дія релігійних відносин на окремий вид суспільних опосередковується правовими відношеннями і нормами як опредмеченими моделями правової свідомості.

У витоків правовідношення і правової норми знаходились релігійні відношення і норма. Саме на священнослужителів перекладалися судові функції тощо, а всі посягання на релігію розглядалися як злочин. Релігійні відносини регулюють суспільні засобом впливу релігійних норм на соціальні, ідеологічні, політичні, моральні та інші.

В результаті цього останні перестають існувати самі по собі як такі. Вони посилюються релігійною санкцією, перетворюючись в синкретичні норми, а то й повністю трансформуючись в релігійні, втрачаючи при цьому свої специфічні властивості і засоби забезпечення.

Відношення релігійного й суспільного концентрується навколо таких категорій як "табу" і "мана". Хоча ці терміни запозичені з лексики полінезійців, за своїм змістом вони притаманні всім релігійним системам, які й будуються на цьому відношенні. Мана - особлива надприродна, безособова, нематеріальна сила з якою зістручаються всі хто живе на землі, але не кожен однаково отримує її кількість. Найбільше мани у вождів. Володіють нею жреці, умільці, кудесники. Люди, що займають нижчі соціальні щаблі, маною взагалі обділені. Зменшити свою ману значить втратити свою особистісну цінність.

Мана є критерієм, що визначає соціальну ієрархію суспільства, виконуючи роль своєрідної божої благодаті (в кого більше мани, той кращий, здібніший, інтелігентніший і має більше прав і можливостей, в кого менше - навпаки); вона регулює релігійну і суспільну поведінку, постає як певний етико-моральний індикатор (недостойна поведінка, страх в бою тощо, можуть привести до зменшення, або й повної втрати мани).

Мана існує в поєднанні з табу - певною системою приписів і заборон, за порушення яких має настати надприродна кара. Витоки діалектичної єдності табу і

мани чітко простежуються в полінезійській релігійній традиції, за якою всі буттєві реалії у тому числі й люди поділяються на дві великі групи: моа - святе і ноа - світське, буденне. Все святе (моа) одароване манною й тому є власністю богів, і відповідно має охоронятися системою табу, яка визначає недоторканість певних речей чи особистостей. [Стингл М. Таинственная Полинезия. - М.: Наука, 1991. - с. 155-157.] З "табу" і "мана" пов'язано виникнення й функціонування таємних союзів та сакралізація влади вождя і його культ.

Зі слів туземців острова Флоріда походження влади вождів викликане вірою в те, що вони (вожді) можуть спілкуватися з могутніми духами, тіндало, й мають ту ману, з допомогою якої їм вдається проявити силу тіндало. [Токарев С.А. Ранние формы религии. - М., 1990. - с. 326.] З впевненістю можна твердити що саме на принципах "табу" - "мана" будуються всі відомі системи релігійних відносин. Це взаємовідношення формуючись як релігійно-правове в подальшому секуляризується, відбуваючи певну історичну трансформацію й стає смислоутворюючим чинником й світських правових відносин, змінюючи при цьому свою форму, але залишаючи свій попередній зміст - неминучість покарання за порушення певних ustalених норм поведінки ("Гріх", "Злочин" і "Кара" поєднує релігійну й світську правову традицію).

Так, ідея Страшного суду набуває земних виявів. Людина за скоєний гріх отримує покарання від суду суспільства (замість Бога) в цьому житті. Але були випадки і як правило досить часто, коли допускалась апеляція від суду людського до суду Божого. Це повсякчас використовувалось у судових процесах (особливо в середньовічних), тоді коли вичерпувались усі можливі звичні судові засоби. Форми Божого суду були різноманітні. Найбільше застосовувалися присяга, ордалії, рота та судовий поєдинок. Релігійну присягу (клятву) виголошували перед судом на підтвердження правдивості своїх свідчень обвинувач і звинувачений. У багатьох випадках правові норми вимагали, щоб невинуватість звинуваченого була підтверджена клятвою певної кількості свідків. Визначалась процедура присягання. Зазвичай звинувачений, обвинувач і свідок клали руху на Євангеліє, хрест чи інший священний предмет і клялися іменем Бога чи святого. Вважалося, що лжесвідка неминуче спіткатиме в житті і по смерті надприродна кара. Також практикувалися рота (присяга на зброї), божба - не врочиста присяга: "Щоб я з місця не встав", "Щоб я крізь землю провалився", "Щоб я пропав" і т.ін. [Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія. - К., 1992. - с. 195] Широкого застосування набули ордалії (від англосаксонського - вирок, суд) - випробування засобом вогню і води. Обидві сторони викликалися зробити таке, що за звичайним порядком речей повинне бути небезпечним для їх життя, але в результаті безпосередньої участі Божества виявлялось нешкідливим. Випробування вогнем полягало у триманні руки над вогнем, в переході через вогонь, в утриманні в руках розпеченого заліза, тощо. Випробування водою (киплячою чи холодною), - в киплячу воду клали кільце, яке звинувачений мав витягнути без шкоди для себе; в холодну воду кидали зв'язаного, якщо він йшов на дно, то вважався невинним, коли залишався на поверхні води - визнавався винуватим. Ордалії чи суди Божі існували у різних народів. Вони відомі у слов'ян, германців, індусів, євреїв, греків, скандинавів та ін. Спочатку вони знаходились під відомом язичницьких жерців. Пізніше їх опікає Християнська церква. Під впливом християнства з'являються й нові види Суду Божого (випробування Хрестом, освяченим шматком хліба (вина підтверджувалась тоді, коли хліб застрявав у горлі), випробування причастям (негативний вплив на винного), приведення підозрюваних у вбивстві до тіла вбитого тощо).

Активно використовували практику Божих судів в процесах проти відьом (випробування водою, важінням - відьми, що спілкувалися з дияволом втрачали свою вагу).

Передбачалась участь священника в підготовці й проведенні ордалій. Він окроплював святою водою іспитуємого, давав йому цілувати Євангеліє і хрест. Іспитуємий мав протягом кількох днів до ордалії відвідувати церкву, постити, подавати

милостиню, причаститися. Відбувалися ордалії в церкві.

Правові звичаї і акти санкціоновані церквою детально регламентували порядок проведення судового поєдинку (на мечях, бойових сокирах, списах, тощо). Перемога в бою розглядалася як надприродне підтвердження правоти переможця і вини переможеного.

Взаємозалежність між релігійними й правовими відносинами як регулятивними системами, їх узгоджений вплив на соціальний розвиток полягає передусім у тому, що вони є регулятором суспільних відносин.

Релігійні й правові норми при співпаданні сфер регулюваних відносин бувають часто - густо дуже наближеними, а то й тотожними за характером своїх приписів. Буває, що юридичні норми текстуально відтворюють передуючі їм релігійні і навпаки. “В результаті такої взаємодії соціально необхідна поведінка людей забезпечується одночасно санкціями як правової, так і релігійної норми, державним і церковним примусом, загрозою надприродної кари і обіцянкою надприродної винагороди” [Клочков В.В. Религия, государство, право. - М.: Мысль, - 1978. - с. 98].

Взаємозалежність компонентів релігійних і правових відносин можна визначити наступними їх специфічними зв'язками: взаємовпливу їх однорідних елементів (релігійної ідеології і правосвідомості, релігійних (церковних) і світських судів, релігійних й правових норм); одновекторна спрямованість однорідних елементів обох систем на інші соціальні системи й суспільне життя (нап., - релігії й права на морально-етичні уявлення, взаємне регулювання юридичними й релігійними нормами суспільних відносин; безпосередній взаємовплив неоднорідних елементів релігійної і правової систем (регулювання юридичними нормами релігійної поведінки і відносин, внутріконфесійної діяльності і т.ін.), чи опосередковане (вплив релігійної ідеології на формування правових норм через правосвідомість унаслідок сприйняття правосвідомістю релігійних уявлень і ідей); взаємодія галузей права з різними сферами релігії (регулювання релігійними й правовими нормами різних сторін церковно-державних відносин, майнових та інших прав конфесійних організацій і культових служителів, узаконення культових церемоній в різних сферах державного життя: коронація, релігійна присяга при входженні на державні посади, релігійна клятва в суді тощо).

Такі варіанти взаємозв'язків релігії й права можуть слугувати причиною інтеграції чи дезінтеграції державно-церковних відносин (специфічних взаємозв'язків релігійних організацій з державою) й визначати їх характер: як відносин між державою й панівною церквою; державою й терпимими релігійними організаціями і державою й конфесіями, що переслідуються.

Регулятором цих зв'язків за певних обставин може виступати держава або особливе організаційне утворення духовної влади - Церква. Остання за своєю природою дуалістична, що й визначає її специфіку. Вона є симбіотичним модусом релігійних і суспільних відносин. Її функціональність можна визначити як суспільну, бо її дія розгортається в певній соціальній конструкції, де вона постає, як об'єднання віруючих того чи іншого релігійного напрямку на основі загального віровчення і культу, централізованою системою управління життям, діяльністю та поведінкою віруючих, ієрархічністю, визначеною системою норм (релігійної моралі, канонічного права тощо), цінностей, санкцій, розподілом своїх членів на духовенство (професійних служителів культу) та мирян (рядових віруючих); належність до певної церкви може визначатись як сімейними і національними традиціями так і свідомим вибором особи; в процесі релігійної діяльності церква виконуючи релігійні функції здійснює й політичні, соціальні, економічні, правові, культурні впливи на особу й соціум. Але все таки основне покликання Церкви є специфічне-релігійне. Вона має забезпечити особливий зв'язок людини з трансцендентним, Богом. Власне, в перекладі з грецької слово “Церква” й означає дім божий. Тому для самих віруючих церква є надсуспільним утворенням. Наприклад, згідно з християнським віровченням вона є уособленням містичного тіла Христового, спільнотою всіх віруючих в Бога і Христа, сполученою

Словом Божим, священоначалом і таїнствами під невидимим керівництвом Бога для вічного життя і спасіння; розрізняються: церкви земна, що об'єднує всіх істинно віруючих на землі і небесна до якої належать ті, хто закінчив земне життя і перебуває на небесах; церкви видима (складається з видимих членів і діє на землі) і невидимапо благодаті божій і оскільки до неї належать святі Церкви небесної, святі Ангели і святі люди.

Основні функції духовної влади можна визначити як законодавчу (врядування церковного життя), адміністративну (проведення релігійних норм і правил в життя віруючих індивідів) і судову (відновлення порушених в Церкві прав і відносин, вирішення різного роду суперечок між суб'єктами духовної організації). Ці функції реалізуються в актах духовної влади - рішеннях Церковного керівництва стосовно регламентації і регуляції культурної і позакультурної релігійної діяльності закріплених у відповідних законах, указах, постановах тощо; вони забезпечують основні повноваження духовної влади: владу вчення, владу священнослужіння й владу управління, які складають найважливіший вид церковної влади - владу ієрархічну, що безпосередньо йде від Божественної влади, - тому найвищим актом духовної влади є настанови, що йдуть безпосередньо від засновника Церкви (наприклад, "Закони Ману", "Десять заповідей", "Заповіді Христові" тощо) і вважаються божими законами.

Акти духовної влади можна поділити на нормативні (ті, що встановлюють норми релігійного права (та індивідуальні) за допомогою яких норми релігійного права застосовуються до конкретних випадків чи осіб). Першу групу складають ті акти, що регламентують становище церкви в суспільстві, визначають специфіку державно-церковних і міжконфесійних відносин (наприклад, унія, конкордат тощо) й такі, що регламентують внутрішньоцерковне життя. Останні можуть носити як загальний (патріарші й митрополичі грамоти, папські енцикліки, рішення церковних Соборів, церковні конституції тощо) так і локальний (єпископські грамоти, митрополичі послання в різні єпархії і т.ін.) характер. До індивідуальних актів духовної влади можна віднести акти беатифікації і канонізації святих, акти обрання на церковні посади, відлучення від церкви, позбавлення сану тощо.

З державно-церковними відносинами пов'язуються такі поняття як свобода вибору і свобода совісті. У відношувальному тандемі "держава - церква" ці фактори мають бути визначеними, не як якийсь особливий дар держави, а як природне право кожної особи на можливість вільного вибору релігії, віри в Бога, світоглядних орієнтирів і переконань, що б мали визначити сенс особистісного буття, мотиваційний каркас вчинків й поведінки індивіда. [Свобода совести, вероисповедания и религиозных организаций. - К., 1996. - с. 7]

Нехтування й ігнорування цього фактору, однобічність впливу держави на церкву, антагоністичний тип відокремлення Церкви від держави, що заперечує можливість вільного партнерства між цими інституціями може призвести до викривлень і збочень суспільного устрою. Це особливого поширення набуває в умовах світоглядного вакууму і призводить до виникнення квазірелігійних утворень як результату пошуків нової віри, нових духовних орієнтирів, цінностей та ідеалів.

Заборона релігії з боку держави може призвести до наділення наприродними властивостями осіб, націй, певних суспільних інституцій, виникнення так званих світських релігій, - соціоцентричних за своїм характером (зосереджених на сакралізації об'єктів земного походження). [Пивоваров Д.В. Религия: сакрализация ценностей и солидаризация моделей // Рациональность иррационального. - Екатеринбург, 1991. с. 19]

Вшанування небесних богів світські релігії підмінюють поклонінням богам земним; вони мають всі зовнішні ознаки релігії: віра в надприродні властивості предмета відповідного культа, міфологему, символіку, атрибутуку, культову практику тощо. Наприклад, у марксизмі - ленінізмі (багато хто з дослідників відносить його до світських релігій) роль Святого Письма виконували праці класиків, Святих переказів - мемуари більшовиків, вселенських соборів - партійні з'їзди, ікон - портрети вождів,

були свої таїнства й не обійшлося без сектантства.

В роботі “Карл Маркс як релігійний тип” Сергій Булгаков стверджує, що жодна людина не може обійтися без релігії. На його думку осердя релігійного феномену складає визнання індивідом певних цінностей вищими за власні інтереси, свою особистість й намагання в своїй діяльності втілити їх (цінності) в життя. В своїй ідеї християнського соціалізму Булгаков, намагаючись зберегти особу від марксистської раціоналізації, зазначає, що марксистки переконують людей поступитися своєю особистісною сутністю (властивість вільного вибору) “залізному закону необхідності”, який є не об’єктивною істиною, а суб’єктивною вірою. [Putnam G.F. Russian alternatives to Marxism. - Knoxville, 1977. - p. 93-122] Релігією Маркса та його однодумців і наступників на думку С.Булгакова є людинобожжя.

Ідеологічним підґрунтям для створення нової експериментальної релігії послугувала вірогідно робота Йосипа Діцгена “Дрібні філософські праці” яку опрацьовував В.І.Ленін, і яка увійшла (з помітками) до його “Філософських щоденників”. Ленін звернув увагу на те, що принципи соціал-демократії містять у собі матеріал для нової релігії. Виходячи з того, що незрозуміле і незбагненне обмежують наші пізнавальні здатності, акцентуючи увагу на реальному, як недосконалому, справжня сутність якого є таємниця, - в соціал-демократичному русі вбачається нова форма релігії. [Ленін В.І. ПСС - т. 29. - с. 352.]

З приходом до влади більшовиків спостерігається активне вивчення релігійного феномену, його соціального втілення, причому, з метою віднайти власні механізми будівництва нової релігії. Завдання полягало не в тому щоб навчитися жити без святих й богів, а щоб замінити їх іншими (Маркс - “месія”, Ленін - “бог”, Сталін - “вождь “ і вчитель”). [Савельев С.Н. Советский атеизм - религия для несовершеннолетних // Какая философия нам нужна?: Размышления о философии и духовных проблемах нашего общества. - Л., 1990. - с. 159] Пропонуються й етапи цього релігієтворення: “перший етап - це богобудівництво, що розвиває марксизм як “п’яту велику релігію, оформульовану іудейством” (Див.: Гангнус А. На руинах позитивной эстетики: Из истории одного термина // Новый мир, 1988. № 9- с. 154).

Другий етап - богобудівництво іудео-християнського типу: Бог в трьох особах (іпостасях): процес розвитку продуктивних сил - бог - отець, пролетаріат - його син, науковий соціалізм - дух святий”. [Савельев С.Н. Цит. праця. - с. 172]

Потім знову йде повернення до старозавітної традиції (мрії про те, що у суспільного керма стане сильна особистість). Центром і осердям нового суспільства стає вождь партії й держави, навколо якого зосереджується культ колективності. В уяві народу він постає не як конкретний індивідум, а в формі символу - вмістилища благодатних властивостей, що традиційно приписувалися божеству. При зміні вождя стандартизований набір цих властивостей переходив його спадкоємцю. При цьому істиним богом завжди залишався колектив (співтовариство). В таких умовах церковні інституції фактично перетворювались на придатак державного механізму, а їх релігійна діяльність переслідувала далеко не релігійні цілі. Відомий релігійний діяч, правозахисник Гліб Якунін зазначає: “Московська патріархія ... що формально зберегла спадковість єпископату від історичного православ’я, використовуючи традиційні Богослужіння й образи ... фактично являлась підрозділом держбезпеки, головною функцією якої було обслуговування тоталітарного комуністичного режиму ... принципи її організації теж не могли бути соборними, тобто відкритими для віруючих, для всеоб’ємної участі всіх православних християн у справах церковних. Побудова Патріархії відбувалась по іншим канонам, унаслідок чого з’явилась і по цей день існує воєнізована структура: симбіоз КДБ й дореволюційного Святійшого Синода” [Якунін Г. Подлинный лик Московской Патриархии. - Самиздат - с. 1-2].

Таким чином відбувалося усупільнення релігійних відносин, які переставали виконувати свої специфічні функції й перетворювались в механічний спотворений придатак суспільних відносин. При цьому на попередні форми психічної діяльності, світопереживання, особи накладався новий духовний зміст, що обумовило сприйняття

нової ідеї не розумом, а вірою; соціалізм, ідеї якого сприймалися адекватно звичним релігійним чинникам, в індивідуальній уяві набирав вигляду своєрідної релігії: “рай переносився на землю в якості світлого комуністичного майбутнього, великий вождь поставав у ролі бога, вожді менші за рангом - у функції святих, земне пекло - це все темне минуле й оточуючий першу країну соціалізму світ зла, партія - своєрідна каста священнослужителів посередник між богом і віруючими, віра в творящу силу молитви перетворилась на віру в заклинання лозунга, спокутну жертву міг принести кожен, віддаючи своє (й чуже) життя в ім'я світлого майбутнього, а страх Божий перетворився на страх перед всевидячим оком держави й колектива, що претендують не лише на вчинки, але й на думки й почуття індивіда ... При цьому залишався й розподіл людей за ознакою віри на “єдиновірців” - тих, хто вірить в ідею комунізму (“наших”) та “іновірців” - тих, хто вірить не так чи недостатньо (ті, хто взагалі не вірить, - ворог)” [Головаха Е.И., Бекешкина И.Э., Небоженко В.С. - Демократизация общества и развитие личности. От тоталитаризма к демократии. - К.: Наукова думка, 1992. - ч. 25-26].

Об'єктивоване усупільнення релігійних відносин притаманне всім деспотичним тоталітарним державам. Виразного прояву воно набуває в феномені культа особи коли сакральний світогляд з його неодмінним атрибутом вищим божественним началом трансформується у віру в доброго вождя. (Сталін, Мусоліні, Франко, Гітлер яскраві приклади цього феномена). Злиття в масовій свідомості найвищого ідеалу з міфологізованою постаттю Вождя призводить до наділення останнього божественними атрибутами і необмеженою владою.

Чи не вперше термін “культ особи” зостосували, характеризуючи часи правління Сталіна. І попервах здавалося б, що обговорюється суто академічна тема про роль особи в історії. “Тим не менше, - зазначає О.Мень, - слово “культ” було вибране вдало. Воно вірно відображує релігійний ... характер явища” [Мень А. Трудный путь к диалогу: Сборник. - М.: Радуга, 1992 - с. 145].

Культ особи вождя, як і будь який інший культ мав свій ритуал. У кожній установі, у кожному будинку на видному місці знаходився його портрет, перед яким були свіжі квіти, що символізували безмежну народну любов. Кожна подія мала освячуватися верховним вождем. Це було символом його нерозривного зв'язку з партією, державою й народом. Портретне зображення не повинне було передавати недоліки, - чи то духовні чи фізичні. Вождь поставав як втілення самого абсолютного авторитету. Він був натхненником творчості і вершителем долі мільйонів людей. Його шанування і фанатична віра в нього перевершували навіть віру в Бога. Один з лідерів нацистської партії стверджував, що німецький народ був зачарований Гітлером як ніколи ніякий народ не був зачарований за всю світову історію. Гітлера проголосили посланником Бога. У ньому бачили месію, котрий у важкі часи для країни приведе її через усі труднощі й негаразди до світлого й щасливого майбутнього. В результаті він сам повірив у цю “істину”. Желю Желев у своїй відомій праці “Фашизм” аналізуючи природу тоталітарної держави вказує на те, що “коли фанатичні натовпи звеличують свого вождя, він сам починає вірити в те, що приписує йому божевільна маса. Надприродний образ, створений істеричним натовпом, починає володіти ним самим. Він намагається злитися з ним, щоб задовільнити натовп. І нарешті він починає вірити в цей міф точно так, як вірить у нього натовп. Він стає настільки ж сліпим і фанатичним, як і його шанувальники” [Желев Ж. Фашизм. Тоталитарное государство. - М., 1991. - с. 188].

Одним з механізмів релігійно-світської свідомості стає обожнення об'єктивних інституцій, їх персонізація, яку в історичній традиції можна простежити від Гегеля, Конта і Маркса. На думку Ф.А.Хайека соціалізм з його розумінням “суспільства” по суті є фактично пізніша форма анімістичних інтерпретацій порядку, історично представлених різними релігіями з їх богами. Ця схожість не применшиться й тим фактом, що соціалізм часто-густо спрямований проти релігії. Хайек стверджує, що вижили і збереглися лише ті релігії, які підтримували власність і сім'ю, а оскільки

комунізм є релігією, що має антивласнісне й антисімейне спрямування, то заненад комуністичної ідеї близький. Він припускається думки, що можливо Бог у розумінні людей є всього лише персоніфікація тих традиційних моральних норм і цінностей, які підтримують життя людської спільноти, а “те джерело порядку, що релігія приписує людиноподібному божеству, - пропонуючи свого роду Карту чи путівник з допомогою яких окрема частина вдало орієнтується в середині цілого, - не знаходиться поза фізичним світом, але є однією з його характеристик, та, занадто складною, щоб якась складова цього світу зуміла скласти його “картину” чи “образ” [Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. - М., 1992. - с. 187.]. Але не виключено, що більшість людей здатна сприймати абстрактні традиції лише як чинсь особисту Волю. Коли відверта віра в надприродні сили заперечується як марновірство ця воля вбачається в “суспільстві”.

Більшість західних країн випрацювали нову концепцію суспільства за якою Церква обстоює порядок заснований, на гідності людської особистості виходячи з індивідуальної свідомості віри і розуму на протигагу традиційній ієрархічній концепції суспільства згідно якої Церква відрізняла Одкровення від розуму і зберігала за собою прерогативи вищого авторитета у витлумаченні Одкровення. Згідно цій концепції: “Бог відкриває себе серцю кожної людини; у відповідь на це одкровення кожна людина передає отриманий дар іншому - ближньому, сім’ї, суспільству, нарешті вона вносить, його як свій внесок в життя країни і в політичний устрій ... Церква постає вже не як ієрархія і вища влада. Вона постає передусім добровільно зібраною громадою віруючих, завдання якої - вказувати шлях своїм членам і допомагати їм виконувати покладену на них Богом місію” [Гейзау Франс А.М.Альтинг. Плуралистический проект // “Русская мысль”. - № 4151, 28 ноября - 4 декабря 1996 г. - с.7.].

Релігія будучи поєднаною з глибинними основами людського буття, впливає на соціальні структури і цінності. Важливість її підкреслюється тим, що вона охоплює в собі речі, які виходять за межі світськості. Функціонування релігійних відносин залежить від рівня релігійної свободи в певному суспільстві. А виміри релігійної свободи пов’язані з незалежно еволюціонуючими частинами доктрин в сучасних правових системах; її розуміння залежить від впливу концептуальних розробок в різних галузях світського права. “Часом релігійна свобода стає зв’язковою ланкою конкуруючих цінностей рівності, слова, асоціації, гідності і особистої свободи. Тому іноді застосовується спроба звести релігійну свободу до її світських компонентів. Але ... головним для релігійної свободи є право релігійних моделей життя на те, щоб бути прийнятими на своїх власних умовах, а не знаходити захист, якщо (і тільки якщо) вони погоджуються зі світськими судженнями відносно того, що саме необхідно захищати” [Дьюрем К. Свобода религии: модель США // Модели церковно-государственных отношений стран западной Европы и США. - К., 1996. - с. 131.].

Система релігійних відносин як комплексне ціле, яке складається з множини елементів об’єднаних різними взаємозв’язками і відокремлених від того, що їх оточує певними межами, формується і діє в чітко визначеному історично, часовопросторовому континуумі. І в залежності від цього у відповідних системах релігійних відносин по-своєму відображаються особисто індивідуальний і суспільний життєві досвіди, зберігається система емоційно-образних уявлень і переживань, норм людського буття. Але попри все це, різні системи релігійних відносин виконують одну і ту культурно-історичну роль. Вони виступають засобом соціальної регламентації і регуляції в суспільстві, засобом збереження і упорядкування традицій, звичаїв і обрядів. Релігійні відносини за історичноконкретних умов є тією рішійною силою, що підштовхує соціальний розвиток в прогресивному напрямку. Будучи причинним, активізуючим чинником прогресу релігійні відносини визначають його форму чи вид, а саме траєкторію еволюційного розвитку людської спільноти з сакралізованим агентом дії.

ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В БЕЛАРУСИ

На протяжении 1990-х годов религиозная ситуация в Беларуси, обретшей свою государственную независимость, существенно изменилась. Самым концентрированным воплощением этих изменений стали стремительный рост религиозности и столь же бурное разрушение атеизма. Социологические исследования, проведенные на протяжении последнего десятилетия в Беларуси, показывают, что перед развалом СССР, в 1989 г., причисляли себя к верующим 22 % от общего количества респондентов, а в 1997г. - 37,5 %, т.е. почти вдвое больше, при более чем двукратном одновременном сокращении числа неверующих с 65 до 25,4 %. За этот же период резко возросло количество религиозных организаций и объединений, функционирующих в республике. Только на протяжении последних лет (1993-1998гг.) численность религиозных общин в Беларуси возросла с 1537 до 2256, т.е. почти в полтора раза. За этими количественными показателями кроются очень глубокие качественные преобразования в духовном мире многих людей, в их жизненных устремлениях, ожиданиях и позициях.

Для понимания столь существенных трансформаций типичного для советского периода определения, согласно которому, как утверждает в "Советском энциклопедическом словаре" "религия - мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), основанные на вере в существование бога или богов, "священного", т.е. той или иной разновидности сверхъестественного", явно недостаточно. В реальном своем функционировании в современном обществе, в том числе разумеется, и в белорусском, религия предстает как многокомпонентный социальный феномен. Это прежде всего совокупность взглядов на мир, которые чаще всего основываются на вере в Бога, сотворившего мир и самого человека и давшего человеку знание в "откровении", которое необходимо принимать на веру, не требуя доказательств. Это также совокупность действий, составляющие культ в которых религиозный человек выражает свое отношение к Богу и вступает с ним в определенные отношения в молитве, обрядах, таинствах и т.п. Это, кроме того, совокупность норм, заповедей, правил поведения, которым человек должен следовать неукоснительно как требованиям, предъявляемым ему церковью по повелению самого Бога. Это и объединение людей в определенные религиозные общности и организации - церковь, секта, монашеский орден и др. Это, наконец, духовно-практическая деятельность людей, объединенных едиными верованиями, в социальном пространстве сакральных, т.е. священных, трансцендентных, выходящих за пределы земного мира и вознесенных над ним смыслов и значений.

Если интегрировать все эти значения термина "религия", то обширный мир процессов и явлений, охватываемых этим термином, предстает как сфера духовной жизни (наряду с наукой и искусством), в которой отдельный индивид и различные социальные общности - семейные, территориальные, этнические, субкультурные - находят смысл и цели своего существования, не сведенные к поведенческим бытовым потребностям, а призванные возобновлять и утверждать связи с принятыми сверхценностями, сакрального характера.

Только такое понимание религии дает возможность правильно определить социодинамику изменения религиозной ситуации на протяжении последнего десятилетия в Беларуси. Именно при такой трактовке религии становится возможным понять, почему социодинамика религиозности в современной Беларуси не обладает линейным и равномерным развитием, характеризуется значительным разнообразием в важнейших ее измерениях - возрастном, территориально-региональном, вероисповедном.

Религиоведение исследует религиозность как социальное поведение, реализующееся в разнообразных взглядах, стремлениях, ожиданиях, жестах, языковых оборотах и тому подобных явлениях, свойственных общению и взаимодействию людей. Поэтому изменения религиозности не проходят, а следовательно, и не могут быть правильно поняты, в отрыве от социально-экономических и социокультурных

трансформаций, происходящих в обществе. Вместе с тем необходимо иметь в виду, что религиозность, выражающая мировоззренческую ориентацию индивидов и различных социальных общностей (семейных, территориальных, профессиональных, этнических), связана с глубоко личными, интимными переживаниями верующего и поэтому отнюдь не всегда может быть выражена точными цифровыми показателями. Тем не менее, чаще всего ее определяют, исходя из личностной декларации тем или иным человеком своей приверженности к религии. Если руководствоваться таким именно подходом, а он является в социологии религии и религиоведении господствующим, то проведенное во второй половине 1998г. Кафедрой этики и религиоведения философско-экономического факультета Белорусского госуниверситета исследование дает основание для вывода о том, что в настоящее время в Беларуси признают себя религиозными людьми, как мы еще раз отмечаем, 37,5% опрошенных, а еще примерно столько же (37,1 %) затрудняются точно определить являются они религиозными людьми или нет. Это означает, что более половины населения республики испытывает в той или иной мере влияние религии или, по крайней мере, считаются с таким влиянием как существенным фактором современного общественного развития.

Столь существенные масштабы распространения религиозности объясняются коренными социально-экономическими, социокультурными и политическими изменениями, произошедшими в Республике Беларусь в результате распада СССР, обретения ею государственной независимости, трудным и неоднозначным переходом республики к социально ориентированной рыночной экономике, сопровождаемой глубокими изменениями в ценностных ориентациях и мировоззренческих позициях большинства наших современников.

Для понимания степени современной религиозности в Беларуси важное значение имеет выяснение вопроса о том, какое мнение о влиянии религии превалирует в массовом сознании. Проведенный в августе - сентябре 1998г. массовый опрос населения республики показал (его данные приведены в табл. 1), что более половины респондентов (51,1%) убеждены в возрастающем влиянии религии на различные стороны жизни, еще почти 27% опрошенных полагают, что степень такого влияния сохраняется на прежнем уровне, и только 2,5 % респондентов считают, что влияние религии в нашем обществе уменьшается. Причем примерно такая же религиозная панорама разделяется большинством населения республики и в будущем. Убеждены, что в XXI веке религиозная конфессия, к которой принадлежат опрашиваемые, будет существовать и усилит свое влияние 28,8 % от общего количества респондентов, чуть меньше их число - 27,1 % - полагают, что влияние их конфессии сохранится примерно на том же уровне, что и сегодня, и только 4,1 % опрошенных предполагают, что влияние на конфессии в XXI веке сократится.

Таблица 1.

Мнение населения Беларуси о динамике влияния религии в современном обществе

Мнения населения Беларуси	% от числа опрошенных
Увеличивается	51.1
Уменьшается	2.5
Остается на прежнем уровне	26.9
Сказать не могу	19.5

Такая структура оценок степени влияния религии обусловлена, в первую очередь, распространенным в обществе пониманием значимости и роли религии в жизни современного общества. О положительных в общественном мнении населения Беларуси оценках роли религии в жизни общества свидетельствует табл. 2. Менее 3 % опрошенных считают, что религия вредна, так как она разъединяет людей на религиозные, нередко враждующие между собой группы. Остальные в той или иной степени характеризуют роль религии в современном обществе положительно. Так, наиболее значительная часть респондентов (38,6 %) убеждены, что религия побуждает человека к добру, 36,1 % считают, что религия пробуждает у людей чувство сострадания и милосердия, 30 % - что

она положительно влияет на состояние нравственности в обществе (сумма процентов больше 100 %, так как респондент во время опроса мог сформулировать свою позицию или оценку не по одному, а по двум - трем вопросам).

Таблица 2.

Оценка общественным мнением населения Беларуси религии в жизни обществе.

Мнения населения Беларуси	% от числа опрошенных
Религия является одним из устоев демократического общества	7.0
Религия пробуждает в людях чувство сострадания и милосердия	36.1
Возрождение национального самосознания и культуры невозможно без религии	8.1
Религия положительно влияет на состояние нравственности в обществе	30.0
Религия побуждает человека к добру	38.6
Религия вредна, ибо она разъединяет людей на различные конфессии	2.9
Религия вредна, потому что она противоречит науке	2.0
Религия не приносит ни пользы, ни вреда	15.4
Другое	1.9

Существенное значение для понимания обширности масштабов влияния религии в современном обществе имеет выяснение вопроса о мотивах, по которым люди дают положительные оценки роли и значимости религиозной веры. Каждый шестеро из десяти опрошенных считают, что религия приносит пользу людям, так как утешает в трудные минуты и помогает их пережить, т.е. выделяют на первое место утешительную функцию религии, каждые четверо из десяти утверждают, что религия удерживает от дурных поступков, помогает стать высоконравственным человеком, каждый пятый полагает, что она охраняет человека от несчастий и болезней, каждый десятый, - что она способствует возрождению национальной культуры и народных традиций.

Весьма важным дифференцирующим фактором, влияющим на уровень религиозности, является возрастная принадлежность респондентов. В процессе проведения социологического исследования выяснено, что признают себя религиозными людьми 31,4 % респондентов в возрасте до 30 лет, 28,5 % респондентов в возрастной когорте 30-49 лет, 39,9 % - 50-60-летних и 65,3 % людей, чей возраст превышает 65 лет. Таким образом среди людей самой старшей возрастной категории количество верующих более чем вдвое превышает число таковых в возрастной группе, чей возраст составляет менее 30 лет.

Если в целом по всему массиву опрошенных относят себя к глубоко религиозным людям 6,3 % респондентов, в возрастной категории людей старше 65 лет - 18,2%, т.е. втрое больше, то в молодежной возрастной когорте (до 29 лет) только 1,9 % опрошенных, т.е. в 3,3 раза меньше, чем в среднем по массиву опрошенных.

Верят в Бога с убеждением, что он существует 35,4 % от общего массива опрошенных, т.е. каждый третий из них, в возрастных когортах 20-30-40-летних - 28,3 % респондентов, в возрастной группе 50-65-летних - 43,2 %, в самом почтенном возрасте, превышающем 65 лет, такое убеждение характерно для 59,7 %, т.е. для каждых шестерых из десяти опрошенных.

Существенная разница выявлена и в оценках различными возрастными группами степени и динамики влияния религии на жизнь наших современников. Среди респондентов самых старших возрастных когорт убеждены в том, что религия увеличивает свое влияние в современном белорусском обществе более половины опрошенных - 51.4 % респондентов в возрасте до 49 лет - 55,9 % - в возрасте до 65 лет - 52 % в возрасте старше 65 лет, то в молодежной среде (в возрасте до 29 лет) такие убеждения наличествует только 44.4 % опрошенных.

Еще больший контраст выявлен в оценке будущего религии. Верят в то, что в XXI веке церковь (конфессия), к которой принадлежат опрашиваемые, будет существовать и увеличит свое влияние 21,8 % самых молодых респондентов (в возрасте до 29 лет) и почти вдвое большее количество людей возраст которых превышает 65 лет, - 40,8 %.

В практике развития отношений между государством и религией важно учитывать весьма существенную не только половозрастную, но и социально-территориальную, религиозную дифференциацию

Возьмем в качестве объекта социологического сравнительного анализа такой существенный показатель, как соотношение религиозной идентификации с различными иными проявлениями личностной идентичности индивидов, проживающих в различных регионах, а следовательно, и в различных социально-экономических и социокультурных условиях. Сравнительное изучение религиозности, выделяющее в качестве базисного компонента территориально-региональные различия различных групп населения, накладывающие существенный отпечаток на состояние и уровень религиозности, показало существенную дифференциацию в интенсивности идентификации себя индивидами, проживающими в различных регионах с людьми верующими, неверующими и колеблющимися между религиозной верой и неверием. В приграничных с Беларусью районах Белостокского воеводства Польши идентифицируют себя с верующими 87 % опрошенных, в приграничных с Польшей районах Гродненской области - 57,7 %, а в приграничных с Россией районах Витебской области - только 18,7 % респондентов.

В динамике этих цифр проявляется очень интересная тенденция: с польской стороны приграничья количество верующих более чем вдвое превышает количество таковых с ее белорусской стороны, а в восточной части Беларуси - почти втрое снижается по сравнению с ее западными районами. При этом удельный вес среди верующих тех людей, которые очень сильно, почти фанатично верят в Бога, с польской стороны пограничья составляет 9,7 %, с белорусской - почти вдвое меньше (5,3 %), а в восточной части - примерно в полтора раза меньше, чем в западной (1,8 %). Еще более контрастирует в тех же регионах отождествление себя респондентами с людьми, не верующими в Бога. В польско-белорусском пограничье их удельный вес составляет чуть более 2 % от общего массива опрошенных, в белорусско-польском - в 1,5 раз больше - 12,5 %, а в Витебской области достигает 49,4 %. Такая же тенденция проявляется и относительно людей, колеблющихся между религиозной верой и неверием. В Белостокском воеводстве их число едва превышает 11 % от общего количества респондентов, в Гродненской области возрастает до 29,9 %, а в восточных областях Беларуси от 32 до 42 %: в Витебской области 31,9 %, в Могилевской - 39,5 %, в Гомельской - 42,9 % респондентов.

Примечательно также различие в соотношении религиозной идентификации личности с другими ее идентификациями между названными регионами. В приграничных с Польшей районах Гродненщины идентифицируют себя с человеком вообще (безотносительно к принадлежности к какой-либо нации, профессии и т.п.) на 9,3 % большее количество опрошенных, чем в приграничных с Беларусью районах Польши. Зато в польско-белорусском пограничье идентифицируют себя с христианином (католиком, православным и др.) вдвое больше людей, чем в белорусско-польском (соотношение 31,2 %: 15,4 %), с определенной национальностью (поляк, белорус и др.) - соответственно 25,7 и 11,8 % опрошенных. А это означает, что в польско-белорусском пограничье идентификация личности связана менее интенсивно с религиозными и этнонациональными компонентами. Такой вывод подтверждается и тем обстоятельством, что в иерархии различных позиций идентификации в белорусско-польском пограничье идентичность (т.е. отождествление себя с определенным полом) занимает второе место, вслед за идентичностью с человеком, а в польско-белорусском - только четвертое, уступая по интенсивности своего выражения идентичности гуманной, религиозной и национальной идентичности.

Очень существенная дифференциация респондентами различных регионов по вопросу перспектив развития и существования религии и церкви. В современном белорусском обществе довольно распространенным является мнение о том, что религия

будет существовать вечно, но степень выраженности такого мнения весьма различна в разных регионах республики, о чем свидетельствуют данные, сгруппированные в табл. 3.

Таблица 3.

СТЕПЕНЬ РАСПРОСТРАНЕНИЯ В РАЗЛИЧНЫХ РЕГИОНАХ БЕЛАРУСИ МНЕНИЯ О ТОМ, ЧТО РЕЛИГИЯ БУДЕТ СУЩЕСТВОВАТЬ ВЕЧНО. (В %)

Содержание ответа	Регионы Беларуси							Всего
	Минск	Минская	Брестская	Витебская	Гомельская	Гродненская	Могилевская	
да	57,7	54,6	76,0	54,8	57,9	73,6	44,0	705 59,7
нет	13,4	4,4	8,2	3,6	4,1	4,2	11,3	84 7,1
не знаю	28,9	41,0	15,8	41,7	38,0	22,2	44,7	392 33,2
Всего	194 16,4	183 15,5	171 14,5	168 14,2	171 14,5	144 12,2	150 12,7	1181 100,0

Приведенные в таблице данные свидетельствуют, что в западных областях Беларуси, где религиозность населения является более масштабной и глубокой, чем в восточных, верят в вечность существования религии три четверти, а в восточных – около половины опрошенных. Так, из числа опрашиваемых в Брестской области верят в то, что церковь будет существовать вечно, три четверти граждан (76 %), в Гродненской – 73,6 %, в Витебской и Гомельской – несколько более половины, а в Могилевской – только 44 % респондентов. Убеждены, что церковь (конфессия), к которой принадлежат опрашиваемые, в течение XXI века усилит свое влияние 31,4 % респондентов из Брестской области, 36,2 % - из Гродненской и только 19,4 % - из Могилевской области. Уверены, что в настоящее время религия увеличивает влияние на нашу жизнь 63,4 % респондентов из Брестской, 71,5 % - из Гродненской области, но только 43,4 % - из Витебской и 38,9 % - из Могилевской области.

Считают, что Иисус Христос – сын Божий, принесший на землю слово Божье, чье влияние сегодня имеет такое же значение, как и 2000 лет назад, 51,7 % опрошенных в Брестской, всего 42,7 % - в Гродненской области, но более чем вдвое меньше – 20 % респондентов в Витебской области. Согласны с тем, что учение Христа устарело и утратило свое значение 12,7 % опрошенных из Могилевской области, 15,3 % -- из Минска, но только 5,6 % из Гродненской и 7 % из Брестской области. В приграничных с Польшей регионах Беларуси гораздо более сильны религиозные устои семьи и вытекающее отсюда более интенсивное влияние семьи на религиозность детей, чем в восточных ее областях. Пришло к вере в Бога в детском возрасте, т.е. под влиянием религиозного семейного воспитания, более половины опрошенных в Гродненской области (51,5 %), чуть более одной пятой (22,3 %) в Могилевской области и только каждый шестой – в Минске. Полагают, что обращение к религии внесло очень существенные изменения в повседневную жизнь людей 32,2 % опрошенных в Брестской, 28,5 % - в Гродненской, но только 14 % - в Могилевской, 12,1 % - в Гомельской и 3,6 % - в Витебской.

В белорусско-польском пограничье гораздо интенсивнее декларации о принадлежности к религии связаны с практическим участием в религиозных действиях и обрядах, в совершении религиозных таинств, чем в восточных областях республики. Так, например, на протяжении последних трех лет крестили своего ребенка 15,7 % опрошенных в Гродненской области и почти втрое меньше – 5,6 % - в Могилевской. Присутствовали при обряде крещения соответственно 28,3 и 10,6 % респондентов, принимали таинство причащения в Брестской области 56,2 % опрошенных, в Гродненской – 52,8 %, а в Могилевской и Витебской только 14,4 % и 10,5 % соответственно. Участвовали в похоронах с религиозным обрядом за те же три последних года в Витебской и

Могилевской областях соответственно 26,2 % и 32,9 % респондентов, а в Брестской – 80,6 % опрошенных.

В Гродненской области никогда не посещают религиозные службы 10,4 %, в Брестской – 14,3 % респондентов, а в Могилевской и Витебской областях – от 36,2 до 43,6 % от общего массива опрошенных. Не молятся никогда 40,7 % респондентов в Могилевской, 30,9 % -- в Гомельской, 45,9 % -- в Витебской областях, но только 17,4 % в Гродненской и 19,4 % -- в Брестской областях, зато совершают молитвы ежедневно 27,8 % опрошенных в Гродненской и 22,3 % в Брестской областях, всего 13,3 % -- в Могилевской, 10,3 % -- в Гомельской и 9,3 % -- в Витебской областях.

Анализ приведенных эмпирических данных показывает, что уровень религиозности населения гораздо выше (почти втрое) в белорусско-польском пограничье, чем в восточных областях Беларуси. Столь существенная дифференциация оказывается органически связанной со степенью интенсивности участия верующих или колеблющихся между религиозной верой и неверием людей в религиозных действиях и обрядах, в свершении религиозных таинств. Интенсивность культовой деятельности в белорусско-польском пограничье также примерно втрое выше, чем в восточных регионах республики. А это свидетельствует о существенных территориально-региональных различиях в активности деятельности религиозных организаций и объединений, в степени их влияния на различные группы населения, на те или иные стороны общественной жизни и индивидуальное поведение граждан Беларуси.

В связи с более интенсивной и масштабной деятельностью религиозных организаций и объединений в западных регионах Беларуси по сравнению с ее восточными областями, в польско-белорусском пограничье религия играет значительно более ощутимую и существенную роль в различных областях жизни населения. Так, в частности, первостепенную роль во всех сферах повседневной жизни религия играет для 57 % жителей Брестской и только для 20,7 % -- жителей Могилевской, 19,9 % -- Гомельской области. Первостепенное значение имеет религия для воспитания детей в 55,6 % семей Брестской. 50,4 % -- Гродненской, но только в 12,8 % семей Витебской области. Положительно влияет религия на взаимоотношения в семьях для 83,7 % жителей Брестчины, в том числе для 47,4 % из них – первостепенную, для 76,8 % жителей Гродненщины, в том числе первостепенную для 45,8 %, но только для 51,5 % жителей Витебщины, в том числе всего для 8,9 % из них – первостепенную. В Брестской области отмечают первостепенную роль религии в своей судьбе 53 % опрошенных, в Гродненской 41,8, а в Витебской – всего 12,4 % респондентов, вместе с тем считают, что религия не играет никакой роли в их судьбе 45,3 % жителей Витебщины, но только 19,6 % -- жителей Брестчины и 24,1 % -- жителей Гродненщины.

Если внимательно проанализировать приведенные данные эмпирического социологического исследования, а затем интегрировать их в обобщенные показатели, то окажется, что в приграничных с Польшей регионах Беларуси религия играет в повседневной жизни населения вчетверо более значительную роль, чем в восточных ее областях, а в определение жизненной судьбы человека из западных районов Беларуси – в 2,3 раза более значительную роль, чем для среднестатистического жителя ее восточных районов.

Существенную роль в социодинамике степени и уровня религиозности играет вероисповедная дифференциация верующих. Она имеет важное значение и в формировании религиозных представлений. Об этом свидетельствует такой факт: верят в Бога с убеждением, что он существует 34,8 % респондентов, причисляющих себя к православным, 54,1 % -- к римско-католической церкви, 45,2 % -- к евангельским христианам-баптистам. К числу глубоко религиозных людей причисляют себя 4,2 % православных верующих, 10,2 % -- католических и 75 % -- евангельских христиан-баптистов. Среди приверженцев православия убеждены, что главной задачей религии является содействие людям в достижении высшего счастья, которое заключается в обретении вечного блаженства после смерти, 27,7 % опрошенных, среди католиков – 39,4 %, а в среде евангельских христиан-баптистов – 90,5 %. Утверждают, что можно быть религиозным (это значит верить в Бога), но в то же время не быть церковным, т.е. не

участвовать в жизни церкви, 73,3 % православных, 75 % католиков и только 35 % евангельских христиан-баптистов.

Верят, что церковь будет существовать вечно 61,2 % православных, 71,7 % католиков и 90 % евангельских христиан-баптистов, считают, что одна из главных причин кризиса семейно-брачных отношений, увеличение числа разводов в современном обществе связана с утратой многими людьми веры в Божий суд и ослаблением влияния церкви на общество 44,7 % православных, 56,6 % католиков и 85,7 % евангельских христиан-баптистов. Уверены, что в течение XXI века церковь (конфессия), к которой принадлежат опрашиваемые, будет существовать и усилит свое влияние 30,4 % православных верующих, 37,4 % католиков и 50 % евангельских христиан-баптистов. Верят во второе пришествие Христа 24,4 % приверженцев православия, 38,1 % -- католицизма и 90,5 % евангельских христиан-баптистов. Убеждены, что Иисус Христос – сын Божий, принесший на землю слово Божие, которое сегодня имеет такое же значение, как и 2000 лет назад 41,2 % православных, 58,4 % католиков и 76,2 % евангельских христиан-баптистов. Молитва занимает очень значительное место в жизни 12,8 % из числа опрошенных православных, 17,7 % -- католиков и 85,7 % -- приверженцев протестантизма.

Приведенные данные эмпирического социологического исследования, осуществленного в Беларуси во второй половине 1998 г., свидетельствуют, что степень религиозности, т.е. масштабы и уровень влияния религии на индивида и социальную группу, к которой он принадлежит (семейную, территориальную, этническую и др.) гораздо интенсивнее среди тех слоев населения, которые исповедуют протестантизм, нежели тех, которые принадлежат к католицизму и особенно к православию. В этом проявляется более высокая активность и целенаправленная интенсивность деятельности протестантских религиозных организаций и объединений по сравнению с католическими и особенно православными. Этот же факт свидетельствует о более гибкой приспособляемости протестантских проповедников к современным социально-экономическим и социокультурным условиям Беларуси, к особенностям повседневной жизни наших сограждан, чем это свойственно католическим и православным священникам и религиозным активистам.

В ситуации, когда на протяжении одного десятилетия количество приверженцев религии возрастает в 1,7 раза, причем религиозность различных индивидов и групп весьма различна по своей интенсивности и характеру, возникает закономерный вопрос: какие факторы влияют на этот сложный процесс мировоззренческой, духовно-нравственной переориентации большинства населения? Для ответа на него приобретает важное значение всестороннее исследование с позиций социологии религии динамики изменения религиозности разных социальных групп и отдельных индивидов в условиях перехода постсоциалистического общества от тоталитарной системы (в том числе и идеологической) к демократической, отдающей приоритет во всем, включая и духовную жизнь, человеку, интересам его развития. Напомним, что под религиозностью обычно понимается мировоззренческая ориентация индивида и социальной группы в совокупности религиозных свойств сознания, поведения и отношений. Следовательно, в ней мы имеем дело с субъективной, внутренней стороной религии, в отличие от объективной стороны последней, раскрывающейся во внешних проявлениях - ритуалах, обрядах и т.п.

Особенности же субъективного восприятия тем или иным человеком религиозных воззрений, норм и т.д., во многом обусловлены тем, что в нашем современном обществе возвращение к религии происходит в ситуации, когда несколько поколений людей не имели в своем подавляющем большинстве никаких связей с институциональной церковной организацией и христианской церковной идеологией. Даже посещение в советскую эпоху немногих открытых для богослужения храмов само по себе не включало человека в реальную церковную жизнь, знакомило с религиозным мировоззрением в минимальной степени. Когда же социальные и идеологические механизмы атеистического давления на массовое и индивидуальное сознание рухнули, человек, испытывающий потребность или хотя бы влечение к религиозному миропониманию, оказывается в сложной духовной ситуации, поскольку чаще всего он лишен формирующегося обычно в детские годы опыта

общения с религиозными установлениями, взглядами, обычаями. В связи с этим большой интерес представляет выяснение вопроса: какими путями, при помощи какой информации, какого общения наш современник приходит к религии?

Социологическое исследование показало, что 23 % респондентов приобщаются к религии в детском возрасте (в обычных ситуациях, где церковь не испытывает гонений со стороны властей, эта цифра бывает в 2-3 раза большей), а 26,9 % обращаются к Богу, став взрослыми.

Чаще всего социальной средой, побуждающей человека обратиться к религии, выступает семья, которая по силе влияния превосходит все остальные индивидуальные и групповые воздействия на внутренний мир личности. (См. табл. 4). Утверждают, что именно семья в наибольшей степени способствовала обращению опрошиваемого к религии 44,7 % от общего количества респондентов. 9,8 % опрошенных свидетельствуют, что такой переход совершается под влиянием более старшего, умудренного жизнью человека, 7,9 % - под влиянием близкого друга, 4,3 % - священнослужителями, 2,8 % - незнакомого верующего, 10 % - кого-либо другого.

Таблица 4.

Факторы социальной среды, побуждающие человека приобщаться к религии.

Факторы побудившие приобщаться к религии	% от числа опрошенных
Моя семья	44.7
Близкий друг	7.9
Человек, намного старше меня	9.8
Священнослужитель	4.3
Незнакомый верующий человек	2.8
Кто-то другой	10.0
Я не верующий	23.8

Для большинства людей, разделяющих веру в Бога, основной источник религиозных взглядов и верований - религиозная литература, прежде всего - Библия. Именно на этот фактор как главный в приобщении их к религии указал каждый третий из опрошенных - 32 %. На втором месте находится такой мощно действующий фактор, как жизненные драмы, - они побуждают к переходу на религиозные позиции в 29,5 % подобных случаев, третье и четвертое места почти с одинаковыми количественными показателями занимают чтение художественной и философской литературы (13,5 %) и смерть близкого человека (13,4 %). В 10,2 % случаев приобщения человека к религии важную роль сыграла болезнь, в 9 % - чтение богословской литературы, в 7,3 % - радио - и телевизионные передачи, в 3,9 % - несправедливое отношение к опрошиваемому окружающих людей. Под воздействием Чернобыльской катастрофы обратился к религиозным верованиям - только 1 % от общего количества опрошенных, но в самой молодой возрастной когорте (до 29 лет) этот показатель резко возрастает и достигает 6 %.

Существенным фактором возрастания религиозности становится повсеместно и все более рельефно проявляющаяся бездуховность, глубокий духовный кризис, сотрясающий наш современное общество. Внутренние потребности людей, не подверженных нравственным порокам, жить по совести, доброжелательно относиться к другим людям, способствовать им в решении проблем личного общественного бытия усиливают стремление многих к религиозному миропониманию, к восприятию религиозных духовно-нравственных ценностей. Примечательно, что 18,2 % от общего массива опрошенных убеждены: основная беда нашего современного общества - недостаток духовности, еще 20,6 % респондентов полагают, что наше общество переживает сегодня глубокий духовный кризис. Еще более суровые оценки состоянию духовности в современном обществе дают эксперты, придерживающиеся религиозных взглядов - священнослужители и активисты религиозных общин. Среди них 33,4 % убеждены, что наше современное общество находится в глубоком духовном кризисе. Оценки этой группы экспертов разительно отличаются от оценок, данных экспертами, - ответственными работниками районных и городских исполкомов. Среди последних только 15,6 % полагают, что наше

общество переживает глубокий духовный кризис. Вполне естественно, что при таком разбросе мнений по очень существенной для понимания причин возрастающей религиозности проблеме, каждый третий из опрошенных социологами людей (33,8 %) убежден, что каждому человеку нужно во что-то или в кого-то верить, в именно такое убеждение создает благоприятную духовную атмосферу для приобщения людей к религии.

Таковы основные тенденции изменения религиозности в Беларуси на современном этапе ее социально-экономического, политического и духовного развития.

ПЕТРО ЯРОЦЬКИЙ (УКРАЇНА)

ВИЗНАННЯ РЕЛІГІЙНОГО ПЛЮРАЛІЗМУ – ФУНДАМЕНТ СВОБОДИ СОВІСТІ

Плюралізм - цей термін і закладений в ньому сутнісний зміст здобув громадянське право в Україні лише в 90-х роках ХХ ст. Релігійний плюралізм як фундамент свободи совісті вперше заявив про себе в епоху Реформації, однак був обставлений рядом застережень. Католицька церква з самого початку його не визнавала і вважала “протестантською ерессю”. Протестантські течії поставилися до нього і використовували його інструментально, тобто як можливість захищати особисту свободу совісті, і не надавали йому сутнісного, універсального значення. Вперше про релігійний плюралізм і ґрунтовно – з позицій трактування релігійної свободи, ставлення до нехристиянських релігій та екуменізму – заявлено на II Ватиканському соборі (1962-1965). Час, що минув відтоді, не зняв цієї проблеми з порядку денного як світового християнства, так й інших релігій. Події кінця II тисячоліття, що відбуваються у світі й Україні зокрема, засвідчують надзвичайну актуальність цієї проблеми. Етнорелігійні, міжконфесійні, державно-церковні, внутрісупільні, міжлюдські відносини були б прозорі й стабільні, толерантні й гуманні, коли б насамперед церкви, релігійні спільноти і за їх прикладом держава і суспільство визнали релігійний плюралізм як наріжний камінь у фундаменті свободи совісті.

II Ватиканський собор прийняв відповідні документи (“Декларація про ставлення Церкви до нехристиянських релігій”, “Декларація про релігійну свободу”, “Декларація про екуменізм”), які, по суті, так чи інакше стосувалися релігійного плюралізму. Не ставимо перед собою мети простежити, як на практиці вона здійснювалися Римо-католицькою церквою. Хочемо поставити питання в іншому ракурсі: чи не пора чекати подібних декларацій і декретів від інших християнських церков і саме в Україні.

Це питання не риторичне. Оскільки навіть міжнародні відносини в площині християнських церков і релігійних організацій в Україні час від часу затьмарюються і ускладнюються виданнями, які несуть в собі середньовічні табу щодо визнання інших християнських церков і можливостей спілкування з їхніми віросповідниками.¹ А модне (і в багатьох випадках обґрунтоване) викриття так званих тоталітарних сект, неорелігій використовується як слухна нагода перекласти всі ознаки названих феноменів на активно діючі, динамічні протестантські течії, які більше ніж століття закорінилися в Україні. Отже, внутріхристиянський мир і злагода, міжконфесійні відносини в поліетнічній і поліконфесійній Україні значною мірою залежать від прийняття й пошанування принципу релігійного плюралізму, який ґрунтується на усвідомленні сотеріологічної рівноцінності інших релігій, релігійної свободи й дійового екуменізму.

1. ГІДНІСТЬ ЛЮДИНИ – ОСНОВА РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ

¹ Православний проти-католицький катехизис. Передрук з: Харків. Спархіяльна типографія, 1916 р. Видання здійснене з благословення Владика Андрія Митрополита Галицького, Керуючого Івано-Франківською Спархією.- Івано-Франківськ, 1994. Див.: ст. 3-4, 36-37.

Звертаючись до “Декларації про релігійну свободу”, прийнятої II Ватиканським собором, необхідно зазначити, що Собор Римо-католицької церкви вперше за свою минулу історію сформулював доктринальні основи релігійної свободи, акцентуючи увагу на принципах релігійної свободи, які мають розумовий, інтелектуальний вимір, які угрунтовані в Об’явленні, і повинні бути гармонізованими між Об’явленням і розумовим пізнанням. Підставою релігійної свободи, як з боку Об’явлення так і розумового сприйняття, вважають гідність людської свободи. Отже можна констатувати, що поняття релігійної свободи, не виводячи його за сакральну дужку, Навчальна влада Церкви обґрунтувала історичним досвідом і гуманістичною потребою сучасності. “Постулат свободи в людському суспільстві головним чином стосується гуманістичних духовних вартостей, насамперед потреби вільного сповідання релігії в суспільстві”.¹ Таким чином, Церквою продекларовано право особи і спільнот на суспільну і цивільну (приватну) свободу в релігійних питаннях.

Людська особа має право на релігійну свободу, бо це випливає із гідності людини. На цьому постулаті ґрунтується універсальний принцип релігійної свободи. “Всі люди повинні бути вільними від будь-якого примусу як з боку окремих людей і групових спільнот, так і людської влади, так щоб в релігійних справах нікого не примушували до дій і вчинків всупереч його совісті і ніколи не чинилося перешкод в діях і вчинках згідно своєї совісті в сфері приватній і публічній, індивідуальній або спільно з іншими в гідній людині спосіб”.² Право свободи на релігійну свободу, як заявила Віронавчальна влада Церкви, повинно саме таким чином бути визнаним в правовому устрої суспільства і мати статус цивільного права.

Кожна родина як спільнота, що користується “власним і первинним правом”, має незаперечне право і привілей вільно організувати релігійне життя в домашньому вогнищі під керівництвом і опікою батьків. Саме тому цивільна влада повинна визнати і поважати права батьків обирати для своїх дітей ті чи інші школи або форми навчання і виховання. Проте, як зазначається в “Декларації про релігійну свободу”, права батьків порушуються, якщо їхніх дітей в школі примушують відвідувати лекції, які суперечать переконанням батьків, або застосовуються такі форми виховання, з яких цілком усувається релігійний контекст.³

Релігійна свобода базується на таких суспільних, загальнолюдських і особистих пріоритетах: визнання і пошанування права всіх громадян і релігійних спільнот на свободу в сфері релігії; неприпустимість спроб державної влади примушувати громадян визнавати або не визнавати будь-яку релігію, перешкоджати будь-кому вступати до будь-якої релігійної спільноти або виходити з неї; користування релігійною свободою не звільняє від особистої і суспільної відповідальності поважати права інших, виконувати свої обов’язки щодо інших, турбуватися про спільне добро всіх, хто користується релігійною свободою; суспільство має право протидіяти зловживанню правом на релігійну свободу, турбуючись про гармонійне співжиття громадян різних віровизнань, міжконфесійний мир, цілісність й інтегральність свободи; релігійна свобода повинна слугувати і вести до того, щоб люди при виконанні своїх обов’язків в суспільному, громадському житті поступали з найбільшою і усвідомленою моральними й правовими заходами відповідальністю.

Отже засади і принципи релігійної свободи мають гармоніювати з гідністю людини і Об’явленням Бога. Церква визнає, що в минулому траплялися прикрі порушення цієї гармонійності, коли “всупереч євангельському духу” діяв супротивний, хоча Церква й визнавала, що “нікого не вільно примушувати до віри”.⁴ І лише з часом люди почали ґрунтовніше усвідомлювати гідність особи і дозріли до переконання, що в релігійних справах в суспільстві потрібно дотримуватися вільного вибору і ухилятися

¹ Deklaracja o wolności religijnej // Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje.- Pallottinum. Krakow, 1967.- S.414.

² Ibidem.- S. 415.

³ Ibidem.- S. 418.

⁴ Ibidem.- S. 423.

від будь-якого примусу. Одним словом, релігійна свобода означає свободу від будь-якого релігійного примусу і повагу прав як віруючих, так і невіруючих.

Існує зв'язок між релігійною свободою, свободою і гідністю та свободою Церкви. Там, де гарантується релігійна свобода, Церква має правом забезпечені й практичні умови для виконання своєї місії.¹ Християнам, як і всім іншим людям – віруючим і невіруючим – цивільне право має гарантувати безперешкодне співжиття в суспільстві згідно свого світоглядного вибору і сумління. Отже, тільки за таких умов можна говорити про узгодження між церковною свободою і релігійною свободою, яка всім людям і спільнотам повинна бути визнаною як право, санкціоноване і гарантоване правовим полем громадянського суспільства. Саме такий погляд на релігійну свободу є передумовою неупередженого сприйняття і толерування релігійного плюралізму.

2. РЕЛІГІЙНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ – ОСНОВОПОЛОЖНИЙ ПРИНЦИП СВОБОДИ СОВІСТІ

Соборна Декларація про ставлення Церкви до нехристиянських релігій – документ з багатьох точок зору особливий, безпрецедентний в історії і діях Церкви. Важливість і винятковість цієї проблеми засвідчують драматичний процес соборних дискусій навколо неї, а також інтригуючий і спрямований в майбутнє характер церковних суджень, які, до речі, набрали нового розвитку в енцикліці Іоана Павла II “Fides et ratio” (1998 р.). Адже йдеться про певну зміну парадигм і оцінок.

Протягом двох тисячоліть Християнство усвідомлювало і демонструвало рішучу вищість над іншими релігіями. Це впливало з почуття його самодостатності в сфері релігійного життя і негативної оцінки вартості й можливості на терені релігійного життя нехристиянських релігій. Позиція вищості й самодостатності Християнства сприяла розвитку активного і самовідданого прозелітизму. Навернення до істини і віри стало провідним девізом католицького (та й, зрештою, православного) християнства в стосунках до інших релігій. Саме цей принцип покладено як основоположний у взаємовідносинах з нехристиянськими релігіями.

Впродовж тисячоліть цей принцип не викликав будь-яких сумнівів в католицизмі. Нові часи викликали ряд складних проблем, які щораз нагальніше почали вимагати ревізії цієї освяченої практикою засади. Піддано сумніву насамперед традиційне переконання про незаперечну негативну вартість нехристиянських релігій. Все частіше і послідовніше почала пробиватися думка, що нехристиянські релігії посідають змістовні вартості, які не лише є позитивні, а й безмірно цінні з погляду бачення правдивого релігійного життя. З погляду того незаперечного факту, що “Християнство є релігією обмеженого часового і просторового обсягу”, посилюються докази, що “нехристиянські релігії в оздоровленні релігійного життя були і можуть бути корисними”.² Ряд християнських теологів ставить питання: “чи в Божому плані нехристиянські релігії не мають виконати важливого завдання людства; чи, іншими словами, через них не виконується якась частка божественного плану спасіння людства?”³ Зокрема, береться до уваги той факт, що “демографічний вибух”, тобто динамічний приріст народонаселення земної кулі, сприятиме постійному відсотковому зниженню кількості християн у світі. Стає очевидним нагальність релігійного плюралізму як явища постійного і звичайного. Саме це диктує необхідність докорінної зміни в позиції християнства в оцінці нехристиян як з точки зору сотеріологічної, так і морально-етичної.

Прозелітизм спричинив зростання резерву недовір'я до християн з боку кількісно потужних і посідаючих великі релігійні традиції нехристиянських релігій. В результаті виник трагічний парадокс: внаслідок з крайніх позицій зрозумілого і

¹ Ibidem.

² Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich // Sobór Watykański II ... S. 328.

³ Ibidem.- S. 328-329.

здійснюваного місіонерства і прозелітизму на протилежному боці (серед нехристиянських релігій) сформувалася, якщо не ворожа, то в усякому разі пронизана недовірою та ізоляцією, позиція, яка в свою чергу витворила серйозну перешкоду на шляху реалізації християнського місійного посланництва.

Окремо необхідно сказати про передумову, причину і наслідки, які характеризують нинішній підхід Римо-католицької церкви до іудейсько-християнських відносин. Поскільки молоде християнство виникло в лоні іудаїзму, воно природно шукало опертя в іудаїзмі як старшій релігійній формації. Реакція потужного іудаїзму на скромну в той період презентацію молодого християнства виразилося у відмові його визнавцям приналежності до обраного народу із-за відомої колізії християн з Старим Заповітом і посідаючим серед євреїв високий авторитет Мойсеєвим Законом. Зрештою, в християнській свідомості систематично кристалізувалося переконання про відповідальність всього єврейського народу за смерть Христа. Це створювало додаткові імпульси для і так уже великої дози антипатії християнського суспільства в стосунках до єврейського народу, що в свою чергу впливало на формування антисемітизму. Голокост євреїв під час Другої світової війни зворушив совість людства, і перед католицизмом постало питання: чи в якійсь мірі і він не несе за це відповідальність. “Всупереч незаперечних зусиль Ватикану і поодиноких представників католицької ієрархії, які намагалися якимось допомогти євреям, досить значна частина католиків в Європі була байдужою до їхньої долі, не говорячи про німецьких католиків, які набагато трагічніше були заангажовані в цю драму”.¹

Саме це було поштовхом для Апостольської Столиці в особі Іоана XXIII поставити єврейське питання і дати нову оцінку іудейсько-християнським стосункам на II Вселенському соборі. Сам Іоан XXIII постійно маніфестував сердечну приязнь і правдиве братерство до єврейського народу. II Ватиканський собор констатував “спільну духовну спадковість християн і іудеїв” і закликав до “спільного духовного самопізнання і пошанування” шляхом “спільних біблійних і теологічних студій, а також братерських розмов”. У цитованому документі (Декларації) однозначно заявлено, що “непотрібно трактувати іудеїв як відкинутих і проклятих Богом”, в катехизі і публічних проповідях уникати всього, що не погоджується з новою позицією католицизму в ставленні до іудаїзму.²

Спільною рисою нового ставлення Церкви до іудеїв та інших нехристиянських релігій є рішучий перехід Апостольської столиці на позиції діалогу і співпраці. “Католицизм відмовляється від обмеження своїх контактів з названими релігійними течіями до апостольської турботи про їх навернення. Замість цього він виражає щирю готовність до встановлення всіляких можливих з ними контактів, починаючи від ідеологічного діалогу і закінчуючи широкою практикою співпраці”.³

Грунтовний і цілком новий елемент у заманіфестованому II Ватиканським собором ставленні до нехристиянських релігій є афірмація (ствердження, посвідчення) релігійних вартостей, які є в різних формах нехристиянських релігій – від примітивних релігій і до великих релігій, які відзначаються досить високим ступенем зрілості, - індуїзму, буддизму й ісламу. Цим релігіям, як вважає Навчальна влада Римсько-католицької Церкви, притаманні такі релігійні цінності: переконання про існування Найвищої Істоти, яке ґрунтується на вродженому релігійному відчутті (ранні релігійні вірування); зусилля, спрямовані на поглиблення розуміння таємниці Бога і правдивого осягнення сенсу людської долі (індуїзм); усвідомлення ґрунтовної недостатності тимчасового існування людини і її прагнення досягти моральної досконалості за допомогою ряду ціннісних засобів (буддизм).

Великого значення надається ісламові, що пояснюється Соборною декларацією насамперед тим, що іслам досягнув високої релігійної зрілості в опрацювання

¹ Ibidem.- S. 330.

² Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich // Sobór Watykański II ... S. 337.

³ Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich // Sobór Watykański II ... S. 332.

теодицеї, етики і есхатології. Саме це дає можливість католицькій церкві налагоджувати з ісламом співпрацю і шукати дотичності і взаємного розуміння.

Загалом оцінюючи релігійну зрілість і духовні цінності нехристиянських релігій, II Ватиканський собор констатував: “Релігії, пов’язані з різними культурами, намагаються відповісти на ті самі питання за допомогою витончених понять і високоосвічених мовних засобів. Так, наприклад, в індуїзмі досліджується і виражається божественна таємниця через надмірне багатство міфів і вдумливі філософські концепції, а визволення з-під ударів долі шукається або в різних формах аскетичного життя, або в заглибленій медитації, або втечею до Бога з любов’ю і надією. Буддизм, в різних своїх формах, визначає цілковиту недостатність цього змінного світу і пропонує способи, за допомогою яких люди в душі набожності могли б або досягнути стан досконалого визволення, або дійти, чи то за допомогою власних сил, чи вищої інстанції, до найвищого освітлення. Подібно й інші релігії, які існують в цілому світі різними способами намагаються вийти на зустріч неспокою людського серця, вказуючи шлях, тобто виробляючи доктрини і практичні вказівки, а також сакральні обряди. Католицька церква не заперечує і не відкидає все те правдиве і святе, яке є в усіх цих релігіях. З щирою повагою ставиться до їхніх способів діяльності й життя, до їхніх вказівок і доктрин, які хоча й відрізняються в багатьох випадках від католицизму, все ж таки відображають промінь тієї Істини, яка освітлює всіх людей.”¹

Нині в католицьких філософських й богословських колах точаться зацікавлені дискусії про ставлення до нехристиянських релігій, їхніх культур, духовних надбань. Йдеться про визнання благодатності, спасаючої сили, духовних потенцій цих релігій. Висувається й обгрунтовується концепція “прихованої присутності таїнства Христа в нехристиянських релігіях” (насамперед в іудаїзмі, буддизмі, ісламі). Обстоюється точка зору (вчений єзуїт Дж. Дупуїс та інші) про те, що в нехристиянських релігіях таємниця боговтілення Христа і його спасаючої для людського роду відкупної місії до певного часу є “анонімною”, тобто і нехристиянські релігії також беруть участь в христологічному таїнстві, оскільки його присутність і діяння не обмежуються християнською спільнотою. Христос, як він сказав, має й “інші вівці”, які не знаходяться в одній християнській “кошарі”, але іманентно слухають голосу його.² Таким чином відкидається ортодоксальна доктрина про неможливість досягти спасіння в лоні нехристиянських релігій, про їх неблагодатність. Така інновація не лише утверджує поважне ставлення до релігійного плюралізму, а й по суті є визнанням сотеріологічної рівноцінності інших релігій.

3. ІНКУЛЬТУРАЦІЯ ЯК ЗАСІБ УТВЕРДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО ПЛЮРАЛІЗМУ

Іоан Павло II сформулював концепцію інкультурації тобто євангелізації церкви і світу за допомогою синтезу Євангелії і національної культури. Сьогодні, коли Євангелія поступово досягає до культурних просторів, які залишаються поза сферою християнського впливу, ставиться нове завдання перед інкультурацією. Щоб йти вперед до третього тисячоліття, папа вважає необхідним здійснювати інкультурацію в країнах Сходу. Індія, Китай, інші азійські й африканські країни і народи, як заявляє голова Римсько-католицької церкви, мають самобутню культуру, багату філософію, давні релігійні традиції, притаманний їм спосіб життя і менталітет. Експериментальною базою інкультурації стає Індія. Папа Іоан Павло II з великою пошаною ставиться до духовних надбань цієї країни і вважає, що “індійська думка з великою енергією набуває досвіду, який, визволяючи людину з обмежень часу і простору, має абсолютну цінність”.³ Звідси завдання християн, як підкреслюється, з багатих надбань індійської культури, філософії, релігії взяти “елементи, згідні з їхньою вірою, щоб таким чином

¹ Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich // Sobór Watykański II ... S. 335.

² Jesus Christ a la Rencontre des Religions.- Paris, 1989.- P. 127.

³ Encyklika “Fides et ratio” (14.IX. 1998), § 3.

збагатити християнську думку”.¹ Інакше кажучи, в даному випадку духовні елементи індійської культури “інкультуруються” в християнську культуру, а християнські в свою чергу “інкультуруються” в індійську культуру. Папа готовий зробити такий радикальний крок. Невідомо чи до цього готова вся католицька церква, і, що важливо, як на це відгукнется індійська культура.

Оптимізм Іоана Павла II щодо можливості такої “інкультурації” ґрунтується на таких критеріях. Перший: універсалізм людського духу, підґрунтя якого можна знайти в незмінному вигляді в розмаїтих культурах. Другий: коли християнська церква йде на зустріч з великими культурами Сходу (китайською, індійською), то “вона не відмовляється від того, що запозичила завдяки інкультурації з греко-латинською культурою.”² Звідси й формулюються, по суті, пророчі завдання “інкультурації” для християнської церкви: “Ці критерії, зрештою, зобов’язують церкву кожної епохи, також церкву завтрашнього дня, яка стане багатшою завдяки своїм контактам з східними культурами і з цього факту зачерпне нову вказівку, щоб встановити плодотворний діалог з культурами, які людство може створити і розвинути у своїй подорожі в майбутнє”.³

“Інкультурована” церква завтрашнього дня уявлятиме собою синтез великих культур, філософій, релігій, пристосованих до Євангелія. Якщо такий проект буде реалізований, то в ХХІ столітті людство зустрінеться з новою універсальною релігією, якій немає аналогу. Але як би там не було, концепція “інкультурації” засвідчує про широке визнання релігійного плюралізму як неодмінної і важливої умови свободи совісті, дійового інструменту здійснення екуменічної програми у третьому тисячолітті.

Враховуючи український конфесійний контекст, насамперед поліконфесійність і поліетнічність і стан міжконфесійних відносин, варто основні елементи обґрунтування релігійного плюралізму усвідомити насамперед на церковному рівні. Це сприятиме зближенню, примиренню і активному співробітництву всіх церков і релігійних організацій. Це може стати надійним фундаментом українського екуменізму, якому не стануть на заваді інші національні культури, світоглядні й конфесійні відмінності. Адже християнська культура, яка ґрунтується на Євангелії, має спільні корені з іудейською культурою, яка ґрунтується на Торі, із ісламською культурою, яка увібрала багато сюжетів Старого і Нового Заповітів Біблії. Всі вони доповнюють одна одну і в багатьох аспектах – провіденціональному і есхатологічному, культурологічному і етичному – можуть гармоніювати між собою.

Визнання релігійного плюралізму – це єдина перспектива мирного співіснування і екуменічної співпраці всіх українських церков і релігійних організацій. Самою історією продиктований саме такий шлях для України. Починаючи з середини ХVІ ст., від часів Реформації, Україна стає батьківщиною різних протестантських течій. Ще раніше на українській землі прижилися іудаїзм та іслам. Нині маємо досить різнобарвну конфесійну карту України. Тут пускають коріння нові християнські й нехристиянські течії, відгалуження, групи, іноді досить для українців екзотичні, далекі від національної культури і релігійної традиції українського народу. У правовій державі, демократичному суспільстві гарантується вільний світоглядний, віросповідний вибір, якщо він не суперечить загальнолюдській етиці, не перешкоджає утвердженню сутнісності людини, інтелектуальному й моральному розвитку, цивілізованому співжиттю громадян.

¹ Ibidem.

² Ibidem.

³ Ibidem.

Розділ III.

РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ, СВОБОДА СОВІСТІ ТА ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ

Віктор Бондаренко (Україна)

РЕЛІГІЙНА СИТУАЦІЯ В УКРАЇНІ І ПЕРСПЕКТИВИ ЇЇ РОЗВИТКУ

Україна, як суб'єкт колишнього Союзу РСР, була позбавлена можливості здійснювати власну політику щодо релігії та церкви. Догматизований марксизм, що впродовж десятиліть був офіційною ідеологією, односторонньо розглядав усі явища, в тому числі й релігію, формувал лише негативне ставлення до неї, до її ролі в історії українського народу. Державна влада тих часів діяла за принципом сили і неповаги до переконань і віри людини, вдавалася до насильницьких та незаконних акцій. Націоналізація церковного майна, вилучення церковних цінностей, масова руйнація храмів, адміністративне командні методи утвердження атеїзму у свідомості людей супроводжувалися терором та репресіями проти духівництва, насиллям над віруючими.

Здобувши незалежність, Українська держава засудила незаконні дії тоталітарної влади, стала на шлях цивілізованих взаємин між церквою і державою. Одним із перших її законодавчих актів став Закон "Про свободу совісті і релігійні організації". За короткий час, буквально із нульової відмітки, в основному сформовано конституційно-правове поле державно-церковних відносин, яке з своїх основних параметрів відповідає міжнародним критеріям і стандартам. Питання власності, підприємництва, землекористування релігійних організацій, трудових відносин у них, альтернативної військової служби, плати за землю врегульовані чинним законодавством. Отже, долаючи завали у сфері релігійно-церковного життя, що дісталися у спадок від минулого, держава йде курсом реального забезпечення свободи совісті свободи вільного вибору релігії, світогляду, свободи бути віруючим чи вільнодумцем, надання всім конфесіям рівних прав і можливостей.

Релігійне життя України сьогодні складна система взаємин, взаємодії та взаємовпливів канонічно й організаційно структурованих суб'єктів, об'єднаних за світоглядно віровизначними ознаками. Ця система не є ізольованою і самодостатньою. Вона імплантована в загальну структуру суспільного життя і розвивається під впливом соціально-економічних та політичних процесів, що відбуваються в Україні на перехідному етапі її розвитку. Тому природним є й те, що релігійне життя, як складове суспільного, з одного боку є сукупністю універсальних, загальнодержавних, а з іншого специфічних регіональних ознак і особливостей. Таке поєднання є діалектичним: загальнодержавні та регіональні компоненти в одних випадках, взаємодіючи між собою, формують систему гармонійного, взаємозбагаченого існування, а в інших, вступаючи в суперечність, призводять до відчуження та розмежування в релігійному середовищі.

Зупинимось на деяких основних моментах, що характеризують якісну визначеність релігійно-церковного життя в Україні.

а) Релігійна мережа.

Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 21,8 тис. релігійних організацій, в т.ч. майже 21,1 тис. громад 80 конфесій, течій і напрямків. Порівняно з 1991 роком кількість релігійних організацій збільшилась на 8,6 тис., або на 65,3 відсотки. Проте зміни релігійної мережі торкнулися не тільки її кількісних показників. Церква перейшла на якісно новий рівень функціонування. Активно йде процес формування її управлінських структур: в Україні діють 204 духовні центри та управління. Підготовка кадрів священнослужителів здійснюється у 94 вищих та середніх духовних навчальних

зкладах, кількість яких за 7 років збільшилась у 5 разів. Діють 232 монастирів, кількість яких проти 1991 р. зросла більш ніж учетверо. На ниві добродійності та милосердя працюють 144 місії, а це у 7 разів більше, ніж їх було в 1991 році. Водночас динаміка становлення релігійного середовища згасає, започатковує його розвиток за внутрішньо властивим йому законом. Показовим щодо цього є темпи приросту релігійних громад. Якщо в 1991 р. вони склали 22,2 відсот., то в 1998 р. — вже 7,0 відсот. Проте в абсолютній величині цей показник досить вагомий. В 1998 році релігійна мережа зросла на 1437 одиниць.

Майже половина всіх релігійних громад (44,9 відсот.) зосереджена в західних областях. Тут діє 67 духовних центрів та управлінь (32,8 відсот.), 125 із 232 монастирів, 40 із 94 духовних навчальних закладів. На 10 тис. населення у цьому регіоні припадає 9,9 громад, що значно більше ніж у південно-східних областях, де цей показник становить 2,1 релігійних громад і більше, ніж в регіоні "північ—центр", де на 10 тис. населення припадає 3,6 громад. Такий стан реально відбиває регіональні відмінності у моделях ментальності і релігійної культури населення України. Якщо в західних областях релігія і церква є невід'ємною складовою способу життя, то на півдні та сході держави ці функції церкви значною мірою втрачені, а цей регіон розглядається релігійними центрами України, зарубіжними місіонерами як "духовна пустеля". Відтак їх місійна діяльність у цьому напрямі тут буде употужнюватися, створюючи силове поле міжконфесійної напруги.

Половину всіх релігійних громад України становить православ'я (52,3 відсот.), яке нараховує 11209 парафій. В 1992—1998 р.р. їх кількість зросла на 4250 одиниць, або на 61,0 відсотка, а за минулий рік — на 859 парафії, що складе 63,4 відсот. росту загальної чисельності релігійних громад усіх конфесій. Найбільш потужною є Українська православна церква (УПЦ), кількість громад якої за 7 років зросла на 2523 одиниць, або на 46,1 відсот. і становить нині 7996 парафій, або 71,4 відсот. загальної чисельності зареєстрованих православних громад України. Більш ніж вчетверо збільшилась чисельність її монастирів, з 2 до 14 духовних навчальних закладів. Схожими темпами йде розбудова інших православних церков — Київського Патріархату (2187 громад) та Української автокефальної (1026 громад). Їх кількість збільшилась загалом на 1727 громади, або на 116,2 відсотки.

Ареалом найбільшого поширення православ'я залишається західний регіон. Тут діє 4154 громади цього віросповідного напрямку, або 37 відсот. від їх загальної кількості в Україні. Проте у 1991 році цей показник становив 51,5 відсотка, а отже за 7 років він зменшився більше ніж на 12 пунктів. У зворотньому напрямку йде процес в інших регіонах, зокрема у південно-східному цей показник зріс за 6 років з 15,3 до 22,6 відсот., а у регіоні "північ—центр" — з 33,1 до 40,1 відсот. Показовим є і те, що кількість православних громад тут недовзі зрівняється з західним регіоном. Якщо у 1992—98 р.р. кількість православних громад на заході країни зросла на 567 одиниць, то в цих регіонах відповідно на 1494 та 2185.

За кількістю релігійних громад (3212) та монастирів (73) Українська греко—католицька церква (УГКЦ) посідає в державі друге місце. З часу легалізації діяльності (листопад 1989 р.) церква відновила свої структури і вийшла на довоєнний рівень. Сьогодні вона має 12 єпархій, 73 монастирі, 10 духовних навчальних закладів, 27 періодичних видань. Переважна більшість греко-католицьких громад (97 відсот.) знаходиться в Галичині, а також на Закарпатті, де вони утворюють окрему Мукачівську єпархію, яка не входить до складу УГКЦ, а підпорядковується безпосередньо Апостольській столиці. При цьому якщо на початок 1992 р. церква була представлена лише в 13 областях та Києві, то станом на 01.01.1999 р. її громади відсутні лише у Кіровоградській області.

З початку 1992 року Римське—католицька церква (РКЦ) збільшила свою мережу в країні на одну третину і нараховує нині 751 громаду. В цей же час зареєстровані перші католицькі монастирі, насельниками яких у переважній більшості були іноземці, здебільшого поляки. З 1992 року фактично започаткована й практика запрошення в Україну ксьондзів іноземців. Сьогодні їх нараховується 274 або 68,3 відсот. від числа священнослужителів, що їх має РКЦ в Україні.

Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 33 монастирі РКЦ. Із загальної чисельності монастирів РКЦ 12 відкриті у західних областях, 19 у регіоні "північ центр". Причому, якщо кількість монастирів, що реєструються в західних областях, щорічно зменшується (1992 р. 5, 1993 р. 2, 1995 р. 1, 1996 р. 0), то в регіоні "північ центр" збільшується. Саме цей регіон в 1992–1996 р.р. став ареалом найбільшого поширення католицизму. Так, якщо у цей період в Україні було зареєстровано 273 громади католиків, то 150 (55,3 відсот.) з них отримали статус юридичної особи саме в північних та центральних областях. Вища ніж на заході у цьому регіоні й забезпеченість парафій священнослужителями, зокрема на 338 костелів припадає 171 ксьондз (або 50,6 проти 40,7 відсот. на заході).

З року в рік в Україні збільшується кількість громад прихильників протестантизму. Ця гілка християнства представлена 32 напрямками: від потужних союзів баптистів (1830 громад) і п'ятидесятників (1014) до поодиноких громад менонтів та назарян. З початку 1992 року кількість громад протестантського спрямування збільшилась на 2745 одиниць, або на 107,5 відсотка. Зокрема, у південно-східному регіоні мережа протестантів зросла з 628 громад до 1592, або на 153,5 відсот., у центральному на 1088 громад (135,1 відсот.), у західному на 530 громад, або на 41,4 відсотка. При цьому темпи їх росту (80,2 відсот.) значно перевищують приріст громад православ'я (44,3 відсот.). А в західному регіоні і в абсолютному значенні показник православ'я нижчий за протестантський, відповідно +389 та +560. Загалом же станом на 01.01.99 р. в Україні діє 5295 громад протестантів, що становить 24,7 відсотка релігійної мережі країни (проти 20,9 відсот. в січні 1992 р.). За кількістю громад, що утворились минулого року, протестантські церкви (+363) поступились лише православ'ю (+861).

Загальною тенденцією, що має місце в протестантському середовищі, є неухильне зміцнення позицій практично всіх його деномінацій. Останнім часом помітне певне дистанціювання традиційних для України протестантських церков від представників харизматичного руху, т.зв. "нового протестантизму". Серед "харизматів" найбільш динамічно розвивається об'єднання церков "Повного Євангелія", яке за 7 років зросло з 4 до 191 громади. Загалом із 328 харизматичних осередків, що діють в Україні, 186 (56,7 відсот.) знаходяться у південно-східному регіоні країни. Найбільше їх у Донецькій області (46 громад), Запорізькій (28), Криму (39), Київській (22) і Херсонській (20) областях.

Нова на конфесійній карті України "Новоапостольська церква" за 5 роки діяльності заснувала свої громади (53) у всіх областях, крім Рівненської. Повільно, в одному темпі поширюються в Україні такі східні культу, як кришнаїзм та буддизм. Сьогодні діє відповідно 32 та 30 їх громад. За останні 3 роки кількість громад віри Багаї зросла лише на одну (9).

б) Кадри священнослужителів.

Діючі в Україні громади віруючих обслуговують 19312 священнослужителів. У порівнянні з січнем 1993 року загальна кількість дупшастирів зросла на 9544, або на 115,6 відсотка. Значне збільшення їх пояснюється тим, що за цей період чисельність духовних навчальних закладів у державі більш ніж подвоїлась (з 34 до 94), а слухачів в них стало у 3,6 рази більше (на початок 1993 року 3587, сьогодні 13078). При цьому, якщо упродовж 1993–1998 рр. чисельність православних духовних навчальних закладів зросла з 15 до 32 одиниць, а кількість слухачів в них з 2850 до 4597 (+61,3 відсот.), то протестантські церкви збільшили кількість духовних закладів з 12 до 41, а слухачів з 567 до 6411, тобто у 11,3 рази. Сьогодні відсоток православних священників (8854 чол.) зменшився з 51,3 відсот. до 45,8, а в протестантів (7348) зріс з 32 відсот. до 38,0. Показник забезпеченості священниками православної парафії становить 0,8, а громад протестантів 1,4.

в) Матеріальне забезпечення релігійних організацій.

За роки державної незалежності України віруючим повернуто з музейних фондів та експозицій понад 8 тис. предметів культового та церковного вжитку, а кількість культових будівель, якими користуються церкви, збільшилась з 9054 до 16211, або на 79,0 відсот. Причому, серед 16,2 тис. храмів 3662 (22,6 відсот.) є пам'ятками архітектури. За цей період збудовано 2187 культових будівель, в стадії будівництва знаходиться ще 1850 храмів. Проте забезпеченість культовими будівлями залишається однією з найгостріших проблем релігійного життя в Україні. Так, кількість храмів та приміщень, пристосованих під молитовні, що є у власності або користуванні релігійних громад, збільшилась у 1998 році на 385 одиниць, в т.ч. за рахунок 293 збудованих. Але відсоток забезпеченості конфесій типовими культовими будівлями знизився до 64,3 проти 66,6 у 1997 році, що свідчить про невідповідність кількості храмів росту релігійної мережі.

За деякими підрахунками для нормального функціонування релігійних організацій потрібно мати один храм і два священнослужителі на тисячу віруючих. Відтак, якщо на Україні 40-50 млн. віруючих, то має бути 40-50 тис. храмів і 80-90 тис священнослужителів. Сьогодні ж в Україні маємо десь 20-25 відсотків норми, а в деяких регіонах і того менше.

Повністю забезпечена культовими будівлями Закарпатська реформатська церква. Упродовж 1995-1998 рр. поліпшилась ситуація в Римське католицькій церкві, де цей показник зріс до 88,2 і до 83,9 відсот., в Українській греко-католицькій церкві.

За рахунок збудованих за останні 5 років 392 молитовних будинків та розширення можливостей оренди приміщень для богослужінь відносно стабілізувалась ситуація у протестантському середовищі (всього за 7 років ними збудовано 682 молитовні споруди). Забезпеченість громад мусульманського віросповідання мечетями зросла з 32,7 відсот. у січні 1995 році до 47,3 у 1998 р.

Станом на 01.01.99 р. віруючі претендують лише на 169 храмових споруд, що використовується не за призначенням, а отже цей резерв забезпечення релігійних громад культовими будівлями практично вже вичерпано. Поліпшити ситуацію в подальшому може лише будівництво нових храмів.

Загалом наведені дані реально відображають ситуацію, що склалася в релігійному середовищі України.

А.Колодний (Україна)

ПЛЮРАЛИЗМ РЕЛИГІОЗНОЇ ЖИЗНІ В УКРАЇНІ: ОПИТ И ПРОБЛЕМЫ

Обретение Украиной независимости совпало с вхождением ее в мир демократии. Она впервые получила возможность осуществлять собственную, отличную от имперской, политику в вопросах религии и церкви, строить ее в соответствии со своей исторической традицией, открытостью своего коренного этноса ко всему внешнему и реалиями сегодняшнего дня. По оценкам экспертов, основные положения ее закона "О свободе совести и религиозных объединениях" (1991 г.) соответствуют принципам международных правовых документов.

Благодаря демократизации украинского общества в стране интенсивно развивается религиозная жизнь. Если в тоталитарной Украине официальную регистрацию имели 9 религиозных объединений, то к началу этого года их уже 84. Возобновили, в частности, свою деятельность в прошлом запрещенные национальные церкви - автокефальная православная и греко-католическая, получили регистрацию свыше 50 течений, которых Украина раньше не знала. Религиозная сеть за это время увеличилась с 4,5 до 22 тысяч организаций.

В соответствии с Конституцией и законодательством страны государство четко определило свои обязанности по отношению к религии, религиозным организациям, практическую реализацию которых призван осуществлять Государственный комитет

по делам религий. Среди них:

- гарантировано каждому право не только исповедовать любую религию, беспрепятственно отправлять религиозные обряды, проводить религиозную деятельность, но и менять свое вероисповедание или же не исповедовать никакой религии. Светскость государственной системы образования является одним из условий этой гарантии;

- государство не признает ни одну религию государственной, не финансирует религиозные организации, не привлекает их к выполнению государственных функций, к участию в политической жизни, предоставляя в то же время им право участвовать в общественной жизни, в частности благотворительной деятельности;

- государство обеспечивает полноценный социальный статус зарегистрированных им церквей, не вмешивается в догматическую, вероисповедную и обрядовую стороны их жизни, обеспечивает равные условия для их свободной деятельности, не делая конфессии на традиционные и нетрадиционные, большие и малые, доморощенные и пришлые;

- государство способствует формированию в стране отношений взаимной религиозной и мировоззренческой терпимости и уважения между последователями различных вероисповеданий и их религиозными организациями. Этой цели у нас служат: Всеукраинский совет церквей, объединяющий глав официально зарегистрированных религиозных центров; государственная Программа ознаменования 2000-летия Рождества Христа, к реализации мероприятий которой привлечены все христианские организации; регулярные встречи президента страны с главами церквей; деятельность Всеукраинского библейского общества, проводимые Украинской ассоциацией религиоведов регулярные всеукраинские конференции по вопросам свободы религии при участии в их работе представителей конфессий и др.;

- государство предотвращает дестабилизирующие формы влияния церкви на общество, ограничивает религиозную деятельность лишь в соответствии с международно признанными мотивами таких ограничений.

Но Украине предстоит решить еще целый ряд проблем церковно-религиозной жизни с тем, чтобы наша модель государственно-церковных отношений была вполне демократической.

Первая среди них - межконфессиональные и межцерковные конфликты, имеющие место в отношениях православных и греко-католиков, между тремя православными церквями. Если решение первого конфликта зависит от обеспеченности церквей культовыми зданиями, то межцерковный православный конфликт имеет внешние причины и является своеобразным отражением геополитических интересов России, нежелания Московского патриархата иметь в Украине православную автокефалию в каноническом статусе. Здесь роль государства сводится к блокированию внешних по отношению к религиозной среде деструктивных влияний и утверждению терпимости в межцерковных отношениях.

Вторая проблема - противодействие исторических церквей распространению новых религиозных течений, использование ими с этой целью на местном уровне государственных органов, мас-медиа, а то и силовых приемов, хотя это и противоречит как украинским, так и международным правовым нормам. Причиной этого является несовершенство нашего законодательства, которое не предоставило Госкомрелигии контролирующей функции, не ограничило законотворческую деятельность в вопросах религии местных органов власти параметрами всеукраинского закона, безграмотность, а отсюда и необъективность и правовая безответственность журналистов, неумение наших исторических церквей обеспечивать и защищать свою, как они говорят, каноническую территорию путем организации соответствующей миссионерской деятельности.

Третья проблема - статус национальных церквей, запрещенных и обворованных государством в годы тоталитаризма. Из-за своего тяжелого материального положения, отсутствия кадров священнослужителей, издательских возможностей они не могут

конкурировать с церквями, получающими поддержку от своих зарубежных центров и единомыслителей. Но эти церкви, как неотъемлемый элемент национальной культуры, играют важную роль в ее возрождении, формировании национальной духовности, преодолении шовинистических установок церковью иностранной юрисдикции, в частности УПЦ Московского патриархата. Возможное благоприятствование им со стороны государства не должно превращать их в государственные церковные структуры. Понятие национальная церковь не тождественно понятию государственная церковь. Если первая предстает составной духовно-культурного развития нации, то вторая - составной социально-политического процесса.

Четвертая проблема - статус бытия религиозных организаций в обществе. Ссылаясь на положение об отделении церкви от государства, церкви требуют полной свободы своей деятельности. Но свобода предоставляется им как религиозным организациям. Когда же в своей деятельности они выходят за рамки удовлетворения религиозных потребностей, то предстают уже как общественные организации. В этом случае их деятельность должна коррелироваться с интересами государства их в случае необходимости, регулироваться им как выразителем интегральных интересов общества. Поэтому государство не может регистрировать религиозные организации, которые в свои уставы включают положения, ориентированные на экстремистскую деятельность, деятельность, не соответствующую государственным и национальным интересам, процессу национального возрождения и государственного строительства, что ведет к регионализации страны по религиозному признаку.

Пятая проблема - духовное родство детей и родителей. Как наше национальное, так и международное законодательство предоставляет родителям право воспитывать своих детей в соответствии со своими собственными религиозными убеждениями. Но данная правовая норма вступает в противоречие с положениями этих же законов, которые осуждают принуждение в религиозном выборе. Переход детей (зачастую взрослых) в новые конфессии у нас в Украине встречает противодействие со стороны родителей, создавших даже общественную организацию под названием "Порятунок" ("Спасение"). Думается, что названные положения законодательства следует уточнить, поскольку они ограничивают свободу личности. Мы, зачастую, осуждаем лишь принуждение в выборе личностью религии со стороны государства, а почему бы не осуждать такое же принуждение со стороны семьи, ограничения церковью свободы личности в религии.

Есть и другие проблемы церковно-религиозной жизни в Украине, которые потребуют своего решения. Приоритетом Украины в области церковно-религиозной жизни ныне является минимизация дестабилизирующих влияний церкви на общество и недопущение нарушений свободы религии, связанных с попытками втянуть религиозные организации в политическую борьбу.

Действующий ныне в Украине Закон о свободе религии был принят еще в 1991 году. Поэтому он не смог учесть многие аспекты функционирования религии и ее институций в условиях демократического общества, независимого государства. Ныне в Верховный Совет представлены дополнения и некоторые изменения к этому закону. Они предусматривают предоставление Госкомрелигии контролирующей функции, уточнение механизмов регистрации религиозных организаций, снимается статья о поочередном, богослужении и др. Но существуют опасения, что левые силы, которые ныне имеют в Верховном Совете заметное влияние, при поддержке экстремистски настроенных по отношению к новым религиозным течениям некоторых правых могут последовать примеру российского законодательства. Здесь может дать себя знать и популизм в канун президентских выборов, ориентированный на заполучение голосов от последователей больших церквей. Поэтому наши достижения в обеспечении свободы религии требуют постоянной защиты.

ФОРМУВАННЯ І РЕАЛІЗАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ МОДЕЛІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН

Формування історично відомих моделей державно-церковних відносин в Україні завжди відбувалося при активній участі в цьому кількох чинників, а саме: історичної та національної традиції; характеру співвідношення політичних сил, що визначало державну ідеологію та певний історичний момент; реального становища суб'єктів цих відносин держави і церкви; зовнішнього чинника.

Завдання ґрунтовного відтворення у всій повноті найусталеніших і найзначиміших в історії України моделей державно-церковних відносин, як і їх історико-компаративний аналіз, завдання іншої роботи. В даній же праці спробуємо, бодай схематично, відтворити моделі, які, на нашу думку, виявилися настільки істотними в історії регулювання відносин держави і церкви в Україні, що суттєво вплинули опісля на сам механізм формування таких відносин, а окремими положеннями й підходами в знятому вигляді присутні в сучасній моделі врегулювання відносин держави і церкви, релігійних організацій. Такими смислорозумними моделями попередниками нинішньої стали: 1. Кієворуська модель симфонії відносин держави і церкви. 2. Моделі, що відтворювали національну специфіку державно-церковних відносин ХУІІ ст. (могилянська та козацька). 3. Модель повної включеності церкви у державні структури (синодальний період позбавленої самостійності православної церкви в Україні). 4. Радянська модель державно-церковних відносин.

Зрозуміло, що виділення цих моделей, їх характерних особливостей є, значною мірою умовним, бо ж жодна з цих моделей не існувала тривалий час, в "чистому", докінченому вигляді.

Для першої з названих моделей визначальними рисами були:

- державне (великокняже) сприяння поширенню християнства, становленню церковної системи і структури за взірцем феодально-адміністративної схеми; реалізація принципу: зміцнення церкви – зміцнення державності;

- наділення церкви широкою правовою юрисдикцією, передача церкві частини державних функцій; паралелізм державної і християнської експансії;

- дублюючо-компенсаторна роль церковних структур в період кризи державно-політичної системи;

поєднання державного сприяння в незалежанні вітчизняної церкви від церкви митрополії з прагненнями державно-князівської влади підпорядкувати церкву, перетворити її духовно-культурний потенціал в контрольований чинник;

- посилення цих прагнень з ослабленням і формалізацією церковних зв'язків з Константинополем; тенденція до правового закріплення церковної системи як князівсько-державної.

Наступні за часом і значимістю для вітчизняного досвіду врегулювання відносин між владними структурами і церквою є дві моделі, що припали на ХУІІ ст.

Перша з них склалася за умов національно-визвольної війни 1648-1654 рр., функціонування Запорізької Січі як фактично самостійної держави в формі козацької республіки. Визначальними особливостями цієї моделі були:

- гармонійна співпраця військового керівництва Січі і православної церкви при всій внутрішньосічовій незалежності і самостійності цих інституцій;

- регулювання відносин козацької держави і церкви в межах Січі звичаєвим правом, наказами військового керівництва і християнськими нормами співжиття;

- військовий захист, матеріальна підтримка Запорізькою Січчю церкви;

- всесічовий статус церкви як монопольної духовної і культурної інституції;

- кошова підтримка ідеї незалежної від московського патріарха січової православної церкви з власними ієрархами, структурою, мережею культових будівель, монастирів і святих місць, з українською мовою проповідування, ототожненням віри (церкви) і національності, недопущенням іновір'я в Січі і т. п.

Істотно іншою, хоч за часом майже співпадаючою, була модель державно-церковних відносин, що діяла в т. зв. Польській Україні (на Правобережжі) в ХУІІ ст. і своєю реалізацією зобов'язана, переважно, митрополиту Київському Петру Могили. Визначальними для неї були кілька факторів: по перше, відсутність Української держави; по друге, існування церкви за умов нетерпимості до православ'я католицької

Речі Посполитої; по-третє, кризовий стан православної церкви; по-четверте, державно підсилений масований наступ на православну церкву католицизму та з'єдиненої (уніатської) церкви; в-п'ятих слабкість, деморалізований стан представників національної еліти неспроможної очолити національний та церковний рух.

Модель державно-церковних відносин, сформовану зусиллями головним чином П.Могили та його соратників, можна було б назвати моделлю відродження ослабленої церкви в іновірній державі з дискримінаційними щодо православної церкви законами. По-своєму сприятливими умовами для реалізації ідеї відродження були дистанційованість Київського православ'я від Варшави, близькість Запорізької Січі, суперечливість становища самих польських королів. Проте головною запорукою зміцнення позицій, авторитету православної церкви цього періоду, а одже й становища її в державі та суспільстві, була вивіреність могилянської програми здійснення можливого у вкрай несприятливих правових умовах. Характерними ознаками реалізованої митрополитом П.Могилою моделі відродження православної церкви у Польській державі були: церковно-адміністративна, управлінська реформа церкви, що включала відновлення регулярного і активного соборного життя церкви, реформування церковно-кадрової політики, реконструкцію ієрархічної структури церкви, налагодження механізму церковної юрисдикції, створення церковного суду (митрополичої консисторії) тощо; подолання неканонічної практики зайняття церковних посад, здійснення богослужінь, обрядів, свят, упорядкування церковного життя і т. п.; комплекс заходів щодо розвитку православного богослов'я, біблійної, богослужбової, полемічної (на захист православної церкви) літератури; створення національно зорієнтованої мережі освітніх закладів, що поєднували світські і церковні завдання, на чолі з Києво-Могилянською академією; відродження національних вітчизняних духовних святинь і т.п.

Важливо зазначити, що ця програма національно-церковних пріоритетів здійснювалася за умов домінування у Польщі антиправославних законів, прокатолицької більшості в сеймі, неподільної влади польсько-католицької адміністрації та місцях, повсюдного на Правобережній Україні лобювання інтересів протиправославно налаштованої з'єдиненої (уніатської) церкви. Позитивній реалізації могилянської моделі відродження церкви в етатистській щодо православ'я державі безумовно сприяла і тактика компромісів, розумних поступок, вмиле користування наявними міждержавними суперечностями, авторитетом Вселенського православ'я тощо. Слід відзначити також плідну відкритість глави православної церкви в Україні та його одностайність до чужого (у т.ч. католицького) позитивного досвіду, його використання у будівництві відносин церкви з державою.

Якщо про згадані моделі вже можна сказати, що всі вони тією чи іншою мірою були національно виражені, то наступна модела - модель повної включеності церкви у державні структури, що припадає в основному на синодальний період існування православної церкви України у складі Московської патріархії, такої риси майже не має. Все, що так чи інакше ідентифікувало церкву як національний духовний інститут, характеризує особливий шлях становлення й розвитку церкви в Україні з часів Київської Русі. Зокрема цим є своєрідність відносин церкви і державних структур, відсутність жорсткої (візантійської) підпорядкованості першої другій та ін. Все це було майже повністю знищено могутнім пресом всеімперської уніфікації та централізації.

Для цієї моделі, що існувала до початку ХХ ст., були характерними: одержавлення церкви на всіх рівнях, перетворення її в складову частину державного виконавчого механізму із статусом духовного міністерства; виконання церквою ряду державних та інших невластивих церкві функцій; фактична втрата церквою незалежного від державних структур становища і вимушено апологетична щодо самодержавних акцій роль церкви; наявність церковно-охоронного, дискримінаційного щодо неправославних віросповідань законодавства; проголошення самодержавно-великоросійського варіанту православної церкви первенствующою і панівною, державна політика ототожнення православ'я і російської нації; правова меншовартість інших націй та релігій та інше.

Радянська модель державно-церковних відносин проіснувала більше 70 років і була значною мірою заперечною реакцією на зрощеність самодержав'я і церковних

структур, на церкву як невід'ємну частину державного механізму, що, апелюючи до релігійних почуттів людини, виправдовувала й ідеологічно захищала самодержавство, неспроможність якого після 1905 р. стала очевидною навіть для його недавніх прихильників. В 1917 р. і пізніше церква за свою інкорпорованість у самодержавну систему Російської імперії, закріплену законодавчо, по-суті змушена була розділити з царизмом відповідальність перед зреволюціонізованими народами імперії. Проте, як це часто буває при застосуванні революційних методів встановлення соціальної справедливості, прагнення обмежити духовного опонента в особі церкви досить швидко переросло в курс на його ліквідацію як ворога.

При всій змінюваності радянської моделі державно-церквних відносин (ці трансформації далеко не завжди відбувалися у напрямі поліпшення відносин і були, значною мірою, позначені суб'єктивізмом й волюнтаризмом владних структур), як більш-менш усталені в ній можна виділити такі особливості: законодавчо закріплене монопольне у державі становище правлячої партії, програмною метою якої було обмеження впливу, витіснення, а фактично - ліквідація релігії та церкви; наявність законодавства про свободу совісті та релігійні організації, яке формально декларувало окремі, поширені у світі принципи регулювання відносин між державою і церквою, але одночасно дозволяло на практиці реалізовувати політику держави і правлячої партії в широкому діапазоні: від адміністративних обмежень і гонінь до державного сприяння окремим церковним проектам і програмам; відокремлення церкви від держави і школи від церкви; декларування права сповідувати чи несповідувати релігію, рівності віруючих і невіруючих, а також всіх церков, релігійних організацій перед законом; націоналізація церковної та монастирської власності (культових будівель, інших споруд, церковного майна, частина якого згодом була передана в користування його колишнім власникам; наявність системи партійно-державного контролю за діяльністю духовних структур, втручання світської влади у внутрішньоцерковні справи, ігнорування де-юре і де-факто міжнародних норм ставлення до церкви та ін.

Відзначимо, що радянська модель, будучи командно-адміністративною за своєю суттю, не могла не бути внутрішньо суперечливою, бо ж змушена була поєднувати в собі, з одного боку, партійно-державні установки на світоглядну нетерпимість до релігії, на обмеження діяльності церкви, а з іншого, - необхідність враховувати авторитет церкви і відносно високий відсоток присутності церкви і віруючих у суспільстві, особливо в Україні. Як наслідок, законодавче унормування відносин держави і церкви у реальному житті виявлялося значною мірою декларативним і аж ніяк не перешкоджало тримати церкву, релігійні організації у залежному від партії та державних структур становищі, давало останнім можливість втручатися у справи церкви, маніпулювати ієрархією, духовенством, нав'язувати централізаторські чи децентралізаторські (залежно від інтересів держави на даний момент) схеми церковних структур, робити церкву матеріально залежною від властей.

Слід зазначити, що ця модель, формально включаючи чимало традиційних для цивілізованих суспільств положень і переносючи реальне ставлення до інституту церкви й віруючих у практичну сферу з її слабо контрольованим місцевим правовим нігілізмом, адміністративною всездозволеністю, без особливих проблем у правовому полі поступово почала трансформуватися на практиці у напрямі світоглядно терпимої і юридично толерантної моделі після того, як у партійно-державному курсі з'явилися подвижки від конфронтаційного до відносно поміркованого і поважливого ставлення влади до релігії та церкви, стали очевидними усталені ознаки ослаблення напруги у державно-церковних, особливо державно-православних відносинах.

Це особливо переконливо стало видно з середини 70-х років, коли на всьому радянському просторі, зокрема в Україні, партійно-державна влада почала схилитися до необхідності нормалізувати відносини з таким впливовим суспільним інститутом, яким залишалася, не зважаючи на всі переслідування, церква.

Впровадження поміркованих щодо церкви підходів з боку партійно-державних чинників, які намітилися у цей період були знову ж таки командно-адміністративного походження, природною реакцією властей на стійкість, стабільність реальної

релігійності та церковності навіть за умов атеїстичного тиску на державному рівні; спробою таким шляхом нейтралізувати релігійно-дисидентський рух, особливо протестантського походження, приглушити резонуючі виступи зарубіжних релігійних центрів; зрештою, намаганням властей певними поступками перетворити релігійно-церковний інститут у незаперечно лояльний, приручений, до кінця контрольований та керований. Не на останньому місці при цьому були й міркування щодо використання завдяки таким акціям міжнародних церковних зв'язків у просуванні на Захід тодішніх дипломатичних ініціатив СРСР.

Модель державно-церковних відносин радянського періоду української історії виявляє надзвичайно велику залежність релігійних організацій від дозвільно-розпорядчих рішень державних органів при всій декларованій відокремленості перших. Щоб реалізувати право на існування і діяльність релігійна громада чи група віруючих України мала отримати рішення про її реєстрацію, прийняте аж у Москві Радою у справах релігій при Раді Міністрів СРСР. Лише остання могла, згідно з Положенням про неї, приймати рішення про передачу релігійній громаді в безоплатне користування культову споруду і майно; давати дозвіл на проведення релігійних з'їздів чи якоїсь наради. Без дозволу виконкому районної, міської Ради народних депутатів не можна було проводити збори релігійної громади з організаційних питань; перш ніж приступити до релігійної діяльності служитель культу мав зареєструватися в державних органах і т. п. Спеціальні дозволи виконкомів районних, міських Рад необхідні були при справлянні релігійних обрядів і церемоній під відкритим небом, на квартирах і у будинках віруючих (ст.25) .

Все це в поєднанні з статтями 138, 139, 209 Кримінального кодексу Української РСР, Указом Президії Верховної Ради УРСР “Про адміністративну відповідальність за порушення законодавства про релігійні культури” (1966 р.) створювало систему такої правової регламентації державно-церковних відносин, яку, при всій позитивній динаміці у порівнянні з 20-30-ми роками, важко кваліфікувати як відносини рівних, незалежних за законами одну від іншої суспільних інституцій. Держава продовжувала диктувати церкві, релігійним організаціям свої правила існування і діяльності в суспільстві, жорстко реагувала на будь-які відхилення від законодавчих норм. Оскільки “Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР” регламентувало далеко не все коло відносин держави та церкви, то на практиці це давало можливість місцевим органам влади, державним органам, установам, організаціям надто вільно тлумачити законодавство, ставлячи на перше місце насамперед ідеологічні міркування, часто нехтуючи при цьому правовими.

Однак з часом такі потенції держави почали слабнути, а релігійний фактор – діяти все гучніше і масштабніше, особливо з ростом чисельності громад, рівня релігійності, посиленням релігійного дисидентського руху, діяльності зарубіжних релігійних центрів, що, зрештою, сформувало думку про необхідність істотно нового закону для України.

Проте на безпосередньо практичному рівні регулювання державно-церковних відносин уже на початок 80-х років почала досить чітко проглядатися невідповідність законодавчих норм реаліям релігійного життя в Україні, відчуваються негативні для самої держави наслідки подальших правових чи адміністративних обмежень нових процесів у релігійних спільнотах. Останні поступово стали виходили з-під партійно-державного контролю й протікати у незалежному режимі. Зрештою, внутрішньоцерковні прогресуючі процеси – з одного боку, усвідомлення вже не лише практиками на місцях, а й партійною та державною верхівкою необхідності істотних змін у ставленні до церкви та релігії, - з іншого на середину 80-х років актуалізували потребу в перегляді чинного тоді законодавства щодо релігійної галузі.

Все це знайшло відображення в Законі України “Про свободу совісті та релігійні організації”, який було затверджено Верховною Радою України в квітні 1991 р. і який в статусі Закону України щодо церкви, [Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації. 23 квітня 1991 р. // Відомості Верховної Ради України. 1991, №25, ст. 283] релігійних організацій є фактично першим в історії України. Він став юридичним

виразом бачення державою стосунків з церквами, релігійними організаціями в кінці 80-х років. З іншого боку, втілені в цьому Законі норми державно-церковних відносин, рівень дозволів і заборон, зафіксованих у ньому, стали логічним результатом, по-перше, всього попереднього кількавікового розвитку таких відносин в Україні, по-друге, засвоєння досвіду інших країн і цивілізацій, по-третє, відображенням межі допустимого правового простору для церкви, що міг бути наданий тодішньою державою.

Зрозуміло, що Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації” далеко не вичерпує зміст і принципи взаємовідносин державних та церковних структур сучасної України: основополагаючі норми цих правовідносин викладені в Конституції України. Інші значимі їх аспекти відображаються і регулюються цивільним правом, Земельним кодексом, судовою системою, нормативно-правовими актами державної виконавчої влади тощо. Проте наріжні камені базові принципи державно-церковних відносин закладені саме в цьому Законі.

Комплексний аналіз нормативних актів і правозастосовної практики у цій сфері дозволяє вичленити наступні характерні ознаки сучасної української моделі державно-церковних відносин: світський характер держави; конституційно закріплене відокремлення церкви від держави і школи від церкви; державна реєстрація релігійних організацій, надання їм статусу юридичної особи; рівність всіх релігійних організацій, віросповідань перед законом, невизнання державою жодної релігії як обов’язкової; невтручання держави в діяльність церков, релігійних організацій, коли ця діяльність не суперечить законодавству; захист державою прав і законних інтересів релігійних організацій; недопущення церкви до систематичної діяльності в структурах державної системи – в армію, в освітні заклади, лікарні, в пенітенціарну систему тощо; нефінансування державою діяльності релігійних організацій; державний курс на повернення церкві колишньої її власності (культових будівель, майна тощо); державний контроль за дотриманням законодавства про свободу совісті та релігійних організацій; наявність спеціального органу з компетенцією сприяти реалізації державної політики щодо релігії, церкви і віруючих.

Система державно-церковних відносин, якою вона склалася в сучасній Україні, в своїх базових положеннях відповідає демократичним принципам, загалом задовольняє права і свободи людини, базуючись при цьому на багатовіковій спадщині врегулювання відносин між цими двома суспільними інститутами, історичних уроках як позитивного, так і негативного досвіду таких відносин.

В цілому українська модель державно-церковних відносин, попри всі некоректні, тенденційні спроби її оцінити, є досить зваженою, послідовною і демократичною, особливо у порівнянні з багатьма іншими відомими на сьогодні моделями в країнах Сходу і Заходу. Вона ні юридично, ні практично не ставить в привілейоване становище якусь одну церкву, що фактично принижувало б чи обмежувало б решти; заборонні положення Закону України зведені до мінімуму і строго відповідають Конституції України, міжнародним нормам і стандартам; послідовно проводячи принцип відокремлення церкви від держави, остання матеріально не утримує церкви, не платить заробітну плату духовенству, як це має місце в інших країнах; у зв’язку з чинним законодавством контроль з боку держави здійснюється в Україні не за діяльністю релігійних організацій, а за дотриманням ними законодавства щодо релігійної сфери, що притаманно будь-якій цивілізованій державі; такий контроль у рівній мірі стосується будь-яких суб’єктів права – державних органів, релігійних громад, посадових осіб, громадських організацій тощо; модель відображає правове забезпечення в Україні свободи совісті як віруючих, так і невіруючих, а отже повною мірою узгоджується з нормами Загальної декларації прав людини, іншим міжнародними правовими актами, учасником яких є Україна. Модель відображає важливу для сьогодення здатність національного законодавства у цій сфері бути відкритим до нових змін і доповнень, що наближає Україну до правової держави.

Сергій Здіорук (Україна)

ПОЛІТИКА І РЕЛІГІЯ В УКРАЇНІ НАПЕРЕДОДНІ 2000-ЛІТТЯ РІЗДВА ХРИСТОВОГО

Волею Провидіння випало жити нам в годину великих перемін та в переддень Світлого 2000-ліття Різдва Христового.

Світовий досвід переконливо свідчить, що Церква у всі часи була могутньою опорою народу. Разом з тим у всі часи світські монархи і влада намагалися обмежити Волю Церкви та використати її на свою користь. Господь, попускаючи це, одночасно давав народу Божому і його пастирям мудрість не збитися зі шляху Істини на манівці.

На долю українського народу не раз випадали важкі випробування, не раз піддавався він на облудливі заклики своїх зверхників, які мали на оці не добро всієї нації, а корисливу вигоду для себе та своїх можновладних покровителів. Нині Господь дарував нам Свободу. Свободу духовну і політичну, але це - нелегка ноша.

Новоявлені «захисники» нашого Святого Християнства, **«які приходять до вас в одежі овечій, а всередині - вовки хижі»** (Мф. 7:15), знову бажать поглумитися над нами, над нашою щиросердністю, природньою добротою та християнським смиренням.

Так, 26 травня ц.р. секретар ЦК Комуністичної партії України Петро Симоненко опублікував у парламентській газеті «Голос України» розлогу програмову статтю «Комуністи про церкву та її роль у житті сучасної України».

Що ж пропонує нам сьогоднішній керівник комуністів? Якщо коротко - розбрат, ненависть, чорну помсту, ворожнечу всіх зо всіма як всередині нашої Батьківщини, так із сусідами та цілим світом. «Товариш» Симоненко лукаво запитує в підзаголовку: «Чи можлива співпраця комуністів і церкви?». Але й ми хочемо запитати: **«Чи хоче Церква співпраці зі своїми душителями й гонителями протягом усього ХХ століття? Чи не варто було би комуністам, які об'явили себе спадкоємцями КПРС, починати розмову не зі "співпраці", а з Покаяння перед Церквою і своїм народом?»**

Лицемірно, нібито переймаючись болями Церкви, Симоненко навіть тут бачить керівну роль КПУ, бо пише компартію з великої букви, а Тіло Господнє зневажнює і Церкву означає малою. А тому не віримо ми, що можуть **«спільні інтереси партії і церкви»**. Адже мета програми комуністів - ліквідація всіх Церков і релігій. Про що й сам Симоненко говорить, називаючи вслід за своїми марксистсько-ленінськими натхненниками релігію «опіумом для народу». Більше того, він наголошує, що компартія не відмовляється «від свого діалектико-матеріалістичного світогляду». Тепер, бачте, партія, врахувавши «уроки історії», боротьбу «проти релігії» буде вести не «насиллям», а **«виробить нову тактику»**. Себто облудою до пори, поки знову візьмуть владу?

Не маємо ми права перед грядущими нащадками ще раз обманутися. Бо ж гріх великий перед нашими батьками й дідами, які полягли у боротьбі з фашизмом, порівнювати врятування нашої Вітчизни в роки Великої Вітчизняної війни і нині. Від кого ж тепер рятуватися нам?! Чи не від таких «захисників» Церкви, які спровадили її на Голгофу та, будучи при владі, розікрали народне добро, назвавши цей глум «перестройкою»? Ціна правління комуністичного тоталітарного режиму відома. Це мільйони замордованих і в тому числі найстрашнішою смертю - голодною. Це десятки розстріляних єпископів, тисячі знищених священників, знову ж таки, мільйони замучених мирян-парафіян Російської Православної Церкви.

У 20-30-і роки з 34-х єпископів Української Автокефальної Церкви 28 було репресовано, деяких розстріляли відразу, а решта згинула в радянських концтаборах. Жертвами комуністичного терору стали більше 2-х тисяч священнослужителів УАПЦ та десятки тисяч її вірних.

Україна пам'ятає ще одну чорну сторінку в своєму житті - це так званий Львівський церковний собор 1946 року, який «самоліквідував» Українську Греко-

Католицьку Церкву подібно тому, як 1930 року під невсипущим наглядом НКВС Собор «саморозпустив» Українську Автокефальну Православну Церкву. «Самоліквідація» УГКЦ відправила в радянські табори смерті всіх її 11 ієрархів на чолі з митрополитом Йосифом Сліпим, 1400 священників, 800 черниць і ченців та десятки й десятки тисяч її вірних, котрі не бажали «возз'єднуватися з Богоспасаємою Москвою».

Ми не говоримо вже за Римсько-Католицьку та протестантські Церкви, такі як Євангельські християни-баптисти, Адвентисти сьомого дня, Християни віри Євангельської (п'ятидесятники), які були повністю знищені.

Саме тому, нині Президент України звернувся до всіх Українських Церков і релігійних організацій зі словом Глави Держави про повне відновлення їхніх прав, які так жахливо були уневаженені тоталітарним антигуманним режимом.

Сьогоднішня Україна - багатоконфесійна держава, в якій проблемами віруючих опікується майже 19,5 тисяч священнослужителів, 232 монастирі (понад 4,6 тисяч ченців і черниць). Більше 13 тисяч слухачів здобувають богословську освіту у 94 духовних навчальних закладах, функціонує майже 6,5 тисяч недільних шкіл, видається біля 200 періодичних релігійних видання тощо.

Прихильниками яких би політичних партій та рухів або членами громадських організацій не були б наші громадяни - всі вони діти Божі та мають єдину Батьківщину - Україну.

Захист національних інтересів в гуманітарній сфері, а особливо у сфері міжконфесійних та міжцерковних відносин стає одним із провідних напрямків діяльності Української Держави.

Вітчизняний історичний досвід переконує, що нерозуміння й некерованість процесами, які відбуваються у гуманітарній сфері в цілому та релігійній зокрема, призводить до руйнівних конфліктів у державі. Нині в Україні має бути пріоритетним напрямком на консолідацію всього суспільства із націленням його духовних сил і політичної волі на реалізацію загальнонаціональних інтересів та максимальним використанням духовно-інтелектуальних потенцій на благо всього Українського народу, не поділяючи його конфесійно чи церковно. Серед першочергових завдань консолідації нації - підвищення життєвого рівня населення на основі модернізації управління державою й економікою, нейтралізація загроз сепаратистських тенденцій шляхом зміцнення духовно-морального здоров'я народу. Поважну роль у цей складний і відповідальний період здатна відіграти виважена і водночас динамічна державна політика України у сфері церковно-державних відносин та обстоювання власних національних інтересів у релігійно-церковній сфері.

Тільки кропітка цілеспрямована робота за цим напрямком зможе принести процвітання і «щоб усі були єдине» (Ін. 17:21).

Ставши на шлях розбудови справжнього демократичного суспільства, Україна проголосила своїми засадничими державотворчими принципами забезпечення кожному громадянину права на свободу світогляду і віросповідання, взявши на себе зобов'язання гарантувати здійсненню цього права, а також охороняти та захищати зазначені особисті свободи і цінності. Поставивши за мету проведення такої церковно-державної політики, яка б базувалася виключно на ідеології миру, зміцненні національної єдності та захисті національних інтересів, ми повинні, передусім, спиратися на подальше вдосконалення правового поля взаємовідносин Церкви і Держави та юридичного захисту функціонування релігійних організацій у нашій Українській Державі.

Дотримання зазначених принципів реалізації церковно-державної політики в Україні виступатиме надійним гарантом того, що нам знову не доведеться займатися переоцінкою державного й політичного ставлення до тієї або іншої релігії чи Церкви внаслідок зміни політичного режиму держави, приходу до влади нових політичних лідерів та сил, як це було в недавньому минулому.

Заклики ж комуністів і, зокрема, Петра Симоненка до "реабілітації" окремих Церков, аж ніяк не сприяють національній згоді, а навпаки загострюють міжконфесійні та міжцерковні конфлікти, котрі можуть, не доведи Господи, призвести

лише до братовбивчої війни, як у багатостраждальній Югославії. Бо ж для Симоненка й сьогодні, наприклад: «Львівський церковний собор 1946 року поставив, здавалося б, остаточну крапку в історії уніатства».

Невже комуністи не знають, що ще 7-го грудня 1965 року Папа Павло VI під час Другого Ватиканського Собору в присутності тисяч католицьких єпископів скасував акт анафемати від 16-го липня 1054 року, а відповідно вчинив і Патріарх Вселенської Православної Церкви; що поміж Східною і Західною Християнськими Церквами йдуть постійні богословські діалоги, які 1993 року привели до взаємовизнання їх Церквами-Сестрами; що ці Церкви відмовилися від конфронтації, взаємозвинувачень та згодилися «передати в забуття» прикрі образи в минулому? Знають! Але гріхи минулого, ідеологічна зашореність і сліпа ненависть до інакомислячих штовхають їх до політичного реваншу, до сіяння ворожнечі, надіючись на чиєсь історичне безпам'ятство чи неосвіченість.

Ми знаємо і віримо, що Україна незворотно стала на шлях демократії та прогресу, що права віруючих, гарантовані Конституцією України, будуть забезпечені. Тому підносячи щирі молитви до Господа нашого Ісуса Христа, надіємося на Боже Благословення для рідної України та її Боголюбивого і працьовитого народу.

Єднаймося ж, **як заповідав нам Христос** (Ін. 17:22), і це буде достойним кроком до зустрічі благословенного Світлого 2000-ліття Різдва нашого Спасителя!

Олександр Уткін (Україна)

ЗАКОНОДАВСТВО ПРО СВОБОДУ СОВІСТІ ЯК ПОКАЗНИК ГУМАНІТАРНОЇ ПОЛІТИКИ УКРАЇНИ

З перших років існування церкви, як організованої структури, її ієрархи намагались встановити певні відносини з органами влади, зайняти чільне місце в суспільстві і закріпити свій статус в законах країни, в державно-церковній політиці, виходячи з принципів свободи совісті, свободи діяльності всіх релігійних течій.

В історії людства відомі декілька основних типів взаємовідносин держави і церкви. 1) Повна залежність церкви від держави, тобто система цезарепапізму, в якому главою церкви є цар (колишня Візантія, згодом ряд держав на Сході і Заході, де існували державні церкви). В царській Росії проводилась політика західної «державної церковності». 2) Переплітання церкви і держави, де церква підпорядковувала собі державу - система папоцезарства, що існувала в середньовічних країнах Заходу. 3) Відокремлення церкви від держави, як важливий елемент свободи совісті, характерне для новітньої історії, іноді називається північно-американською системою, бо вперше це було зафіксовано в Конституції США. Релігія розглядається як приватна справа громадян, які мають право вірити чи не вірити, церква існує на свої власні кошти. 4) В сучасних умовах формується правова держава, в якій між церквою і державою повинна бути гармонія, оскільки вони служать всьому суспільству. Гуманізм права, відображаючи в праві соціальні відносини, ідеї та погляди, що відповідають інтересам гармонізації особистості, розширюють в межах необхідного свободу вибору її діяльності і поведінки, в тому числі і свободу совісті, підвищують гідність людини на основі мислення, що засуджує і відкидає будь-які форми насилля і беззаконня. Правова держава цінує морально-виховну роботу церкви, вбачає в ній «корпорацію вищого порядку», закріплює свої відносини з церквою в законах. Пануватиме верховенство законів, а Конституція країни займатиме провідне місце в структурі джерел права. Пануючої церкви в правовій державі немає, зафіксовано рівноправ'я всіх релігій.

Національне відродження України в 1917 р., утворення її державності ставило на порядок денний питання взаємовідносин держави і церкви, статусу церкви. У

вирішенні релігійних проблем уряди України 1920-х рр. мали певну концепцію державно-церковних відносин, виходили зі свободи совісті як конституційно-правової норми. Прагнення вільно визначити своє світорозуміння, закріпити його в Основному Законі України властиве для української державності. Центральна Рада, де переважали соціалістичні партії, не надавала великого значення церкві, проголосивши основні політичні і громадянські права і свободи, відродження національно-церковних традицій. Конституція УНР, затверджена Центральною Радою в останній день її існування, надавала громадянам України рівні права, незалежно від національності, віросповідання, ставлення людини до релігії взагалі.

В період гетьманату спочатку теж недооцінювалась роль церкви в житті нації, а на київську кафедру було обрано митрополита Харківського Антонія (Храповицького) - російського монархіста й противника української державності, що викликало протест багатьох українців. Правовими основами діяльності гетьманату стали "Грамота до всього українського народу" та "Закони про тимчасовий державний устрій України". Останній закон в розділі "Про владу" розглядав православну церкву як главенствующу, а віруючі всіх інших конфесій користувалися "вільним відправленням їх віри і богослужінням оної". "Основний державний закон УНР", що був проектом Конституції Директорії, підкреслював автономність Української православної церкви на чолі з патріархом в Києві, забезпеченість кожному "вільності сумління і віри", можливість зміни віросповідання, заборонялись засоби примусу для участі в релігійних обрядах. Визнані державою церкви були рівноправними, мали свою внутрішню автономію. В ст. 24 говорилось, що ніхто з громадян не може ухилитися від виконання публічних обов'язків з причини своїх релігійних переконань. Свобода совісті трактувалася як свобода сповідувати будь-яку релігію або ж не сповідувати ніякої, розвивати "вільність науки, навчання і наукових вислідів та дослідів", "вільність думки в слові, письмі, друку та в образній формі". Основні законодавчі акти свідчать, що, незважаючи на соціально-економічні обставини, військову і політичну нестабільність, почала формуватися тенденція демократичного правого регулювання взаємовідносин держави і церкви, надання громадянам України, церкві широких прав і свобод.

При соціалізмі керівництво країни звертало особливу увагу на діяльність церкви, яка вважалася нелояльною організацією щодо нового соціально-політичного ладу. Церква обмежувалася в правах, називалася феноменом минулих формацій і способу життя. Політико-правовий зміст державно-церковних відносин, свободи совісті цього періоду розкривався в Декреті про свободу совісті, Конституції СРСР, Конституції України, інших законодавчих актах. В силу різних причин в СРСР утверджувався консерватизм правової системи, порушувалися принципи демократії. Адміністративно-командна форма правління, деформувавши право, нормальні методи правового регулювання, знижувала престиж правових норм і сприяла ігноруванню законності. Для законотворчості 1945-1991-х рр. характерне надання законам спочатку політичного, ідеологічного, виховного значення, а потім уже юридичного.

Таких помилкових підходів до формування правового поля, в якому знаходяться інтереси людини, церкви і держави слід уникати в сучасній Україні. Її державна незалежність висвітлює нові аспекти конституційно-правового змісту державно-церковної політики і свободи совісті. Протягом 1991-99 рр. політика України щодо церкви в порівнянні з минулим періодом зазнала суттєвих змін, розвиваючись шляхом демократизації, орієнтації на стандарти і критерії міжнародного права, створення сприятливих умов для функціонування церкви. Релігійні організації отримали статус юридичної особи, значно збільшилась церковна мережа, розширилась сфера та географія діяльності церков. Конституція України, Закон про свободу совісті та релігійні організації стали основою регулювання відносин держави і церкви, гарантуючи мир і злагоду, реальність планів державотворення. Однак при реалізації державно-церковної політики в умовах системної кризи, посилення правового нігілізму з'явилися міжконфесійні конфлікти, що підривають стабільність держави. В регіонах конфлікти між церквами носять комплексний, багатоплановий характер. Конкретними причинами конфліктів між конфесіями є богословсько-канонічні,

історичні, культурно-духовні, політичні, соціальні, правові. Наявність міжконфесійних конфліктів свідчить про слабкість державно-церковної політики, невміння або небажання деяких органів державної влади на місцях усунути причини протистоянь. Завдяки нагромадженню ряду негативних фактів і явищ, неадекватної реакції владних структур на своєчасне розв'язання гострих і болючих проблем суспільства, нинішня церковна політика України не відповідає сучасним реаліям, оскільки не орієнтується на деполітизацію і гуманітаризацію релігійного життя, унеможлиблює радикальне зміцнення держави та підвищення її авторитету у світі, не гарантує усунення порушень релігійних прав і свобод. Тому державно-церковні відносини потребують удосконалення, гармонізації стосунків держави і церкви.

Використовуючи ті положення права, що “працюють” на цивілізовану і демократичну Україну, доцільно розробити нову концепцію державно-церковної політики, визначити пріоритети держави в цій сфері, передбачивши їх вирішення в комплексі національно-культурних, соціально-політичних, правових та інших проблем. Подолання деструктивних процесів у суспільстві, що впливають на зміст взаємовідносин владних структур з церквою, - одна із необхідних передумов розбудови демократії, утвердження гуманітарної політики як важливих показників життєдіяльності суспільства.

Марія Лубська (Україна)

РЕАЛІЗАЦІЯ ТА ЗАХИСТ КОНСТИТУЦІЙНОГО ПРАВА НА СВОБОДУ СВІТОГЛЯДУ ТА ВІРОСПОВІДАННЯ В УКРАЇНІ

Суспільні переміни в Україні, ознаменовані здобуттям державної незалежності, відмовою від тоталітарної моделі політичного устрою і економічного ладу, обумовили якісно нову ситуацію в духовному житті народу України. За досить короткий час відбулась переорієнтація свідомості мільйонів людей на ті світоглядні і морально-етичні цінності, котрі раніше відкидалися офіційною загальнообов'язковою ідеологією. Ідейні постулати тоталітаризму, що не відповідали об'єктивним процесам суспільного розвитку, зазнали краху, як тільки захиталася їх єдина опора — всевладдя партійно-державної диктатури. Значимість проблем, пов'язаних із утвердженням свободи совісті і функціонуванням релігії в суспільстві, в сучасному світі важко переоцінити. Церковні організації залишаються одними з найбільш стійких соціальних інститутів.

Релігійний фактор часто грає помітну роль при виробленні засад внутрішньої і зовнішньої політики держав, при вирішенні геополітичних проблем. Релігійний аспект у міждержавних чи міжнаціональних відносинах зберігається й донині, відіграючи як прогресивну (консолідує, національно-визвольну, миротворчу) роль, так і деструктивну (поглиблення протиріч, ущемлення прав інаковірців, посилення експансіонізму, шовінізму тощо).

Як підтверджує історичний досвід багатьох народів і держав (в тому числі і України), ігнорування чи помилкове вирішення проблем взаємовідносин держави і церкви, ролі церкви у житті суспільства і міжконфесійних відносин може мати для них вкрай небажані, а інколи і катастрофічні наслідки.

Як суверенна держава, член Ради Європи, Україна приєдналась і бере участь в реалізації основоположних міжнародних угодах з прав людини, захисту свободи віросповідань. Американський Білль про права, французька Декларація прав людини та громадянина, Загальна декларація прав людини, нарешті Європейська конвенція захисту прав і свобод людини — це і орієнтири, і суть уявлень про критерії та стандарти прав і свобод особистості. Підняти до рівня цих стандартів, забезпечити

ефективне функціонування демократичних інститутів, вільну циркуляцію ідей та інформації — ці проблеми знаходяться в центрі практичної політики нашої держави. Пріоритетну роль при цьому відводиться зближенню національної правової системи з всесвітньою, наданню на національному рівні демократичної спрямованості усьому процесу законотворення, в тому числі і в такій делікатній сфері, як релігія та церква.

В сучасних умовах визначення (у Конституції та інших законодавчих актах) і неухильне дотримання апробованих розвитком цивілізації принципів свободи совісті як важливого елемента загальнолюдських цінностей і невід'ємних прав людини є неодмінною ознакою демократичності суспільства. Для української держави це означає умову її повноцінної інтеграції у міжнародну спільноту, запоруку незворотності політично-економічних реформ, а також один із засобів досягнення внутрішньої стабільності, гармонії і злагоди в суспільстві.

Попри всю складність та неоднозначність процесів релігійно-церковного життя, українське суспільство усвідомило необхідність утвердження загальновизнаних норм свободи совісті. Це підтверджує і визнання Україною основоположних принципів прав людини (ратифікація міжнародних документів і приведення у відповідність до них національного законодавства), і включення їх у програмні документи більшості політичних партій та громадських об'єднань, і послідовне відстоювання цивілізованих підходів до релігійно-церковних проблем більшістю інтелектуальної еліти.

Долаючи тяжку спадщину минулого. Українська держава в посттоталітарний період зробила багато для забезпечення правового статусу церков. Одним з перших законодавчих актів України, ще напередодні здобуття державної самостійності, був Закон «Про свободу совісті та релігійні організації». Цим законодавчим актом було започатковано докорінну перебудову державно-церковних відносин, зміну акцентів та пріоритетів в цій сфері. Держава принципово стала на шлях гармонізації відносин з церквою, співробітництва з нею на благо народу України.

Цей стратегічний курс знайшов своє відображення в Конституції України, що була прийнята 28 червня 1996 року. В преамбулі підкреслюється, що Верховна Рада України від імені Українського народу — громадян України всіх національностей, висловлюючи суверенну волю народу, усвідомлюючи відповідальність перед Богом, особистою совістю, попередніми, сучасними і наступними поколіннями приймає цю Конституцію. 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 культи 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 громадянину України 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 регульовані 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 та 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 релігійних організацій, 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. Внаслідок цього, релігійна інфраструктура отримала такий бурхливий розвиток, аналогів якому немає в драматичній історії нашої країни.

Водночас церква входить на суспільну арену сучасної України не тільки як стабілізуючий чинник. На жаль, релігійна ситуація ускладнюється наявністю міжконфесійних та міжцерковних конфліктів, в які втягнуті сьогодні найбільш впливові релігійні організації, відомі церковні діячі, десятки мільйонів віруючих.

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, як виразник стану і прагнень українського суспільства, покликані створити умови для виправлення помилок і недопущення в майбутньому порушень свободи совісті — важливого елемента ідеологічної, морально-етичної та соціально-психологічної основи народовладдя.

Як відомо, на суспільні відносини, що пов'язані 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 домінуючими 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 світогляду, 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 об'єднання українського народу, на усунення поділу на віруючих та атеїстів, 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).

Закон України від 30 червня 1993 року "Про попереднє ув'язнення" визначає, зокрема, право осіб, взятих під варту, "відправляти в індивідуальному порядку релігійні обряди і користуватися релігійною літературою та властивими їх віруванню предметами релігійного культу, що виготовлені з малоцінних матеріалів, якщо при цьому не порушується встановлений у місцях попереднього взяття під варту порядок, а також не обмежуються права інших осіб".

Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави. Держава не

втручається у здійснювану в межах закону діяльність релігійних організацій, не фінансує діяльність будь-яких організацій створених за ознакою ставлення до релігії. Релігійні організації не мають права брати участі у діяльності політичних партій, надавати політичним партіям фінансової підтримки, висувати кандидатів до органів державної влади, вести агітацію або фінансувати виборчі кампанії кандидатів до цих органів, хоча кожний окремих священнослужитель як громадянин України має рівні з усіма іншими громадянами права на участь у політичному житті. Релігійні організації мають право брати участь у громадському житті, використовувати на тих же умовах, що й громадські об'єднання засоби масової інформації.

Школа (державна система освіти) в Україні відокремлена від церкви, релігійної організації і має світський характер. Доступ до різних видів й рівнів освіти надається громадянам незалежно від їх ставлення до релігії. Громадяни можуть здобувати релігійну освіту індивідуально або разом з іншими. Релігійні організації мають право відповідно до своїх внутрішніх настанов створювати для релігійної освіти дітей та дорослих навчальні заклади і групи, а також здійснювати навчання в інших формах, використовуючи для цього приміщення, що їм належать або надаються у користування. Батьки або особи, які їх замінюють за взаємною згодою мають право виховувати дітей відповідно до своїх власних переконань та ставлення до релігії.

Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова. Релігійна організація не повинна втручатися у діяльність інших релігійних організацій, а також проповідувати ворожнечу, нетерпимість до невіруючих і віруючих інших віросповідань. Ніхто не може з мотивів своїх релігійних переконань бути увільнений від своїх обов'язків перед державою або відмовитись від виконання конституційних обов'язків, законів. Винятки з цього положення (як то заміна військової служби альтернативною) спеціально обумовлюється законом.

Державний контроль за додержанням законодавства України про релігійні організації здійснюють місцеві Ради народних депутатів і місцеві державні адміністрації. Загальну відповідальність за здійснення державної політики щодо релігії й віруючих покладено на державний орган України у справах релігії, який утворюється Кабінетом Міністрів України. Постановою Кабінету Міністрів України від 3 січня 1996р. № 2 затверджене Положення про державний комітет України у справах релігії, згідно з яким Держкомрелігій є центральним органом державної виконавчої влади, підвідомчий Кабінетові Міністрів України.

Держава не бере на себе релігійне виховання громадян. Але це не означає, що у навчально-виховному процесі не можуть мати місце елементи релігійної освіти учнів і студентів.

Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" не допускає обмежень в справах проведення наукових досліджень, у тому числі фінансованих державою, пропаганду їх результатів, або включення їх до загальноосвітніх програм за ознакою відповідності чи невідповідності положенням будь-якої релігії або атеїзму.

В Україні заборонено встановлювати обов'язкові переконання чи світогляд. Виходячи з цього загального положення, викладачі релігійних віровчень і релігійні проповідники не можуть проповідувати нетерпимість до інших релігій чи іншого світогляду людини. Відповідні обов'язки покладені також на педагогічних працівників Резолюцією Генеральної Асамблеї ООН №44/131 від 20.02.90р., 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 і не припускалися дискримінаційних дій відносно осіб, котрі мають інші переконання.

Неухильне дотримання Конституції та законів, що регулюють діяльність релігійних організацій і міжнародних зобов'язань України стосовно захисту свободи совісті та свободи діяльності релігійних організацій, дає змогу відмовитися від втручання держави у справи церкви і навпаки, а також від взаємних претензій 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.

Говард Л. Біддул (США)

НЕТРАДИЦІЙНА РЕЛІГІЙНА ТА МІСІОНЕРСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ У ПОСТРАДЯНСЬКИХ ДЕРЖАВАХ

Я вдячний організаторам цієї конференції за запрошення висловити думки щодо полеміки, яка виникла серед тих, хто визначає політику в державах утворених на місці колишнього Радянського Союзу. Різноманітність нетрадиційних релігій з'явилася в останні дні Радянського Союзу й після його розпаду; їхні головні вчення спонукають їх членів і священнослужителів поширювати власні віровчення. "Величне доручення проповідувати" поставило їх у прямий конфлікт з деякими з принципових вірувань, вподобань і практик домінуючих традиційних релігій. Це створило значну проблему для творців політики в нових пострадянських державах, які прагнуть встановити і захистити демократичні права людини у своїх країнах, але також зобов'язалися стимулювати культурне відродження нації, що включає в себе відшкодування втрат, заподіяних комуністичним режимом в області традиційних релігійних цінностей та інституцій.

Можливо дехто з присутніх вважатиме мене, іноземця, самовпевненим за коментарі з цього тонкого питання. Можу покійно поступитися, зауваживши, що ніхто з нас не може бачити іншу культуру (або культуру власної країни) з абсолютною об'єктивністю або повним розумінням. Упродовж 40 років я був професійним оглядачем Радянського Союзу та держав, які виникли на його уламках. Я також три роки очолював українських та іноземних місіонерів, які були законно запрошені служити в офіційно зареєстрованій церкві в Україні. Таке поєднання академічного аналізу та релігійного служіння дало мені унікальне бачення цього питання. Втім точка зору, яку я буду висловлювати, є лише моєю.

Велике духовне пробудження. Ріст нових релігійних общин у пострадянських країнах за останні десять років двадцятого століття є дійсно бурхливим. Проте; на мою думку, це явище можна краще зрозуміти, коли його поставити у ширший соціальний контекст. "Перестройка" і "гласність" 80-х років відкрили можливості для багатьох нових соціальних груп та асоціацій в СРСР, які вже мали відносну автономію від держави та комуністичної партії.

Наростаюча економічна криза; занепад законності та зростаючі можливості для незалежних асоціацій стимулювали нове духовне пробудження і велике зацікавлення релігією. Багато людей пізніше висловлювалися про відчуття духовного вакууму за часів занепаду комуністичного правління. Вони занепокоєно обмірковували не тільки своє політичне та економічне майбутнє; а й глибинні питання людського існування: Хто я? У чому зміст життя? І що відбувається після смерті? Де можна знайти гідні норми людської поведінки? Де істина, справедливість, краса, любов та надія для людини?

Щоб відповісти на ці питання, інтелігенція та прості громадяни почали досліджувати різні релігії. Переважаюча більшість звернулася або повернулася до традиційних релігій своїх країн. Однак, дехто свідомо відмовився від православ'я, прагнучи натомість зрозуміти менші нетрадиційні місцеві конфесії, а також релігії, які існували лише за кордоном. У 80-х та на початку 90-х років я зустрічався з ученими, художниками, письменниками, музикантами" викладачами, юристами, інженерами, державними службовцями, які за власною ініціативою шукали особисту духовність, систематично досліджуючи різноманітні релігії.

В Україні загальна кількість зареєстрованих релігійних общин, виросла приблизно з 4500 в 1990 році до 20 тисяч у 1999 році, які діляться між 70 конфесіями. Кількість віруючих зросла з 30% до 70%, але ріст кількості тих, що пов'язані з нетрадиційними релігіями, склав лише 3% від загальної кількості населення. (Филипович: 1999).

Так само як і в Росії, кількість зареєстрованих православних та місцевих католицьких церков майже подвоїлася лише за три роки, в той час і кількість нових та існуючих протестантських організацій також подвоїлася за той самий період. (Witte: 1998. р. 3). У відсотковому відношенні кількість населення, що сповідує російське православ'я, виросла з 30% у 1990 році до 50% у 1996 рік; хоча переважна кількість була лише номінальними учасниками (Elliott:1995). Кількість прихильників нетрадиційних релігій виросла значно, але залишалася меншою за 3% загального населення Росії.

Свобода релігійного законодавства та міжнародні норми. Пробудження релігійної свідомості та участь у релігійному житті отримали сильну легальну підтримку у вигляді закону СРСР "Про свободу совісті та релігійні організації"; підписаного Президентом Горбачовим 1 жовтня 1990 року. 25 жовтня 1990 року Верховна рада РРФСР ввела власний закон про свободу релігії (Durham: et al. 1994: р.4). Українська Верховна Рада ввела в дію подібне, але не ідентичне законодавство у квітні 1991 року. Білоруський закон "Про свободу совісті та релігійні організації" був прийнятий у Мінську 17 грудня 1992 р., через рік після розпаду Радянського союзу.

Закони СРСР, РРФСР та України 1990-91 років відповідали міжнародним правовим принципам, даючи можливість Михайлу Горбачову справедливо проголосити "золотий вік релігійної свободи" в країні. Закон РРФСР 1990 року був найсильнішим і найчіткішим вираженням міжнародних норм релігійної свободи.

Російська Конституція 1993 року та українська Конституція 1996 року утвердили міжнародні норми з прав людини щодо релігійної свободи.

Прибуття закордонних місіонерів. Законне встановлення свободи релігії в останні роки радянського періоду відкрило можливості для протестантських, католицьких, мормонських та інших європейських і північно-американських християн, а також суннітським, суфітським і шіїтським мусульманам з Близького Сходу для отримання віз і поширення їхнього в колишньому Радянському Союзі. Проте часто забувається, що релігійне пробудження почалося до прибуття іноземних місіонерів, і що численні запити про духовну допомогу з СРСР прийшли за кордон, раніше ніж перші місіонери були послані.

Хочу навести один приклад з яким я особисто обізнаний. Багато сотень листів прийшло до Головного управління Церкви Ісуса Христа Святих Останніх Днів за 1990-1991 роки від громадян з багатьох частин Радянського Союзу. Під час мого тимчасового служіння у Відні в 1991 році я особисто прочитав кілька сот таких листів написаних від руки.

Велике завдання та його противіс.

Велика сила, що стояла за місіонерською діяльністю християн, є духовним обов'язком свідчити про Ісуса Христа та його євангелію, є також противіси до того обов'язку, які різноманітно стверджуються різними конфесіями і будуть охарактеризовані далі.

Серед нетрадиційних християнських конфесій в колишньому Радянському Союзі є такі: євангелістські християни (такі як баптисти, п'ятидесятники, церква Христа, Армія спасіння, адвентисти Сьомого дня, назаряни та інші харизматичні групи), лютерани, Церква Ісуса Христа Святих Останніх Днів (мормони), та свідки Єгови, які всі мають концепцію про місіонерську роботу.

Нехристиянські релігійні організації, численні ісламські секти, крішнаїти, Бахаї, наукологі, Уніфікована церква також відчують подібне зобов'язання ділитися своїм духовним посланням з усім світом за межами власної громади. Як писав Джоел Нікольс: "Фундаментальним аспектом будь-якої релігії є право й обов'язок передавати

віру від однієї особи до іншої... Релігійні вірування членів однієї традиції віри мають бути розділені з людьми, вірування яких відрізняються (чи їх немає) або традиція віри не може зростати" (Nichols: 1998, p. 1).

У той час, як Величне Завдання має таку важливість у релігійних віруваннях та практиці нетрадиційних конфесій, переважна більшість із них також продемонструвала, що вони сприймають значну протигагу заповіді брати участь у місіонерській діяльності. Для деяких, наприклад, Золоте Правило підказує толерантність, що вимагає утримання від місіонерської діяльності. Для інших, однак, Золоте Правило не є зобов'язанням утримуватися від свідчення, а головним приводом ділитися з іншими тим, що є дійсним у їхньому житті.

Принаймні два інших обмеження на обов'язок свідчити визнаються більшістю нетрадиційних релігій. Перше це те, що Натан Лернер назвав "правом на приватність" (Lerner: 1998, pp. 3-5), або те, що мормони називають "повагою морального вибору", тобто правом кожної людини визначати особисто, що він чи вона слухатиме, у що віритиме і чим займатиметься (Ludlow, Encyclopedia of Mormonism: 1992, vol. 1). Другим обмеженням є повага закону. Окремих учасників релігійного життя було часом звинувачено в порушенні цих принципів, але за кількома винятками (в основному в оккультових, апокаліптичних місцевих сектах) нетрадиційні конфесії офіційно визнають зобов'язання дотримуватися цих обмежень.

Конфлікт з приводу місіонерської діяльності. Домінуючі православні церкви мають тенденцію дивитися на місіонерську роботу місцевих та іноземних нетрадиційних конфесій як на пряму атаку та змагання з ними за душі їхньої пастви, не зважаючи на те, що лише 30% радянських громадян вважали себе віруючими, то номінально, в 1990 році. Митрополит Кирил Смоленський та Калінінградський (другий з найзначніших духовних осіб Російської Православної Церкви чітко висловив точку зору Московського патріархату: "Як тільки була дозволена свобода на місіонерську роботу, похід розпочався проти російської церкви саме тоді, коли вона почала видужувати від затьяжної хвороби і підніматися на кволих ногах. Орди місіонерів хлинули, вірячи, що колишній Радянський Союз є обширною місіонерською територією... У більшості випадків намір був не проповідувати Христа та Євангелію, а відірвати віруючих від їхніх традиційних церков і затьягти у свої громади... Для багатьох в Росії сьогодні "неправославними" є ті, що прийшли зруйнувати духовну єдність людей та православну віру, духовні колонізатори, які правдою і неправдою намагаються відірвати людей від церкви" (Witte:1998, p. 5).

Московський патріарх Алексій II відповів у тому ж руслі: "Наш обов'язок битися за людські душі усіма легальними засобами... Ми повинні реагувати на триваюче інтенсивне проповідування деяких католицьких кіл і різних протестантських груп... і на зростаючу активність сект, в тому числі тоталітарних за природою... [бо] це в основному наші брати і сестри падають жертвами цих сект" (Witte: 1998, p.1).

Натан Лернер зрозуміло витлумачив конфлікт щодо місіонерської діяльності нетрадиційних релігій: "Те, що складає священний обов'язок євангелізації для однієї групи, здається іншій групі як невідповідне проповідування. Деякі групи вважають даний вчинок як нормальне вираження свободи висловлення та свободи навчати або пропагувати релігію чи вірування, інші той самий акт розцінюватимуть як незаконне втручання у приватне життя, їхню групу або порушенням їхньої свободи совісті"⁷ (цитовано Witte: 1998, p. 15).

Нетрадиційні християни не всі поділяють ідентичні концепції Євангелії і спасіння, але погоджуються, що всі ті, хто не давав особистої обітниці або не брав зобов'язання сприйняти Христа, є законними об'єктами євангелізації. Сюди входять не тільки нехристияни але також номінальні християни, кого, можливо, христили немовлям, але вони не брали особистого зобов'язання або не вступали у завіт сприймати Христа під час духовного навернення. Ставати християнином, і навіть змінювати релігійні погляди, є особистим вибором, а не вчинком, продиктованим батьками під час народження. Більш того, нетрадиційні християни не сприймають претензію православних церков та католицької церкви, що "всі землі" є виключно

євангеліською відповідальністю і маєтком однієї історичної церкви (Witte: 1998; Nichols: 1998).

Православна церква також вірить, що кожна особа має ввійти в особисті стосунки з Христом, щоб отримати спасіння, але ті стосунки починаються з хрещення, і якщо людина хрещена при народженні, то абсолютно "незаконно проповідувати" такій людині, щоб та прийняла рішення належати до іншої релігійної общини пізніше в житті. Православний владики з Росії недавно запевняв під час свого офіційного візиту до університету в Сполученні Штатах, де працює автор: "Ми не вибираємо релігію. Ми в ній народжуємося". Країни, в яких православ'я є притомно традиційною релігією, офіційно розглядаються нетрадиційними церквами як безмежне поле для євангелізму. Номінальні християни мають "стати християнами заново", а нехристияни - наверненими євангелізацією православної церкви. Місіонерська ж робота не є євангелізацією в православному розумінні, а є недопустимим проповідуванням" (Witte: 1998; Nichols: 1998. pp. 2, 25-36).

Використання державного законодавства для обмеження конфесій-меншин. На 1992-1993 роки православні церкви спонукали своїх парламентських прихильників у Росії, Україні та Білорусі, щоб ті боролися проти дальшого розвитку конфесій-меншин та їхньої місіонерської діяльності. У Росії в серні 1993 року запропоновані поправки до Закону РРФСР про свободу совісті та релігії мали суворіші вимоги, і вимагали від усіх нових сект та іноземних організацій звертатися за реєстрацією та акредитацією до держави. Метою цього було вислати всіх іноземних місіонерів з Росії. В цьому ж законодавстві було запропоновано велику кількість обмежень на публікації та доступ до засобів масової інформації. Російська Православна Церква була визнана єдиною для особливих привілеїв і захисту через узаконене визнання її унікальної історичної та культурної ролі (Durham: et al. 1994: pp. 28-46).

Верховна Рада подавляючою більшістю проголосувала за ці поправки, але Борис Єльцин відмовився підписати їх як закон, мотивуючи тим, що багато положень суперечать Конституції та міжнародним правовим угодам (ibid. pp. 10-11). Широкомасштабна боротьба між Президентом Росії та Верховною Радою по багатьох пунктах стала результатом розпуску законодавчої влади у жовтні 1993 року до того, як змінені поправки до Закону про свободу совісті й релігії могли увійти в силу.

Те, що не змогло матеріалізуватися в 1993 році, було з лихвою компенсовано дуже суворим новим "Законом про свободу совісті та релігійних об'єднань", який був прийнятий Російською Думою 19 вересня 1997 року, Радою Федерації 24 вересня, і був підписаний президентом Борисом Єльциним 1 жовтня. Підписуючи закон, Єльцин зрештою здався після п'яти років інтенсивного тиску, після того, як відмовився підписати заходи 1993 і 1997 років. Його письмові коментарі відмови підписати закон 1997 року є найкращою і найрозгромаючою критикою цього закону (cf. Witte: 1998, pp. 12-13). Зрештою було схвалено закон, положення якого явно суперечили нормам релігійної свободи російської Конституції 1993 року, попереднього закону про свободу совісті та релігійних організацій 1990 року та Міжнародним зобов'язанням щодо громадянських і політичних прав, а також Європейській Хартії з прав людини, яких Росія обіцяла дотримуватися.

Комплекс положень закону 1997 року було детально проаналізовано всюди і немає потреби зупинятися на цьому зараз (Cf. Durham and Homer: 1998; J. Gunn: 1998; Homer and Uzzell: 1998; and Witte: 1998). Ясний огляд закону 1997 року дано міжнародно визнаним вченим-юристом: "Новий закон обмежує релігійні свободи організацій, які не існували у комуністичний період, вводить нові й нечіткі стандарти оцінки прийнятності релігійних вірувань, обмежує діяльність "іноземних" релігійних організацій та осіб, які не мають російського громадянства, і взагалі обмежує рівень прав, даних всім особам за законом Російської Федерації 1990 року, який він заміняє. Від урізає законні права багатьох вже зареєстрованих організацій. В цьому відношенні він випадає з ідеалів і прав, проголошених Російською Конституцією 1993 року та російськими міжнародними угодами й зобов'язаннями, які мають виконуватися російською законодавчою системою згідно зі Статтею 15.4 Конституції 1993 року" (Durham; 1998.

р.б).

Найбільш суперечливим положенням закону 1997 року є вимоги, що релігійна конфесія має бути підтверджена місцевим органом влади, як існуюча на даній території упродовж принаймні 15 років, щоб мати права "релігійної організації". Інакше вони мають існувати як незареєстровані "релігійні групи" зі значно урізаними можливостями. Як "релігійні групи" вони не мають права вести місіонерську роботу, видавати релігійну літературу, та вести іншу діяльність, пов'язану з зареєстрованим легальним статусом. Отже закон 1997 року навмисно створено, щоб обмежувати або подавляти нетрадиційні релігії, які почали своє існування під час перебудови і розпаду СРСР.

Федеральне міністерство юстиції Росії дало зрозуміти, що має намір Інтерпретувати закон 1997 року "ліберально", щоб він узгоджувався з Конституцією 1993 року. Двоє міжнародних вчених ретельно проаналізували офіційні коментарі закону, які з'явилися, і прийшли до висновку: "Виявляється картина, в якій найсерйозніші турботи у зв'язку з законом полегшуються, і багато практичних проблем, які постали спочатку, було розв'язано для великого відсотку віруючих. З цієї перспективи наш аналіз шляху запровадження закону є досить оптимістичним" (Durham and Homer: 1998, p. 2). Проте вони турбуються, що не всі групи уникнуть серйозних обмежень через інтерпретацію на федеральному рівні". "А ще більше турбує те, що .. введення закону є проблематичним на місцевому та регіональному рівнях де розуміння закону часто не таке витончене і де антиіноземні та антимисіонерські настрої більш явні" (ibid.)

В Україні тиск змінити закон 1991 року про свободу совісті та релігійних організацій вилився в "Поправки від 23 грудня 1993 року"; які пройшли Верховну Раду і були підписані як закон президентом Леонідом Кравчуком у січні 1994 року. Ці поправки не обмежували свободи українських громадян або менших місцевих конфесій, але вимагали, щоб іноземні релігійні представники могли приїздити служити в Україну лише на офіційне запрошення зареєстрованої місцевої релігійної організації, і це запрошення має бути завірене у місцевому органі влади, який реєстрував саме ту конфесію Далі, запрошені іноземні місіонери можуть працювати лише у певному місці, куди були запрошені. (Biddulph: 1995) Отже, український закон установив новий контроль над іноземними місіонерами, що діють в Україні. Тиск на Верховну Раду, щоб та прийняла більш суворий контроль над релігійними меншинами на зразок російського закону 1997 року був відкинутий парламентською комісією, яка займається релігійним законодавством.

Білоруський "Закон про свободу совісті та релігійних організацій" було прийнято Верховною Радою і підписало Головою Станіславом Шушкевичем 17 грудня 1992 року в час, коли політичний тиск православної церкви уже розпочав обмежувати нетрадиційні конфесії та "іноземних" релігійних працівників. На відміну від російського закону 1990 року, білоруський закон говорив тільки про "громадян" як маючих релігійну свободу на її території Іноземні релігійні представники можуть працювати в Білорусі лише на запрошення зареєстрованої урядом білоруської релігійної асоціації, і то лише тоді коли урядові органи дійдуть до специфічної угоди з ними і ухвалять її (стаття 11). Це ще більше обмежує, ніж положення Поправок від 23 грудня до українського закону. По-друге, здається, що білоруський закон вимагає реєстрації релігійної організації в урядовій установі до того, як зможе навіть орендувати або наймати приміщення для зборів у приватних чи державних агенцій, а неформальні збори незареєстрованої релігійної групи, як доповідалося, переривалися агенціями, що стежать за виконанням закону (Стаття 8 Biddulph. 1996b. p. 63: U.S. Dep. of State Report On Human Rights Practices for 1997).

Оцінка терпимості до релігійних меншин. Як професор Дюрем мудро відмітив, що ставлення до релігійним меншин є лакмусовим папірцем у визначенні релігійної свободи в суспільстві (Durham: 1995). Якщо це так, то встановлення релігійної свободи залежатиме не тільки від законодавчого введення відповідного законного захисту, але також і відродження того, що я б назвав культурою толерантності в середовищі

політичних та соціальних груп, що домінують у суспільстві.

Звичайно, всі суспільства мають ліміти толерантності до відхилень у суспільстві, культура толерантності існує, можна сказати, тоді, коли домінуючі політичні групи, державні службовці та судді визнають легітимність релігійної гетеродоксії та автономію релігійних організацій від суворого нагляду держави, а також коли ці лідери взагалі діють послідовно з проголошеними цінностями (Biddulph: 1996 b).

У ставленні до релігійних меншин за перше десятиліття незалежності, виявилось, що Україна виявила більше послідовності у толерантності, ніж Росія чи Білорусь. Це мій погляд, оснований на щорічному огляді, який проводиться численними агенціями, що стежать за правами людини. Бували окремі порушення і проблеми в деяких місцях в Україні, але на національному рівні й у більшості областей державні службовці підтримували права нетрадиційних релігій, а також іноземних місіонерів. Можливо, більша толерантність існує за рахунок того факту, що в Україні (на відміну від інших) є більший плюралізм серед домінуючих релігій, які перебувають у гострому конфлікті один з одним, так само, як серед нетрадиційних релігій. Уряд України став арбітром релігійних конфліктів між більшими деномінаціями, прагнучи розв'язати проблеми й покращити становище. Це, можливо, також додало до загальної поваги релігійного плюралізму серед невеликих і домінуючих релігій.

Виявляється, що домінуючі політичні та адміністративні кола в Росії поляризовані у трьох перспективах: (1) ті, що за повну толерантність до релігійних меншин; (2) політично сильні групи, що виступають за обмежену толерантність, за якої релігійним меншинам надається легальне існування, але із значно обмеженими правами, і (3) ті, хто за авторитаризм, за якого релігійні меншини та іноземні представники систематично утискаються або подавляються. Зараз Росія стоїть на важливому перехресті між повною толерантністю та систематичним відступом у сторону обмежень толерантності або до авторитаризму. Ця драма розігрується політичними акторами не тільки на національній сцені, а також і на численних регіональних чи місцевих аренах. Щорічні звіти міжнародних агенцій, які стежать за правами людини, здається, приходять до висновку, що в Білорусі зараз домінує авторитарна перспектива проти нових нетрадиційних конфесій.

Пропозиції щодо розв'язання релігійного конфлікту. Як же тоді можуть бути розв'язані серйозні конфлікти з приводу місіонерської діяльності між домінуючими православними церквами та нетрадиційними конфесіями без серйозного порушення прав людини і загрози демократії? Як може бути узгоджено підйом більшого релігійного плюралізму з бажанням стимулювати культурне оновлення нації та її традиційних цінностей?

Висока урядова особа, яка в той час керувала релігійним справами однієї з невеликих пострадянських республік, одного разу пояснила мені, чому вона протистояла законній реєстрації релігійної організації в її країні. "У нас маленька країна, - сказав він, - якщо ми впустимо нові, чужі секти, то це внесе загрозу єдності нашого суспільства в час, коли ми боремося за те, щоб стати незалежною державою".

Один парламентський лідер з іншої пострадянської держави сказав мені, що на нього сильно тиснула націоналістична група, яка доводила, що "конфлікт у нашій державі між церквами настільки деструктивний, що не варто мати демократичну політику. Заради національної єдності ми повинні використовувати державу, щоб примусити кожного до однієї законної релігії".

Висновком думок, висловлених в обох випадках, є те, що релігійний плюралізм обов'язково несе загрозу або ризик національній єдності чи стабільності. Але чи є це правдою Джон Локе, великий філософ 17-го століття, був одним із перших, хто визнав, що в плюралістичних суспільствах, релігійна свобода робить внесок до більшої стабільності, ніж до дезінтеграції. Він вбачав, що там, де держава поважає релігійні вірування й практику різноманітних груп, це стимулюватиме більшу лояльність до уряду і отже до зростаючої політичної стабільності. (Locke; 1947. pp. 17-47). Сучасні політологи підтвердили висновок Локе. В історії Європи, Америки та інших частин

світу було показано, що подавлення релігійного або соціального плюралізму призводить до зростаючої нестабільності, і що толерантність веде до національної злагоди та зростаючої стабільності. Більш того, коли різні релігійні общини співіснують деякий час, вони, як правило, вчаться жити разом, співробітничати одне з одним й усувати свої відмінності.

Релігійний плюралізм є фактом життя в Україні, Росії та інших державах наступниках колишнього Радянського Союзу. Використання держави для подавлення релігійного різноманіття може тільки збільшити нестабільність у цих нових суспільствах. Ізолювати їх від міжнародних відносин з іншими країнами і зруйнувати демократичні права людини. На недавньому міжнародному симпозиумі відомий учений і державний діяч Іспанії обговорював, як перша Іспанська Республіка 19 століття намагалася мати свободу слова й преси, обмежуючи релігійну свободу до однієї релігії. Він показав, як неможливо почати використовувати інші свободи, коли була обмежена свобода релігії. Цей експеримент провалився.

Було б так само неможливо в державах колишнього Радянського Союзу підтримувати інші політичні свободи, якщо відмовлено у релігійній свободі, або вона обмежена. Усунення або обмеження прав релігійних меншин, які провадять місіонерську діяльність, публікацію або використання засобів масової інформації, відмовляє у великій кількості основних політичних прав у демократії, серед котрих: свобода інформації, преси, слова, політична та соціальна рівність, свобода змінювати свої політичні, соціальні або релігійні уподобання. Без цих прав демократія скоро зникне.

У відповідності з міжнародними домовленостями щодо змісту релігійної свободи всі релігійні організації, які дотримуються законів своїх країн, повинні мати мінімально такі права:

- право мати легальний статус;
- право відправляти культ індивідуально і разом з іншими, публічно і приватно без втручання уряду;
- право на самоуправління;
- право вільно спілкуватися з членами релігійної конфесії;
- право проголошувати вірування публічно усними засобами, друкованою літературою та іншими засобами масової інформації;
- право вільно подорожувати, щоб брати участь у зборах та інших заходах в межах країни та закордоном, в тому числі право іноземним громадянам приїздити до країни, щоб навчати й брати участь у діяльності конфесії, у відповідності з законами держави;
- право надбати, володіти і позбуватися майна, відкривати банківський рахунок, проводити необхідний бізнес.

Так як релігійна свобода для меншин є суттєвою для розвитку і виживання демократії у державах колишнього Радянського Союзу, як можна виховувати- культуру толерантності в цих нових суспільствах? Що можуть зробити урядовці й політичні лідери, щоб розвинути розуміння й прийняття релігійної свободи? Мої пропозиції не унікальні) але я відчуваю, що вони важливі.

АКТИВІЗАЦІЯ ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ В КОНТЕКСТІ ПОБУДОВИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

Свобода віросповідання є головною передумовою повноцінної участі релігійних організацій у побудові громадянського суспільства. Саме в релігійному плюралізмі закладені основи свободи духу й багатомайття світоглядних орієнтацій, властивих майбутньому соціуму. В контексті його формування основною метою релігії подолання надмірного соціального прагматизму та егоїзму, сакралізація людського буття. Актуальність зазначеного історичного завдання обумовлена недосконалою природою секулярного громадянського суспільства, де, за словами Гегеля, "...кожний для себе – мета, все інше для нього - ніщо" і в кращому разі це "інше" – суть засоби для цілі особіного".¹

В розмаїтті моделей громадянського суспільства дослідники виділяють дві домінуючі діаметрально протилежні концепції. Перша сформувалася на німецькому культурному ґрунті й була розвинена у працях Гегеля й Маркса. Їх теорії єднала ідея спроможності самої держави творити необхідний тип суспільства і захищати його. Щоправда, на відміну від гегелівської, реалізація марксистської доктрини призвела до злиття держави і суспільства, одержавлення соціуму і витіснення релігії як одного його компонентів.

Інша ліберальна (англо-американська) модель громадянського суспільства, навпаки, вибудовувалася на абсолютизації його саморегулятивної функції, здатної, начебто, максимально нейтралізувати руйнівний потенціал держави й відкрити широкий простір для розвою всіх соціальних інститутів: політичних, економічних, культурних, релігійних.

Особливість даної концепції полягає у певній ізоляції державного чинника. Переоцінюється спроможність саморегулюючих громадських асоціацій забезпечити безконфліктний характер міжособних взаємин. Така модель видається малоприсадною для тих країн, які не мають сталої демократичної традиції. Україна належить до держав саме такого типу і зазначена трансформація має бути для неї поступовою й поетапною.

Комплексний аналіз ролі релігії в побудові громадянського суспільства в Україні передбачає розгляд двох взаємопов'язаних проблем: по-перше, гармонізації інтересів самих релігійних організацій і, по-друге, особливостей їх безпосереднього впливу творення нових соціальних відносин. У даній статті ми зосередимося на останній проблемі.

Насамперед слід відзначити, що специфіка творення громадянського соціуму Україні полягає в тому, що силою об'єктивних обставин цей процес накладається або, сказати точніше, здійснюється одночасно з відродженням української нації державності, а також переходом до нової суспільно-економічної формації. Тобто відміну від країн Заходу, рух до вищої фази організації соціуму розпочато в умовах незавершеності структурування суспільства в усіх його формах: політичній, економічній, релігійній тощо. За цих обставин найважливішим є збалансування цих трансформацій. Проте, як у політичних, так і в наукових колах існує впливова течія, представники якої схильні до прискорення процесів перехідного періоду "запровадження" принципів зрілого громадянського устрою. Характерними у цьому зв'язку є висновки, згідно з якими створення окремої держави є кінцевим підсумком українського національного руху й "демократичним максимумом у вирішенні національного питання"³, або положення, в яких динамізація управлінських функцій держави розглядається як така, що суперечить самій логіці руху до громадянського соціуму⁴. При цьому недооцінюється факт незавершеності в суспільстві регенерації його національних, у т.ч. етнорелігійних компонентів. Відтак форсована реалізація принципів громадянського суспільства несе в собі загрозу розмивання його

¹ Гегель Г.В.Ф. Філософія права. – М., 1990. – С.228.

² Див.: Там само. С.228-229.

³ Носков В.А. Концептуальні аспекти изучения української історії 90-х років ХХ в. // Вісник Донецького ун-ту: Гуманітарні науки. – 1998. – Вип.1. – С.14.

⁴ Див.: Кочан Н. Релігія як ідеологія в сучасному українському суспільстві // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. – К., 1998. – С.112-125.

національно-культурних інгредієнтів та їх космополітизацію. Зрозуміло, що збалансування всіх названих перетворень передбачає посилення координаційних функцій держави. У цьому розумінні українська модель становлення нового соціуму має чимало підстав базуватися на модифікованому варіанті вищезгаданої німецької концепції громадянського суспільства.

Однією з його важливих передумов є наявність поліконфесійного релігійного середовища. На цьому шляху Україна досягла суттєвого прогресу. Так, з 1991 р. число релігійних організацій збільшилося на 55% і становить нині близько 22 тисяч; кількість конфесій перевищила 80 номінацій. При цьому православні громади складають близько 51% від загального їх числа, протестантські – 24%, греко-католицькі – 15,7%, римо-католицькі – 3,5%. Всі вони, як і нехристиянські, діють у демократичному конституційно-правовому полі, закріпленому в Законі "Про свободу совісті і релігійні організації".

На якій же стадії перебуває нині сама готовність православних та інших конфесій цілеспрямовано сприяти створенню нової соціальної архітектури? Тут необхідно зауважити, оптимальною передумовою для здійснення цього завдання було б вироблення релігійними організаціями спільної соціальної програми. Важливим надбанням на цьому шляху є засвідчене спільних заявах, зокрема під час конференцій "Влада і церква" (1996-1999 рр.) тяжіння конфесій до захисту таких загальнолюдських ідеалів, як мирне співробітництво, гуманізм, соціальна орієнтованість економіки. Вони єдині в бажанні розвивати культуру й наближати до народу її цінності. Важливим є також той факт, що на міжнародній конференції у Києві (23-24 вересня 1999 р.) єпископи провідних конфесій висловилися за відновлення капеланства у Збройних силах України. Один із засобів реалізації цих установок вбачається в засвоєнні кожним громадянином етичних норм тієї чи іншої релігійної системи.

Однак аналіз діяльності кожної з конфесій показує, що між ними існують суттєві відмінності і протиріччя не тільки релігійного, але й соціального характеру. Зокрема, протестантські й більшість неорелігійних громад виступають головним чином у ролі каталізатора ліберально-демократичних перетворень, недооцінюючи при цьому роль національних традицій. Православні конфесії, навпаки, віддають перевагу національній справі або у відкритій проукраїнській формі (УПЦ-КП й УАПЦ), або в завуальованій вселенською ідеєю проросійській (УПЦ). Меншою мірою ці крайнощі властиві греко-католикам, у яких дещо гіпертрофований національний вектор пом'якшується традиційною орієнтацією на всехристиянські цінності.

Особливо гостро зазначене протиріччя проступає у сфері культури. Так, на відміну від православних церков, з якими пов'язані глибинні культурні традиції, чисельні неорелігійні течії виступають чинником поширення так званої масової релігії й масової культури – однопорядкових, хоч і різномасштабних явищ. Релігійна творчість, соціальним призначенням якої є задоволення спрощених потреб у богоспілкуванні переважно міщанської верстви середнього класу неодмінно породжує популярну або ерзацрелігію. Її розповсюдження відбувається за допомогою відповідних засобів масової культури і мистецтва, що використовується під час т. зв. релігійного дійства: публічної проповіді, нескінченної сповіді, каяття й самовідпущення гріхів. То є своєрідна метаморфоза, сутність якої полягає в усередненні релігійної і світської культури, у тому, що, за висловом австрійського філософа О.Шпенглера, проявляє себе в поступовому витісненні стилю буденним смаком⁵. Не випадково оптимізація ролі релігійних організацій у створенні культурних

⁵ Див.: Шпенглер О. Закат Европы // Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991. – С.23-26.

засад громадянського суспільства в Україні залишається актуальною науковою і політичною проблемою.

Потужний поступ протестанських громад в Україні (з 1992 по 1998 рр. їх співвідношення з православними громадами змінилося з 1:2,7 до 1:2,1),⁶ які спираються на фінансову підтримку Заходу та майже віковий досвід самообілізації соціальних зусиль, перетворює їх на ту релігійну силу, котра визначальним чином впливає на вибір засадничих основ майбутнього громадянського соціуму. Разом з тим, ослаблені взаємною протидією православні й греко-католицькі чинники виявляють свою неспроможність урівноважити цю тенденцію, виходячи з націо-культурних інтересів України. Свою роль відіграє тут майже цілковита відсутність власного демократичного досвіду, на який могли би спиратись традиційні церкви.

Щоправда, сама ідея сприяння демократизації суспільства з боку християнських інститутів в Україні не є новою. Перша спроба її втілення у межах східнослов'янського простору мала місце на початку ХХ ст., що майже співпало в часі з модернізацією соціальної програми римо-католицької церкви. Тоді ліберально налаштована частина православного духовенства та відомі богослови започаткували рух "за створення християнської громадськості". Прибічники церковного оновлення, у т.ч. члени редакцій ліберальних видань – "Народ" (Київ) та "Церковная газета" (Харків) – С.Булгаков, А.Волжський, І.Філевський та інші не тільки послідовно обстоювали ідею союзу автономних православних церков, але й виробили основи їх соціальної програми. Вона передбачала ідеологічну протидію будь-яким формам "класового гноблення" і "насилья над особистістю", підтримку громадянських свобод й ідеалів суспільного самоуправління на принципах християнської моралі.⁷ З одного боку, можна зауважити, що декларовані тоді прогресивні соціальні орієнтири не були підтримані офіційною церквою та не знайшли подальшого теоретичного обґрунтування. З іншого, - сучасні православні конфесії не піднялися навіть до зазначеного рівня. І це за тих обставин, що на початку століття ідеали християнської демократії в імперії народжувалися всупереч інтересам держави, а нині вони мають всі підстави для зростання в процесі церковно-державної співпраці.

Міжконфесійні протиріччя на соціальному ґрунті цим не вичерпуються. Універсальні за своїми світоглядними орієнтирами (плюралізм, терпимість, пріоритетність прав людини) протестантські та у більшості неорелігійні громади, на перший погляд, вигідно відрізняються від православних з точки зору органічності самій природі громадянського суспільства. Вони не сприймають заангажованість православних церков у національному питанні, їх схильність до віросповідної монополії й свідоме дистанціювання від соціально-економічних процесів. Останнє протиріччя між конфесіями випливає з самої протестантської етики, згідно з якою ознаками благовір'я є, зокрема, підприємницький успіх віруючих, бережливість, засудження марнотратства тощо. Однак саме у цьому аспекті, за переконанням ідеологів православ'я, протестантизм постає як своєрідний симбіоз віри й підприємницької ідеології, що тягне за собою прагматизацію віри ("вірую для життєвого успіху"). З урахуванням перманентної трансформації самої протестантської теології, можна твердити, що протестантизм в усьому прив'язує себе до мінливих політичних та соціально-економічних форм, чим поступово розмиває свою сакральність, перетворюється в філософсько-релігійну систему, тобто в одну з секуляризованих релігій. Іншими словами, протестантизм трансформується разом з

⁶ Підраховано за : Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. – К., 1998. - С.16-17.

⁷ Церковная газета. – 1906. - № 7. – С.4.

соціумом, а не спрямовує його, перебуваючи над ним.

Водночас для суспільної діяльності православних конфесій в Україні притаманні принципи іншого порядку. Характерним у цьому зв'язку є їх ставлення до нинішньої соціально-економічної системи. Не заперечуючи, зокрема, багатоманітності форм власності, православні ідеологи засуджують абсолютизацію матеріально-технічних чинників суспільного розвитку. За останні роки, на думку митрополита УПЦ Володимира, жодна економічна і наукова програма не передбачала у своїй основі головного – каменя віри.⁸ Означене дає підстави трактувати сучасну цивілізацію як "грабіжницьку і злодійську", де "все рухається завдяки здирству" й "узаконеному грабунку ближнього".⁹ В оцінках основної тенденції розвитку суспільства в Україні православні ідеологи близькі до песимістичної доктрини О.Шпенглера, в якій обґрунтовується фатальне наближення механічно-споживчої цивілізації.¹⁰

Ідеальну мету цивілізації православні церкви вбачають у ствердженні любові і справедливості як "принципів буття людства".¹¹ Своє моральне право на викриття небезпечних цивілізаційних вад вони намагаються закріпити вірністю церковній доктрині, в основі якої відмова від встановлення вічного зв'язку з будь-якими конкретними державними і політичними формами. Православна соціальна етика цілковито ґрунтується на духовних цінностях, вона не містить, подібно протестантській, регламентації людської діяльності, зокрема у виробничій сфері. Відтак, з одного боку, православні інститути, у порівнянні з протестантськими, не мають матеріалізованих важелів впливу на суспільство, а тому більш віддалені від нього. З іншого, - православна церква воліє компенсувати це іншим – не втрачати чистоти своєї релігійної природи, не піддаватися секуляризації, а тому вбачає своє покликання навіть у тому, щоби виконувати функцію духовної реабілітації стосовно тієї частини громадянства, яка вже піддалася впливу прагматизованих і десакралізованих релігійних течій.

Однак, як свідчить історичний досвід, один лише духовний зв'язок з паствою не є достатнім для утримання віруючих в орбіті постійного і всеохоплюючого впливу. Це особливо відчувається в епохи занепаду духовності й рельєфно проступає на фоні реалізації іншими церквами модернізованих соціальних доктрин. Йдеться передусім про новітнє соціальне вчення католицизму. Його формування, розпочате наприкінці ХІХ ст., базувалося на збереженні релігійної ортодоксії й виробленні гнучких, здатних до постійного удосконалення засобів впливу на суспільство. Стратегічними завданнями соціальної діяльності церкви були проголошені загальне благо, розбудова, за висловом Папи Павла VI, "цивілізації любові". Реалізація нової соціальної доктрини, наприклад у Німеччині, забезпечила встановлення партнерських стосунків католицької церкви з державою і протестантськими громадами.

Субсидіарна основа їх співпраці в сучасних умовах передбачає передачу церкві частину функцій, які раніше належали до компетенції держави, зокрема соціально-доброчинних. Набуваючи корпоративного статусу, тобто досягаючи значної питомої ваги своїх громад в загально-релігійному середовищі, церковні організації дістають право на використання відповідної частини церковного податку, який збирає держава.¹² Отримані у такий спосіб матеріальні засоби використовуються церквами для надання

⁸ Володимир митрополит. Українська православна церква сьогодні // Православний вісник. – 1996. - №1. – с.4.

⁹ Там само. – С.11

¹⁰ Див.: Шпенглер О. Закат Европы – С.15, 53.

¹¹ Див.: Макарий, архиепископ. Служение церкви примирению и национальный вопрос // Православный вестник. – 1996. - №1. – С.11.

¹² Див.: Єленський В. Рейнські уроки // Людина і світ. – 1999. - №3-4. – С.5.

допомоги різним верствам населення, що супроводжується цілеспрямованими душпастирськими заходами. Відтак матеріальний чинник надає духовному спілкуванню між кліром і паствою необхідної регулярності і глибини.

На наш погляд, особливість католицької соціальної концепції полягає в її поміркованості. У той час як протестанти виявляють тяжіння до соціорелігійного модернізму, максимально розкріпачують релігію, пристосовуючи її до соціальних потреб, а православні, навпаки, остерігаючись ворожого християнському традиціоналізму секуляризації, тяжіють до фундаменталізму не тільки в релігійній, але й у соціальній сфері, католицька церква вирішує цю дилему своєю центральною орієнтацією. Проголошена на Другому Ватиканському соборі (1962-1965) ідеологія аджорнаменто, тобто "осучаснення" церкви, не має нічого спільного з "капітуляцією перед світом".

Католицька (у нашому прикладі німецька) модель організації суспільного служіння надає церкві достатній набір важелів, за допомогою яких вона здатна корегувати (разом з іншими конфесіями) світоглядну орієнтацію громадян, бути впливовою силою, що стоїть на захисті ідеалів громадянського суспільства.

Останнім часом помітно активізувалася благодійницька діяльність релігійних організацій і в Україні. За офіційними даними, тут функціонує 104 християнських місій, які контролюють від однієї до двох третин гуманітарних вантажів, призначених для України.¹³ Але оскільки благодійницькі фонди мають переважно закордонне походження, зрозуміло, що їх розподіл в Україні відбувається головним чином під егідою протестантських церков. Зважаючи на ту обставину, що Українська греко-католицька церква також діє в рамках програми міжнародної добродійної організації "Карітас", можна констатувати, що православні церкви, з їх цілковитою залежністю від добровільних внесків самих парафіян, остаточно витіснені на периферійні позиції у цій важливій ділянці суспільного життя. Такий перебіг подій не лише не сприяє утвердженню громадянської злагоди, але й поглиблює розколи за релігійною ознакою. Причина лежить на поверхні – протестантські конфесії супроводжують благодійницькі заходи в соціально-економічній сфері наростаючим прозелітизмом, спрямованим врешті-решт на підірив позицій традиційних церков.

Існує прямий зв'язок між нерозвиненістю дієвих важелів впливу на громадськість і надмірною політизацією церков, які таким чином намагаються посилити чи утвердити власні позиції. Держава, яка не створила умов для різнобічного діалогу між церквами і суспільством неодмінно стикається з проблемою їх політичного протистояння, у т.ч. й на соціальному ґрунті.

Аналіз політичної активності церков в Україні показує, що найвищою вона є у православних, греко-католиків та певною мірою мусульман. Про це свідчить, зокрема, й діяльність створених за їх участю партій: Республіканської християнської, Християнсько-демократичної партії України, Української християнсько-демократичної партії, Християнсько-народного союзу, Партії мусульман України та інших.

Дві домінуючі причини зумовлюють участь у них духовенства відповідних конфесій: у сфері релігійній – небезпека бути витісненими з історичної сцени, у сфері суспільній – потреба в лобюванні національних інтересів, з якими пов'язані православна культура і східно-християнський культ. Обидві проблеми є реальними і навіть однопорядковими, оскільки витіснення на соціальну периферію українського етнорелігійного і етно-культурного компонентів означало б виродження самої нації. За умов, коли держава ще не усвідомила глибину такої небезпеки, політичні надзусилля православних церков в Україні є закономірним і у певному розумінні позбавленим

¹³ Див.: Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку. – С.26.

конструктивної альтернативи.

Звідси випливає й логіка теперішньої вузькоконфесійної спрямованості названих християнських партій, хоч саме ця їх особливість суперечить принципам християнської демократії. Остання передбачає якраз надконфесійність і такі політичні переконання, які ґрунтуються на загальнохристиянських цінностях. З тієї ж причини зазначені партії ще не стали й структурами громадянського суспільства. У кращому разі вони покликані прискорити дозрівання етнорелігійних складових майбутнього громадянського соціуму.

Ближче до створення християнсько-демократичних рухів в Україні стоять протестанти й католики. Проте, вони ще не мають належної підтримки з боку місцевої політичної еліти, яка не ризикує спиратися на поки що нерозвинену й нестійку соціальну базу. Лише як спробу закріпитися на українському ґрунті за певної підтримки політичних сил можна кваліфікувати членство представників харизматичних громад у Всеукраїнському об'єднанні "Громада", Соціал-демократичній партії (об'єднані) і навіть у Християнсько-демократичній партії України.

Вибори до парламенту та у місцеві органи влади (1998 р.) засвідчили переплетення інтересів партій і церков, спроби останніх вирішити на державному рівні свої вузькоконфесійні інтереси. Політичні пріоритети конфесій були часом діаметрально протилежними. Представники УПЦ Київського патріархату, УАПЦ й УГКЦ орієнтувалися на партії державницького спрямування, засуджували комуністичну ідеологію, регіональний сепаратизм, ідею відновлення союзу з Росією. Акценти, поставлені на боротьбі зі злочинністю і корупцією, необхідності надання економіці соціальної спрямованості – увесь цей комплекс ідей визначив підтримку конфесіями патріотичної орієнтації правих та центристських партій, зокрема РУХу, НДП, СДПУ(о).

Доктрина дистанціювання від політики, заявлена УПЦ Московського патріархату, реалізується в суперечливій формі. Її інтереси на виборах обстоювали партії, електорат яких охоплює переважно південно-східний регіон України: Соціально-ліберальне об'єднання "Слон", Громада, Партія регіонального відродження України, Громадянський конгрес України. Представники УПЦ Московського патріархату, які входили до списку кандидатів від названих та інших партій, виступали з позицій захисту прав людини, неодмінно пов'язуючи їх з відновленням єдності слов'янських народів, двомовності в Україні, подоланням націоналістичних тенденцій тощо. Суттєвою особливістю політичної позиції УПЦ стало небажання відмежовуватися від лівих, у т.ч. комуністичних сил, стратегія яких не має точок дотику з концепцією громадянського суспільства, натомість зорієнтована на слов'янську інтеграцію. Йдеться, очевидно, про один із небагатьох проявів політичної автономії УПЦ, оскільки Московський патріархат послідовно демонструє антикомуністичну й національно-патріотичну орієнтацію. Доречно згадати, що саме Московська патріархія стала одним із ініціаторів та фундаторів у Росії "Всемирного русского народного собора", а в 1999 р. увійшла до руху "Отечество" з його правоцентризмом та антизахідною ортодоксією¹⁴. Стосовно України слід додати, що саме ліві сили, уникаючи організаційних форм співробітництва з УПЦ, дедалі активніше використовують ідею інтегруючої ролі православ'я у східнослов'янському світі.

Загалом виборча компанія в Україні засвідчила, по-перше, ненадійність використання лише політичних методів для вирішення стратегічних завдань, що стоять

¹⁴ Див.: Верховский А. Московская Патриархия как политическая партия// Русская мысль. – 1999. – 15-21 июля. – С.21.

перед традиційними християнськими конфесіями. На виборах до Верховної Ради християнсько-демократичні партії навіть сукупно не набрали 4% голосів виборців, що засвідчило як незрілість ідейно-організаційних форм співпраці між церквами і політичними структурами, так і невіру громадян у саму можливість реалізації християнських цінностей партійними засобами. По-друге, церкви отримали незначні важелі впливу на місцеві органи влади, до яких було обрано 61 духовну особу. Разом з тим це засвідчило, що не глобальні політичні гасла, а місцеві церковні й соціальні проблеми виявилися ближчими для електорату кожної з представлених на виборах конфесій. По-третє, про масштаби політичної активності церков та популярність їх програм частково свідчать дані щодо кількості отриманих ними місць в муніципальних органах влади: УПЦ — 36 мандатів, УПЦ Київського патріархату — 12, УГКЦ — 6, УАПЦ — 4, Християни віри євангельської-п'ятидесятники — 2, харизмати — одне.¹⁵ Таким чином, національно орієнтовані церкви посіли разом 36% місць, УПЦ Московського патріархату — 59%, представництво протестантських громад склало 5%.

Проте головний підсумок в іншому: соціальні ідеї, які могли б об'єднати представлені на політичній арені релігійні течії були відсунуті на другий план. Протистояння передусім традиційних церков посилює політичну партикуляризацію суспільства. Зрозуміло, що його поділ на конфронтаційно налаштовані групи населення не має нічого спільного з поділом громадянського суспільства на толерантні, хоч і конкуруючі між собою асоціації.

Отже, на даному етапі історичного розвитку України роль релігійних інституцій у формуванні громадянського суспільства є гостро суперечливою. З одного боку, принципам нового соціуму відповідає поліконфесійність і свобода віросповідання. Обнадійливою є готовність конфесій захищати принципи гуманізму, народовладдя і соціальної справедливості. З іншого боку, церкви де-факто виконують дезінтегруючу роль в українському суспільстві як у релігійному, так і в соціально-політичному аспектах. Головна причина, на наш погляд, криється у тому, що в Україні ще не існує жодної релігійної інституції, яка б, уникаючи крайнощів, гармонійно поєднувала в процесі соціального служіння вселенське і національне, загальнолюдські цінності й національну специфіку. Очевидно, лише на цих засадах може ґрунтуватися конструктивна участь як світських, так і релігійних організацій у розбудові демократичного майбутнього.

¹⁵ Детальн. Див.: Шуба О. Релігія і політика в українському суспільстві// Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. — С.64.

Розділ IV. РЕЛІГІЙНІ МЕНШИНИ ТА РЕЛІГІЙНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ: СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ТА ПОЛІТИКО-ПРАВОВИЙ АСПЕКТИ

Людмила Филипович (Україна)

РЕЛІГІЙНІ МЕНШИНИ В УКРАЇНІ: ІДЕНТИФІКАЦІЯ ТА ПРАВОВИЙ СТАТУС, ПРОБЛЕМИ ТА ШЛЯХИ ЇХ РОЗВ'ЯЗАННЯ

Наприкінці ХХ століття в результаті всесвітніх економічних, екологічних, демографічних, політичних, соціальних та культурних змін остаточно завершується доба моноетнічності, монорелігійності, моносвітоглядності людства. Більшість народів і країн перетворилися або перетворюються якщо не в мульти-, то в полікультурні, полірелігійні суспільства, в яких поруч із домінуючими етнічними, релігійними, мовними та іншими спільнотами існують так звані меншини. Наявність останніх породжує складні ситуації та конфлікти в соціумі, який мав би бути зацікавленим у їх розв'язанні, оскільки тільки так можна гарантувати його стабільність і довговічність. Проблеми буття меншин в сучасному світі (в теоретичному і реальному вимірі), їх співіснування з етнічною чи релігійною більшістю стають глобальними і актуальними для всіх держав і народів.

Під меншиною в світовій науці¹ та міжнародному праві² розуміють меншу за чисельністю групу людей (у порівнянні з рештою населення держави), “яка не займає панівного становища і члени якої – громадяни цієї держави – володіють з етнічної, релігійної чи мовної точки зору характеристиками, що відрізняються від характеристик іншої частини населення, і виявляють, навіть якщо і опосередковано, почуття солідарності з метою збереження своєї культури, своїх традицій, релігій або мови”.³ Це визначення є найбільш поширеним в міжнародній практиці і ним користуються в усіх міжнародних документах, зокрема Декларації ООН про права меншин (Декларація з прав осіб, що належать до національних чи етнічних, релігійних і лінгвістичних меншин) та Декларації ООН проти всіх видів дискримінації на основі віри, світогляду, релігії. В їх основу була покладена інтерпретація меншин, дану Аланом Сорті в розвиток запропонованого в свій час (1979) розуміння релігійних меншин проф.Ф.Капоторті. Його неодноразово доповнювали і удосконалювали.⁴ Конвенціями і Деклараціями ООН визначалося не лише поняття “меншини”, а й окреслювалися їх права, засуджувалася будь-яка дискримінація кількісно невеликих і якісно відмінних груп громадян держави, які не мають в ній домінантного статусу і за своїми характеристиками вирізняються від більшості населення, а тому вимушені об'єднуватися для захисту своїх прав і досягнення рівності з титульним етносом, пануючою мовою і поширеною релігією.

Виходячи з вище наведеного, можна сказати, що меншина – це така група людей, які об'єднані за певними ознаками, що вирізняють їх серед певної більшості населення. За об'єктивними критеріями вона є кількісно менша, ніж та чи інша певними ознаками визначена частина населення держави, яка становить більшість. Меншина, складаючись із громадян даної держави, як правило, не знаходиться у панівному (домінуючому) становищі. Її характерні риси, які відмінні від відповідних рис іншої частини населення. За своїм суб'єктивним критерієм меншина виявляє почуття солідарності, що спрямоване на збереження своєї ідентичності.

За основні вирізняльні характеристики для меншин виділяють етнічність, релігію, расу або мову. Відтак вони постають як етнічні або мовні, релігійні або расові меншини.

Виходячи із загального розуміння меншини, релігійну меншину можна визначити як об'єднання віруючих певної конфесійної зорієнтованості, яке в тій чи іншій країні або її регіоні, а то й у світі загалом має незначну поширеність і включає

невелику кількість своїх послідовників, співіснуючи при цьому із глобальними релігійними системами і відчуваючи в своєму функціонуванні часто (прямо чи опосередковано) в тій чи іншій формі негативну реакцію з їх боку.⁵

Релігійні меншини як феномен існують здавна. Серед багатоманітних первісних форм релігії без сумніву були й такі вірування, які не мали підтримки більшості населення, хоч, враховуючи те, що кожна спільнота мала своїх богів, можна передбачати, що те суспільство повністю складалося із релігійних меншин, бо ж релігійна більшість просто ще не сформувалася. З появою ж етнічних релігій існування релігійної меншості стало більш помітним. В ранніх державах поруч із носіями національної релігії існувала інорелігійна спільнота, яка пов'язувала себе або з інонаціональною належністю носіїв інорелігії, або з неофітством окремих представників домінуючого народу, керованих прагненням релігійного реформаторства. Лише з появою світових релігій релігійні меншини втрачають суто етнічну детермінацію, хоч вона й продовжувала ще тривалий час визначати належність до того чи іншого інорелігійного утворення.

Вирішальним, на наш погляд, у статуюванні релігійних меншин став період буржуазних революцій, після яких Європа остаточно роз'єдналась за релігійною ознакою, порушивши усталені кордони панування тієї чи іншої християнської конфесії. Про це, до речі, писав і М. Драгоманов, фіксуючи втрату Європою релігійної цілісності не як трагічну помилку, а як об'єктивну реальність, що впливала на зростання демократизму держав, розвиток прав і свобод людини, перш за все права на свободу совісті, розуміючи, що романтичні прагнення до нібито колись існуючої релігійної єдності не мають під собою ніякого ґрунту.⁶

Релігійні меншини можна розглядати як наслідок релігієгенезу, як його необхідний фермент. І якщо спочатку ґрунтом для їх появи була етнічна належність, то з часом релігійна меншість постає на базі різних витлумачень віровчення, обрядових елементів, системи організації общини, церкви.

Протягом тривалої і складної історії релігій ті чи інші їх системи досягали статусу домінантних (majority) чи навпаки - недомінантних (minority). На сьогодні світ загалом визначився в тому, в яких країнах і які релігії там є релігійною більшістю та релігійною меншістю, хоч можливі деякі зміни в їх домінантному чи недомінантному стані.

При визначенні "релігійна більшість" чи "релігійна меншина" України науковці мають певні труднощі. Тут треба керуватися принципами історичності, об'єктивності, діалектичності, регіональності і виходити з того, яка релігія для нашої країни є історичною, традиційною, повсюдно поширеною і найбільшою кількісно. В Україні абсолютно домінуючим є християнство в таких його конфесійних формах, як православ'я, католицизм, в тому числі греко-католицизм, протестантизм (класичний та реформований). Особливе місце займає іудаїзм, який не є ні домінуючою більшістю, ні релігійною меншістю. Іудейська громада України одна з найбільших в Європі, а євреї здавна живуть в Україні.

До релігійних меншин ми відносимо релігійні течії, які репрезентовані обмеженою кількістю своїх послідовників й складаються лише з декількох громад, що не мають всеукраїнського управлінського центру, а інституалізація яких часто носить сектантський характер. Тому релігійною меншиною в Україні може вважатися об'єднання послідовників будь-якої релігії (національної чи навіть світової), які за своєю чисельністю складають дуже незначну частину серед мешканців нашої країни. Серед останніх: релігії національних меншин, що проживають в Україні; нові для України релігійні течії; так звані природні або автохтонні релігії, що зійшли з історичної арени українського релігійного життя, але нині відроджуються; відносно

малочисельні християнські церкви (як правило протестантського напрямку).

Релігійна меншина не є сталою одиницею. Вона - рухома, бо може втрачати статус меншини в результаті кількісного зростання своїх послідовників, територіального поширення. Так відбувається, наприклад, з кримськими татарами, після масового повернення яких на свою історичну батьківщину – Крим іслам із релігійної меншини України перетворюється на релігію одного з корінних народів нашої держави. Кількість віруючих-харизматів і зареєстрованих ними церков за останні роки зросла в 5 разів, що дає підстави неохристиянські п'ятидесятницькі течії вже не зараховувати в релігійні меншини. В результаті плідного спілкування окремих громад християн віри євангельської створене Всеукраїнське об'єднання "Церкви Повного Євангелія", яких сьогодні в Україні вже 191, а не 3 як це було в 1991 році. Разом з такою динамікою в Україна є деякі релігійні меншини, які не змінили свій статус, залишаючись малочисельними організаціями. Серед них Всесвітня віра багаї, буддисти, іудео-християни, караїми, кримчаки, рідновіри, сведенборжці.

Сьогодні діяльність релігійних меншин в Україні регулюється Конституцією України (ст.35) та Законом "Про свободу совісті та релігійні організації", які є правовим фундаментом для повноцінного здійснення свободи совісті, свободи релігії або переконань, вільної діяльності релігійної організації. В Законах України відсутній поділ релігій на традиційні і нетрадиційні, на історичні і нові, на домінуючі та не домінуючі, на більшість і меншість за релігійною ознакою. Щодо громад релігійних меншин, релігій національних меншин, нових релігій не використовується якийсь специфічний термін. Всі релігійні об'єднання будь-якої конфесійної орієнтації покриваються поняттям "релігійні організації", що є абсолютно справедливою і демократичною нормою.

За нині діючим Законом правовий статус релігійної меншини ідентичний правовому статусу будь-якої релігійної організації і базується на двох визначальних принципах: відокремлення церкви від держави і рівність всіх релігій перед законом. Жодній із існуючих в Україні релігій не мають надаватися якісь переваги, не визначаються пріоритетні релігії. Проголошено, що всі релігії, віросповідання та релігійні організації є рівними перед законом (ст. 5). Законодавство України не передбачає якихось привілеїв чи обмежень релігіям, що вирізняються давністю існування тієї чи іншої конфесії, традиційністю (відповідність культурним традиціям нації), чисельністю релігійної організації, її внеском в розвиток культури тощо. Обмеження стосуються лише тих випадків, коли релігійна активність вступає у протиріччя з діючим законодавством і несе загрозу суспільній безпеці, порядку, фізичному або психічному здоров'ю громадян, моралі, тобто головним правам і свободам інших осіб.⁷

Більшість проблем, що виникають в Україні щодо релігійних меншин, лежать не в царині права і навіть не в сфері практичної його реалізації, хоч остання потребує особливої уваги і значного покращання. Найчастіше, це проблеми посттоталітарної свідомості, суспільної та індивідуальної, коли кожний інший, не такий, як "я", сприймається як ворог. Сьогоднішній характер взаємин між релігійними меншинами та українським суспільством залежить від здатності суспільства, кожного громадянина подолати ідеологічну спадщину комунізму, сприйняти ідеї демократії та плюралізму, зокрема релігійного, не як абстрактні концепти, а як життєві принципи і надцінності.

Треба враховувати, що в Україні втрачено притаманне самій природі українців (на території України здавна проживали люди різних національностей і відповідно різних віросповідань) толерантне ставлення до інаквовірних. В минулому цей неписаний плюралізм не знаходив відповідного закріплення на державному рівні у спеціальних законах чи вердиктах, оскільки Україна була частиною інших етнічних

держав, де панували інші етнічні архетипи і форми ставлення до іновірців. І в Росії, і в Польщі до українців (православних і неправославних), інших народів ставилися як до другосортних. Тому давню традицію природної толерантності українців, яка закріплена в українському законодавстві, необхідно зробити діючою нормою як самого Закону, так і реального життя.

Завдяки входженню України в світ відбувається її знайомство з різними моделями державно-церковних відносин. Великою спокусою є автоматично (у формі простого копіювання) одну з них перенести на український ґрунт. Але такі спроби приречені на невдачу, оскільки будь-яка модель - це результат взаємодії як загальних, так і специфічних особливостей національного розвитку кожної країни, що зумовлене історією, ментальністю її народу. Жодна із існуючих моделей - ні так звана "американська", а ні "європейська" (хоч і тут не існує якоїсь спільної для всіх країн) - не може вповні задовольнити Україну, як і решту колишніх республік СРСР, бо не забуваймо, що всі ми з простору, який не визнавав цінності ні релігії, ні держави. Тому кожна країна має виробити свою власну модель таких стосунків із врахуванням традицій, специфіки свого розвитку і потреб.

Формування відносин між релігією і новою Україною ускладнюються ще й тим, що не завжди національний інтерес збігається, іноді й суперечить, деяким міжнародним правовим нормам. Як їх узгодити, якщо країна прагне бути цивілізованою державою, дотримуватися основних міжнародних принципів свободи совісті, а конкретний випадок суперечить національним інтересам, які завжди є пріоритетними для тої чи іншої країни. Чи рішення американського суду про депортацію Махаріши Махеш Йоги із Америки не означало дискримінацію його права на свободу совісті? Чи заборона на в'їзд до Великобританії або ж України Сан Мен Муна? В таких випадках необхідно, враховуючи міжнародну реакцію на свої закони, постанови, дії тощо, відстоювати свій національний інтерес шляхом грамотного і професійного узгодження рішень влади із міжнародними документами і практикою в сфері свободи совісті.

Зрозуміло, що тут існує багато проблем, але шляхів їх розв'язання лише два: або демократичний, або тоталітарний. Тому Україна із застереженнями віднеслася до досвіду Росії із прийняттям нового Закону, який значною мірою обмежує діяльність релігійних меншин, ввівши дискримінаційні щодо них умови.

Прийняті в Україні законодавчі акти щодо свободи совісті, релігій і віросповідань, які вважаються одними із найдемократичніших у Європі, мали б створити ідеальні умови для функціонування всіх релігій, в т.ч. і релігійних меншин. Але реальність подеколи інша. Не кажучи про окремі випадки неприязні до релігійних меншин на побутовому рівні, занепокоєння викликає дискримінаційна позиція місцевих органів влади, громадської думки та традиційних церков. В цілому ж в українському суспільстві панує щодо релігійних меншин нейтрально-негативні або негативно-ворожі настрої, що проявляється в однобічному інформуванні населення про "шкідливість сект і культів" (так називають у нас більшість релігійних меншин), у появі антикультових рухів і поширенні їх діяльності, у неоднозначній політиці держави. Незважаючи на декларовану Президентом, Кабінетом Міністрів, Верховною Радою України прихильність до міжнародних норм з прав людини та її основних свобод, до зафіксованого в Конституції України права на свободу світогляду і віросповідання, державні органи влади, особливо на місцях, часто порушують міжнародне та українське законодавство, поділяючи всі релігійні організації країни на традиційні(більшість) і нетрадиційні (меншість), надаючи переваги першим й обмежуючи або забороняючи офіційну діяльність останніх. Так, зокрема, в 1997 році адміністрація Києва - столиці України, де в останні роки зареєстровано 300 нових протестантських громад, заборонила здавати зали в оренду протестантам, які,

зрозуміло, відчувають брак молитовних будинків. Директори місцевих кінотеатрів та клубів вимушені були розірвати угоди з протестантами. Інший приклад: за поданням обласних управлінь у справах релігій відмовлено у в'їзді представникам багатьох релігійних організацій та закордонним місіонерам. Так, на Буковині серед заборонених тоталітарних сект, які завдають шкоди психіці людини, числяться громади Шрі-Чінмоя, Махаріши, мормонів, Білого Братства. Є випадки заборони місіонерської діяльності американцям в Рівненській області.⁸

В Україні держава не байдужа до діяльності релігійних меншин. З метою упередження міжконфесійних і міжрелігійних конфліктів, які ще доволі часто виникають, вона вимушена контролювати ситуацію в релігійній сфері. На жаль, наявність демократичного Закону "Про свободу совісті та релігійні організації" не завжди забезпечується відповідним механізмом його реалізації, що призводить до зволікань у реєстрації громад, у дозволі на будівництво культових споруд або поверненні тих, що колись належали релігійним меншинам, до свавілля місцевих владних структур, які не завжди дотримуються існуючого законодавства, інколи демонструють правову неосвіченість в сфері державно-церковних відносин, релігійної свободи тощо.

Частково означені недоліки в діяльності владних структур знімаються науково-практичними конференціями, семінарами, які організуються в Україні з ініціативи Міжнародної Академії свободи совісті і релігії за участю УАР, ВР ІФ НАНУ та Держкомітету у справах релігій. За роки плідної співпраці було проведено вже 5 таких заходів.

Набутий під час таких спілкувань досвід дасть можливість об'єктивно інформувати суспільство про новітні процеси в релігійній сфері, про статус релігійних меншин, вести діалог з інаквовіруючими з питань їх соціалізації, попередження небажаних соціально негативних наслідків, міжрелігійних конфліктів.

¹ Universal Minority Rights (ed. Alan Phillips, Allan Rosas). –Turku-London, 1995.- pp.16-30; Religious Human Rights in Global Perspective. – Boston-London, 1996.

² Международные правовые документы // Свобода совести, вероисповедания и религиозных организаций. – Киев, 1996. – С.70-86.

³ Исследования о правах лиц, принадлежащих к этническим, религиозным и языковым меньшинствам. Нью-Йорк, 1979.- С.109.

⁴ Исследования о правах лиц, принадлежащих к этническим, религиозным и языковым меньшинствам. Нью-Йорк, 1979; Andrysch Oldrick. Report on the Definition of Minorities. - Utrecht, 1989.

⁵ Релігієзнавчий словник. – Київ, 1996. – С.275.

⁶ Драгоманов М. Борьба за духовную власть и свободу совести в XVI)XVII столетии // Драгоманов М.П. Выбранные. –К., 1991. – С.130-131, 158-160, 167-174.

⁷ Див.: Международный пакт о гражданских и политических правах; Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждения // Свобода совести, вероисповеданий и религиозных организаций. – С.73, 77.

⁸ Агенція Релігійної Інформації. – Львів, 1997. - №16, 31, 41-42.

ПРАВОВІ АСПЕКТИ МІСІОНЕРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В УКРАЇНІ

Дана проблема є сьогодні надзвичайно актуальною як для України, так і для більшості держав постсоціалістичного простору.

Зрозуміло, що вона має осмислюватися в контексті тих процесів, які проходять в Україні й тісно пов'язані з практичним втіленням у життя суспільства принципів демократій, свободи совісті, релігії, конституційно-правовим їх оформленням.

Принципово нова атмосфера, яка склалася за останні 8 років, передусім у державно-церковних відносинах, законодавче закріплення і забезпечення гарантій і можливостей практичної реалізації свободи совісті, релігії, релігійних організацій, сприяли кардинальним змінам у сфері релігійного життя в Україні як в кількісному, так і якісному вимірах.

Україна стала поліконфесійною державою (в повному розумінні цього слова) з широкою структурою віросповідань. Сьогодні на теренах нашої держави діє майже 22 тисячі релігійних об'єднань, більш ніж 70-ти віросповідних напрямів. Релігійний плюралізм, різнобарвна палітра релігійних новацій є для нашого соціуму доконаним фактом.

Реальна, конституційно гарантована релігійна свобода, зростання інтересу значної частини населення України до релігійних, світоглядно-духовних проблем свого буття певною мірою сприяли активному «вторгненню» в Україну значного числа місіонерів, місій -представників зарубіжних релігійних центрів.

Зауважимо, що в середньому щороку у нашій країні перебувало понад 2,3 тисячі представників більш як 350 закордонних релігійних центрів, організацій. Очевидним є і той факт, що саме за допомогою місіонерів, місій започатковано створення переважної більшості нині діючих в Україні релігійних течій, культів, напрямів нетрадиційного спрямування.

З одного боку це породило цілу низку складних суспільно значущих проблем, найбільш гостро серед яких постали питання діяльності місіонерів релігійних місій, передусім зарубіжного походження в правовому полі України, їх правового статусу.

З іншого - тематизувало необхідність наукової рефлексії правових, практичних аспектів місіонерської діяльності.

Відомо, що релігійні місії (місіонерські товариства) створюються для поширення свого віровчення через місіонерську роботу. Місіонерство, євангелізація - це організаційно оформлений процес розповсюдження тих чи інших віровчень, релігійного світогляду в певному конкретному конфесійному прочитанні серед людей, які не є віруючими або ж притримуються інших релігійних поглядів. Місіонерство - це вид релігійної діяльності.

Місії (місіонерські товариства), - частіше всього є певними структурними підрозділами релігійної організації: церкви, конфесії, релігійних центрів. Вони можуть бути і позаконфесійними, місцевого або ж зарубіжного походження.

За формами своєї діяльності вони поділяються на такі, що ведуть чисто місіонерську роботу, розповсюджують певне релігійне вчення, або ж функціонують як добродійні гуманітарно-освітні релігійні місії, однак в основу своєї діяльності поклали місіонерство хоча і в завуальованих формах.

Скажімо, сьогодні в Україні на ниві добродійності та милосердя діє більш ста сорока місій (це майже в сім разів більше ніж їх було в 1991 році). Аналіз напрямів їх діяльності показує, що вони активно (у своїй більшості) займаються місіонерством.

Звернемо увагу ще на один аспект проблеми. Значна частина діючих в нашій країні місій не реєструються як релігійні, чи такі, що мають зв'язок з релігійними центрами, а юридичне оформляються в Міністерстві юстиції України, фіксуючи свою функціональну присутність як світські організації. Однак, в процесі своєї діяльності вони активно проповідують слово Боже.

Ці зауваги постають як необхідні і важливі в процесі подальшого розгляду

означеної проблеми.

Важливим, принциповим у міжнародному правовому прочитанні є положення про те, що держава, яка визнає правомірність і необхідність існування релігій (як і будь-якого іншого світогляду), реальність релігійного розмаїття та інституалізованих форм його вияву, в тому числі і такого різновиду останніх як місії, має забезпечити правові основи, гарантії їхнього функціонування, незалежно від їхньої конфесійної приналежності, традиційності чи нетрадиційності, форм і ступеня залежності від зарубіжного центру.

Це дуже важливий як в теоретичному, так і пракселогічному контексті методологічний принцип, базова основа правового оформлення буття релігії, релігійних організацій, в тому числі і місій, в суспільному просторі.

Адже йдеться про правові засади політики держави щодо релігії та церкви (релігійних організацій) і, передусім про правовий статус останніх, про умови та можливості, які забезпечували б їх вільну повнокровну діяльність, виконання сутнісно притаманних їм функцій та місії.

Держава, виявляючи свою суверенність, пріоритет щодо релігійних (як і стосовно політичних, громадських) організацій, які діють на її території, визначає свої позиції щодо їхньої діяльності, законодавче оформляє систему правовідносин з ними, забезпечує їх правоздатність та правовий статус.

Саме поняття «правовий статус» (від лат. **status** - стан, положення) характеризує становище юридичної особи - суб'єкта, і об'єкта правових відносин, (у нашому випадку місії, релігійної організації), межі їх функціонально-рольових можливостей в правовому полі держави.

Зауважимо, що правовий статус релігійних організацій (в тому числі місії) в історичному, соціально-політичному прочитанні, а також за формою і ступенем своєї реалізації є «величиною» змінною. Він значною мірою залежить від природи держави, змісту суспільних відносин, від рівня розвитку суспільства, його демократичності, від місця і ролі в ньому релігії, від суспільного визнання її цінності, від певних традицій, що стосуються релігійної сфери буття особистості чи релігійних спільнот, від інтересів правлячого класу, партії і навіть характеру чи віросповідних уподобань окремих правителів.

В означеному контексті правовий статус релігійних організацій, в тому числі місії (нерідко узалежнений від їх конфесійного забарвлення) в різних державах був і є різним, неоднозначним, диференційованим. В залежності від законодавчо закріплених функцій, ролі, місця, суспільного становища тієї чи іншої релігії, церкви, визначалася і визначається форма їх правового статусу: державна, офіційна, традиційна релігія, церква; як така, що має певні пільги, переваги щодо інших, підтримується державою; терпимі або ж, навпаки - гонимі, нетерпимі, обмежені в правах (організації і віруючі), як такі, що мають статус маргіналів або ж постають рівноправними суб'єктами державно-церковних відносин.

У такому ж контексті слід розглядати і становище місій, місіонерів, їхній правовий статус.

Зауважимо, що поняття “правовий статус місії” як сутнісний вираз характеру державно-церковних відносин, правового становища місії, передусім як юридичної особи, знаходиться у нерозривному зв'язку з поняттям «свобода церкви». Останнє, постаючи як вид суспільної свободи, характеризує право релігійної організації (релігійної місії) на автономію і незалежність від держави інших віросповідань, конфесій у сфері релігійного буття, релігійної, в тому числі й місіонерської діяльності.

Тобто це поняття дає уявлення про ступінь свободи релігійної організації (місії) щодо можливості вільного і повноцінного виконання ними своїх функцій, самореалізації в контексті свого основного функціонального призначення.

У відповідності до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» релігійні центри, управління мають право засновувати благодійні, місіонерські товариства.

Місія - це релігійне утворення, яке відповідно до ст. 10 Закону засновується

виключно при релігійних центрах (управліннях) і має чітко (традиційно) визначену мету: розповсюдження, пропаганда віровчення, яку сповідують і поширюють релігійні об'єднання, що створили ці центри.

Варто зазначити, що релігійні центри, управління тільки тоді можуть створювати місії, коли вони зареєстрували свої статuti. У даному випадку статuti місій мало чим відрізняються від статutів релігійних громад, хоча цілі, завдання, форми діяльності тут різняться.

Уже згадувана ст. 10 Закону встановлює також, що місії (місіонерські товариства), які діють на підставі своїх статutів (положень) реєструються в порядку, встановленому статтею 14 цього Закону. Остання передбачає, що релігійна організація, в тому числі й місія, набуває правоздатності юридичної особи в результаті реєстрації свого статutu (положення) в органах державної влади. З цього часу вона як юридична особа набуває цивільних прав і бере на себе певні обов'язки. Вона (у нашому випадку місія) стає повноправним учасником цивільно-правових відносин.

Зауважимо, що правоздатність місії, яка зареєструвала свій статut не є безмежною. Вона визначається її статусом (правами, обов'язками і відповідальністю) відповідно цілям її діяльності.

Сам процес реєстрації Законом не визначається як обов'язковий. Однак результатом реєстрації є розширення прав і можливостей місії, меж свободи її діяльності й виконання притаманних їй функцій. Сам акт реєстрації постає як акт визнання державою правового статусу місії, основні концептуальні положення якого зафіксовані у міжнародних правових документах, зокрема у підсумковому документі Віденської зустрічі представників держав-учасників Нарadi з безпеки і співробітництва в Європі (ст. 16.4 -16.11).

Реєструючи статut релігійної організації (місії) держава бере на себе певні юридично оформлені обов'язки щодо неї: визнає, гарантує і захищає її права, створює умови для її діяльності як повноправного суб'єкта правових відносин.

З іншого боку - місія в результаті реєстрації свого статutu (положення), набуваючи статус юридичної особи, бере на себе певні зобов'язання, передбачені Законом (ст.3,5) - діяти в межах, які визначені відповідним законодавством України і зобов'язана нести відповідальність за свою діяльність.

Щодо зарубіжних місій, які діють на території України, то питання їх утворення або заснування у відповідності з Законом «Про свободу совісті та релігійні організації» (ст.2) **вирішується** на підставі домовленостей між зарубіжним релігійним центром і державним органом України у справах релігій.

Зарубіжний релігійний центр у відповідності з такою домовленістю може утворювати в Україні своє регіональне представництво з підпорядкуванням йому такого структурного підрозділу, яким є місія, чи місійне товариство. Останні, у такому випадку, діють, додержуючись чинного законодавства України, на основі власних статutів (положень), які реєструються у такому ж порядку як і місії, утворенні релігійними управліннями, центрами «місцевого походження» (ст. 13.14). Різниця лише в тому, що додатково подаються копія зареєстрованого статutu (положення) зарубіжного центру, який створює свою місію, а також доручення відповідного зарубіжного релігійного центру або управління конкретній особі, або особам на ведення переговорів щодо заснування місії в Україні.

Відмова в реєстрації має бути мотивованою і тільки у випадках, якщо статut місії, його положення, а також практична місіонерська діяльність суперечать чинному законодавству, а місія, центр, що її створює відмовляються з певних причин внести відповідні корективи.

Закон визначає, що діяльність релігійної організації, в тому числі і місії, може бути припинена у судовому порядку за умов: якщо місіонерська діяльність реалізується методами, що суперечать чинному законодавству, коли вона веде до розпалювання у будь-якій формі релігійної ворожнечі та ненависті до невірних і віруючих інших віросповідних напрямів, принижує національну честь і гідність або

ображає почуття громадян у зв'язку з їх релігійними переконаннями, заподіює шкоду фізичному і моральному здоров'ю людей. Ці умови визначені Законом "Про свободу совісті та релігійні організації"(ст. 16).

Він не встановлює різниці між зареєстрованими місіонерськими організаціями місцевого чи зарубіжного походження, традиційної чи нетрадиційної спрямованості.

Вони мають однаковий правовий статус, рівні у своїх правах обов'язках і відповідальності, а також і в залежних від держави умовах для повноти своєї функціональної діяльності та релігійної самоактуалізації.

В основу законодавчого регулювання діяльності місій (місіонерських товариств), як і будь-яких інших релігійних організацій в Україні суцільних, їх взаємовідносин з державою, їх правового становища покладено важливий принцип егалітарності всіх без винятку віровизнань та їх інституалізованих форм вияву, без огляду на їх чисельність чи час заснування.

Принцип рівності релігійних організацій (місій) перед Законом передбачає також заборону втручання одних релігійних спільнот у справи, діяльність інших, спроб перешкоджати виконанню ними своїх функціональних обов'язків.

Цей принцип тісно ув'язаний з принципом рівності віруючих, з їх правом на свободу совісті, релігій, переконань.

Тому, коли ми розглядаємо проблему правового статусу місій чи інших релігійних організацій, правових аспектів місіонерської діяльності, то маємо на увазі й той факт, що вони значною мірою пов'язані з практичним здійсненням права віруючих на свободу віросповідання, на свободу одержання релігійної інформації, розповсюдження віровчення свого релігійного напрямку. Це право зафіксоване Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації» (ст. 3-5) і базується на принципах Конституції України, зокрема стосовно права на свободу світогляду і віросповідання (свободу совісті) (ст. 34,35).

Свобода совісті, релігії, переконань розглядається в загальнолюдському аксіологічному контексті як найвища цінність, що лежить в основі інших прав і свобод людини, її гідності та духовного суверенітету. Свобода совісті (свобода релігії) знаходиться в нерозривному взаємозв'язку з світоглядними горизонтами буття людини і є важливим елементом життєдіяльності особистості та соціуму. Вона постає не як особливий дар держави, а як природне, невідчужуване право кожної людини - право на вільний, завізований власною совістю вибір певних світоглядних цінностей, орієнтирів, в тому числі й в релігійному прочитанні.

Таким чином свобода совісті виступає в якості одного з атрибутів особистості й характеризує її внутрішню здатність осмислювати, оцінювати різні світоглядні, в тому числі і релігійні парадигми (в традиційному чи нетрадиційному вияві), вільно, без зовнішнього примусу робити вибір, самовизначитися щодо них, переводити їх ціннісно-сміслові параметри в площину своїх життєвих установок, а також можливість безперешкодної самореалізації, самоствердження на їх базі.

Держава не повинна нав'язувати своїм громадянам той чи інший світогляд, прагнути до «встановлення істин віри або ж форм богослужіння силою своїх законів» (Д.Локк. Письмо о веротерпимости// Английское свободомыслие: Д.Локк, Д.Толанд, А.Конлінз. - М., 1981. - с.33), посилаючись при цьому, скажімо, на їх традиційність, нерозривну єдність з духовними національними традиціями тощо.

Кожна людина має право сама визначати свій шлях, способи, форми пізнання істини, розуміння і реалізації сенсу свого буття, свого єднання з Богом. Це - справа її совісті. А сфера совісті - це суцільно приватна, делікатна сфера особистості і втручання держави в цей простір є дуже небезпечним для свободи людини, її прав.

Держава має забезпечити (законодавче, економічно і політично) умови, що гарантували б і вільне самовизначення і самореалізацію особистості в духовній, зокрема і в релігійній сфері. Різні світоглядні чи релігійні концепції, різне світобачення повинні мати право на буття в суспільній чи індивідуальній свідомості.

Зауважимо, що об'єктом юридичних норм, що уможливають здійснення права на свободу совісті є саме зовнішній аспект вияву останньої - самореалізація

особистості, скажімо в смислозадаючих координатах її релігійного вибору. Релігійна самореалізація віруючої людини може відбуватися як одноосібна, так в спільно з іншими віруючими, публічно чи приватно.

Отже, одним з принципів положень свободи релігії є можливість для індивіда добровільно об'єднуватися з іншими одновірцями в релігійні спільноти «з метою публічної відправи богослужіння, яке личить на їх думку, Богу і яке сприяє спасінню їх душ» (Цит робота.Локк Д. - с.34), а також для пропаганди своїх релігійних поглядів, місіонерської діяльності.

Тому, коли ми ведемо мову про правовий статус, скажімо, місій про правові аспекти місіонерської діяльності, то маємо на увазі не тільки права і обов'язки такого виду релігійних спільнот, але і права людей, що їх створили, що вибрали певну релігійну ціннісно-смыслову концепцію, як основу свого буття і бажають її вільно і безперешкодно проповідувати. І цей вибір, це їх право на публічний вияв своїх переконань, має поважатися тому, що «внутрішня велика праця пошуків, як слушно наголошується в одному з документів Апостольської Столиці, - не може бути знехтувана ні державою, ні іншими людьми і право на вільний духовний розвиток особистості не може мати ні винятків, ні перешкод» (Антонюк З.П. Релігія в суспільстві: можливості взаємного реформування через право відрізнятись, тобто зберігати індивідуальність //Права людини в Україні - К. -Х., 1995 - Вип. ІЗ. - С. 17).

Отже правові засади буття релігійних організацій, місіонерської діяльності і віруючих знаходяться в нерозривному зв'язку. Порушення, ігнорування прав релігійних спільнот, в тому числі і місій, веде прямо до порушення, дискримінації прав віруючих людей, які їх зорганізували. Ці правові засади, враховуючи наявне в українському суспільстві розмаїття колективної конфесійно-релігійної ідентифікації і самоідентифікації особистості, мають базуватися на принципі рівності перед Законом усіх віросповідань, релігійних культів, рухів їх організаційно оформлених структур, однаковості їх прав і обов'язків, єдиного для всіх правового статусу.

Щодо роботи в Україні місіонерів - представників зарубіжних релігійних центрів, то варто сказати, що їх перебування і діяльність, регулюються Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації» (ст.24).

Встановлено, що служителі культу релігійні проповідники, наставники, інші представники зарубіжних релігійних організацій, які є іноземними громадянами і тимчасово перебувають в Україні, можуть займатися проповіданням релігійних віровчень, виконанням релігійних обрядів чи іншою релігійною діяльністю лише в тих релігійних організаціях, за запрошенням яких вони прибули і за офіційним погодженням з державним органом, який здійснив реєстрацію статуту відповідної релігійної організації.

Тобто, йдеться про офіційне погодження на в'їзд і відповідну богослужбову, релігійно-освітню, проповідницьку діяльність. Це оформляється окремим офіційним документом, що є підставою для оформлення в'їзних віз і здійснення запланованої діяльності.

Закон чітко і недвозначно регулює означений процес. На жаль, окремі представники зарубіжних релігійних центрів, перебуваючи в Україні, порушують вимоги Закону, ведуть, по-суті, місіонерську роботу, проповідницьку діяльність поза межами релігійної організації, яка їх запросила. Припинення такої діяльності не є дискримінаційним. Закони країна мають не тільки поважатися, їх вимоги повинні суворо виконуватися. Це демократичний принцип, який не суперечить міжнародним правовим нормам.

Йдеться про те, що діяльність місій, місіонерів має базуватися лише на вимогах Закону. Хоча, слід зауважити, що на рівні окремих місцевих владних структур є спроби регулювати цю проблему за допомогою так званої регіональної «нормотворчості», обмежуючи діяльність як місій, місіонерів, так і нетрадиційних релігійних груп. Це є порушенням Закону «Про свободу совісті та релігійні організації».

В Україні створені необхідні, законодавчо оформлені умови для вільної релігійної, в т.ч. місіонерської діяльності, для роботи місій, зокрема закордонного

походження. Правові аспекти цієї діяльності не мають суттєвих протиріч з принципами свободи релігії, церкви (релігійних організацій), визнаних світовим співтовариством.

«КОНТРОЛЬ НАД СВІДОМІСТЮ»: ПОЗИЦІЇ ЕКСПЕРТІВ

Професор Айлін Баркер, професор (Лондонська школа економіки)

Один з аргументів, який можна почути, ґрунтується на тому, що нові релігії забирають в особи її право думати чи вільно обирати. Аргументом є: «Їм промили мозок!». Відзначається, що вони стали об'єктом нездоланого та незворотнього процесу контролю за їхньою свідомістю. Проте не існує жодних наукових доказів істинності таких тверджень. Науковці не знайшли ніяких технік чи процесів, які б не існували у звичайному суспільстві. Свідчення так званих експертів, які наводили приклади і докази про «промивання мозку», були дискредитовані й відхилені у судових органах Сполучених Штатів Америки.

Безумовно, що деякі з нових релігій використовують максимально можливий тиск та вплив, який вони тільки можуть вжити, і багато з них навіть прагнуть мати змогу «контролювати свідомість». Але вони не настільки ефективні у наверненні та утриманні своїх членів, як ті ж традиційні релігії, в яких люди народжуються. Міф про наявність нездоланих технологій не є істинним, бо ж багато людей не піддаються впливу, а багато тих, хто приєднався до нових релігійних рухів у свою чергу залишають їх зі своєї вільної волі. Цей показник є досить високим. Це може здаватися психологічно втішним - звинувачувати у всьому нові релігії, але фактом є те, що особа зберігає свої здатності до власної оцінки, розмірковувань та вирішень. Саме вона повинна нести відповідальність за свої вчинки.

Деан Келлей (радник з питань релігійних свобод при Національній Раді Церков)

«Контроль над свідомістю» - термін, який використовується антикультовими діячами, стосується якоїсь майже магічної, навмисної, нездоланної технології, за допомогою якої експерт може нібито зомбувати чи підпорядковувати - на відстані, без вживання сили чи погроз - жертву, яка абсолютно нічого не підозрює, й привести її до стану покори та залежності. Внаслідок цього її власна воля переборюється маніпулятором. І з цього стану жертва вже не може вийти без сторонньої допомоги. Це здається чимось неймовірним, відмінним від звичайних практик реклами, примусу, тиску, способів досягання мети чи шахрайства, що використовують прості смертні.

Тирані та чаклуни протягом всього періоду історії людства намагалися знайти шляхи «зомбування» людей, тактики полонення їхньої свідомості на відстані та утримання їх під цим впливом. Але все не мало успіху. Елементарний здоровий глузд говорить нам, що в разі досягнення цієї мети нині людина, якби це їй вдалося, не стала б бавитися із управлінням невеличкою й слабкою релігійною групою, бо ж вона мала б змогу правити всім світом. Але люди, які занепокоєні діяльністю «культів», бажають переконатися в тому, що лідери цих так званих культів віднайшли таємницю, якою не володіє хтось інший, і застосовують її з тим, щоб заманити в пастку, з якої немає виходу, побільше наївних жертв.

Нансі Т. Амерманн, доктор наук (університет Емері, Атланта, США)

Варто усвідомити, що багато новітніх релігійних рухів очікують від своїх послідовників рівня посвяти, який не є нормальним для більшості з нас. Ці вимоги спрямовані на руйнування деяких «нормальних» сімейних зв'язків чи способу життя. Більшість з нас звикли сприймати релігію як діяльність, що охоплює лише окремі сфери нашого життя і залишає широкі зони, де прийняття рішень (від одруження до

того, чим і як ми займаємося) не залежить від нашої релігійної свідомості та релігійних цінностей, які ми визнаємо. Проте у всьому світі впродовж всієї історії людства такі великі провалля між цими зонами життя не були нормою. Люди жили у спільнотах з тісними зв'язками, де їх робота, релігія, політика й відпочинок (якщо такий і мав місце) розвивалися й протікали в одній сфері. В історії людства неналежність до такої спільноти була більш ненормальною, ніж належність. Поза тим, наскільки незвичним такий рівень посвяти здається для більшості з нас, він все ж приймається мільйонами людей. Треба також зрозуміти, що більшість тих, хто бере на себе таку посвяту, роблять це зі своєї власної волі. Поняття «культовий контроль над свідомістю» було вщент розкритиковане в академічному світі і так звані експерти, які пропагують це поняття в судах, були дискредитовані Американською Психологічною Асоціацією та Американською Соціологічною Асоціацією. Але все ж мають місце психологічні потреби, які ведуть людину до вступу в групи такого роду. І хоча ці люди приймають рішення під впливом свого членства, все ж це не виправдовує теорії насилля чи примусу.

Гордон Мелтон (директор Інституту вивчення американських релігій) та Роберт Мур (асоційований професор Чикагської Теологічної Семінарії)

Чи є типові члени сучасних культів насправді контрольованими зомбі? Потреба у відкритті дискусії з цього питання виникла внаслідок занадто емоційної реакції на діяльність нових релігійних рухів з боку сучасного суспільства. Висновок про зомбування з'явився із-за надзвичайно швидкої зміни особистості, яка відбувається з добре, здавалося б, соціалізованими, «нормальними» молодими людьми, коли вони приєднуються до таких груп. Здається, що нібито щось «змістилося в їхній свідомості», бо ж виявляється глибока різниця між їхнім характером до й після вступу в нові релігійні рухи. На відміну від загального уявлення, наявні дослідження вчених-соціологів засвідчують, що немає якихось причин вірити в те, що вступ до альтернативної релігії викликає відмінні від норми процеси прийняття рішень, ніж, наприклад, вступ до якоїсь добровільної асоціації чи здійснення діяльності, притаманної відповідним групам населення.

Під час проведення опитувань молодих членів альтернативних релігій ми дійшли висновку, що найчастішою причиною залишення ними релігійних традицій своїх родин поставала відсутність справжньої релігійної відданості з боку батьків, наслідком чого ставав пошук цими молодими людьми релігійного керівництва від інших осіб. Вступ до альтернативної релігії слід розцінювати не як засвідчення слабкості особистості чи здійсненого на неї впливу. Сильні релігійні почуття сучасних підлітків та молоді є зрештою нормальною характеристикою людського розвитку та здорових релігійних зацікавлень.

Існують також свідчення того, що членство в одній з релігійних громад може бути корисним та сприятливим для емоційного та психологічного здоров'я її послідовників. Збентежені молоді люди, вступаючи в таку громаду могли, зокрема, почувати себе соціальними та персональними невдахами, а відтак і зазнавати багато невдач у своїй життєдіяльності перед прилученням до альтернативної релігії. Тепла атмосфера, підтримка, яка наявна в багатьох громадах, забезпечує більш надійне оточення та умови життя, в яких можуть бути випробувані та використані різні навички. Досвід цих спільнот виключає поняття змагання, але запроваджує поняття включення до свого життя, що заохочує нових послідовників до близьких відносин. Для інших така, здавалося б, неприємна діяльність як збирання милостині стає засобом подолання страху в спілкуванні з незнайомцями, вступу до розмови з ними й здолання їх несприйняття, якщо таке трапляється. Оточення, яке спостерігається у такій громаді, яка їх підтримує може бути порівняне з мілео-терапією. Пізніше таке стабільне контрольоване оточення створює ситуацію, в якій людина може відчути нестачу своїх досягнень у житті й бути зацікавленою у продовженні свого прогресу вже в інших сферах суспільства. Науковці помітили той факт, що у багатьох випадках членство у

строгих релігійних громадах та рухах привело до розвитку добрих організаційних та керівничих здібностей у секулярному плані, коли члени приступають до мирських занять.

Витяг з висновку Апеляційного Суду Аргентини

Можливо те, що не було висловлене, але було доведено до свідомості в останньому висновку зі справи, є певного роду «психологічними передумовами», які згадувалися Почесним Регіональним Прокурором з приводу того, що колишні члени (нових релігійних рухів – Ред.) називають «котролем над свідомістю» - технологією, від якої, за їхнім твердженням, вони постраждали. По суті справи, не виглядає досить логічним визнання того, що без жодного застосування насилля можна використати якісь заходи такого роду й отримати позитивні наслідки того, що людина змінює своє світосприйняття та втрачає здатність приймати рішення й давати оцінку почуттям. Якщо приймати ці фіктивні свідчення, то це означатиме прийняття дивних історій про магічні перетворення та про управління людиною за допомогою дистанційного контролю. Ця теорія не підтверджується науковою спільнотою і нині розцінюється як метафора, котру вживають для дискредитації непопулярних релігійних рухів.

Ніхто не може нав'язати іншому відповідальність за його/її рішення, а відтак перекласти небажані наслідки його/її персональних дій на іншу людину. Якщо ця («котроль над свідомістю») точка зору буде прийнята, то будуть підірвані основи вільного суспільства.

Фактом є те, що кожний член секти, навіть після зміни його/її ідеології на якусь стандартну ідеологію чи доктрину громади, в якій він/вона знаходиться, все ж таки є правоздатним і має абсолютну свободу на прийняття найбільш важливих і необхідних рішень: залишатися в групі чи покинути її, коли він чи вона того забажають. Так само тоді, коли особа приєднується до групи, вона приймає це рішення під впливом своїх особистих вірувань та ідеалів.

Твердження, що нібито прозелітизм набирає форми ідеологічного руйнування, що первісне навернення когось до екзотичного способу життя, який захищено правом на релігійну свободу, є «котролем над свідомістю», що місіонери є деструктивними агентами, що доми молитви та релігійної діяльності є в'язницями, нарешті, що містичний потяг до релігійних переконань є психопатичною поведінкою, безсумнівно відкидають нас в ті часи, коли суспільство перебувало під авторитарною владою і душило вільну думку, обмежуючи вільно обраний спосіб життя кожної особистості тільки тому, що вона віддала перевагу одному з них й відкинула інший.

Преподобний Едвард Скотт, настоятель (Англiканська церква Канади)

Взагалі ми проти будь-якого законодавства, яке зорієнтовано на обмеження релігійних практик, релігійних культів чи сект. Ми приймаємо цю позицію із-за великих труднощів у розрізненні того, що є корисним, а що небезпечним в рамках «формування свідомості», і тому ще, що «формування свідомості» є набагато ширшим процесом, який не може бути притаманним одній лише групі, секті чи культу. Не можна не погодитися з тим, що освітня діяльність, радіо, телебачення, засоби масової інформації, реклама, оголошення, - все це відіграє значну роль у «формуванні свідомості» чи, якщо ви бажаєте, у «промиванні мозку».

Томас Мак Гован, професор релігієзнавства (Колледж Манхеттену)

Виразним є легковажне прийняття того факту, що нові релігії є небезпечними кльматами, й того, що «свідомість кожного з нових членів була контрольована». Але чи не здається вам, що не простежується жодної логіки тоді, коли цю думку формулюють християни. Адже вони приймають факт Павлового перетворення на шляху в Дамаск, як достовірний факт, але відкидають таку ж можливість щодо Гілки Давида? Чи може виправдання незвичайних подій приходить лише з часом? Але як можуть громадяни цінувати власну релігійну свободу і водночас відмовляти в ній членам альтернативних

релігій? Проблемою багатьох сучасних американців щодо неприйняття вірогідності чи можливості раптової зміни в людині є їхній науковий менталітет, який послаблює здатність вірити чи навіть подекуди розуміти свідчення тих, хто пережив зміни в своєму житті. Релігійне навернення стало чимось таким, що розглядається нині тільки як предмет для наукового дослідження. Шкода, що цей підхід завжди закінчується намаганням пояснити навернення звичайнісіньким «контролем над свідомістю».

Доктор Гордон Мелтон

У 1988 році Американський Федеральний Суд у Сан-Франціско в справі Церкви Сайєнтології визначив, що свідчення про «контроль над свідомістю» щодо нових релігій позбавлене якоїсь наукової ваги, а тому не можуть бути представленими на судовому засіданні. З того часу це рішення було ретельно перепереверієне. Згодом, на початку 1990-х років, двоє з провідних захисників теорії «промивання мозку» подали судовий запит на Американську Психологічну Асоціацію, Американську Соціологічну Асоціацію та численних колег, чия однастайність щодо відсутності наукового обґрунтування теорії «контролю над свідомістю» призвела до виключення цього поняття з можливих юридичних звинувачень в американській судовій системі. Тільки в жовтні 1995 року було підписано останні папери з відкриття процесу проти свідків, які давали неправдиві свідчення. Вони забов'язуються до виплати всіх витрат, пов'язаних із нанесенням шкоди ААП та ААС. Пізніше, на процесі з приводу депрограмування члена п'ятидесятницької церкви у штаті Вашингтон, було винесено вирок на відшкодування 5 мільйонів доларів тими, хто був винний у депрограмуванні.

Рішення у процесі у справі «Сім'ї» (йдеться про процес щодо опіки над дитиною у Великобританії, який був завершений на користь «Сім'ї») стало гідним завершенням двох попередніх процесів, які встановили неправомірність та необґрунтованість дій антикультових рухів та їх намагань налаштувати вороже громадську думку проти нових релігійних рухів. У процесі в справі «Сім'ї» суддя відкинув звинувачення в «контролі над свідомістю» ще до початку процесу й відмовився навіть обговорювати це питання. Назагал ці рішення є конкретним виявом того, що антикультові рухи та теорія «контролю над свідомістю» виключені з судового процесу.

Всесвітня академічна асоціація з релігійної освіти.

Одним з найпопулярніших звинувачень, що висовуються проти нових релігійних рухів, є звинувачення у сильнодіючих формах контролю над свідомістю, який часто називають «промиванням мозку» і який нібито застосовується для контролю за поведінкою своїх членів. Найперше питання, яке виникає у вчених-соціологів: яким чином можна відрізнити «культовий контроль над свідомістю» від іншого роду соціальних впливів - реклами, військової підготовки чи навіть звичайної соціалізації в загальних школах? Одні антикультові діячі обстоюють теорії того, що нібито члени нових релігійних спільнот залучені до якогось майже гіпнотичного стану; інші ж твердять, що здатність членів контрверсійних релігійних груп до сприйняття та аналізу певної інформації була нібито кимось «відключена».

Проблема цих та подібних теорій полягає в неспроможності з'ясувати те, чому в разі здатності культистських впливів дійсно придушувати розумову здібність до сприйняття інформації, люди, які пережили цей стан чи лишаяються в ньому, мали б демонструвати патологічні симптоми, коли вони проходять стандартні тести. Але ж вони не виявляють цих патогенних симптомів. Насправді такі емпіричні дослідження засвідчують те, що члени нових релігійних груп загалом навіть більш здорові, ніж представники американського суспільства в цілому.

Інші дослідження також довели, що в нових релігійних рухах не вживається жодних незвичайних форм впливу з метою залучення та утримання членів. Якщо б, наприклад, релігійні групи оперували сильними технологіями контролю над свідомістю, які ефективно придушують волю потенційних послідовників, тоді всі (або великий відсоток) учасників рекрутських семінарів не змогли би уникнути навернення.

Однак у багатобічному дослідженні канадський психіатр Саул Левін встановив, що з 800 осіб, які приєдналися до контроверсійних релігійних груп, більш ніж 90 % вийшли з них впродовж перших двох років.

Джеймс Левіс та доктор Гордон Мелтон.

На початку весни 1987 року Апеляційний Суд Каліфорнії визначив, що теорія «контролю над свідомістю» не має ані правового, ані наукового статусу. Суд також підтримав рішення провінційного суду щодо відхилення свідчень психолога Маргарет Сінгер та психіатра Самуїла Бенсона (обидва відомі як провідні антикультистські діячі) тому, що вони здійснили тестування позивачів вже після їхнього виходу з Церкви Уніфікації. Минулого літа Молко та Леав знов висунули апеляцію щодо рішення суду. Цього разу - до Верховного Суду штату Каліфорнія. Супроводжуючий лист, підписаний різними антикультовими організаціями, піддавав сумніву рішення суду із-за того, що свідчення Сінгер та Бенсона були несправедливо виключені зі справи. У відповідь Церква Уніфікації почала свій процес та збирання свідчень на свою користь.

Новий елемент у цій дискусії вніс в лютому цього ж року лист Американської Психологічної Асоціації. Дві дюжини науковців та професіоналів, в тому числі й такі видатні дослідники релігій як Мартін Меррі, Філіп Хаммонд, Рей Харт, Франклін Літтел та Хастон Сміт, представили свої власні свідчення. Ці доповіді подавали істотні й детальні докази, які викривали теорію «контролю над свідомістю». Й хоча праці Бенсона були згадані, головна критика була спрямована на діяльність та праці Сінгер, яка є однією із засновників та архітекторів теорії «культового контролю над свідомістю» (яку вона називає «систематичним маніпулюванням соціальними та психологічними впливами»).

В листі підкреслювалося те, що ані науковий світ, ані судова система не визнають теорій «контролю над свідомістю» як доказ провини тоді, коли жертви цього впливу можуть вийти з організації в будь-який час. На противагу усталеній думці, групи, як наприклад, Церква Уніфікації, не вживають технік впливу, які докорінно відрізнялися б від тих, що використовуються в нашому суспільстві вцілому. Таким чином, є тільки один виразний критерій для розрізнення «культових» впливів від впливів інших типів – це їхня мета, тобто навернення людини до контроверсійної релігійної групи.

Отже науковці роблять висновок: «Теорія позивачів про насильницький «контроль над свідомістю» видається нам чимось не більшим, ніж критичний погляд провінційного обивателя на дії та релігійні вірування Церкви Уніфікації, які йому не подобаються».

Ця оцінка близька до рішення, що його ухвалив Апеляційний Суд Каліфорнії та провінційний Суд. Вирок може здатися декому надто суворим, але треба враховувати те, що антикультові теорії про контроль над свідомістю зрештою аналізують звичайні релігійні практики, такі як молитва, медитація та піст, як будівельні блоки програми «культового контролю над свідомістю». Це нагадує заяву одного з депрограмістів, Теда Патріка, про те, що «його мозок був промитим» (він «потрапив під контроль») внаслідок читання Біблії. Саме такі погляди та міркування переконали Американську Психіатричну Асоціацію стати на захист такої непопулярної течії, як Церква Уніфікації.

Гіпотеза про «контроль над свідомістю» ґрунтується на стереотипній уяві про життя в громадах, які вважаються культами. Після шахрайського затягнення у громаду, члени її, як вважається, стають в'язнями, психологічно залежними від маніпуляцій лідерів, які жадають грошей. Нові члени втрачають здатність думати, оцінювати та приймати рішення (щодо залишення громади). Їх розум нібито руйнується культовими практиками (молитвами та медитаціями). Вони навіки потрапляють в полон і знаходяться під магічним впливом культу аж до часу зовнішнього втручання (тобто депрограмування) . Але психологи, які досліджували членів культів (і в цьому переліку немає імен Бенсона та Сінгер) не змогли виявити якісь симптоми зменшення розумової активності. А той факт, що більшість з цих громад має дуже великий відсоток

плинності (80% залишають громаду впродовж перших двох років), наводить на думки, що який би механізм не застосовували нові групи, вони є досить неефективним у встановленні контролю над свідомістю.

Девід Дж. Бромлей, професор соціології Університеті Загальних Наук (Вірджинія).

Певно, що деякі люди будуть заявляти: моя свідомість була під контролем. Поза сумнівом, вони звертатимуться до цього аргументу для пояснення свого відступництва. Багато людей, що приєдналися до релігії, знайшли себе дуже глибоко зв'язаними з нею і їм важко вийти з цієї ситуації. Звинувачення культу є одним з шляхів поривання зв'язків. Це майже як з колишніми алкоголіками, які знаходять вихід зі своєї проблеми, звинувачуючи у всьому демона рому.

Теорія «контролю над свідомістю» не звинувачує у всьому людину, яка приєдналася. Вона не кладе провину на родину. Вам не потрібно звинувачувати себе в тому, що ви погані батьки, ні. Ця теорія звинувачує того жорстокого духовного наставника, гуру та маніакальні технології, якими він володіє. Тому це є найкращим розв'язанням проблеми!

Наведені цитати вибрані Р.Стівенсом та Р.Назаренко з таких видань: Excerpts of speech by Eileen Barker to Russian Duma, February 14, 1995; Excerpts taken from «The Myth of `Mind Control' -- ABSTRACT», published in the monthly newsletter of the American Conference on Religious Movements; From a report to the Departments of Justice and Treasury, as quoted by Dean Kelley; Melton & Moore: «THE CULT EXPERIENCE: Responding to the New Religious Pluralism,» by The Pilgrim Press, New York, 1982; San Marton, December 13, 1993 - Case N81/89 "CAVAZZA, Juan C. and others, on Inf. Art.125, 139, 140, 142, Par.1, 142 bis, 210, 293 of the Code of Proceedings and art.3 of Law 23,592" - Federal Court of San Isidro 1 - Sec.2 - Office II, Reg. N443. Section XI.- «PERTAINING TO THE CHARGES OF FALSE IMPRISONMENT, CONFINEMENT AND CONCEALMENT OF PERSONS». Translated from original document in Spanish; Page 421-422 of «Study of Mind Development Groups, Sects and Cults in Ontario», a report to the Ontario Government, June 1980 by Daniel G. Hill; Streiker: MIND-BENDING: Brainwashing, Cults, and Deprogramming in the '80s, by Lowell D. Streiker, Doubleday, 1984; «Reflections on the Tragedy at Waco»; Press Release issued November 26, 1995, from Institute of the Study of American Religion, 1985:163-165; «A Social-Scientific Perspective on Cults, Brainwashing, and Deprogramming,» March 1993; E.g., Galanter, Marc, et al. "The `Moonies': A Psychological Study of Conversion and Membership in a Contemporary Religious Sect." American Journal of Psychiatry 136 (1979), pp. 165-170; Ross, Michael. "Clinical Profiles of Hare Krishna Devotees." American Journal of Psychiatry 140 (1983), pp. 416-420; Levine, Saul. "Radical Departures: Desperate Detours to Growing Up". New York: Harcourt Brace Javanovich, 1984; «Psychology and Religion in Court—Again», published in The Christian CENTURY, October 1987; As quoted by William Shaw in an article The Observer Magazine, 28 May 1995; Brief Amicus Curiae in George & George vs. International Society for Krishna Consciousness of California.

Віктор Єленський (Україна)

ПРОЗЕЛІТИЗМ

Первісно слово “прозеліт” відповідало своєму етимологічному значенню. Похідне від грецького “приходити”, воно вказувало на кожного, хто переходить з однієї землі до іншої, з однієї віри до другої. В Євангелії цим словом названо новонавернених до іудаїзму з поган (як-от Микола з Антіохії у Діях святих апостолів, 6:5). Але навіть тоді, коли християнство робило перші кроки, слово “прозелітизм” стало набувати якогось неприємного присмаку. Є в ньому щось таке, що вказує на примус, неадекватність

зусиль, докладених для зміни особою своєї віри, нещирість наміру, яка робила новонавернених лицемірами. Ісус звинувачує книжників і фарисеїв, які обходять море й землю, аби придбати нововірця, і роблять його сином геєни, удвоє гіршим від вас (Мф. 23:15). Так ще в новозавітні часи виникає розуміння того, що апостольська місія Церкви не повинна здійснюватися будь-яким коштом, що до справи здобуття нових душ християни повинні підходити з урахуванням також і інших заповідей свого Вчителя.

ПРОЗЕЛІТИЗМ І МІСІЯ

Поза тим, історія християнства — це великою мірою історія навернення до нього дедалі більшого числа народів. Навряд чи при цьому варто оскаржувати очевидну річ — релігійний вибір дуже й дуже великої кількості народів не був ані усвідомленим, ані добровільним. Він часто був результатом колонізації, війн та державно-політичної експансії. Іншими словами, історія християнства в обох Америках, Азії, Африці і навіть у Європі — це не в останню чергу й історія прозелітизму. Світові потуги, які намагались закріпити свій вплив у різних куточках планети водночас з військовим і фінансовим тиском змінювали релігійний ландшафт підкорених територій. Упродовж століть місіонерське просування імперій було, по суті справи, прозелітичним. Воно скеровувалося на здобуття дедалі більшого числа нових регіонів і перенавернення корінних народів у християнство.

Ситуація почала змінюватися в цьому столітті. Успіхи або, навпаки, провали місіонерських зусиль вже перестали бути пов'язані з колишньою невідворотністю з місцем країни у світовій політиці, економіці й культурі; місія перестала бути справою національної держави. Так, починаючи з кінця XIX ст. кількість місіонерів, яких посилала “за моря” державна Англійська церква — один з непорушних стовпів старої Британської імперії, — починає поступатися кількості місіонерів інших церков, що вирушали з Альбіону поширювати добру вість (1890 р. вони співвідносилися як 1:1,2 на користь останніх, 1905 р. — як 1:2,23, а 1980 р. — як 1:4,5). Подібна ж ситуація спостерігається й у Сполучених Штатах. Церкви, з якими пов'язувалися американські цінності, визнавці яких і надалі формували еліту країни, втрачають провідні позиції у закордонному місіонерстві. 1854 р. співвідношення традиційних і відносно нових американських деномінацій серед персоналу закордонних місій становило 15:1, 1925 р. воно вперше стало рівним, а 1985 р. було вже 1:14,2 на користь нетрадиційних. Місіонерське мислення поступово відокремлюється від імперського, хоча відбувається це не лінійно. Боротьба за “американські інтереси” на Кубі, в Пуерто-Ріко, на Філіппінах супроводжується величезною активністю протестантських місіонерів у цих країнах, які прагнуть принести сюди не лише Євангеліє, а й американський спосіб життя.

Нове розуміння місії формується в боротьбі із застиглими уявленнями про світ, місце в ньому християнина, співвідношення християнських і нехристиянських культур. Стає зрозумілим, що дуже часто апіорна зверхність християн стосовно носіїв інших релігій не має під собою підстав. Вододілом у перегляді місійної теорії вважається доповідь, написана 1932 р. під керівництвом гарвардського філософа В. Хокінга. В ній стверджувалось, що християни, які покликані до евангелізації де б то не було, не повинні більше наполягати на релігійній та культурній виключності й не можуть скеровувати власні зусилля на руйнацію нехристиянських релігій. Доповідь тоді сильно критикували, опоненти стверджували, що вона підриває унікальність християнської віри. Поза сумнівом, і тепер, через понад шість з половиною десятиліть років, дуже багато християн не можуть погодитись з її висновками. Це була, власне, нова місіологія, яка ґрунтувалася на повазі не просто до визнавців інших релігій, а й до самих цих релігій. Власне, у християнстві доповідь продовжила боротьбу двох поглядів на евангелізацію народів, які в різні часи вже присвятили себе Христові. Одна з них полягає в тому, що евангелізацію повинні здійснювати ті церкви, які свого часу хрестили той чи інший народ. Друга обстоює евангелізацію в будь-який спосіб, навіть коштом зміни культурного обличчя й національної ідентичності.

“ПЕРЕКРАДЕННЯ ДУШ”

Отже, місія дотепер була головно й передовсім нарощуванням територій і народів. Нинішній папа Іван Павло II говорить про п'ять місійних “прориви” в історії Церкви: зустріч Євангелія з еллінським світом і виведення його з тісного єрусалимського кола; євангелізація слов'ян; євангелізація Америки; місіонерська хвиля на Схід XVI ст.; євангелізація Африки, яка привела до формування тубільної церкви (якщо 1990 р. питома вага католиків в Африці становила 0,8% населення, то нині близько 13%).

Але ситуація змінюється. Якщо ще 150 років тому місіонери говорили про навернення, 50 років тому — вже про співчуття, то зараз — про співпрацю. Місіонерство назагал втрачає месіанський вимір, фанатизм і зневагу до об'єкта місії. Водночас народи, які не можуть вважати себе такими, що знаходяться в авангарді науково-технічного прогресу, зовсім не бачать себе культурно та релігійно відсталими, дуже послідовно відстоюють свою ідентичність і навіть розглядають своє минуле з нової перспективи. Так, у преамбулі конституції Папуа Нової Гвінеї говориться: “Ми, народ Папуа Нової Гвінеї... обіцяємо зберегти й передати тим, хто прийде після нас, наші благородні традиції та християнські принципи, які тепер стали нашими”.

Зміни в розумінні місії дали можливість коректніше підійти до визначення прозелітизму. Католицький енциклопедичний словник (1943 р.) визначає термін “прозелітизм” як дію, спрямовану на навернення особи, але навернення, що здійснюється недобросовісними методами. Проте які методи можна вважати такими? Де закінчується місія й починається прозелітизм? У цьому сенсі досить плідною була праця Спільної робочої групи Всесвітньої Ради церков та Римо-Католицької церкви, яка підготувала документ “Виклик прозелітизму й заклик до спільного свідчення” (1995 р.). У ньому стверджується, що прозелітизм суперечить екуменічним зусиллям церков. Він спрямований на те, щоб примусити особу змінити свою належність до певної церкви і вбирає в себе наступні методи. Насамперед це несправедлива й образлива критика віровчення та практики іншої (інших) церкви, яка часом перетворюється на відверте висміювання. Це також порівняння двох християнських церков, при якому досягнення однієї з них всіляко підносяться, а проблеми і слабкості іншої гіпертрофуються. Беззастережно засуджуються фізичне насильство, моральний примус, психологічний тиск, так само як і використання рекламних технік у мас-медіа, котрі здатні тиснути на свідомість читачів або глядачів. Методами, які є, сказати б, прозелітичними, вважається використання політичної, соціальної або економічної влади з метою надбання “нових душ” для тієї чи іншої церкви. Не чесно, до того ж, пропонувати (прямо або приховано) освіту, медичну допомогу, матеріальні ресурси тощо в обмін на перенавернення. Документ засуджує й намагання використати з цією метою людські потреби, хвороби, необізнаність і недостатню освіту.

Що пропонується зробити? Члени Спільної групи вважають, що необхідно випрацювати такі програми християнського навчання, котрі б краще готували членів церкви до сприйняття власної релігійної традиції, а також екуменічні програми, здатні прищепити повагу до інших християнських церков. Далі, вважають автори документа, варто відмовитись від упередженості у висвітленні діяльності інших церков, відкинути все те, що здатне увічнити взаємні страхи й підозри, намагатися зрозуміти історію з точки зору інших церков, а в необхідних випадках — простувати до примирення. взаємного прощення й оздоровлення пам'яті. Треба, сказано в документі, спільно вивчати природу християнської дяконії, щоб характеристики християнського служіння були зрозумілими й прозорими. Йдеться також про допомогу в розумінні людьми феномена сект і нових релігійних рухів та пасторальну й водночас сильну відповідь релігійним практикам, які не узгоджуються з принципами релігійної свободи.

Звичайно, документ більшою мірою ставить питання, ніж відповідає на нього. Власне, самі автори визнають, що християни не лише по-різному розуміють місіологію, а й мають відмінні погляди на євангелізацію й на те, що таке Церква та членство в ній. Православні ієрархи неодноразово підкреслювали, що вони вважають членами своїх церков не лише тих, хто свого часу був у них хрещений, хай навіть потім він і не мав жодного зв'язку із церквою, але й тих, хто своїм походженням пов'язаний з

православною традицією. Природно, що таке тлумачення належності до церкви автоматично дозволяє розцінювати будь-які місійні акції серед болгар, росіян чи румун прозелітизмом. Зрештою, визначення, наприклад, Руською православною церквою всього колишнього СРСР як власної “канонічної території” знімає саму можливість дискусії з приводу прозелітизму: все, що роблять на цій території католики й протестанти, є прозелітизмом.

ПРАВОВИЙ ВИМІР

У правовому сенсі “вловити” прозелітизм не легше, ніж навіть в еклезіологічному. Визнання права висловлювати свої релігійні погляди, одержувати інформацію, приймати будь-яку релігію і змінювати її робить прозелітизм неправовою категорією. Точніше у законодавствах різних країн є величезна кількість всіляких законів, указів, юридичних положень, які обмежують (прямо або опосередковано) можливість перенавернення. В деяких країнах це нерівні умови для релігійних інституцій, що позбавляє певні з них можливості поповнювати свої лави за рахунок іновірців і невіруючих. В інших країнах — головно ісламських — прозелітизм прямо заборонено. З-поміж християнських країн, де заборонено прозелітизм, найбільш відомою (насамперед справою в Європейському суді, про яку “ЛіС” вже писав у квітневому числі за 1998 р.) є модель Греції. Згідно з конституцією 1975 р. прозелітизм у Греції заборонено. Ще наприкінці 1930-х рр. було роз’яснено, що “під терміном “прозелітизм” треба розуміти, зокрема, прямі або опосередковані спроби накинути релігійні погляди особі інших релігійних вірувань з метою підірвати її релігійні переконання, так само як і будь-яким примусом чи загрозою примусу або неправдивими засобами, або скориставшись з недосвідченості особи, її довірливості, потреб, низького інтелекту чи наївності”. Не будемо розводитись навколо того, наскільки “гумовим” є таке визначення. Звернімо увагу на інше — ніде не підкреслюється, що прозелітизм — це дії, скеровані на перенавернення православного в якусь іншу віру. Але дуже важко собі уявити, що це положення може бути застосоване проти держави, яка вважає себе православною і вже тому опосередковано впливає на релігійні орієнтації громадян, або проти православних ієрархів, які часто й виразно критикують інших християн.

Отже, в кінцевому підсумку, будь-який закон, спрямований проти прозелітизму, працює проти релігійних меншин і захищає не особу, а релігію більшості. Теоретично можна припустити, що якесь релігійне угруповання насильно заманює до себе особу і примушує виконувати обряди, відвідувати богослужіння, сплачувати внески тощо. Але в такому разі мало б застосовуватись не законодавство про свободу совісті, а карний кодекс.

Кожний має право на просте і, як це завжди буває, водночас гранично складне питання: а як стоять справи з цим самим прозелітизмом у нас, в Україні? Як на мене, то непогано. Тобто прозелітизм квітне. І не зусиллями закордонних місіонерів. До речі, скільки саме їх працює в Україні, сказати важко. Джерела, зокрема авторитетний “East-West Church and Ministry Report”, наводять різні цифри. Назагал можна говорити про чотириьохзначне число і приблизно десять-п’ятнадцять найбільш активних релігійних організацій, які з’явилися в Центральній-Східній Європі наприкінці 1980-х — на початку 90-х рр. Але не вони примушують говорити про прозелітизм як про реальну загрозу. Вона, загроза, вкорінена у тій релігійній ситуації, що склалася в Україні, і за якої “перекрадення душ” не лише не вважається чимось негідним, але навпаки, — справою “честі й геройства”. По-справжньому убезпечують від прозелітизму не правоохоронні органи й навіть не досконале законодавство, а повага між церквами, визнання важливості і самоцінності того, хто простує до Бога хай не твоїм, але все одно гідним шляхом. Тоді можна не тільки оголошувати “місійний мораторій”, який передбачає, що церква, яка колись хрестила народ, зможе знов повернути його до Христа. Тоді можна говорити і про спільні євангелізаційні заходи, і про співпрацю зі школою, яка є ключовою ланкою для місії і яку не підняти поодиночі, про військо, про соціальні заклади тощо. Для цього зовсім не обов’язково зливатися організаційно й

повсякчасно апелювати до властей. Але обов'язково усвідомлювати власну відповідальність за цей світ.

БОРОТЬБА ЗА РЕЛІГІЙНУ СВОБОДУ НА ЄВРОПЕЙСЬКІЙ АРЕНІ

З ТОЧКИ ЗОРУ РЕЛІГІЙНОЇ МЕНШИНИ (“СІМ’Я”)

Погляд на релігійні меншини.

Протягом декількох останніх років по всій Європі пройшла хвиля зацікавленості у нетрадиційних релігіях (до яких також застосовувалися ярлики “культів”, “сект” чи “новітніх релігійних рухів”, залежно від країни), яка вилилася у створення слідчих комісій, проведення парламентських обговорень та розслідування їх діяльності національними поліцейськими бюро. До того ж подеколи були запропоновані зміни до законодавства (й деякі навіть введені в дію), які можуть серйозно обмежити права та свободи релігійних меншин.

Ми припускаємо, що є багато добросердих людей, які щиро вірять у те, що малі нетрадиційні релігії, які так швидко поширилися протягом останніх тридцяти років, є небезпечними для них самих та для суспільства у цілому. Все більше й більше науковців та вчених-соціологів доходить висновку, що це не так; і що хоча члени новітніх релігій не є безгрішними і деякі з них насправді коїли злочини, це є дійсним також щодо членів традиційних релігій та людей нерелігійних. Жодна суспільна група - релігійна чи якась інша, не може претендувати на цілковиту безгрішність. Деякі новітні релігійні рухи збочили зі шляху, як у випадку трагічних самогубств членів Небесної Брами чи Сонячного Храму. Але недоречно засуджувати всі релігійні групи на підставі тих декількох прикладів.

У звіті Датського Парламенту про новітні релігійні течії був зроблений висновок: “Як правило, новітні релігійні течії не несуть ніякої істотної загрози ментальному здоров'ю суспільства. ... (і що) ніяких доказів не було знайдено на доказ того, що новітні релігійні течії здійснюють якийсь серйозний патогенний вплив на своїх членів.”

Варто лише взяти до уваги зростаючий рівень злочинності; згадати про те, що кожна десята дитина у Західній Європі виховується тільки одним із батьків; що чверть всіх вагітностей у світовому масштабі переривається абортom (33 мільйони абортів здійснюється легально щороку); що кожної хвилини у світі витрачається близько 900 000 доларів на військове обладнання у той час, як життя трьох мільйонів дітей можна було б врятувати кожного року капсулою вітаміну А вартістю у 6 центів. Нагадаємо і те, що самогубство входить до числа 10 найчастіших причин смерті у світі, а проблеми порушення розумової діяльності (психічні хвороби) складають 8.1 відсоток загального рівня захворювань. Якщо до цього додати те, що приблизно 197 мільйонів людей було вбито у військових конфліктах починаючи з 1914 року, то проблеми, спричинені кількома віруючими, сприймаються в зовсім іншій перспективі.

Британський соціолог Айлін Баркер відзначає: “При викладі якихось неприємних новин, чи незрозумілої практики, щодо новітнього релігійного руху, ситуація часто викладається таким чином, що здається - неправомірні дії тут на відміну від суспільства в цілому є звичайним явищем. Якщо, наприклад член новітнього релігійного руху покінчив життя самогубством, увага скоріш всього буде повернута до його приналежності до релігійної групи, з натяком на те, що ця група була винна у самогубстві. Якщо, з іншого боку, методист чи член Англійської церкви накладе на себе руки, дуже сумнівно, що їхні релігійну належність згадають.”

Чому тоді стільки різноманітних атак було скеровано на новітні релігійні рухи? Здається, існує декілька основних джерел, які увічнюють міф про небезпечність малих релігій. Звернімося до деяких з них

АНТИКУЛЬТОВІ ТА АНТИРЕЛІГІЙНІ РУХИ

Міжнародна мережа таких організацій оперує в багатьох країнах під різним виглядом та різними назвами, дуже часто вони видаючи себе за "незалежні" інформаційні агенції. Ці групи загальновідомі як антикультовий рух (АКР). Заснований нині вже не існуючою організацією "Мережа Культурої Небезпеки" (CAN), цей рух складається з Французької Асоціації Захисту Сім'ї та Особистості (ADFI), Центру "Діалог" у Данії, а також FAIR та Центру культурої інформації (CIC) в Англії. Ці групи здійснювали атаки проти християнських та інших релігійних спільнот.

У минулому анти-культовий рух був ініціатором незаконних викрадень та "депрограмування" віруючих різних релігійних конфесій. У 1993 році, один такий "депрограміст", Галлен Келлі, в минулому співробітник CAN, був засуджений до семи з половиною років ув'язнення за звинуваченням у насильному викраденні та навмисному депрограмуванні молодої жінки. Під час судового процесу Келлі визнав себе винним у здійсненні 30-40 депрограмувальних актів.

Недавні карні справи та засудження декількох головних членів CAN за викрадення людей, призвели до банкрутства організації, хоча подібні структури в Європі продовжують свою діяльність.

Антикультовий рух мав змогу використати трагічні самогубства груп Небесної Брами та Сонячного Храму на свою користь. Там, де традиційні церкви не можуть подолати малі християнські організації, звинувачуючи їх у прозелітизмі, вони підходять до цієї справи з іншого боку, підтримуючи антикультовий рух і стверджуючи, що ці невеличкі групи є культурами з потенціалом перетворення на ті ж самі Сонячний Храм або Небесну Брам, а отже є шкідливими та небезпечними для суспільства.

Антикультовий рух здебільшого не є відкрито антихристиянським, але для багатьох з його діячів Ісус є тільки ще одним лідером "шкідливого культу". У січні 1994 року журналіст Кейт Епстейн (штат Охайо, США), під час інтерв'ю запитала виконавчого директора CAN Сітнію Кіссер, якими б були її дії, якщо б Ісус Христос жив у сучасному світі. Та відповіла:

"Якби Він жив зараз, ми були б зацікавилися Ним, оскільки в Його діяльності багато несумісностей та контроверсій. Ми поставили б Йому ті ж самі питання, які ми висуваємо перед культурами сьогодні – фінансовий звіт, інформацію про Його діяльність тощо. Ми б спробували довідатися, чи спостерігалися зловживання, неетична поведінка або шахрайство. А потім я б передала все, що знайшла репортерам."

Розповіді про новітні релігійні рухи, часто некоректні та непристойні, поширюються зі Сходу до Заходу.

ЗАСОБИ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ

Від поодиноких статей до цілої зливи негативної періодики засоби масової інформації додають значного внеску до антирелігійних насроїв. Безвідповідальна частина засобів масової інформації, особливо преса, яка передовсім відшукує сенсації, знає без сумніву, що сенсації допомагають продавати газету. Заголовки статей про сексуальні зловживання розпалюють розбещений апетит публіки й можуть успішно збільшити тираж видання. Такі статті найчастіше не підтверджені жодними фактами й оприлюднюються без здійснення відповідних досліджень. Здається, що серйозні телеканали, репортери серйозних та респектабельних радіостанцій чи преси, повинні притримуватися вищої журналістської етики. Але ми спостерігали те, що навіть тоді, коли на помилки було вказано, спростування чи фактичні виправлення публікуються дуже рідко.

КОЛИШНІ ЧЛЕНИ

Для колишніх членів релігійної групи не є винятковим робити жахливі заяви про те, що трапилося під час їх перебування там. Як правило, це робиться для свого роду виправдання їхнього виходу з релігійної спільноти. Об'єктивні психологи знають про

цю тенденцію і таким чином в академічному світі існує точка зору про неприйняття свідоцтв колишніх членів. Вчені підкреслюють, що “приймаючи до уваги досвід соціальної психології, особливо усвідомлений нами факт почуття необхідності виправдати попередню поведінку колишніми членами з логічним обґрунтуванням, яке звільняє її чи його від персональної відповідальності, більшість дослідників дотримуються факту, що свідоцтва колишніх членів щодо причин їхньої поведінки дуже підозрі й не повинні подаватися як науковий доказ”.

Щодо досвіду нашої групи, з 34 000 колишніх членів, які полишили нашу спільноту, тільки декілька мають негативне ставлення до нас. Однак саме ці декілька осіб були дуже активними в своїх атаках проти нас. Засоби масової інформації раз за разом повторюють ті ж самі історії, створюючи враження, що багато з наших колишніх членів критично відносяться до нас, що не відповідає дійсності. Це є іншим прикладом того, як засобам масової інформації взагалі бракує об'єктивності, і як вони створюють негативне ставлення до членів новітніх релігійних груп.

НАКЛЕПИ ЧИ ІСТИНА?

КУЛЬТ ЧИ РЕЛІГІЯ?

Засоби масової інформації впливають на громадську думку; анти-культисти висловлюють свою точку зору; релігійні течії, які об'єднують більшість, занепокоєно спостерігають діяльність груп, які можуть вважатися їхніми конкурентами. Внаслідок цього, релігійні меншини знаходять себе під принизливим ярликом “культ” чи “секта”. Але якщо звернутися до історії релігії, кожна нова релігія на своїх початках являла собою так звану секту. Слово “культ” чи “секта” завжди мало принизливе значення, й використовувалося релігіями більшості для дискваліфікації меншин.

Урядові комісії зараз виносять огульні вироки проти так званих “шкідливих сектантських організацій”. Навіть саме це визначення не визнає широких розбіжностей, що існують у спектрі нетрадиційних релігій, який просягається від католицьких орденів (ми не поділяємо думку автора - ред.), до груп Нового Віку (Нью Ейдж) та нетрадиційних християн, таких як Сім'я.

Як нам відомо, не існує жодного статистичного чи емпіричного дослідження, яке доводить, що пропорційно представники релігійних меншин більш схильні до скоєння антигромадських актів, насильства проти себе, своїх дітей чи інших осіб, аніж члени суспільства в цілому. Статистика не доводить й того, що випадки самогубств поміж членів релігійних меншин частіші, аніж у суспільстві в цілому. Навпаки, предметні дослідницькі праці показали, що членство в альтернативних релігіях може справити позитивний вплив на психологічне та емоційне здоров'я людини.

Упередженість проти нетрадиційних релігій також знецінює добрі внески, які роблять ці групи суспільству, адже багато віруючих займаються альтруїстичною благодійною діяльністю.

ПРОМИВАННЯ МОЗКУ ЧИ КОНТРОЛЬ НАД СВІДОМІСТЮ?

Одною з найголовніших претензій проти новітніх релігійних рухів були твердження, нібито вони контролюють свідомість своїх послідовників. Однак академічна думка та системи правосуддя раз за разом зводили нанівець та дискредитували цю теорію. У 1993 році Федеральний Суд Аргентини визнав таке: “Попри всі зусилля комуністичних країн під час холодної війни, у відповідності із зібраною інформацією, не досягли жодного прогресу в напрямку навернення полонених в'язнів, навіть за умови, що відносно них вживалися різні види примусу. Тому ця теорія (теорія промивання мозку, чи контролю над свідомістю) не підтверджується науковим співтовариством, вважається метафорою, яку вживають для дискредитації релігійних течій, що відрізняються від загальноновизнаних норм.”

Ейлін Баркер, професор Лондонської школи економіки, доповіла Державній Думі Росії в 1995 році: “Один з аргументів, який можна почути, полягає в тому, що нові релігії забирають від інших їх право міркувати чи їх вільний вибір. Аргументом є:

“Їм промили мозок!”. Стверджується, що такі люди стали об’єктом непереборного та незворотнього процесу контролю над їх свідомістю. Але не існує абсолютно ніяких наукових доказів того, що це може бути істиною. Науковці не знайшли жодних технологій чи процесів, які б не існували в звичайному житті. Свідоцтва так званих “експертів”, які наводили приклади і докази про “промивання мозоку” були дескредитовані й відхилені судовими органами Сполучених Штатів.

Безумовно, деякі з нових релігій використовують тиск та якомога більший вплив, який вони тільки можуть вжити, і багато з них навіть бажають мати змогу “контролювати свідомість”. Але вони не так ефективні в залученні та утриманні членів, як традиційні релігії, в яких люди народились. Міф про наявність непереборних технологій не є істиною, багато людей не піддаються впливу, і багато з тих, хто приєднався до нового релігійного руху, в свою чергу полишають його зі своєї вільної волі, і цей показник плинності є достатньо високим. Це може психологічно втішати, - звинувачувати нові релігії, але фактом є те, що особа зберігає свої здібності оцінювати, міркувати та вирішувати й повинна приймати відповідальність за свої дії”.

Доктор Массімо Інтровігне та доктор Гордон Мелтон з CESNUR дійшли подібних висновків: “Потрібно відзначити, що напочатку 1980-х, вчені-соціологи дослідили проблему й провели широкі дискусії на предмет “промивання мозоку” (також відомого як “маніпуляція свідомістю” чи “контроль над свідомістю”) відносно новітніх релігійних течій і дійшли висновку, що немає жодних прийнятних наукових доказів наявності такого феномену. Як Американська Психіатрична Асоціація, так і Американська Соціологічна Асоціація, зайняли з цього питання офіційну позицію, яку представили судовій системі. Внаслідок цього і американська та британська судові системи відмовилися від прийняття доказів щодо “промивання мозоку” як аргументів юридичного процесу.

ЗЛОВЖИВАННЯ ПРАВАМИ ДІТЕЙ

Звинувачення в зловживанні правами дітей є суттєвим для того, щоб привернути увагу властей до діяльності релігійних меншин. Там, де правами дітей насправді зловживають чи діти не отримують потрібної уваги, власті неодмінно повинні втручатися. На жаль, звинувачення часто є злісними і необгрунтованими. Члени Сім‘ї, зокрема, були жертвою таких нападок. Триста двадцять шість наших дітей були взяті під урядову опіку (громадський арешт), після озброєних рейдів на наші представництва в Іспанії, Аргентині, Австралії та Франції. Після посиленого медичного огляду, психологічного тестування та перевірки рівня освіти не було знайдено жодних ознак зловживань. Всі діти були повернуті до своїх батьків - членів Сім‘ї. Але не можна недооцінювати травму, яку зазнали діти внаслідок цих дій. Від немовлят до підлітків, - всі вони постраждали від жаху озброєного вторгнення в їхні домівки; раптового насильного відлучення від їх батьків, братів, сестер та друзів. Спочатку їх було кинуте в незнайоме оточення, а потім примушено до проходження неприємних обстежень.

Аби не лишалося жодних сумнівів про безпідставність цих рейдів додамо, що окрім дітей, забраних під тимчасову урядову опіку, декілька сотен інших дітей членів Сім‘ї було обстежено лікарями, психологами та вчителями, приватними чи призначеними судом. Результати переконливо й остаточно довели, що члени Сім‘ї чудово піклуються про своїх дітей. Загалом, приблизно кожну десятку дітину Сім‘ї було обстежено. Всі діти, забрані від батьків для обстеження, були повернуті під батьківську опіку. Кожну дитину, що була обстежена у домашніх умовах, було залишено під батьківською опікою. Ці результати свідчать самі про себе.

НАСТУПНИЙ КРОК: ЗАКОНОДАВСТВО

Беручи до уваги той факт, що вплив на громадську думку здійснюється в напрямку неприйняття нетрадиційних релігій, а звинувачування в “промиванні мозоку”, зловживаннях правами дітей та насильстві можна почути зусибіч, лишається тільки

очікувати застосування правових засобів. Деякі уряди переконані, що норми існуючого законодавства достатні. Однак інші уряди відчують тиск у напрямі прийняття нової законодавчої бази, спрямованої на новітні релігійні течії. Деякі уряди притримуються думки, що існуючого карного законодавства недостатньо для контролювання діяльності членів сект. Запровадження такого законодавства може призвести тільки до подальших упереджень та фанатизму.

АКАДЕМІЧНИЙ ЗАКЛИК ДО ТЕРПИМОСТІ

Массімо Інтровігне, представник організації CESNUR (Італія), та Дж. Гордон Мелтон, Інститут дослідження американських релігій (США), так виклали свій погляд: “Ми з пошаною бажаємо привернути увагу Європейського Парламенту до того факту, що вживання поняття “тоталітарна секта” чи “деструктивний культ” не є концепцією, прийнятою в наукових колах і є одностайно відкинutoю міжнародним співтовариством соціологів та істориків. Хоча дійсно існує дуже невелика кількість у межах сотень релігійних груп по всій сучасній Європі, котрі були винні в звичайних злочинах і які не повинні лишатися безкарними. Однак будь-яке узагальнення було б порушенням основних релігійних свобод і загрозою всім релігіям, новим та старим, і здатне спричинити безпідставні страждання невинним. Такі порушення означали б незаслужену підтримку з боку Європейського Парламенту антикультових рухів, які дотримуються добре званої позиції фанатизму та ненависті.

Хто насправді здатний визначити, що є “культом” чи “тоталітарною сектою” і що є “справжньою релігією”? Ми закликаємо Європейський Парламент прислухатися до академічної думки, та наполягаємо на тому, щоб Європейський Парламент не застосовував жодних дій у цьому делікатному питанні без отримання попередньої консультації експертів, визнаних міжнародним академічним співтовариством соціологів й істориків релігій та їх професіональних асоціацій (яких не слід змішувати з антикультовими рухами)”.

БОРОТЬБА ЗА РЕЛІГІЙНУ СВОБОДУ У КОЛИШНЬОМУ СОЦІАЛІСТИЧНОМУ БЛОЦІ

Релігійна свобода зіткнулася з різноманітними труднощами в колишньому соціалістичному блоці: зміна конституційних законодавств; обмежуючі регуляції на місцевих рівнях; запровадження нових законодавчих актів, стосовно свободи пересування громадян чи іноземців, що може стати серйозною перешкодою для віруючих.

У більшій частині Європи та Азії (ми включаємо сюди Казахстан), ми були свідками того, що саме національні церкви є ініціаторами змін існуючого законодавства. Такий розвиток подій викликає занепокоєння, бо ті ж самі обмеження, які вони бажають ввести відносно нових релігійних рухів, безумовно будуть використані проти них самих у майбутньому. Здається, що антирелігійні закони можуть бути швидко та легко запровадженими саме в Східній Європі через те, що уряди в цій частині світу мають дуже малий досвід релігійного плюралізму, або не мають його зовсім.

Закони, які обговорювалися, чи вже були ухвалені, в своїй більшості скеровані на обмеження прав чи контролювання новітніх релігійних течій. Часто це здійснюється за допомогою введення реєстрації, необхідної для законного існування та функціонування. Можливості реєстрації подекуди обмежуються колом традиційних церков (як у Росії, наприклад, де для реєстрації необхідно, щоб релігійна група перед тим існувала не менше 15 років, або обумовлюється кількістю членів). Це виключає можливість реєстрації багатьох новітніх церков, національних чи заснованих іноземними місіонерами, тому що попередні обмеження комуністичного режиму були зняті тільки в 1990 році.

ХРИСТИЯНСЬКА ПЕРСПЕКТИВА

Історія свідчить, що століття за століттям ліві сили постійно, часом підступно та улесливо, часом галасливо й відкрито, вели свою боротьбу в напрямку повної дехристиянізації суспільства. Як і багато інших віруючих, ми занепокоєні тим, як швидко ця пропаганда проти християнських моралей та цінностей заповнює теперішнє західне суспільство. Ми живемо у соціумі, де навіть слово “християнин” часто вживається для зображення неосвіченої, обмеженої, низькоінтелектуальної чи навіть потенційно небезпечної для суспільства особи. З іншого боку, аборти, гомосексуалізм, так само як потяг до задоволення егоїстичних потреб та досягнення непомірних матеріальних багатств секулярного гуманізму, все більш вважаються моральними, соціальними та політично визнаними зразками для наступного покоління.

З християнської точки зору найбільшою трагедією в боротьбі за релігійну свободу є позиція тих християн, які не згодні, щоб релігійні меншини отримали такі ж самі права на свободу віросповідання, як і давно засновані церкви. У межах християнської віри по всьому світі можна виділити величезне розмаїття різних напрямів. Якщо римо-католик, протестант і православний стануть поруч, вони знайдуть немало розбіжностей між собою. Додайте до цієї групи представника нетрадиційного християнства, наприклад члена Сім’ї, і розбіжностей буде ще більше. Але якщо ми всі любимо Ісуса Христа і поклоняємося Йому, як єдинородному Сину Бога і єдиному Спасителю людства; якщо ми приймаємо Святу Біблію, як натхнене та недоторкане Слово Бога, тоді чи не повинні ми стояти разом та підтримувати один одного у світі, який стає все більш антихристиянським за своєю сутністю?

СВОБОДА РЕЛІГІЇ: ПІДТРИМАТИ ЧИ ЗНЕХТУВАТИ?

“Кожна людина має право на свободу думки, совісті та релігії; це право передбачає свободу змінювати свою релігію або переконання...”- стаття 18, Загальної Декларації Прав Людини.

У Євангеліях ми читаємо слова Ісуса Христа, що “Не хлібом самим буде жити людина. Але кожним словом, що походить із уст Божих.” (Євангелія від Матвія 4:4) У цих простих словах, Він вчить нас великій істині. Як і хліб фізичний невід’ємний від буття, так кожний із нас повен духовної спраги, бажання та потреби знайти вічну істину, ціль у нашому житті, мету та значення нашого існування.

Ці міжнародні угоди, які проголошують свободу релігії як фундаментальне право людини є відображенням цієї духовної свідомості.

СВОБОДА В РЕЛІГІЇ: ЗІЗНАННЯ ЮРІЯ КРИВОНОВОГА

Як відомо, зразу ж після суду над лідерами Великого Білого Братства ЮСМАЛОС в їх церкві відбувся розкол. Марія Деві Христос відлучила від Церкви по суті того, хто був її архітектором і будівничим – Юрія Кривоногова (Іоана Свами).

Зараз послідовники Бога Живого в своїй Заяві, надісланій до Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ, навіть твердять, що Ю. Кривоногов був “внедрён в нашу Церковь темными силами с целью дискредитации Её в глазах общественности, а также – спровоцировать репрессии властей против нашей Церкви”. Його звинувачують в свавільному зібранні юсмаліан на Софійському майдані, в тому що, з його вини Марія Деві Христос й Іоан-Петро Другий були ув’язнені. Відтак нібито Ю. Кривоногов, як і його послідовники “никакого отношения к нашей Церкви не имеют и не имели”.

Проте серед послідовників Великого Білого Братства знайшлися такі, хто визнав незаконним рішення Бога Живого про відлучення Ю. Кривоногова від Церкви. Вони продовжували обстоювати Церкву юсмаліан в старому структурному статусі, звинувачуючи саму ж Марію Деві Христос в порушенні нею вчення “Останнього Завіту”, який, на їх думку, був даний нею один раз і змінам якимсь вже не підлягає. Очолив цю невеличку групу Костянтин Лінгурян, який назвав себе “Кессулофом”,

“Яковом Заведєєвим”, “царем Соломоном” та ін. Від імені Церкви Великого Білого Братства і нібито за погодженням з Марією Деві Христос й Іоаном Свамі він почав поширювати листівки, призначаючи дати “страшного суду”. В останній листівці такою датою є 17 лютого 2000 року.

Самовільність Лінгуряна обурила як послідовників Марії Деві Христос, які вирішили притягти його за це до судової відповідальності, так і Юрія Кривоногова (тепер – Сільвестрова), який нещодавно вийшов з ув’язнення. Сільвестров надіслав нам той гнівний лист, який він написав в жовтні цього року К. Лінгуряну з проханням припинити “коєння зла”. Подаємо деякі міркування з нього:

“Костя, - пише він, - я запрошував тебе до себе додому 21 вересня 1999 р., щоб при всіх тобі сказати, що ти ніякого відношення до мене не маєш, як і я до тебе! Ніякий я ні “пророк”, ні “вчитель”, ні “Іоан Богослов” і все те, що ти мені навів!..

Я вже не молодий і хочу решту років життя провести й прожити в спокої. Щоб завоювати цей спокій, прикладу всі свої зусилля.

Раніше в пресі часто писали, що я “гіпнотизер”, “екстрасенс” і наділений якимось “незвичайними здібностями”. Все це, звичайно, - дурниця! Інакше я б тебе давно заставив залишити мене у спокої!

Запам’ятай хорошенько: мене звать Сільвестров Юрій Андрійович (раніше – Кривоногов). За твоїми словами, мене переслідують і навіть збираються вбити! Чи не ти це? Але я не побоявся запросити тебе до себе додому, а також твоїх соратників і представників Білого Братства, щоб сказати чесно і прямо: “Я більше не вірю в Марію Деві Христос і ніякого відношення до Білого Братства не маю! А тим більше до такого “самозванця” і “провокатора”, як ти!

Знай, у мене тепер зовсім інше життя, інші погляди! І мені соромно за те марення, яке я в свій час писав! Але я вже за все це відсидів! Єдине, за чим я жалію, то це за тим, що посадив у в’язницю ні в чому невинних людей (Марію Деві Христос й Іоана-Петра Другого)?! А ти, як бачу, настирливо прагнеш загнати мене назад! Не вийде!

Я так зрозумів, що в лютому 2000 року ти плануєш мене вбити?! Але я думаю, що до того часу ти сам уже будеш відпочивати на нарах!.. Думаю, що суд ізолює суспільство від такого баламута, як справедливо ізолював свого часу мене.

Якщо тобі хочеться прославитися, то, будь-ласка, збирай людей, призначай свій “страшний суд”, оголоси себе “богом”, “пророком”, ким завгодно, хоч і “Наполеоном”! Лише не треба мене (або когось іншого) приписувати до своїх “подвигів”!

Ти уже багато разів призначав “кінець світу” і жодного разу він не відбувся. І ти знову брешеш! До якого часу ти будеш прикриватися мною у своїй брудній возні?! Якщо ти уявив себе одним із “великих”, то не ти це зробив першим! Не ти й останній!. Але при чому тут я? Який я тобі “батько”?

Сказане стосується всіх “костиних сподвижників”. Припинить всі козні від мого імені!”

Міркування колишнього лідера Церкви Велике Біле Братство цікаве в плані пізнання нових релігійних утворень. Будемо вірити в те, що його зізнання є щирим, і він знайде своє місце в житті нашого суспільства.

МАТЕРІАЛ ПІДГОТУВАВ А. КОЛОДНИЙ

Павло Павленко (Україна)

НЕТРАДИЦІЙНІ РЕЛІГІЇ: ПОГЛЯД ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ НАЦІОНАЛЬНОГО

Наше сьогодні - це час національно-культурного ренесансу, доба розбудови Української держави. В процесі переоцінок цінностей, що проголошувалися марксизмом-ленінізмом ще в недалекому минулому, відбулася певна відозміна суспільної позиції й щодо релігії. Останнє стало можливим лише завдяки здійсненню,

культивації суспільством ідеї свободи совісті як вільного права кожного у виборі ціннісних орієнтирів і світоглядних ідей, тобто вільного права на самореалізацію, самовизначення, права на життєвий вибір.

Одним з наріжних каменів ідеї свободи совісті, її структурним складником є свобода релігійна чи свобода віровизнання яка, з одного боку, передбачає право вільного вибору індивідом релігійних парадигм як сутнісних життєвих дороговказів, а з іншого ж - право вільно задовольняти свої релігійні потреби, пов'язані з відправлення культових дій в лоні тієї чи іншої релігійної одиниці, право вільного вибору щодо належності до тієї чи іншої конфесії. Так, саме здійснення вільного права особи у виборі ціннісно-смыслових дороговказів (власне, право на прийняття чи неприйняття релігійних ідеалів як життєвого кредо) спричинило, по-перше, усвідомлення важливості і значущості релігії в суспільно-політичному й культурному житті; по-друге, розуміння релігійної сфери як невід'ємної складової загальносвітового культурного процесу. А це, в свою чергу, обумовило розуміння релігії як одного з головних чинників духовного, національного і культурного відродження нації, а відтак і процесу державотворення.

Релігія, інтерпретуючи світ людини, надає своє роз'яснення світобудови. Однак для будь-якої релігії притаманне те, що цю справу вона робить, використовуючи характерну і зрозумілу для певного етносу, як її фундатора й першопосія, мову й символіку. "Відправним моментом ... виступає релігійна традиція. Будь-яка релігійна традиція відтворює і транслює той чи інший тип внутрішнього світу людини, що належить до певної нації".¹ Іншими словами, релігія, що існує в народному середовищі займає місце національного виразника.

Україна – багатоконфесійна країна. З різномаяття конфесій важко вирізнити єдину релігію, яка була б "за своїм змістом і формою від роду нашого", традиційною.² Так релігійну сферу українців споряджують нині ряд конфесій, які, по-праву, можна визначити як традиційні: українське православ'я, українське католицитво, ряд протестантських конфесій, які впродовж тривалого часу свого існування в українському суспільстві увібрали в себе певні характерні для української ментальності ознаки (баптизм, адвентизм, п'ятидесятництво).

Втім, за останній час на релігійній карті України виникло й поширилось чимало нових, так званих нетрадиційних конфесій і рухів (Церква Ісуса Христа Святих останніх днів, Церква Христа, Церква Єднання, харизматичні церкви, Товариство Свідомості Крішні, буддизм, Жива етика, Новоапостольська церква, Лютеранська церква, Наука розуму, бахаїзм, "Сім'я", Римо-католицькі громади на сході і в центрі України, Біле Братство, "Собор нової Святої Русі" (Богородичний центр), "Церква останнього завіту" (група Віссаріона), "Вчення живої етики" ("Агні-йога"), теософські і спіритичні товариства, трансцендентальна медитація, різноманітні напрямлення вчень "Нової ери", "Ери Водоля" та інші). За станом на 1 січня 1999 року в Україні офіційно існує майже 21 тис. релігійних громад, 76 релігійних течій. Серед них нетрадиційних: 321 громад харизматичного напрямку, 104 громади Церкви повного Євангелія, 56 – Новоапостольської Церкви, 48 – Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів, 34 – Товариства "Свідомості Крішні", 32 – буддійських громад, 5 – Всесвітньої чистої релігії (Сахаджа-йога), 9 – віри бахаї. Крім цього в українському суспільстві діє більше 200 малочисельних громад віруючих, 46 - інших релігійних напрямків, течій і толків.

Постання в українському суспільстві нетрадиційних конфесій викликане рядом факторів, головним з яких є здійснення у суспільстві релігійної свободи. Втім, певною мірою навернення частини українців до нетрадиційної релігійності спричинене кризою суспільно-політичного життя, трансформацією світоглядних орієнтирів і знеціненням ідейних дороговказів попередньої системи вартостей. Кризові явища не обійшли і

¹ Уткін О.І. Релігія і церква як фактор збереження національної самобутності української діаспори // Церква і національне відродження. - К., 1993. - С. 145.

² Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. - Львів. - С. 167.

традиційно-релігійної сфери суспільства, що вилилося в кризу традиційних церков. Як наслідок, останні опинилися в стані міжособісного протистояння і ідеологічної ворожнечі, боротьби за сфери впливу на громадськість. Це помітно відбивається на свідомості віруючого. Недостатня увага кліру до релігійних запитів людини, частогусто формальне проведення культово-обрядових заходів, невідповідна поведінка священнослужителя складають передумови для переходу звичайного віруючого в лоно нетрадиційної релігійності, в надії там віднайти необхідний особистісний релігійний комфорт. На запитання “Якщо раніше Ви сповідували іншу релігію, то що стало причиною її зміни?” (з серії анонімних опитувань членів нетрадиційних конфесій, здійснюваного в 1994-1996 роках Відділенням релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України) характерними відповідями були такі:

Недосконалість (застарілість) традиційного віровчення.

Формальність проведення богослужінь.

Особиста поведінка священнослужителів традиційних течій.

Прагнення до самопізнання, самовираження.

Вплив проповідника нетрадиційної конфесії.

Однак навернення людей в лоно нетрадиційних релігій спричинене і ще одним важливим фактором. Нетрадиційна релігійність певними характерними для неї рисами (наприклад – своїм універсалізмом) відповідає культурним запитам частини українського суспільства (передусім інтелігенції), що не встояла в минулому перед машиною антиукраїнської політики, яку прокотили по українському народові російський царат і радянська влада. На наших теренах було зроблено все можливе, аби “стерти з лиця землі” Україну як народ, як державу, як культуру: частково було знищено (деформовано) українську мову, культуру, традиційну релігійність, національні традиції та звичаї.

Частина українського суспільства, а головне інтелігенція, відтак стала нездійною до усвідомлення величних скарбів, що лежать у нашій етнічній культурі, “і приміненні вислідів цього використання до будови загальнонаціональної культури. Впливи універсалізмів заставляють нашу інтелігенцію відтягтися від будування “всесвітньої нової культури”.¹ Віровчення нетрадиційних релігій в цілому є універсалістськими за духом, стоять поза фактором будь-якої національної ідеї, проголошуючи здебільшого ідеї національного зречення, підмінюючи національну ідею космополітичним її антиподом, що знаходить відгук передусім серед тих українців, які є національно несвідомими.

Неохристиянські і протестантські закордонні місіонери, пастори і проповідники, репрезентуючи якесь “вселенське християнське братство”, так чи інакше, але змушують людину цуратися національного як елементів дикого “язичництва”, “сатанізму”, що протистоять “духові й літері” новозаповітного закону. Однак в релігійній літературі нетрадиційних конфесій важко віднайти поняття “космополітизм” чи “космополіт” (останні все ж вважаються явищами політичного порядку), але універсалістський, космополітичний характер нових релігійних утворень очевидний. Навернення в лоно нетрадиційних релігій для національно несвідомих українців відносно легкий і безболісний процес, що не вимагає великих зусиль до зміни (підміни) власного національно-культурного підґрунтя чи взагалі нівеляції його. Як правило, останні й становлять переважну більшість серед числа вірних нетрадиційних конфесій.

На конференції “Роль Церкви в сучасному житті України”, яку проводило “Об’єднання незалежних харизматичних християнських церков України (Повного Євангелія)” (Київ, 22-24 квітня 1997 р.), не зважаючи на тематичне спрямування заходу, не бралось до уваги питання саме національно-культурного відродження України. На противагу цьому окремі доповіді об’єднувала ідея негативного ставлення харизматів до українського національного відродження як передусім відродження національно-культурного, про що свідчать окремі зауваження виступаючих: “Бог не дивиться на національність”; “Бог не може бути національним”; “Релігія не може мати

¹ Рудницький С.Л. Чому ми хочемо самостійної України? - Львів, 1994. - С. 335—336.

національних рис, оскільки вона втратить Євангельський смисл”; “Ми проти будь-якої національної релігії”.

Ідея відродження особистості, нації в інтерпретації неохристиянства (а в ширшому контексті - нетрадиційних релігійних віровчень) передбачає передусім, так би мовити, відродження “взагалі”. Авторитарне зерно нетрадиційних релігій спричинює монополію, встановлення влади над мільйонами віруючих, яка направлена в першу чергу проти їхньої національної належності в ім'я “вищого громадянства неба”. Неохристияни, члени орієнталістських релігійних течій, живучи на цій землі, люблять її настільки, наскільки це важливо і можливо в світлі їхніх віровчень і необхідно їм для ортодоксального ведення релігійного життя, однак їхній кінцевий ідеал - не реформація, не розбудова, не вдосконалення “цьогосвітнього” суспільства, але пасивне очікування і сподівання досягти єднання з Богом.

“Церква не несе відповідальності за ту територію, на якій вона знаходиться”; “(приналежність людини до національного - П.П.) вводить її в чергову оману й зачинає шлях Істини”; “Роль Церкви - це молитися за людей, уряд і країну, тому що благословенням праведників підвищується місто”; “Відповідь для нації - змиритися перед Живим Богом”; “Ми молимося за пробудження України в душі Євангелії”, - зазначається в анонімних анкетах членів неохристиянських громад. “В матеріальному світі ми створили надто багато так званих “обов'язків”. Це наша хвороба. Соціалізм, комунізм, націоналізм, інтернаціоналізм, цей “ізм”, той “ізм”... - дуже багато обов'язків ми створили, але всі вони матеріальні. ... Оскільки ми покриті матеріальними позначеннями, ми не виявляємо своїх якостей. ... “Я - індієць”, “Я - американець”, “Я - мусульманин”, “Я - білий”, “Я - чорний”. Всі ці позначення приховують нашу істинну природу, природу слуг Крішні”, - говориться в одному з часописів Товариства свідомості Крішні.¹

Національна культура, як продукт тривалої людської діяльності, як специфічний спосіб організації і розвитку життєдіяльності людини витлумачується в неохристиянстві, неоорієнталізмі суто людським продуктом (і це справедливо з певної точки зору), тобто такою, що “не прийшла від Бога”, а тому є грішною, тлінною, несуттєвою і ворожою.

Р.Кемпбелл, один з лідерів Церкви Христа в Україні, зауважив, що “істинне християнство не приймає вчення людини, включаючи написані людьми віровчення, і не визнає традиції людей, як авторитет. Ми дотримуємося вчення лише Біблії.” Подібну точку зору поділяють майже всі закордонні місіонери, що прибувають до України сіяти ідеї “істинної” релігійності. “Сьогодні ми мусимо бути обережними щодо традицій і передань людських, до їх дотримання лише тільки тому, що так йшлося завжди. Нам необхідно триматися істинних традицій, котрі прийшли від Бога”.² Розуміємо, що ставлення до “традицій і передань людських” як певної форми передачі (традиція (лат. «traditio») - букв. «передача», «передання») елементів соціального і культурного насліддя, соціального досвіду в середовищі окремого етносу від покоління до покоління в інтерпретації нетрадиційних релігій є вкрай негативним. Засуджуючи національні “традиції й передання людські”, тим самим нівелюються і конкретні суспільні і національні установлення, норми поведінки, моральності, цінності, ідеї, звичаї, обряди тощо. “Істинні” ж традиції, впротивагу засуджуваним традиціям національним, які намагаються нав'язати в нетрадиційних конфесіях українцям не складають, та й не можуть скласти навіть частки традиції української, оскільки ці “істинні” традиції постали (якщо вони вважаються власне “традиціями”) в інших культурно-національних середовищах. Це – безперечно, бо ж безрелігійних культур історія не знає.

Кожне новітнє віровчення, яке поширюється в Україні місіонерами, несе в собі конкретну, поруч з релігійною, культурну матрицю тієї національної культури (і цей

¹ На пути к Богу. Журнал движения Харе Кришна. - Л., 1990. - С. 8-9.

² Із щонедільного листа-звернення лідера громади до членів Київської Церкви Христа від 19 квітня 1993 р.

елемент подекуди міцніший за релігійний), в надрах якої воно формувалося. Зрозуміло, що неохристиянські конфесії, як наприклад, Церква Христа, харизматичні церкви тощо вмістили в себе дух американської світської і національної культури. “Ми віруємо, - зазначається в “Основі віри” Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів, - що Сіон (Новий Єрусалим) буде збудований на Американському Континенті”.¹

Серед українських крішнаїтів загальноприйнятою нормою є, поруч з вивченням священних текстів, медитаціями тощо, обов'язкове знайомство вірних з індійською культурою. Серед членів громад Товариства Свідомості Крішни поширено одягатися в індійський стилізований одяг, мати характерний для індусів зовнішній вигляд.

Відтак релігійна традиція кожної окремої так званої чи то американської, чи корейської, чи індійської, а чи ж польської конфесії, яку намагаються прищепити до українського культурного тіла, буде мати певні негативні наслідки і передусім вона буде нівечити не просто українські національні традиції, але й задавати шкоди усьому національному.

Місіонерський заклик до українців слідувати за якоюсь так званою “істинною” традицією не просто спотворює традицію українську, але й підмінює її традицією чужою, власне традицією “нетрадиційною”. Тому пропаганда нової нетрадиційної релігійної свідомості перш за все пропаганда не так релігійна, як культурна.

В світлі національного нетрадиційна релігійність тримає і ще один вельми проблемний аспект - мовний. Для неї, як назагал, не є притаманним звертатися до українця його рідною мовою. Серед вірних нетрадиційно-релігійного загалу можна чути російську мову (нею видруковується більша частина літератури релігійного вжитку, проводяться культово-обрядові заходи, радіо- і телепередачі), і лише де-інде, як виняток, українську. Згідно анонімних опитувань серед членів окремих нетрадиційних громад, яке проводило Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України в 1995-96 роках, відчутне негативне ставлення до української мови. Але ж в більшості це буди відповіді, які подавалися етнічними українцями. Зденаціоналізація явна. І це в той час, коли Україна стала на шлях свого національного відродження після більше як 350-річної колоніальної неволі. Характерними в анкетах були такі заяви: “Мова не є важливою”; “Важливо, щоб вона була доступною розумінню”; “Важлива не мова, а істина”; “Мова церковного богослужіння мусить бути Євангельською”; “Мова богослужіння мусить бути такою, на якій духовний наставник зможе ясно донести шлях любові Божої”; “Мова церковного богослужіння повинна бути християнською”.

Підтекстом висловів “євангельська мова”, “християнська мова”, “мова не важлива” стоїть зрозуміло визначення російської мови як мови релігійно-культового вжитку. Ці відповіді доводять про певний рівень національного самоусвідомлення членів нетрадиційних громад, переважну більшість в лоні яких становлять етнічні українці. Однак нехтування рідною мовою для українця все ж не дає права надання російській мові провідного статусу. Пам'ятаймо, що російська мова ніколи не була і не буде українцеві рідною. Шкода, що значна частка українського народу забула прабатьківську науку: ”Мово рідна, слово рідне, хто вас забуває, той у грудях не серденько, але камінь має” (Ю.Федькович). Парадоксально, але, маючи закріплену в Біблії ідею служити Богові і проповідувати народам віровчення рідними мовами, неохристиянство явно її ігнорує, проголошуючи принципи справедливості і любові українцеві на “общепонятном язике”, а коли ж і йде на деякі уступки, то лише в результаті невідворотності логіки поступу етносоціальних процесів.² Втім, функціонування російської як “інонаціональної мови, - як констатує С.Здіорук, - в релігійно-церковному житті виступало (та ще й тепер виступає) значним чинником денаціоналізації українського етнікосу”.³

¹ Основи Євангелія (скорочений переклад). - Солт Лейк Сіті, США, 1985. - С. 168.

² Здіорук С.І. Особливості взаємозв'язку етнічного та релігійного в Україні // Церква і національне відродження. - К., 1993. - С. 51-52.

³ Там само. - С. 52.

Здавалося б цілком логічним і відповідним духові Нового Завіту (Див. 1 Кор., 14) проповідувати релігійні ідеї українцеві українською мовою. Адже нетрадиційні релігії прийшли до українців із-за кордону, прийшли, щоб привернути до себе увагу українського суспільства, пустити в нього своє коріння. Чому ж тоді проповіді лунають російською? Відповідь тут проста: причина не в іноземних місіонерах, а саме в тих українцях, які скеровують їхню діяльність в Україні.

Нехтуванням, подекуди презирливим ставленням до рідної мови корінного етносу призводить до руйнації власної національної культури. Чужі мови, як показав наглядно історичний досвід, не спроможні були надати Україні ні освіти ні поступу. Впротивагу своїм пануванням вони спричинили в Україні лише “страшний анальфabetизм серед простолюддя і недоуцтво серед інтелігенції. За цим пішли великі культурні, економічні й політичні шкоди для однієї з найбагатших країн Європи й Землі”.¹ В цьому контексті виявляється, що і нетрадиційно-релігійний універсалізм стає продовжувачем справи русифікації в нашому суспільстві. Так, з одного боку, нівелюючи національно-культурні виразники українців, з іншого, накидаючи сітку русифікації, про яке “відродження” нації українців тоді може йти мова. Мета різного роду неохристиянських і неоорієнталістських релігій - виховати собі “людину взагалі” - людину “без роду і племені”.

Але людей “взагалі” ніколи не було і не буде. І хоч далеко зайшла культурна нівеляція серед народів Західної Європи, однак кожна нація відрізняється одна від одної власними культурними виразниками, і, що характерно, рідною мовою. Саме мова, як один з головних виразників національного, в часи сьогодення не просто прилучає людину до певного етнічного середовища, до рідної етнічної культури, але й споряджує зміст її життя, роблячи її достойним членом суспільства.²

Таким чином, якби нетрадиційні релігійні організації намагалися використовувати як засіб релігійної пропаганди українську мову, то вже був би перший крок до поваги національних почуттів українців. Впротивагу цьому спостерігаємо продовження процесу русифікації українців, але тепер вже під прапорами релігійних ідей.

Зараз нетрадиційна релігійність здебільшого є лише виразником процесу духовного поневолення нації, вважайте, культурної експансії проти неї. Терени сучасної України як ніколи виглядають добрим ґрунтом для запровадження неорелігійних ідей, так бо відчуття національного в чималій частині населення є або знищеним, або знаходиться в ембріональному стані. Не поодинокими є асимпатичні інтонації серед українців щодо українського національно-відроджувального процесу, неприйняття української національної ідеї, витлумачення її як чогось ворожого взагалі. І те, чого бракує зараз українському суспільству, і що є і було причиною нашого занепаду повсякчасно - то брак власного національного самоусвідомлення, національної гідності.

Однак нетрадиційна релігійність зі своєю широкою палітрою різних конфесій, напрямків і толків все ж може вписатись в національний контекст українців і працювати на користь національному ренесансу за умови, що вона внутрішньо (доктринально) і зовнішньо (обрядово) набере ознак національного вираження, переломивши власні віровчення через призму українських культурних виразників.

Метою кожної нетрадиційної конфесії мусить бути бажання стати конфесією національною. “Формування національних церков, - зауважує С.Здіорук, - немає нічого спільного з релігійно-церковною автаркією чи релігійним шовінізмом, на чому часто спекулюють церковні й світські політики. ... “Національна” зовсім не значить “єдина” для всієї нації й, певна річ, не є аналогом національно-державної релігії, хоча остання й може формувати національну церкву. Нація, природно, може мати будь-яку іманентно необхідну їй кількість конфесій, які об’єктивно сприяють її збереженню й поступові. Таким чином, національною церквою пропонується вважати церкву будь-

¹ Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. - К., 1991. - Т. 1. - С. 9.

² Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Мова і нація. - Дрогобич, 1994. - С. 118.

якої конфесії, яка функціонує в певний історичний період, опираючись на свою традицію на означеній території, сприяє, набувши етноконфесійної специфіки, поступові етнокультури, самосвідомості й державницького менталітету визначеної нації та має значний рівень поширення серед населення певного регіону”.¹ Отже, на роль національних конфесій можуть претендувати і всі нетрадиційні релігії, що існують нині в Україні, але за умови, що вони будуть поважати українську культуру і мову, сприяти їхньому збереженню і розвитку, будуть шанобливо ставитися до української національної ідеї і передусім нести її у середовище своїх прихильників.

В ідеалі кожна нова релігія, яка з тієї чи іншої причини з'являється в Україні, неодмінно мусить бути прилученою до національної ідеї. Інакше вона буде виконувати в нашому суспільстві ворожі функції, стане виразником чужих національних і релігійних ідей, культур, духовності, традицій тощо. Вона не просто буде випадати з загально-національного контексту державотворення і національного становлення, але, не будучи скріплена національною ідеєю, буде проголошувати іншу, ідею інонаціональну чи антинаціональну, і тим виконувати в українському суспільстві функцію антидержавну, що призведе зрештою не до консолідації суспільних мас, а до протистояння, і не лише релігійного, а й політичного. Державі не треба остерігатися нетрадиційних релігій лише тому, що вони прийшли із-за кордону, а використовувати їх, як зауважує М.Кирюшко, “для розвою своєї нації”.²

Поліконфесійний комплекс плідно функціонує лише в суспільстві, яке міцно тримає за смислові дороговкази гуманістичні почуття справедливості, свободи й ідеали демократії. В такому суспільстві перш за все поважається громадянами їхня національна культура (передусім мова, традиції), а національно-патріотичні почуття його громадян значно перевищують і протидіють будь-яким аморфним абстрактно-національним чи позанаціональним ідеям, бо ж національна культура такого суспільства надійно охороняється національною ідеєю і свідомими щодо неї його представниками, однак при цьому все ж маючи можливість “спілкуватися” без втрат для себе з іншими співіснуючими культурами (в тому числі і національно-релігійними). Іншими словами, здорове, національно свідоме суспільство ніяк неспроможне йти, як на налігачі, за чужими культурами і релігіями. Воно, тримаючи за парадигму свою національну ідею, неодмінно переломить будь-яку з них через призму свого національного досвіду, підпорядкувавши їх (чужі культури і релігії) собі на благо. “Така ієрархія суспільних цінностей забезпечує в цивілізованих суспільствах стабільне існування усіх релігій, націй, окремої особи. За умови досягнення такого рівня цивілізованості українці зберігають свій етнос і розвивають себе як нація, зберігаючи усе багатство релігійного ставлення до світу”.³

РОЗДІЛ V. РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ НАПРИКІНЦІ ХХ СТ.: ДОКУМЕНТИ

ДЕКЛАРАЦІЯ ПРО ПРАВА ОСІБ, ЩО НАЛЕЖАТЬ ДО НАЦІОНАЛЬНИХ АБО ЕТНІЧНИХ, РЕЛІГІЙНИХ ТА МОВНИХ МЕНШИН

ПРИЙНЯТО РЕЗОЛЮЦІЄЮ 47/135 ГЕНЕРАЛЬНОЇ АСАМБЛЕЇ ООН ВІД 18

¹ Здіорук С.І. Особливості взаємозв'язку етнічного та релігійного в Україні // Церква і - національне відродження. - К., 1993. - С. 54.

² Кирюшко М. Поліконфесійність українців і національна культура // Церква і національне відродження. - К., 1993. - С. 286.

³ Там само.

ГРУДНЯ 1992 РОКУ

Генеральна Асамблея,

знову підтверджуючи, що одною з основних цілей Організації Об'єднаних Націй, як проголошено в Статуті, є заохочення та розвиток поважання прав людини та основних свобод усіх, без розрізнення раси, статі, мови або релігії,

знову підтверджуючи віру в основні права людини, гідність та цінність людської особистості, рівноправ'я чоловіків та жінок та рівність великих і малих націй,

намагаючись сприяти реалізації принципів, що містять Статут, Загальна декларація прав людини, Конвенція про запобігання геноцидові та покарання за нього. Міжнародна конвенція про ліквідацію всіх форм расової дискримінації, Міжнародний пакт про економічні, соціальні та культурні права, Декларація про ліквідацію усіх форм нетерпимості та дискримінації на ґрунті релігій або переконань, Конвенція про права дитини, а також інші відповідні міжнародні документи, які було прийнято на всесвітньому чи регіональному рівні, і міжнародні документи, укладені між окремими державами-членами Організації Об'єднаних Націй,

керуючись положеннями статті 27 Міжнародного пакту про громадянські та політичні права, стосовно прав осіб, що належать до етнічних, релігійних та мовних меншин,

вважаючи, що заохочення та захист прав осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, сприяють політичній та соціальній стабільності держав, в яких вони проживають,

підкреслюючи, що постійне заохочення та здійснення прав осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, як невід'ємна частина розвитку суспільства взагалі і в демократичних рамках на ґрунті верховенства закону сприяло б зміцненню дружби та співпраці між народами та державами,

вважаючи, що Організація Об'єднаних Націй покликана грати важливу роль у захисті меншин,

беручи до уваги роботу, виконану на сьогодні в рамках Організації Об'єднаних Націй, зокрема Комісією з прав людини, Підкомісією із запобігання дискримінації та захисту меншин та органами, створеними на виконання Міжнародних пактів про права людини та інших відповідних міжнародних документів в галузі прав людини, на заохочення та захист прав осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин,

враховуючи значну роботу, виконану міжурядовими та урядовими організаціями для захисту меншин, а також для заохочення та захисту прав осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин,

визнаючи необхідність забезпечення ще ефективнішого втілення у життя міжнародних документів з прав людини стосовно прав осіб, що належать до національних чи етнічних, релігійних та мовних меншин,

проголошує цю Декларацію про права осіб, що належать до національних чи етнічних, релігійних та мовних меншин

Стаття 1

1 Держави захищають на їх відповідних територіях існування та самобутність національних чи етнічних, культурних, релігійних та мовних меншин та заохочують створення умов для розвитку тої самобутності.

2 Держави вживають належні законодавчі та інші кроки для досягнення цих цілей.

Стаття 2

1 Особи, що належать до національних чи етнічних, релігійних та мовних меншин (надалі називаються особами, що належать до меншин), мають право користуватися досягненнями своєї культури, сповідувати свою релігію та відправляти релігійні обряди, а також користуватися своєю мовою у приватному житті та публічно, вільно та без втручання чи дискримінації у будь-якій формі.

2 Особи, що належать до меншин, мають право активної участі в культурному, релігійному, громадському, економічному та державному житті.

3 Особи, що належать до меншин, мають право активної участі у прийнятті на національному і, де це необхідно, регіональному рівні рішень, стосовно тої меншини, до якої вони належать, або тих регіонів у яких вони проживають, в порядку, що не суперечить національному законодавству.

4 Особи, що належать до меншин, мають право створювати свої власні асоціації та забезпечувати їх функціонування та підтримувати без будь-якої дискримінації вільні та мирні контакти з іншими членами своєї групи та з особами, що належать до інших меншин, а також контакти через кордони з громадянами інших держав, з якими вони зв'язані національними, етнічними, релігійними або мовними зв'язками.

Стаття 3.

1. Особи, що належать до меншин, можуть здійснювати свої права, в тому числі права, викладені у цій Декларації, як індивідуально, так і спільно з іншими членами своєї групи без будь-якої дискримінації

2 Використання або невикористання прав, викладених у цій Декларації, не призводить до яких би там не було негативних наслідків для становища будь-якої особи, що належить до меншини

Стаття 4.

1. Держави вживають при необхідності заходів для забезпечення того, щоб особи, що належать до меншин, могли повною мірою та ефективно здійснювати свої права людини та основні свободи без будь-якої дискримінації і на підставі повної рівності перед законом.

2 Держави вживають заходів для створення сприятливих умов, які дозволять особам, що належать до меншин, виражати свої особливості та розвивати свою культуру, мову, релігію, традиції та звичаї за винятком тих випадків, коли конкретна діяльність здійснюється з порушенням національного законодавства та суперечить міжнародним нормам.

3 Держави вживають відповідних заходів на те, щоб там, де це здійснимо, особи, що належать до меншин, мали належні можливості для вивчення своєї рідної мови або навчання своїй рідній мові

4. Держави при необхідності вживають заходів у галузі освіти з метою стимулювання вивчення історії, традицій, мови і культури меншин, що проживають на їхній території Особи, що належать до меншин, повинні мати належні можливості для отримання знань, необхідних для життя у суспільстві (взагалі) і в цілому.

5. Держави розглядають питання про вжиття належних заходів для того, щоб особи, що належать до меншин, могли повною мірою брати участь у забезпеченні економічного прогресу та розвитку своєї країни.

Стаття 5.

1. Національна політика та програми плануються та здійснюються за належного врахування законних інтересів осіб, що належать до меншин.

2. Програми співпраці та допомоги між державами плануються та здійснюються за належного врахування законних інтересів осіб, що належать до меншин.

СТАТТЯ 6.

Державам слід співпрацювати у питаннях, що стосуються осіб, що належать до меншин, в тому числі в обміні інформацією та досвідом, з метою розвитку взаєморозуміння та довіри.

СТАТТЯ 7.

Державам слід співпрацювати з метою заохочення поважання прав, викладених у цій Декларації

Стаття 8.

1 Ніщо у цій Декларації не заважає виконанню державами їхніх міжнародних зобов'язань стосовно осіб, що належать до меншин. Зокрема, державам слід сумлінно виконувати обов'язки та зобов'язання, які вони прийняли на себе у відповідності з міжнародними договорами та угодами, учасниками яких вони є.

2 Здійснення прав, викладених у цій Декларації, не завдає шкоди здійсненню усіма особами загально визнаних прав людини та основних свобод.

3 Заходи, яких вживають держави з метою забезпечення ефективного здійснення прав, викладених у цій Декларації, не вважаються *prima facie* суперечними з принципами рівності, що закріплені у Загальній декларації прав людини.

4 Ніщо у цій Декларації не може бути витлумачено як таке, що допускає будь-яку діяльність націй, включаючи принципи поважання суверенної рівності, територіальної цілісності та політичної незалежності держав.

Стаття 9.

Спеціалізовані установи Організації Об'єднаних Націй та інші організації сприяють повному здійсненню прав та принципів, викладених у цій Декларації, в рамках їхніх відповідних сфер компетенцій.

Права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин

**РЕЗОЛЮЦІЯ КОМІСІЇ З ПРАВ ЛЮДИНИ 00Н 1995/24. 52 ЗАСІДАННЯ, 3
БЕРЕЗНЯ 1995 РОКУ
(ПРИЙНЯТА БЕЗ ГОЛОСУВАННЯ).**

Комісія з прав людини,

посилаючись на резолюцію 47/135 Генеральної Асамблеї від 18 грудня 1992 року, якою Асамблея прийняла без голосування Декларацію про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин,

враховуючи резолюцію 49/192 Генеральної Асамблеї від 23 грудня 1994 року, в якій Асамблея закликала Комісію з прав людини у першочерговому порядку вивчити шляхи та засоби ефективного заохочення та захисту прав осіб, що належать до таких меншин, як вони проголошені у Декларації,

Знаючи положення статті 27 Міжнародного пакту про громадянство та політичні права, які стосуються прав осіб, що належать до етнічних, релігійних та мовних меншин,

усвідомлюючи необхідність ефективного заохочення і захисту прав осіб, що належать до меншин, як вони проголошені в Декларації,

посилаючись на свою резолюцію 1994/22 від 1 березня 1994 року про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин,

визнаючи резолюцію 1994/4 підкомісії з попередження дискримінації та захисту меншин від 19 серпня 1994 року, в якій Підкомісія рекомендувала створити робочу групу Підкомісії з меншин,

з вдячністю беручи до відома робочий документ, що містить пропозиції з всеохопної програми для попередження дискримінації та захисту меншин, який підготував спеціальний доповідач Підкомісії пан Асб'єн Ейде (E/7 4/Snb.2/1994/36 та Corr. 1),

беручи до уваги доповіді Генерального секретаря Генеральної Асамблеї (A/49/415 та Add.1-2) та Комісії (E/CN 4/1995/84),

підтверджуючи, що дієві заходи та створення сприятливих умов для заохочення і захисту прав осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, при забезпеченні реальної недискримінації та рівності для всіх сприяє запобіган-

ню та мирному врегулюванню проблем в галузі прав людини та ситуацій, що стосуються меншин,

вважаючи, що заохочення і захист прав осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, сприяють політичній та соціальній стабільності і мирові та збагачують культурну спадщину всього суспільства,

визначаючи позитивні ініціативи багатьох країн, скеровані на захист меншин та сприяння взаєморозумінню,

стурбована зростанням числа та гостроти спорів і конфліктів стосовно національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, у багатьох країнах, а також їх часто трагічні наслідки,

беручи до уваги роботу Верховного комісара із справ національних меншин Організації з безпеки та співпраці в Європі,

знову підтверджуючи зобов'язання держав, як воно зафіксовано у Віденській декларації та Програмі дій (A/CONF/157/23), забезпечувати, щоб особи, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, могли повною мірою та ефективно здійснювати всі свої права людини та основні свободи без будь-якої дискримінації і на основі повної рівності перед законом у відповідності з Декларацією,

1. Настійно закликає держави та міжнародну спільноту заохочувати та захищати права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, як вони проголошені в Декларації про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, в тому числі шляхом сприяння їх повній участі в усіх аспектах політичного, економічного, соціального, релігійного та культурного життя суспільства і в процесі досягнення економічного прогресу і розвитку їх країни;

2. Настійно закликає держави вжити у відповідних випадках усіх необхідних конституційних, законодавчих, адміністративних та інших заходів для сприяння дотриманню та здійсненню на практиці Декларації;

3. Звертається із закликом до держав розглянути, якщо вони побажають, питання про укладення двосторонніх та багатосторонніх домовленостей чи угод з метою захисту прав осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, в їхніх країнах у відповідності з Декларацією;

4. Закликає Генерального секретаря на прохання відповідних урядів у рамках програми консультативного обслуговування та технічної допомоги Центру з прав людини кваліфіковані експертні послуги з питань меншин, включаючи попередження та вирішення спорів, а також надавати допомогу в існуючих чи можливих ситуаціях, пов'язаних з меншинами;

5. Закликає Верховного комісара з прав людини в рамках свого мандату сприяти здійсненню Декларації і продовжувати з тою метою діалог з урядами;

6. Настійно закликає відповідні договірні органи та спеціальних представників, спеціальних доповідачів та робочі групи Комісії з прав людини і надалі приділяти належну увагу Декларації в рамках їхніх відповідних мандатів;

7. Пропонує державам, зацікавленим міжурядовим та неурядовим організаціям, спеціальним представникам, спеціальним доповідачам та робочим групам Комісії з прав людини і надалі надавати у відповідних випадках повідомлення про те, яким чином вони сприяють дотриманню Декларації та здійсненню її на практиці;

8. Закликає Підкомісію з попередження дискримінації та захисту меншин першочергово вивчити шляхи та засоби ефективного заохочення і захисту прав осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, як вони проголошені в Декларації;

9. Ухвалює уповноважити Підкомісію створити на спочатку трирічний період міжсесійну робочу групу у складі п'яти членів, яка буде проводити свої заохочення тривалістю в п'ять робочих днів щороку з метою заохочення прав осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, як вони проголошені в Декларації, і зокрема:

а) розглядати заохочення та практичне здійснення Декларації про право осіб, що

належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин;

б) вивчати можливі вирішення проблем, що зачіпають меншини, включаючи сприяння взаєморозумінню між меншинами та урядами і між самими меншинами;

с) рекомендувати, у випадку необхідності, дальші заходи із заохочення та захисту прав осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин,

10. Просить Підкомісію надавати Комісії з прав людини щорічну доповідь робочої групи,

11. Просить Генерального секретаря надавати робочій групі в рамках наявних ресурсів Організації Об'єднаних Націй всі необхідні послуги і засоби для виконання свого мандату;

12. Закликати держави, міжурядові організації, органи Організації Об'єднаних Націй, спеціалізовані установи та неурядові організації брати активну участь в роботі робочої групи;

13. Просить Генерального секретаря подати Комісії з прав людини на її п'ятдесят другій сесії доповідь про реалізацію цієї резолюції;

14. Ухвалює продовжити розгляд цього питання на своїй п'ятдесят другій сесії з того ж пункту порядку денного;

15. Рекомендує Економічній та Соціальній Раді прийняти такий проект резолюції:

Економічна та Соціальна Рада,

посилаючись на резолюцію 1995/24 Комісії з прав людини від 3 березня 1994 року,

1. Ухвалює уповноважити Підкомісію з попередження дискримінації і захисту меншин створити міжсесійну робочу групу Підкомісії у складі п'яти її членів, яка проводитиме свої засідання тривалістю у п'ять робочих днів щорічно з метою заохочення прав осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, як вони проголошені в Декларації про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, і зокрема:

а) розглядати заохочення та практичне здійснення Декларації про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин;

б) вивчати можливості вирішення проблем, що зачіпають меншини, включаючи сприяння взаєморозумінню між меншинами та урядами і між самими меншинами;

с) рекомендувати, у випадках необхідності, подальші заходи із заохочення та захисту прав осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин;

2. Просить Генерального секретаря надати робочій групі в рамках наявних ресурсів Організації Об'єднаних Націй всі необхідні послуги та засоби для виконання нею свого мандата.

ПРАВА МЕНШИН

ООН. СЕРІЯ: ВИКЛАД ФАКТІВ У ГАЛУЗІ ПРАВ ЛЮДИНИ, ВИП. 18.

"Усі люди і групи людей мають право відрізнятись одне від одного,
розглядати себе як таких і вважатися такими"

(Декларація про раси і расові забобони (ЮНЕСКО.1978 рік)

ВСТУП

Чи існує в світі хоча б одна країна, де всі люди говорять однією мовою, належать до однієї раси і мають однакові культуру, переконання, традиції? Практично найбільш вірогідна відповідь на це питання буде заперечна.

У сучасному світі дуже поширена ситуація, коли на території держав живуть різні

народи. У більшості країн є переважаючі групи населення із своєю спільною історією й культурою та менші групи, меншини, кожна з яких має свої характерні особливості.

У будь-якій країні мирне співіснування різних національних, етнічних, мовних або релігійних груп є позитивним фактором, джерелом соціального й культурного збагачення. Це не мрія. Багатьом державам вдається поєднати вищі цінності — рівність, відсутність дискримінації, національну безпеку, територіальну цілісність і політичну незалежність — з повагою й охороною самобутності різних груп своїх громадян.

Але співіснування різних груп не завжди носить мирний характер. Конфлікти на етнічному ґрунті можуть супроводжуватися насильством і руйнуванням, викликати у відповідь дії репресивного характеру, ставити під загрозу єдність держав, на території яких вони відбуваються, і створювати небезпеку втягнення в них сусідніх країн.

Всюди, де меншинам відмовляють у правах, порушуються загально визнані права людини.

На міжнародному рівні встановлені стандарти прав людини, які поширюються на всіх людей: чи то представників меншин, чи інших осіб. Крім того, Організація Об'єднаних Націй, вживаючи заходів до заохочення й захисту прав людини, неодноразово висловлювала свою позицію щодо конкретних аспектів прав меншин.

Разом з тим процес нормотворчості, здатної призвести до створення додаткових прав і спеціальних механізмів для осіб, які належать до меншин, а також для меншин як груп, просувається повільно, незважаючи на те, що ця мета була проголошена Організацією Об'єднаних Націй понад 40 років тому.

Останніми роками інтерес до проблем меншин помітно зріс, що знайшло своє відображення зокрема в активізації міжнародних дій у визначенні, закріпленні й охороні їхніх прав.

У даному «Викладі фактів» резюмується робота, яка проведена або проводиться — перш за все в межах Організації Об'єднаних Націй — з проблеми прав меншин, що детально розглядаються в двох аспектах загального характеру: принципу недискримінації та особливих прав і заходів.

ЗАБОРОНА ДИСКРИМІНАЦІЇ

Дискримінація, тобто менш сприятливе ставлення до меншин у політичній, соціальній, культурній і економічній сферах, як і раніше, існує. Вона є потужним джерелом напруженості в багатьох частинах світу, незважаючи на неодноразове засудження її в міжнародних угодах, підписаних всіма членами Організації Об'єднаних Націй.

Статут Організації Об'єднаних Націй і Загальна декларація прав людини, прийняті Організацією Об'єднаних Націй у 1948 році, закріплюють як міжнародно-правові норми в галузі прав людини принципи недискримінації і рівного поводження.

Детальніше ці принципи розкриваються в Міжнародному пакті про економічні, соціальні і культурні права та в Міжнародному пакті про громадянські і політичні права, прийнятих Організацією Об'єднаних Націй у 1966 році.

Принцип недискримінації передбачений і в цілому ряді спеціальних міжнародних угод і декларацій, до яких належать:

- Міжнародна конвенція про ліквідацію всіх форм расової дискримінації (1965 рік);
- Конвенція про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок (1979 рік);
- Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості і дискримінації на основі релігії чи переконань (1981 рік);
- Конвенція про права дитини (1989 рік);
- Конвенція про дискримінацію в галузі праці і зайнятості (Конвенція МОП № 111, 1958 рік);
- Конвенція про боротьбу з дискримінацією в галузі освіти (ЮНЕСКО, 1960 рік);
- Декларація про расу і расові забобони (ЮНЕСКО, 1978 рік).

Принцип недискримінації закріплений як загальна норма також і в регіональних документах прав людини, до них належать: Європейська конвенція про охорону прав людини й основних свобод, Європейська соціальна хартія, Декларація про нетерпимість як

загрозу демократії (прийнятї Радою Європи), Американська конвенція про права людини (Організація американських держав) і Африканська хартія прав людини і народів (Організація африканської єдності).

Розкриваючи основи, на яких неможлива дискримінація, вказані міжнародні угоди й декларації охоплюють якщо не всі, то більшість ситуацій, в яких меншинам чи їхнім окремим представникам може бути відмовлено в праві на рівне поводження.

Особливо важливими гарантіями, які повинні забезпечуватися представникам меншин і які закріплені в Загальній декларації прав людини та в Міжнародному пакті про громадянські і політичні права, є: визнання правосуб'єктності, рівність перед судом, рівність перед законом і рівний захист законом.

Таким чином принцип рівного поводження з окремими представниками меншин отримав широке визнання, хоча — навіть якщо не вважати крайні випадки, коли дискримінація зводиться до рангу національної політики або суспільної практики, — реальне існування його залишає бажати кращого.

Значно менша однотайність спостерігається в питанні про особливі права й пільги для груп меншин, які покликані забезпечити їм рівні можливості з більшістю населення.

ОСОБЛИВІ ПРАВА Й ОСОБЛИВІ ЗАХОДИ ДЛЯ МЕНШИН.

Після другої світової війни, коли була створена Організація Об'єднаних Націй, переважаючою стала така точка зору: якщо індивідуальні права людини знаходяться під належною охороною, то немає необхідності і в прийнятті особливих положень про охорону прав меншин.

У Статуті Організації Об'єднаних Націй про меншини нічого не говориться. Проект договору про захист меншин, поданий Угорщиною на Лондонській мирній конференції 1946 року, підтримки не мав. Не були прийняті і пропозиції про включення положення про меншини в Загальну декларацію прав людини.

Разом з тим не можна сказати, що питання про права меншин залишилися без уваги. В 1947 році Організація Об'єднаних Націй створила як допоміжний орган Комісії з прав людини Підкомісію з попередження дискримінації і захисту меншин, яка складається з незалежних експертів, а Генеральна Асамблея в 1948 році в одній із прийнятих резолюцій зазначала, що вона не може залишитися байдужою до долі меншин. У той же час у зазначеній резолюції зверталася увага на труднощі щодо однозначного і єдиного вирішення цього «складного й такого, що вимагає обережного ставлення, питання, яке в кожній державі, де воно виникає, має свої особливі аспекти».

Перш ніж характеризувати те, що вже зроблено і робиться на міжнародному рівні для захисту меншин, необхідно підкреслити, що особливі права не є привілеями. Особливі права — це одна із форм позитивних дій, спрямованих на те, щоб меншини могли зберегти свої особливості і традиції, причому ці права такі ж важливі для забезпечення рівного поводження, як і недискримінація.

Процес набуття меншинами статусу, який більшість розглядає як природний, може розпочатися лише тоді, коли вони матимуть можливість користуватися рідною мовою, керувати своїми школами, мати користь із інших організованих ними служб, а також брати участь у політичному і економічному житті держав.

МІЖНАРОДНІ УГОДИ.

Жоден із існуючих міжнародних договорів не охоплює в комплексі права меншин. Однак деякі важливі угоди дають представникам меншин можливість виражати і зберегти свої культурні, релігійні й мовні особливості.

Особливе значення має Міжнародний пакт про громадянські і політичні права, прийнятий Генеральною Асамблеєю Організації Об'єднаних Націй у 1966 році. У статті 27 Пакту говориться:

«У тих країнах, де існують етнічні та мовні меншини, особам, які не належать до таких меншин, не може бути відмовлено в праві разом з іншими членами тієї ж групи користуватися своєю культурою, сповідувати свою релігію й виконувати її обряди, а також

користуватися рідною мовою».

Комітет прав людини — орган незалежних експертів, які здійснюють контроль за дотриманням Пакту, — подає свої думки про повідомлення, що надходять від осіб, які скаржаться на порушення статті 27 Пакту.

Безпосередньо стосуються проблем прав меншин й інші міжнародні угоди, до яких належать Конвенція про запобігання геноциду і покарання за нього (1948 рік), Конвенція про ліквідацію всіх форм расової дискримінації (1965 рік), Конвенція про права дитини (1989 рік) і Конвенція про боротьбу з дискримінацією в галузі освіти (ЮНЕСКО, 1960 рік).

Держави, які ратифікують будь-яку із цих угод або приєднуються до неї, зобов'язуються привести своє національне законодавство, а також адміністративну і юридичну практику у відповідність до їхніх положень.

З правами меншин пов'язана й Декларація принципів міжнародного культурного співробітництва (ЮНЕСКО, 1966 рік), у якій говориться, що кожна культура має гідність і цінність, які необхідно поважати і зберігати, що розвиток власної культури є правом і обов'язком кожного народу, а всі культури є частиною спільного надбання людства.

ДОСЛІДЖЕННЯ І ДОПОВІДІ.

Починаючи з 60-х років, захист меншин став предметом декількох досліджень, виконаних за дорученням Організації Об'єднаних Націй. Перше — дослідження прав «осіб, які належать до етнічних, релігійних і мовних меншин» — було проведене Франческо Капоторті, членом Підкомісії з попередження дискримінації і захисту меншин.

У своїй підсумковій доповіді в 1977 році пан Капоторті рекомендував повною мірою використовувати процедури, передбачені Міжнародним пактом про громадянські і політичні права, для втілення в життя тих положень, які містяться в ньому про меншини (стаття 27), а також передбачити на національному рівні засоби для усунення порушень прав представників меншин, закріплені в цій статті. Він також запропонував підготувати проект міжнародної декларації про права представників меншин.

Другому членові Підкомісії Асбйорну Ейде в 1989 році було доручено підготувати доповідь про національний досвід мирного й конструктивного вирішення проблем, пов'язаних з меншинами. У 1990 році він подав попередню доповідь на дану тему, а в 1991 році — доповідь про хід роботи. У 1989 році Клер Пеллі, також експерт Підкомісії, подала документ про шляхи й засоби полегшення мирного й конструктивного вирішення ситуацій, пов'язаних із расовими, національними, релігійними та мовними меншинами.

ХІД ПІДГОТОВКИ ДЕКЛАРАЦІЇ.

Думка про підготовку міжнародної угоди про права осіб, які належать до національних, етнічних, релігійних і мовних меншин, була підтримана Комісією з прав людини, яка утворила відкриту для всіх членів неофіційну робочу групу для роботи над проектом, поданим Югославією. У 1985 році член Підкомісії з попередження дискримінації і захисту меншин Жюль Дешен подав пропозиції, які стосуються визначення поняття «меншини», що мало сприяти підготовці проекту декларації.

У 1991 році робоча група, мандат якої щороку подовжувався Комісією, розглянула в другому читанні проект декларації про права осіб, які належать до національних, етнічних, релігійних і мовних меншин.

До прав меншин, які заохочуються й оберігаються, і які робоча група включила в проект декларації, належать права користуватися надбанням своєї культури, сповідувати свою релігію і виконувати релігійні обряди, користуватися своєю мовою, а також налагоджувати й підтримувати контакти з іншими членами своєї групи, так само, як і право залишати будь-яку країну, включаючи свою власну, і повертатися в свою країну.

Проект декларації закликає держави вживати рішучих заходів щодо заохочення й захисту прав людини та основних свобод осіб, які належать до меншин, особливо в галузі освіти, виховання, культури й інформації. Держави також повинні охороняти існування й національну чи етнічну, культурну, релігійну та мовну самобутність меншин.

Робоча група підкреслила, що декларація не вплине на міжнародні зобов'язання

держав стосовно осіб, які належать до меншин, не зашкодить користуванню всіма особами загально визнаних прав людини й основних свобод, не допустить діяльності, яка суперечить принципам суверенітету, територіальної цілісності й політичної незалежності держав або цілям і принципам Організації Об'єднаних Націй.

У відповідності з проектом декларації особи, які належать до меншин, повинні поважати права людини й основні свободи інших людей. Вони повинні мати право брати участь в управлінні державами і в прийнятті рішень, які стосуються тих регіонів, де вони проживають.

РОЗСЛІДУВАННЯ Й КОНСУЛЬТАТИВНЕ ОБСЛУГОВУВАННЯ.

Бувають випадки, коли незалежні експерти, яким Організація Об'єднаних Націй доручає проведення розслідування й підготовку доповідей про дотримання прав людини в конкретних країнах, а також з тематичних проблем, наприклад з проблеми релігійної нетерпимості, самі стикаються з порушенням прав меншин. Висновки й рекомендації спеціальних доповідей публікуються й обговорюються, завдяки чому ця проблема стає в центрі уваги міжнародного співтовариства, а самі висновки й рекомендації стають керівними для відповідних урядів або засобом тиску на них з метою пом'якшення чи усунення зазначених в них проблем

Для поліпшення становища національних меншин уряди можуть звертатися за допомогою в Центр прав людини Організації Об'єднаних Націй, який забезпечує консультативне обслуговування й технічну допомогу. Таке обслуговування включає надання експертної допомоги в підготовці законопроектів, організації національних і регіональних програм підготовки кадрів, проведенні робочих нарад і семінарів, а також у фінансуванні навчання спеціалістів в аспірантурі та інтернатурі.

Регіональні підходи.

У Європі робота над проблемою прав меншин просунулася далі, ніж в інших частинах світу. У 1989 році заключний документ Віденської зустрічі представників держав-учасниць Наради по безпеці і співробітництву в Європі (НБСЄ) надав меншинам широкі права як недискримінаційного, так і особливого характеру. Ці права були знову підтвержені на зустрічі представників держав-учасниць НБСЄ в Копенгагені 1990 року та на женеvській зустрічі експертів 1991 року. Серед інших питань торкнулися проблем національних меншин також і в Паризькій хартії, підписаній головами держав-членів НБСЄ в листопаді 1990 року, в якій висловлена рішучість у заохоченні їхніх прав.

Європейська комісія із законодавчого забезпечення демократії, створена Комітетом міністрів Ради Європи в травні 1990 року, склала перелік прав меншин.

Роль неурядових організацій.

Міжнародні неурядові організації відіграють важливу роль у заохоченні й охороні прав людини Вони самі або через свої представництва у відповідних країнах уважно стежать за ситуацією в районах конфліктів, соціально-економічних потрясінь і напруженості. Ці організації часто беруть участь у посередницьких зусиллях і можуть привертати увагу міжнародної й національної громадської думки щодо випадків ігнорування чи порушення прав меншин.

Проводячи дослідження, публікуючи доповіді, відіграючи роль провідника інформації й трибуни для пригнічених груп і в той же час вчасно подаючи фактичну інформацію міжурядовим органам, що займаються проблемами прав людини, неурядові організації відкривають новий вимір у міжнародних стосунках. Це вже вплинуло і впливає на розуміння проблем прав людини стосовно меншин, а також на заходи щодо їх врегулювання.

Визначення меншини.

Що таке меншина? Принципово важливо, щоб визначення цього поняття мало загальне визнання, тому що захист меншин від дискримінації й переслідування є однією із давніх проблем міжнародного права. Закони часто вимагають визначення бенефіціарпв

Але спроби знайти таке визначення «меншини», яке б задовольнило всіх, до цього часу не увінчалися успіхом.

Зараз пошук універсального визначення «меншини» не вимагає такої уваги, як раніше, але дискусії допомагають з'ясувати чимало проблем у цій сфері.

Складність полягає в розмаїтті ситуацій, пов'язаних із існуванням меншин. Деякі з них живуть разом у чітко визначених районах окремо від основної частини населення. Інші розкидані по всій країні. В одних меншин дуже розвинене почуття самотності, яка підкріплюється збереженою в пам'яті чи зафіксованою на папері історією, в той час як інші зберегли лише розпливчате уявлення про їх спільну спадщину.

В окремих випадках меншини користувалися чи користуються значним ступенем автономії. В інших випадках автономія або самоврядування не мають будь-яких історичних коренів. Нелегко об'єднати в одному визначенні ознаки всіх меншин світу, які б задовольняли всіх і які потребують особливого захисту. Але все-таки існує опис поняття, яке широко використовується, а саме *меншина — це національна, етнічна, релігійна чи мовна група, яка відрізняється від інших груп на території суверенної держави*.

Існують також інші критерії, які в своїй сукупності охоплюють усі різновиди меншин:

Кількісний аспект. Меншини, безумовно, повинні кількісно поступатися частині населення, яке складає більшість. Однак можуть бути ситуації, коли жодна з груп не має більшості, і меншини, щоб розвинути свої характерні риси, повинні бути достатньо численними. Само собою зрозуміло, що жодна з меншин — навіть найнезначніша — не повинна страждати від брутального поводження або будь-якого роду дискримінації, а її представники повинні знаходитися під охороною загальних законоположень про права людини.

Непанівне становище. Захист меншин виправданий тільки тоді, коли меншина не посідає панівного становища. Існують панівні меншини, які не потребують захисту. Більше того, буває й так, що панівні меншини порушують — інколи дуже серйозно — принципи рівності, недискримінації й волевиявлення народу, передбачені в Загальній декларації прав людини.

Різниця в етнічному чи національному характері, культурі, мові чи релігії.

Меншини мають стійкі етнічні, релігійні або мовні характеристики, які відрізняють їх від більшості населення держави.

У той же час перелічені риси можуть бути характерними для груп, які не є справжніми меншинами — робітників-мігрантів, біженців, апатридів та інших осіб, які не є громадянами країни, в якій проживають.

Особи останньої категорії захищені від дискримінації" загальними положеннями міжнародного права. Вони володіють додатковими правами, які гарантуються, зокрема, в Міжнародній конвенції про захист прав усіх трудящих-мігрантів і членів їх сімей, у Конвенції про статус апатридів, у Конвенції про статус біженців. Існує також Декларація про права людини стосовно осіб, які не є громадянами країни, в якій вони проживають.

Як би то не було, але загально визнано, що представники меншин повинні бути громадянами держави, в якій вони проживають.

Індивідуальні стосунки. Представники меншин можуть виявити свою самотність двома способами. Перший — це коли група всіма силами прагне зберегти свої особливості. Таке почуття солідарності проявляється в тих випадках, коли групі протягом тривалого часу вдається зберегти свої характерні риси. Після того, як група чи товариство, яке має етнічну, релігійну або мовну самотність, починає жити своїм життям, відокремившись від іншого населення, члени цієї групи виявляють солідарність і спільне прагнення до збереження своїх особливостей.

Друга форма самоідентифікації пов'язана з прийняттям рішення про належність чи неналежність до меншини. Деякі особи можуть надати перевагу асиміляції з більшістю населення. Це їхнє право і ніхто — ні меншини, ні більшість — не повинні перешкоджати їм у його здійсненні.

Меншини і корінні народи. На спільну думку, корінні народи, на відмінність від меншин, є першими мешканцями землі, на якій живуть вони з незапам'ятних часів.

ПРОГРЕСИВНИЙ РОЗВИТОК

За останні два десятиліття звід міжнародно-правових норм стосовно меншин зазнав позитивних змін. У міжнародних конвенціях і деклараціях достатньо чітко окреслені сфери, де неприпустима дискримінація, а в міжнародних угодах про права людини вже передбачені особливі права для меншин

Обговорюються нові стандарти прав людини стосовно меншин. Розширюється національне законодавство в цій галузі. Теза про актуальність проблеми прав меншин знаходить додаткове підтвердження в доповідях урядів міжнародним організаціям, у дослідженнях спеціальних доповідачів з прав людини, в роботі неурядових організацій і академічних дослідженнях

Є й факти, які говорять, що треба ще чимало зробити. Багато меншин страждають від серйозних і невпинних порушень їхніх основних прав. Тривалий досвід показує, що ні утиск меншин (як порушення норм міжнародного права), ні ігнорування їхніх проблем не створює підвалин для нормальних взаємовідносин між різними групами, які живуть в одній країні

Інколи робляться спроби асиміляції, але в багатьох випадках вони зазнали невдачі: прагнення до збереження самобутності виявляється з більшою силою, причому це характерно як для меншин, так і для національних держав.

Хоча з часом масштаби й зовнішні форми виявлення проблем меншин зазнають певних змін, немає підстав вважати, що відповідні групи або їхні вимоги зникнуть самі по собі за відсутності позитивних Дій.

Досвід країн, де більшість населення живе в злагоді з однією чи декількома меншинами, показує, що такі дії не обходяться без визнання прав меншин і включають заходи для забезпечення дотримання цих прав.

В ідеальному варіанті особливі права й особливі заходи, необхідні для забезпечення самобутності меншин, мають декілька форм:

- право меншин на існування;
- право користуватися культурою і мовою та їх розвиток;
- право меншин на створення і забезпечення функціонування шкіл та інших професійно-технічних навчальних закладів поруч з контролем за навчальними програмами й викладанням рідною мовою;
- гарантії політичного представництва в органах, які визначають політику держави;
- надання автономії з передачею групі права управляти своїми внутрішніми справами, в крайньому випадку в галузі культури, освіти, релігії, інформації та соціальних справ, із забезпеченням через оподаткування чи субсидії засобів для виконання цих функцій.

ДОДАТКИ

Додаток I

Процедури подання скарг.

Організація Об'єднаних Націй передбачила процедури, якими можуть скористатися представники меншин, якщо вони вважають, що їхні права людини і основні свободи були порушені. Вони мають у своєму розпорядженні такі основні можливості:

«Процедура 1503» (*Систематичні порушення*) встановлена відповідно до резолюції 1503 Економічної і Соціальної Ради Організації Об'єднаних Націй Повідомлення про ситуації, які стосуються великої кількості людей упродовж тривалого періоду, подаються Підкомісії з попередження дискримінації і захисту меншин.

Процедура Факультативного протоколу, встановлена у Факультативному протоколі до Міжнародного пакту про громадянські і політичні права Комітет прав людини може отримувати й розглядати повідомлення від окремих осіб, які стверджують, що їхні права людини були порушені державою

Ліквідація расової дискримінації, окремі особи чи групи осіб, які заявляють, що порушуються їхні права, викладені в Міжнародній конвенції про ліквідацію всіх форм расової дискримінації, можуть звертатися в Комітет ліквідації расової дискримінації Організації Об'єднаних Націй з письмовим проханням про розгляд їхньої скарги.

Додаткова інформація про використання цих процедур (враховуючи обмеження) міститься у «Викладі фактів № 7) (Процедури подання і розгляду скарг) У цій публікації описуються й інші процедури звернення із скаргами про порушення прав людини, передбачені Організацією Об'єднаних Націй, Міжнародною організацією праці (МОП) та Організацією Об'єднаних Націй з питань освіти, науки і культури (ЮНЕСКО)

Додаток II

Додаткові матеріали про права меншин.

Alfredsson, Gudmundur, Equality and non-discrimination, minority rights, Council of Europe document (H/Coll(90)6)

Capotorti Francesco Study on the rights of persons belonging to ethnic, religious and linguistic minorities. Human Rights Study Series № 5 (United Nations publication, Sales №E.91.XiY 2)

Асбйорн Ейде. Можливі шляхи й засоби полегшення мирного й конструктивного вирішення проблем, пов'язаних з меншинами Доповідь про хід роботи, подана Підкомісією з попередження дискримінації і захисту меншин на її сорок другій сесії (E/CN 4/Sub 2/1990/46) Попередня доповідь, подана Підкомісією з попередження дискримінації і захисту меншин на її сорок третій сесії (E/CN 4/Sub 2/1991/43)

Клер Пеллі. Можливі шляхи й засоби полегшення мирного й конструктивного вирішення ситуацій, пов'язаних з расовими, національними, релігійними й мовними меншинами Робочий документ, поданий Підкомісією з попередження дискримінації і захисту меншин на її сорок першій сесії (E/CN 4/Sub 2/1989/43).

Робоча група з прав осіб, які належать до національних, етнічних, релігійних і мовних меншин Доповідь, подана Комісією з прав людини на її сорок сьомій сесії (E/CN.4/1991/53 і Corr- 1)

ЗАЯВА ПРЕЗИДЕНТА УКРАЇНИ

До мене надходять численні звернення Церков, релігійних діячів та окремих громадян з проханням дати оцінку фактам утисків Церкви за часів тоталітарного режиму.

У зв'язку з цим вважаю за необхідне насамперед заявити, що відразу ж після здобуття незалежності Українська держава. взяла курс на реальне забезпечення свободи совісті і релігійних свобод своїх громадян.

Україна законодавче зобов'язалася подолати негативні наслідки попередньої політики щодо релігії, церков та віруючих і неухильно виконує свої зобов'язання. Зроблено у цій сфері отримало позитивну оцінку в світі.

Свідченням і наслідком заходів, що вживаються, є динамічний, хоча й небезпроблемний розпиток релігійних організацій. За роки незалежності їхня мережа зросла більш як у 3,5 рази і складає зараз близько 22 тис. громад віруючих.

Завдяки цьому компенсується шкода, завдана релігійним інституціям у минулому. Адже впродовж семи попередніх десятиліть проти Церков і віруючих велася спланована і послідовна боротьба, яка не має історичних прецедентів за тривалістю, жорстокістю і розмахом. Вона зруйнувала духовний клімат в суспільстві, знівечила його моральні засади.

Акції тоталітарного режиму супроводжувалися репресіями проти духовенства і церковного активу, плондруванням священних реліквій, нищенням пам'яток сакральної культури, глухом над почуттями віруючих. Жорстоких переслідувань зазнали всі церкви та релігійні спільноти України.

Першого масованого удару було завдано Православній церкві в Україні - автономній частині Руської православної церкви, що розглядалася як найбільша небезпека для нового суспільного ладу і серйозний конкурент на шляху до встановлення ідеологічної монополії. Наступною жертвою режиму стала Українська автокефальна православна церква, яку в

1930 р. примусили “саморозпуститися”.

Однією з найбільш жорстоких і широкомасштабних кампаній радянської антирелігійної політики стала ліквідація Греко-католицької церкви в Україні у 1946-49 роках. В результаті цієї акції Церква змушена була впродовж чотирьох десятиліть діяти в підпіллі.

Масових репресій зазнали римо-католики, протестанти, іудеї, мусульмани, представники багатьох піших церков і релігійних спільнот України.

При цьому застосовувалися і такі методи, як нацькування одних конфесійних угруповань на інші, що сприяло нагромадженні в суспільстві великого конфліктного потенціалу.

За всієї вагомості зробленого за роки незалежності у цій сфері справа подолання тяжкої спадщини минулого залишається виключно складною і водночас гранично невідкладною. Хоча Українська держава це причетна до тих гонінь не несе за них відповідальності, я поділяю думку щодо необхідності морально-політичної реабілітації Церкви як суспільного інституту, що постраждав від тоталітарного режиму. А відтак беззастережно засуджую політику насильства щодо релігії, Церкви та віруючих і схиляю голову перед пам'яттю тих, хто став її жертвами.

Відповідно підтримую й ініціюю практичні дії, зокрема щодо відшкодування збитків, завданих Церквам та релігійним спільнотам за попередні десятиліття. Добре знаю, що процес розв'язання їхніх матеріальних проблем складний і суперечливий, він відбувається повільніше і важче, ніж у більшості країн Центральної Європи. На це впливають чинники як історичного, так і сучасного виміру - від брутальних неправових дій тоталітарного режиму до нинішньої напруженої економічної ситуації, партійних протиборств та політичних інсинуацій. Причому часто найбільше нагнітають пристрасті ті сили і люди, які свого часу докладали чимало зусиль до знищення Церкви та викорінення віри.

Проте за будь-яких умов Українська держава не відмовиться від свого прагнення до відновлення справедливості. На це спрямований розроблений Урядом пакет законодавчих ініціатив, спроможних принципово вдосконалити і зміцнити правові засади діяльності релігійних організацій, поліпшити умови для реалізації ними своєї суспільної та духовної місії, остаточно демонтувати наслідки попередньої політики у релігійній сфері. Цій меті, а також врегулюванню відносин між релігійними організаціями та державою підпорядковані доручення, дані мною Кабінетові Міністрів та місцевим органам виконавчої влади за результатами зустрічі з керівниками релігійних організацій України.

Одним з вагомих і переконливих виявів цієї політики є усунення наслідків допущених свого часу пограбування Церкви, цинічної наруги над її майновими та іншими правами. Релігійним організаціям вже повернуто 3,3 тисячі культових споруд, понад 8 тисяч предметів церковного вжитку.

Відношу до пріоритетних напрямів своєї діяльності як глави держави створення в суспільстві такої політичної та морально-психологічної атмосфери, яка б максимально сприяла гідному виразу усього багатства релігійних почуттів людини, захисту її прав та задоволенню духовних потреб, дальшому розвитку релігійних інституцій, а також формуванню соціально-політичних механізмів, які зробили б неможливим повторення жахів і трагедій минулого.

Саме така конкретна і предметна робота з реальними практичними результатами є нині одним з визначальних компонентів відносин між державою і Церквою.

Саме така політика сприяє створенню і поліпшенню умов функціонування та розвитку релігійних організацій значно краще й ефективніше, ніж це міг би зробити формальний акт про реабілітацію Церкви.

Оприлюднюючи цю заяву, я сподіваюсь на розуміння, підтримку й співпрацю з боку віруючих, керівників та активу релігійних організацій, політичних сил і громадських об'єднань, усіх співгромадян.

11 червня 1999 року

Л. КУЧМА

Released by the Bureau for Democracy, Human Rights, and Labor Washington, DC,
September 9, 1999

UKRAINE

SECTION I. FREEDOM OF RELIGION

The Constitution and the 1991 Law on Freedom of Conscience and Religion provide for separation of church and state and the right to practice the religion of one's choice; the Government generally respects these rights in practice with the exception of some normative religions, which experienced difficulties registering, buying, or leasing property.

The law requires virtually all religious organizations to register with the State. The state agency responsible for interacting with religious organizations and executing state religion policy is the State Committee for Religious Affairs. This committee has its headquarters in Kiev and maintains branch offices in every regional capital, as well as the cities of Kiev and Sevastopol. The Law on Freedom of Conscience and Religion requires all religious organizations of more than 10 individuals who have reached 18 years of age to register their articles and statutes as either a local or a national organization in order to obtain the status of a "judicial (or legal) entity." If a group chooses to register as a national organization it must register with the central office of the State Committee for Religious Affairs, and each of its local groups must register with the local office of the State Committee in the region where they are located. Those groups that choose to register as local organizations must register only with the regional office of the State Committee. This status is necessary to own property or carry out many economic activities, such as publishing religious materials or opening bank accounts. This process is supposed to take not more than 1 month (or 3 months in cases in which either the central or regional Committee decides that an expert opinion is necessary to determine the legitimacy of a group applying for registration). However, this requirement often is not met. The regional offices also supervise the compliance of religious organizations with the provisions of the law.

There was no known instance in which a religious organization was denied registration permanently. However, some normative religious organizations credibly reported that, especially at the local or regional levels, officials of the State Committee refused to register their organizations for protracted periods, thus effectively delaying their activities and limiting freedom of association. Delays in registration sometimes were due to bureaucratic delays and inertia on the part of individual bureaucrats. However, native religious organizations, especially the Orthodox Church in central, southern, and eastern regions of the country and the Greek Catholic Church in the west, exerted significant political influence at the local and regional levels and pressured local officials not to register normative religious organizations or to allow them to rent or purchase property. Each of the two dominant denominations, within their respective spheres of influence, also reportedly pressured local officials to restrict the activities of the other.

The primary religions practiced in the country are Orthodox Christianity and Greek (or Uniate) Catholicism. They nominally represent approximately 85 percent of the religiously active population. Judaism, Roman Catholicism, some evangelical Christian denominations, and Islam also have a firm presence in the country. Evangelical Christian denominations have grown rapidly since independence.

The Orthodox Church, which nominally represents between 60 and 70 percent of the population, is divided into three denominations: the Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate), the Ukrainian Orthodox Church (Kiev Patriarchate), and the much smaller Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. There are considerable interconfessional disputes among the three denominations. With the exception of a violent scuffle in April 1999 in the city of Mariupol between supporters of the Moscow Patriarchate and the entourage of the Kiev Patriarch (see Section II), these disputes have remained peaceful.

In 1997 leaders of major religious denominations and churches signed a government-drafted memorandum on the nonviolent resolution of religious disputes. Nonetheless, serious problems remain.

The ongoing dispute among competing Orthodox Christian administrative bodies claiming to be "the Ukrainian Orthodox Church" remained deadlocked. The disagreements primarily center on inheritance of property that belonged to the Unified Russian Orthodox Church before independence, the proper language to use in the liturgy (Ukrainian, Russian, or Church Slavonic), and recognition by foreign religious organizations. The Moscow Patriarchate thus far has claimed successfully to be the only legitimate representative of Ukrainian Orthodoxy to foreign religious organizations such as the Vatican, the Constantinople Patriarchate, and the Russian Orthodox Church. The Kiev Patriarchate of the Orthodox Church complains of harassment by local authorities in the predominantly Russian-speaking eastern region of the country, while the Moscow Patriarchate of the Orthodox Church complains that local governments turn a blind eye to the appropriation of their churches by Ukrainian nationalists in the Ukrainian-speaking western region.

The Ukrainian Greek Catholic (or Ukrainian Catholic, or Uniate) Church constitutes around 10 percent of the population. It is centered in the west, where the proportion of Greek Catholics is much higher than in the country as a whole. The Uniate Church arose in the 16th century as an attempt to reunify the Catholic and Orthodox Churches. It combines Orthodox — 7 liturgy and ritual with inclusion in the Roman Catholic hierarchy and ^ome) Roman Catholic f theology. Because the Church was introduced to the country in connection with an attempt by 4 local leaders to loosen the control of Moscow, the church is often associated with Ukrainian \ nationalism. The Government has been unable to stop disagreements between Orthodox believers and Greek Catholics in the western part of the country, where the two communities are contentious and engage in bitter disputes over church buildings and property in some 300 localities. The number of localities with disputes between the Orthodox and Greek Catholic Churches has decreased over the last few years.

The country's Jewish population measures between 300,000 and 600,000 persons, of which between 35 and 40 percent are religiously or communally active. The country's Jews have enjoyed increasing opportunities for religious and cultural expression since Ukrainian independence. Although there has been a certain rebirth of Jewish life, the community continues to be affected by yearly Jewish emigration to Israel of around 25,000 persons, an emigration of 18,000 persons to Western countries, and an annual decrease of 16,000 due to negative population growth. Between 1989 and 1997, the Jewish population decreased by 445,000, of whom 223,000 went to Israel. Both Orthodox and Reform Judaism are practiced in the country, although for historical reasons the large majority of religiously active Jews subscribe to Orthodoxy. Over the period covered by this report, greater tension has developed within the community, focused primarily on which Ukrainian Jewish organization should be recognized as representing the Ukrainian Jewish community in international Jewish forums. According to a report by the Anti-Defamation League, in 1998 there were 115 Jewish organizations and religious communities in 62 cities. They publish 11 periodicals and newspapers.

Roman Catholicism is practiced by about 2 percent of the population, for the most part concentrated in the formerly Austro-Hungarian and Polish territories of the west. On

February 8, 1999, President Leonid Kuchma invited Pope John Paul II to pay an official visit to the country. According to the Chair of the Committee for Religious Affairs, the Pope's first visit to the country is expected to take place in November or December 1999.

Normative Christian denominations, such as Baptists, Pentecostals, Jehovah's Witnesses, and the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints (LDS), have experienced rapid growth since the country's independence and currently also constitute approximately 2 percent of the population.

The Islamic faith is concentrated primarily among the Tatar population of the autonomous republic of the Crimea, and amounts to 250,000 persons.

The Government generally permits religious organizations to establish places of worship and to train clergy. The Government has continued to expedite allotment of land plots for construction of new houses of worship and to return religious buildings and sites to their former owners.

A 1993 amendment to the 1991 Law on Freedom of Conscience and Religion restricts the activities of normative, foreign-based, religious organizations. The amendment narrowly defines the permissible activities of members of the clergy, preachers, teachers, and other representatives

of foreign-based religious organizations. They may preach, administer religious ordinances, or practice other canonical activities "only in those religious organizations which invited them to Ukraine and with official approval of the governmental body that registered the statutes and the articles of the pertinent religious organization." The LDS Church complained that this restriction prevented the transfer of its missionaries between cities; however, during 1999 church leaders reported no difficulties in transferring missionaries between cities.

According to the 1993 amendment, the invitation required for a visa is issued by regional offices of the State Committee for Religious Affairs. Both the LDS Church and the relatively powerful Greek Catholic Church have asserted that such invitations are often difficult to obtain, and the decision by the local state committee often appears arbitrary. However, the LDS Church recently reported that it is now able to obtain visas for all its religious workers. According to statistics from the State Committee for Religious Affairs, in 1998 the State Committee (including regional departments) issued 11,509 permits to foreigners for religious activities and refused 45 applications. From January 1999 to June 30, 1999, incomplete statistics from the Committee show that 5,927 permits were issued and that there were at least 8 refusals; however, not all regions have submitted their statistics yet.

In order to promote interfaith understanding, the State Committee for Religious Affairs formed the Council of Churches in 1996. The Council is a consultative body consisting of the heads of all major religions and denominations, representing over 90 percent of the country's faithful. The State Committee convenes monthly roundtables with the Council as a whole, as well as monthly roundtables with representatives of each of the constituent religions and denominations.

On January 6, 1999, President Kuchma called for unity among the country's Orthodox churches in his Christmas message, when he also praised the Orthodox Church's role in the country and said that Christian values should guide society.

However, public officials did not take adequate steps to condemn anti-Semitic statements and have not enforced Criminal Code prohibitions against inciting interethnic hatred (see Section II).

Religious organizations enjoy privileged status over individuals and other nonreligious organizations with regards to property restitution. According to current law, only they are eligible for restitution of property nationalized during the Soviet period. In addition, only churches, synagogues, and religious artifacts immediately necessary for religious services are subject to restitution. Restitution of other forms of property (e.g., school buildings and community centers) formerly owned by religious organizations is not regulated by current legislation. Religious buildings and property currently under state ownership may be returned either to exclusive use without charge or to actual ownership of religious organizations.

The decision of whether or not to return religious buildings or property is made by the regional administration (or the Kiev or Sevastopol city administrations) in which the building is located. The decision on restitution is to be made by these organs within 1 month of application, and a written notification of the decision is to be provided to the applicant. However, implementation of a 1992 decree on restitution of religious community property seized during the Soviet era remains stalled in many places. In practice, it is more common for buildings to be provided for exclusive free use than for an actual transfer of ownership to be permitted. Despite the law's provision that the decision be made within 1 month, the time period involved is usually considerably longer. Numerous Jewish congregations have negotiated successfully with local authorities for worship space.

However, according to Jewish community interlocutors, progress on restitution has been frozen for the first few months of 1999, and they maintained that they continued to face obstacles in reacquiring community properties confiscated during the Soviet period. Jewish communities claimed that all property so far returned to them had only been for free exclusive use, not transferred to Jewish community ownership. However, the State Committee for Religious Affairs maintains that as of the end of 1998, one-quarter of all synagogues had been transferred to Jewish community ownership, and 20 other buildings had been returned for their exclusive use.

The Jewish communities officially lay claim to approximately 3,000 properties of all types, of which only a minor portion have been restituted. However, since current law only

permits restitution of synagogues, the proportion of buildings legally subject to restitution that have been returned is somewhat higher. In addition, the pace of restitution of Christian churches has slowed in recent years, since the buildings that remain in state possession tend to be prime properties currently being used as museums, concert halls, or city halls. The Roman Catholic Church has outstanding claims on 48 buildings across the country that have not been returned, some of which already have been privatized partially. The Ukrainian Greek Catholic and Ukrainian Orthodox Churches also have reported problems in obtaining formerly owned properties. These difficulties often are not due only to government bureaucracy, but also to competing claims to the buildings. Nevertheless, even these two dominant churches have been encountering greater restitution difficulties, since the remaining buildings in state ownership are more prestigious or income generating.

However, all religions have enjoyed equal opportunity to regain control over former community property. Problems in obtaining restitution result from inadequate legislation, bureaucratic inertia, and the difficulty of locating alternative quarters for current occupants. In 1996 a Kiev arbitration court decided in favor of transferring the title of the former Kiev Central Synagogue, which in Soviet times was used as a puppet theater, to a Chabad Hasidic congregation. By December 1997, the puppet theater had vacated the building, and in the spring of 1998 the building reopened once again as a synagogue. The decision set an important precedent for the judiciary's role in religious property restitution.

A May 1998 government resolution committed local regional administrations to pursue the step-by-step restitution of unused or misused places of worship to religious organizations. According to the State Committee for Religious Affairs, a list of such buildings had been compiled, and deadlines and conditions for their return had been set. In July 1998, the Cabinet issued an ordinance prohibiting construction and privatization on previous and current Jewish cemeteries. However, some construction was reported at the cemetery in Lviv, destroyed by the Nazis in World War II and now the site of the city's central market. The cemetery in Berdychiv was returned to the Jewish community early in 1998, and restoration has begun. In February 1999, President Kuchma instructed the Cabinet and other executive bodies to settle all outstanding church property restitution cases within the current year. This instruction was issued not long after a meeting between the President and representatives of the country's religious communities. In February 1999, President Kuchma instructed the State Property Fund to take measures to ban the privatization of property formerly owned by religious communities and to require local authorities to provide land to be used for new churches and cemeteries. Kuchma also ordered the State Customs Committee to streamline procedures for sending humanitarian aid to religious organizations.

A revision of the law on religion submitted to Parliament by the Government in April 1999 broadens the range of buildings formerly owned by religious organizations that would be subject to restitution to include secular buildings once owned by religious organizations. While in several ways an improvement over the existing law (clarification of the separation of church and state, conscientious objection, etc.), it would maintain registration requirements for religious organizations. At the end of June 1999, it remained unclear when this draft would be considered by Parliament. Overall there was no change in the status of respect for religious freedom during the period covered by this report. Although the Government's protection of religious freedom for normative religious organizations (defined as all organizations other than Orthodox, Greek Catholic, or Jewish) had deteriorated in recent years, normative religions reported in 1999 less difficulty in obtaining visas and registering. The Government does not discriminate against individual believers of normative religions, but their organizations face ongoing difficulty in carrying out some of their activities during the period covered by this report. However, through burdensome licensing requirements and informal means, local authorities restricted normative religions as well as Christian denominations other than Greek Catholic and Orthodox. Some measures to improve property restitution have been undertaken.

There were no reports of religious detainees or prisoners.

There were no reports of the forced religious conversion of minor U.S. citizens who had been abducted or illegally removed from the United States, or of the Government's refusal to allow such citizens to be returned to the United States.

SECTION II. SOCIETAL ATTITUDES

Relations among the religions and religious denominations in the country are generally amicable, although serious problems remain in certain areas. Church leaders generally resolve interconfessional disputes through discussion. However, a violent scuffle took place on April 30, 1999 in the southeastern city of Mariupol between supporters of the Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate) and the entourage of Patriarch Filaret of the Ukrainian Orthodox Church (Kiev Patriarchate). Filaret had come to Mariupol to consecrate a cross erected on the future site of a Kiev Patriarchate Church. Although initial press reports indicated that Filaret had been beaten severely and hospitalized, it later became known that he had escaped with only very minor injuries. According to Filaret, approximately 50 supporters of the Moscow Patriarchate first staged a picket line on the border between the Dnipropetrovsk and Donetsk regions on April 25 to prevent his arrival in Donetsk. However, Filaret used a different route and arrived without incident. That same day Filaret was forced to postpone his service at the Transfiguration Church because priests and supporters of the Moscow Patriarchate blocked his entrance. Then in Mariupol on April 30, several followers of the Kiev Patriarchate, who were to welcome Filaret, tore up anti-Filaret signs held by approximately 10 followers of the Moscow Patriarchate. Within minutes of Filaret's arrival, he asserted that two busloads of Moscow Patriarchate supporters, some armed with clubs and metal rods, arrived at the church and overwhelmed Filaret's guards and entourage. Filaret reported that his opponents threw water over him and struck him several times with his broken staff. Police officers helped Filaret get back into his vehicle and depart, but as he was leaving several individuals smashed the rear windows and the windshield. The Patriarch's aide, Father Superior Dymytryi, and a local Kiev Patriarchate priest, Father Volodymyr, were taken to the hospital with concussions and minor injuries. Several members of the local Kiev Patriarchate parish also were beaten and taken to the hospital. At a press conference on May 6, Filaret showed videotape that confirmed much of his version of the April 30 events. It showed a group of Filaret's opponents pulling down a new cross installed at the construction site of the new church. At the conference he accused Donetsk regional authorities of complicity in the scuffle and of actively supporting the Moscow Patriarchate.

There are some indications of popular suspicion of normative religions and foreign missionaries. A March 1999 poll conducted by the Institute of Sociology and Political Psychology revealed that 40 percent of the respondents viewed negatively the activities of "foreign missionaries who spread religious teachings through television, radio broadcasts, or during mass gatherings in stadiums or concert halls, etc." However, the phrasing of the question appeared designed to bias respondents against normative religions or foreign missionaries. Moreover, 35 percent of the respondents viewed the activities described above either favorably or neutrally.

In addition, there have been occasional statements by Ukrainian Orthodox Church officials (both Moscow and Kiev Patriarchates) denouncing the spread of normative religions and sharply criticizing their missionary activities. Popular suspicion has not led to significant public criticism or actions against normative religions, which continue to find many converts. According to one evangelical Christian missionary, there were some instances of societal discrimination against members of their churches, such as salary cuts, layoffs, and public criticism for betraying "native religions."

Anti-Semitism exists on an individual and societal basis. Some ultranationalist groups and newspapers publish and distribute anti-Semitic tracts regularly. Anti-Semitic publications are also imported from Russia and distributed without the necessary state license. Public officials did not take adequate steps to condemn anti-Semitic statements and have not enforced Criminal Code prohibitions against inciting interethnic hatred (see Section 1). In early 1999, the Shimon Dubnov Ukrainian Academy of Jewish History and Culture filed suit against the nationalist newspaper *Vechimiy Kiev* for publishing anti-Semitic diatribes about the Academy's collection of scholarly articles, "Judeophobia against Ukraine," which was published in 1998. This case still is pending.

Anti-Semitic incidents, the most recent being an October 1998 cemetery desecration in Chemivtzi by ultranationalist groups, continue to occur but, according to local Jewish organizations, have declined in number over previous years and were concentrated in western regions of the country.

There were no arrests made in the 1997 firebombing of the Kharkiv Israeli cultural center, nor have there been any prosecutions for the desecration of Jewish cemeteries in 1997.

The small Reform Jewish community reported that it was subject to pressure and discrimination from the dominant Orthodox Jewish organizations.

Section III. U.S. Government Policy

The U.S. Embassy discusses religious freedom issues with the Government periodically. The U.S. Government has pressed its concerns actively when the occasion has warranted it. Since most problems related to religious freedom in the country lie in the relationship between foreign missionaries of normative religions and local authorities, and most of the foreign missionaries—approximately 60 percent—working in the country today are U.S. citizens, the embassy has intervened as necessary to defend their interests.

In April 1998 and April 1999, the American Citizens Services Section of the Embassy's consular section intervened with the Lviv regional state committee for religious affairs to ensure that the proper religious worker visa was issued to two American missionaries in accordance with U.S.-Ukrainian visa reciprocity. Similarly, responding to several complaints * by American missionaries that Ukrainian embassies and consulates were not issuing religious worker visas, the consular section raised the importance of honoring visa reciprocity in several 1998 meetings with the Ministry of Foreign Affairs. However, these meetings did not result in tangible improvements in the Government's visa practices toward prospective religious workers.

The U.S. Government also has been very active in advocating just restitution of religious property confiscated by the Nazi and Communist regimes. In a September 1998 visit to Kiev, Under Secretary of State Stuart Eizenstat raised the issue of restitution in several high level meetings with government officials. He discussed the issue, along with other concerns, at a breakfast with Ukrainian Jewish leaders at the Ambassador's residence. Ambassador Henry Clarke, the State Department's Senior Advisor for Property Restitution, toured Lviv and Kiev in May 1999, where he discussed the issue with government officials and community leaders.

An officer in the Embassy's political section is tasked with monitoring the status of property restitution. This officer has discussed the issue on several occasions with the State Committee for Religious Affairs, the Cultural and Humanitarian Cooperation Department of the Ministry of Foreign Affairs, and with representatives of religious organizations. In November 1998, the Ambassador met with the local Roman Catholic Archbishop to discuss his church's restitution claims. The Ministry of Foreign Affairs was provided with a copy of Under Secretary Eizenstat's March 1999 congressional testimony on property restitution in central and eastern Europe.

The Embassy places a high priority on monitoring anti-Semitism and maintaining close relations with local Jewish organizations. In June 1998, the Ambassador hosted a reception for Jewish community leaders. The Embassy's human rights officer holds regular meetings with a variety of Jewish community representatives. The human rights officer also traveled to the city of Uman in August 1998 to observe the annual pilgrimage of Bratslav Hasidic Jews to the burial site of one of the founders of their group and to check that local and central authorities had taken appropriate measures to ensure a successful gathering. The Ambassador attended and spoke at the April 1999 founding conference of the Jewish Confederation of Ukraine, an umbrella organization composed of over 250 Jewish organizations from across the country.

The Embassy's human rights officer continuously monitors the status of religious freedom in the country. The officers serving in that position during the period covered by this report regularly met with the State Committee for Religious Affairs and with representatives from all the primary religious groups in the country, not only in Kiev, but in several regional centers as well. In November 1998, the Embassy provided a detailed analysis to the State Department of the two draft laws on religion shortly to be considered by Parliament.

1999 РОКУ: УКРАЇНА (ВИКЛАД)

Конституція України і Закон “Про свободу совісті та релігійні організації 1991 р.” встановлюють відокремлення церкви від держави і право кожного сповідувати релігію за своїм власним вибором; Уряд в цілому поважає ці права на практиці за винятком деяких новітніх організацій, які відчувають труднощі з реєстрації, купівлею або орендою майна.

Державною установою, відповідальною за взаємодію з релігійними організаціями і втілення державної політики, є Державний комітет у справах релігій. Він має головний офіс у Києві і відділення в усіх обласних центрах, а також у Києві і Севастополі. Закон 1999 р. вимагає, щоб релігійні організації, які нараховують більше, ніж десять осіб старше 18 років і бажають набути статус юридичної особи, реєстрували свої статuti. Якщо група хоче реєструватися як національна організація, вона робить це в Держкомрелігій, місцеві громади реєструють статuti в місцевих органах влади. Це необхідно, щоб відкрити банківський рахунок і здійснювати економічну діяльність. Цей процес повинен займати не більше місяця, або три місяці, якщо Держкомрелігій або його регіональні відділення вважають необхідною думку експертів стосовно легітимності групи, яка претендує на реєстрацію. Однак ці вимоги (закону) часто не задовольняються.

Приклади, коли б релігійним організаціям постійно відмовляли в реєстрації, невідомі. Однак деяким новітнім релігіям, як відомо з джерел, що заслуговують на довіру, відмовляють в реєстрації їхніх організацій, особливо на регіональному рівні. Зволікання з реєстрацією часом відбувається через дії окремих бюрократів. Водночас корінні релігійні організації, особливо Православна церква в центральному, східному й південному регіоні та Греко-Католицька - в західному має значний політичний вплив на місцевому й регіональному рівнях і чинить тиск на місцеву владу з метою не допустити реєстрації новітніх релігій. Кожна з двох домінуючих деномінацій також намагається чинити тиск на владу, аби обмежити діяльність іншої.

Існує значне міжцерковне протистояння між трьома православними юрисдикціями. Але за винятком інцидента в Маріуполі в квітні 1999 р. (йдеться лише про події другої половини 1998 - першої половини 1999 р. - Ред.), протиріччя між церквами лишалися відносно мирними. Центром міжправославних протиріч є майно, що належало Руській православній церкві до незалежнення України, мова богослужіння та визнання закордонними релігійними організаціями. Московський патріархат досі успішно претендує на єдино легітимне представництво Української православної церкви. Київський патріархат скаржиться на переслідування місцевої влади в російськомовному східному регіоні, тоді як Московський - на те, що влада закриває очі на перебирання її церков українськими націоналістами на Заході країни.

Уряд був не в змозі зупинити незгоду між православними і греко-католиками в західному регіоні, ці дві громади втягнуті в боротьбу навколо церковної власності в приблизно 300 поселеннях. Число таких населених пунктів зменшилося впродовж останніх років.

З незалежненням України зросли можливості єврейського населення висловлювати свої релігійні й культурні почуття. Відродження єврейського життя в Україні знецінюється щорічною 25-тисячною еміграцією в Ізраїль, 18-тисячною - в західні країни та 16-тисячним зменшенням єврейського населення внаслідок від'ємної демографічної динаміки. За час, який аналізується в доповіді, розвинулося велике тертя в середині самої єврейської громади. Вони пов'язані з суперечкою про те, яка єврейська організація має бути визнана як репрезент українського єврейства.

Нетрадиційні християнські деномінації досить швидко зростають після незалежнення і складають приблизно 2 відсотки населення.

Уряд в цілому дозволяє релігійним організаціям споруджувати місця богослужінь й готувати духовенство. Виділяються земельні ділянки під будівництво і повертаються

колишні церковні споруди. Доповнення до Закону 1991 р. обмежила діяльність новітніх, закордонного походження релігійних організацій. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів скаржилася, що обмеження заважає переміщенню її місіонерів між містами; однак впродовж 1999 р. церковні лідери не повідомляли про подібні труднощі. З січня по 30 червня 1999 р. Держкомрелігій та його підрозділи видали 5927 дозволів на релігійну діяльність іноземцям і було щонайменше 8 відмов, але це не повна статистика.

Для утвердження міжконфесійного порозуміння Держкомрелігій сформував у 1996 році Раду Церков. 6 січня 1999 р. Президент Кучма закликав до єдності православних у різдвяному посланні, де він також високо оцінив роль Православної церкви.

Однак офіційні особи не зробили адекватних кроків і не застосували Кримінальний Кодекс проти тих, хто робить антисемітські заяви.

Релігійні організації мають привілейований статус у питанні реєстрації. Згідно з законом, тільки вони можуть претендувати на повернення власності, націоналізованої в радянський період. Причому об'єктом реституції є тільки культові будівлі і культове начиння; реституція іншої церковної власності не врегульована чинним законодавством.

Всі релігії мають однакові можливості щодо своєї колишньої власності. Проблеми з реституцією виникають не лише через неадекватне законодавство, бюрократичні зволікання, але й у зв'язку з труднощами, котрі виникають при переселенні тих, хто займає колишню церковну власність.

Хоча захист урядом релігійної свободи для нетрадиційних релігій дещо погіршився в останні роки, в 1999 р. було менше повідомлень з боку цих груп про труднощі з отриманням віз і реєстрації.

У доповіді відзначається, що православні церкви гостро критикують місійну активність нетрадиційних релігій. Підозра до цих релігій виразно наявна в громадській думці. Малі реформістські іудейські громади повідомляють про дискримінаційні дії з боку домінуючих ортодоксальних іудейських організацій. Оскільки більшість проблем, пов'язаних з релігійною свободою, стосуються відносин між іноземними місіонерами та владою, і оскільки близько 60 відсотків закордонних місіонерів - громадяни США, посольство вживає заходів до захисту їхніх інтересів тоді, коли це необхідно.

РЕКОМЕНДАЦІЯ 1396 (1999) З РЕЛІГІЇ ТА ДЕМОКРАТІЇ* **Прийнято Парламентською Асамблеєю Ради Європи 27 січня 1999 р.**

1. Рада Європи згідно зі своїм статутом сутнісно є гуманістичною організацією. Водночас, як охоронець прав людини, вона повинна забезпечувати свободу думки, совісті та релігій, як це затверджено у статті 9 Європейської Конвенції Прав Людини. Вона також має забезпечувати утримання виявів релігії у рамках обмежень, встановлених цією ж статтею.

2. Асамблея вже цікавилася різноманітністю культур і релігій в Європі. Їх співіснування і взаємодія значно збагатили європейську спадщину. Зокрема, Асамблея посилається на Резолюцію 885 (1987) про єврейський внесок у розвиток європейської культури, Резолюцію 916 (1989) про полишені культові будівлі, Рекомендацію 1162 (1991) та Розпорядження № 465 про внесок ісламської цивілізації до європейської культури та Рекомендацію 1291 (1996) відносно культури ідиш.

3. Асамблея також свідомо того, що навіть у демократичних суспільствах усе ще існує певна напруга між релігійними виявами й політичною владою. Багато проблем, перед якими стоїть сучасне суспільство, мають релігійний аспект: нетолерантні фундаменталістські рухи та терористичні акти, расизм і ксенофобія, етнічні конфлікти; має

* Неофіційний переклад з англійської

бути розглянута також статева нерівність у релігіях. Асамблея вже зверталася до цих проблем у Рекомендації 1202 (1993) про релігійну толерантність у демократичних суспільствах та в Рекомендації 1222 (1993) з боротьби проти расизму, ксенофобії і нетерпимості. Екстремізм не є власне релігією, а її викривленням. Жодна з великих стародавніх релігій не проповідує насилля. Екстремізм є людським витвором, що збочує релігію з гуманістичного шляху, перетворюючи її на знаряддя влади.

4. Розв'язання релігійних проблем не є справою політиків. Що ж до релігій, то вони не повинні посісти місце демократії або домагатися політичної влади; вони мають поважати визначення прав людини, що їх містить у собі Європейська Конвенція Прав Людини, а також установа закону.

5. Демократія і релігія не обов'язково несумісні, зовсім навпаки. Демократія довела, що вона створює найкращі рамкові умови для свободи совісті, віровиявлення та релігійного плюралізму. У цьому сенсі релігія, з огляду на її моральні та етичні зобов'язання, на цінності, які вона підтримує, її критичний підхід та культурні вияви, може бути дійовим партнером демократичного суспільства.

6. Демократичні держави, секулярні чи пов'язані з релігією, повинні дозволяти всім релігіям, що чітко дотримуються умов, встановлених Європейською Конвенцією Прав Людини, розвиватися в рівних умовах, а також давати їм можливість віднаходити відповідне місце в суспільстві.

7. Проблеми виникають тоді, коли власті намагаються використовувати релігію у власних цілях або коли релігії вдаються до зловживань стосовно держави заради досягнення своєї мети.

8. Багато конфліктів також виникає внаслідок обопільного неучтва, що призводить до формування стереотипів і, врешті-решт, відторгнення. У демократичній системі політики мають обов'язок запобігати тому, щоб уся повнота релігій асоціювалася з тими акціями, що їх здійснюють, наприклад, фанатичні релігійні меншості.

9. Релігійний екстремізм, що заохочує нетерпимість, упередженість та/або насилля, є також симптомом нездорового суспільства і становить загрозу демократії. Оскільки він піддає ризику громадський устрій, він має бути поборений такими засобами, які знаходяться у відповідності з установами закону, а оскільки екстремізм є виявом недуги суспільства, то його можна подолати лише за тієї умови, що власті візьмуться за розв'язання реальних соціальних проблем.

10. Просвіта є ключовим засобом подолання неучтва і стереотипів. Перегляд шкільних та університетських курсів є нагальною справою, яка дозволить забезпечити краще розуміння різних релігій; релігійні настанови не повинні здійснюватися за рахунок уроків про релігії як сутнісну складову історії, культури та філософії людства.

11. Релігійні лідери могли б зробити значний внесок у зусилля, спрямовані на подолання упередженості через свою громадську позицію та вплив на віруючих.

12. Для подолання упередженості та передсудів також необхідний розвиток екуменізму та діалогу між релігіями.

13. Тому Асамблея рекомендує, щоб Комітет Міністрів запропонував урядам країн-членів:

I – гарантувати свободу совісті та релігійних виявів у рамках умов, визначених Європейською Конвенцією Прав Людини для всіх громадян, особливо:

a) охороняти релігійний плюралізм, надаючи можливість усім релігіям розвиватися в рівних умовах;

b) сприяти в рамках, лімітованих статтею 9 Європейської Конвенції Прав Людини, дотриманню релігійних обрядів та звичаїв, наприклад, відносно одруження, вбрання, свят (з можливістю відповідного звільнення від роботи) та військової служби;

c) викривати будь-які спроби розпалювання внутрішньо- та міжрелігійних конфліктів для досягнення вузькопартійних цілей;

d) забезпечувати свободу й рівні права на освіту для всіх громадян незалежно від їх релігійних переконань, звичаїв і обрядів;

e) забезпечувати справедливий і рівний доступ до громадських засобів масової інформації для всіх релігій;

II. – сприяти розвиткові знань про релігію, особливо:

а) в рамках етичної та громадянсько-демократичної освіти підтримувати навчання тому, що релігії є зібранням цінностей, розрізнення яких повинно бути розвиненим серед молоді;

б) сприяти викладанню у школах порівняльної історії різних релігій, звертаючи увагу на їх походження, схожість деяких їхніх цінностей та різноманіття звичаїв, традицій, свят і т. п.;

с) заохочувати вивчення історії і філософії релігій та дослідження цих предметів в університетах паралельно з теологічними дослідженнями;

д) співпрацювати з релігійними навчальними установами для введення або підсилення в їхніх курсах аспектів, пов'язаних з правами людини, історією, філософією та наукою.

е) уникати — якщо йдеться про дітей — будь-яких конфліктів між здійснюваним державою навчанням релігії та релігійною вірою сімей, поважаючи їх вільний вибір у цьому дуже делікатному питанні;

III. сприяти покращанню відносин з/між релігіями, особливо:

а) залучати до більш регулярного діалогу релігійних і гуманістичних лідерів для обговорення головних проблем, які стоять перед суспільством, що сприятиме врахуванню культурних та релігійних поглядів населення перед прийняттям політичних рішень; залучати релігійні общини та організації з метою підтримки демократичних цінностей і впровадження інноваційних ідей;

б) заохочувати діалог між релігіями, забезпечуючи можливості для вираження, обговорення й зустрічей між представниками різних релігій;

с) сприяти регулярному діалогу між теологами, істориками та філософами, а також з представниками інших галузей знання;

д) розширювати і зміцнювати партнерські відносини між релігійними общинами й організаціями, особливо з тими, що мають глибокі соціальні та етичні традиції серед місцевого населення в соціальній, благодійницькій, місіонерській, культурній та освітній сферах;

IV. сприяти культурним і соціальним виявам релігій, особливо:

а) забезпечувати рівні умови для утримання і збереження культових будівель та іншого майна всіх релігій як невід'ємної частини національної і загальноєвропейської спадщини;

б) сприяти тому, щоб пустуючі релігійні споруди надалі використовувались у спосіб, який би в міру можливостей враховував оригінальне призначення їхнього спорудження;

с) зберігати культурні традиції та різноманітні релігійні святкування;

д) заохочувати соціальну та милосердницьку працю, здійснювану релігійними общинами та організаціями.

14. Асамблея також рекомендує Комітету Міністрів:

I. Закласти в його проекти демократично-громадянської освіти та викладання історії вказівки для впровадження їх в освітні програми, що містяться в пунктах 13.П.а, б та с цієї Рекомендації.

II. Продовжити створення рамкових умов для загальноєвропейської зустрічі представників різних релігій.

ЛУІС ДЕ ПЬЮІГ
**(ДОПОВІДАЧ ПАРЛАМЕНТСЬКОЇ АСАМБЛЕЇ РАДИ ЄВРОПИ,
ІСПАНІЯ)**

Пояснювальний меморандум до рекомендації 1396

Ця доповідь є логічним продовженням роботи Асамблеї з питань релігійної толерантності в демократичних суспільствах (Рекомендація 1202 (1993), доповідач пані Фішер) та з боротьби проти расизму, ксенофобії і нетерпимості (Рекомендація 1222 (1993),

доповідач пан Есперсен).

Комітет з питань культури й освіти в декількох випадках уже наголошував, що своїм багатством європейський континент завдячує розмаїттю культур і релігій, що співіснували протягом століть, взаємовпливаючи та доповнюючи одна одну (Резолюція 885 (1997) про єврейський внесок до європейської культури, доповідач пан Мартінез; Рекомендація 1162 (1991) та Розпорядження № 465 про внесок ісламської цивілізації до європейської культури, доповідач пан де Пьюїг; та Рекомендація 1291 (1996) про культуру їдиш, доповідач пан Зінгеріс.)

У цих доповідях проблеми розглядалися головню з точки зору політики та культури. Специфічна роль релігії у демократичному суспільстві, однак, залишається делікатною проблемою. Цілком зрозуміло, що визначати цю роль чи зупинятися на різного роду теологічних питаннях слід не парламентарям. Це справа виключно релігійних організацій, і найсуворіше розділення між державою й релігією має бути витримано. Та хоч би як там було, релігія — це передусім соціальний феномен і її важко відокремити від культури. Я вірю, що відповідальні політики мають за обов'язок звертатися до всіх аспектів суспільного життя, включаючи й релігійний. Однак вони також повинні забезпечувати сумісність свободи віровизнань з іншими правами людини.

Особливо необхідно проаналізувати відносини між релігійними організаціями й державами та порушити питання про способи боротьби з нетерпимістю щодо віруючих і релігійної практики, а також про те, як покласти край релігійному фундаменталізму, котрий, у свою чергу, нетерпимий до прав людини.

На сьогодні не можна сказати, що в Європі йдуть релігійні війни, та хіба може хтось говорити про абсолютний мир? Релігійні відмінності загрозливо присутні як у декількох нинішніх, так і в потенційних конфліктах: в Ірландії, Палестині, Боснії і Косово, в певних аспектах сучасного суспільства, таких як відродження расизму і ксенофобії та існування сект. Ми також не повинні забувати про спроби використання релігій ідеологічними апаратами певних радикальних крайніх правих рухів (на кшталт Національного Фронту у Франції) та хвилю ісламського фундаменталізму в окремих арабських країнах.

У Центральній та Східній Європі падіння Берлінського муру та прихід демократії відкрили шлях релігійному відродженню і, залежно від країни, — новим, інколи напруженим відносинам між релігійними організаціями й державами, так само як і міжрелігійним конфліктам, зростанню кількості нових сект і різним формам фундаменталізму. Асамблея матиме можливість обговорити деякі з цих проблем, коли розглядатиме доповіді про протизаконну діяльність сект та новий російський закон про релігії.

Як на Заході, так і на Сході релігія знову вийшла на перший план у дискусіях з політичних, філософських та соціальних проблем. Деякі фахівці, наприклад, Семюел Хантінгтон у його добре відомій книзі “Зіткнення цивілізацій”, ідуть так далеко, що передбачають причину майбутніх конфліктів уже більше не в економічних умовах чи ідеології, а в менталітеті та системах етнічного й релігійного мислення різних цивілізацій.

Хоча питання зіткнення між культурами не можна ігнорувати, зрозуміло, що ми зараз стоїмо перед проблемою нетолерантності, браку порозуміння, дистанційованості.

Тому ця доповідь має на меті віднайдення шляхів збереження свободи релігії, водночас охороняючи демократію. З одного боку, необхідно подивитися, що саме держави та урядові діячі мають зробити у справі забезпечення персональної свободи совісті та свободи кожного сповідувати релігію. З іншого боку, ми повинні дослідити, як релігійні організації й окремі віруючі дотримуються принципів демократії, не залишаючи поза увагою те, як релігії допомагають зробити суспільство більш людським і поширюють у ньому моральні та етичні цінності.

Щоб дійти остаточного рішення, яке дасть можливість адресувати рекомендацію урядам країн-членів, ми запросили до розгляду експертів та представників різних релігій.

Колоквіум відбувся в Анталії у вересні 1997 р., а у грудні 1997 р. у Парижі відбулися слухання.

Упродовж цих зустрічей обговорювались в історичному плані такі питання як відносини між релігією і владою, філософією і теологією, теократією і демократією, догматизмом і лібералізмом, моральною й релігійною етикою. У центрі уваги були такі специфічні аспекти, як секулярні й конфесійні держави, демократія всередині релігійних організацій, свобода совісті у світлі права, віра та повага до рішень, прийнятих більшістю.

Природно, не все, що могло бути сказано, було сказано. Адже всебічно розглянути таке широке питання фактично неможливо. Однак ми намагалися не упустити жодного критичного зауваження й розглядати проблему з різних точок зору щоб якнайповніше висвітлити її.

Внесок експертів, представників різних релігій та парламентарів був дуже корисним для розробки проекту цієї доповіді. Увесь документ має розглядатися як широкомасштабне спільне судження про предмет.

ДЕМОКРАТІЯ І СУСПІЛЬСТВО: НАПРУГА І СПОРІДНЕНІСТЬ

Політичні системи й релігії завжди співіснують в атмосфері напруги. Те саме стосується й відносин між демократією й релігією. Звісно, між ними існують внутрішні відмінності. Демократія — це плюралізм, тоді як релігія — це унікальність. Демократія — це влада народу і для народу, що ґрунтується на різноманітності “істин” та можливості компромісів між ними. Релігія ж базується на слові Божому, і люди не обирають його голосуванням.

Ці розбіжності не означають наявності автоматичного деструктивного антагонізму. Отець Валадье мав рацію, коли говорив, що було б правильніше звернутися до неминучості напруги між двома сферами людського існування, які знаходять свої істини через протиставлення й порівняння однієї з другою.

Проблема виникає, коли в іменем релігії зневажаються демократія чи права людини або коли політична система заперечує свободу совісті й забороняє релігійну практику.

Загрозу також несуть спроби світської влади час від часу використовувати релігії для захисту власних інтересів, так само як і намагання релігійних організацій контролювати політичну владу.

В Європі часів Римської імперії або середньовіччя не існувало чіткого розрізнення між світською й духовною владою. І лише наприкінці XVIII ст. почалося відокремлення держави і церкви. Втім, існують цивілізації, де таке відокремлення не відбулося ще й дотепер.

Європа не часто подавала приклади поваги до культурних і релігійних ідентичностей. Брутальна нетерпимість і гегемонія не мають жодного виправдання, навіть якщо й можуть бути пояснені в історичному контексті: держави репрезентували владу, і єдиним шляхом підтвердження власної сили було нав'язування релігії та світогляду.

Цю силу вони застосовували, будучи переконані, що цивілізують інших, які всі є більшою чи меншою мірою варварами. Їхня претензія на те, що вони дають людям щось краще, приховувала недооцінку й маніпулювання способом життя та мисленням інших народів. Однією з таких моделей, що її можна навести як приклад, є колонізація Америки, але існують й інші, такі як романізація й утворення національних держав, не кажучи вже про період будівництва імперій у XIX та XX століттях.

Домінуючі культури зверхньо ставилися до різноманіття, з яким вони часто боролися, примушуючи тих, кого атакували, захищати себе; ця реальність дотепер визначає всі проблеми європейських меншин.

Різні погляди на світ, яких дотримуються релігії і суспільства, не є, однак, обов'язково несумісними чи ворожими. Історія свідчить, що так само як і конфронтації, нескінченний перелік яких можна навести, були й періоди гармонійного співіснування, що завжди доводили свою вигідність для обох сторін. Балкани — це лише один приклад, де

війни та етнічні зіткнення не заважали співіснуванню, змішаним шлюбом і позитивним впливам.

Демократія з її неупередженістю та врівноваженістю й релігійні організації, більшість яких ставиться до інших помірковано та з повагою, можуть чудово зрозуміти і збагатити одна одну. Демократія як система політичної, правової та соціальної організації, котра вбирає в себе спільні цінності товариськості, терпимості та плюралізму, створює найкращі рамкові умови, що захищають вільне сповідання релігії.

Демократична модель пропонує релігії необхідні умови, в яких розвивається й гарантується плюралізм. Але це не означає “свободу для всього” без жодних обмежень.

Якщо залишити осторонь екстремізм та фанатичні крайнощі, то виявляється, що релігія може зробити вкрай важливий етичний і моральний внесок у демократію. Демократичне суспільство не може існувати без фундаментального консенсусу щодо сутнісних цінностей людського існування. Релігія внесла багато ідей до демократичного мислення і стандартів, так само як і загальнолюдські цінності, що стосуються солідарності, людської гідності та поведінки особи в суспільстві. Цивільне право виповнене аспектами моральної і соціальної свідомості, які впливають з трансцендентальних ідеологій.

Той факт, що кожна спроба придушення релігії, здійснювана впродовж історії (Французька революція, комуністичні режими), завершувалася невдачею, може бути кращим доказом того, що віра є як життєздатною, так і необхідною.

НЕОБІЗНАНІСТЬ, ПЕРЕДСУДИ ТА МАНПУЛЯЦІЇ

А. Взаємна необізнаність

Взаємна необізнаність у багатьох випадках є причиною напруження між релігіями і властями, яка призводить до непорозумінь і в кінцевому підсумку до відторгнення. Саме так виникали й агресивний та нетерпимий релігійний фундаменталізм, і фундаменталізм політичний, що теж є агресивним і нетерпимим. Це звичайне явище, коли віруючі однієї релігії нічого не знають про іншу. Ті, хто репрезентує владу, часто дуже слабо інформовані про релігію та різні форми її вияву. Навіть там, де обидві сторони дотримуються поміркованої лінії, все ще застосовується гранично критичний підхід, як до певних релігійних концепцій і практик, так і до сумісності релігійних виявів з демократичною системою.

Ставлення релігійних організацій одна до одної не завжди є екуменічним. Щира співпраця важко пробиває собі шлях у відносинах між іудаїзмом, християнством й ісламом, ба навіть між різними іудейськими, християнськими й мусульманськими общинами. П'ять століть знадобилося Католицькій церкві, аби попросити вибачення в іудеїв за вигнання їх з Іспанії. П'ять століть знадобилося Ватикану, аби визнати, що необхідно було зробити більше для відвернення холокосту. Шлях від запізненого каяття до справжнього діалогу, спільних планів і дійсної солідарності релігійних організацій усе ще залишається дуже довгим.

Іншими ризиками, які чатують на демократію, якщо вона не усвідомлює суті релігії, є спрощення та узагальнення останньої. Кожна релігія має серед своїх визнавців тих, хто використовує її задля досягнення влади, і тих, хто сповідує свою віру в ім'я певних духовних цінностей. Люди часто роблять помилку, плутаючи мусульман з фундаменталістами (так само як і звичайні й екстремістські течії в іудаїзмі чи в католицизмі) й забуваючи, що існує поміркований іслам, який бореться з фундаменталізмом і сприймає демократію як суспільну й політичну систему. Іслам, який визнає світську природу влади і прагне розвиватися в демократичному суспільстві, пропонує величезні можливості для співпраці, так само як це робить і нефундаменталістський іудаїзм.

Чи є ще якась потреба згадувати про потерпання арабського світу від того, як європейці викривляли його образ, застосовуючи до нього стереотипи, що ґрунтуються на недооцінці та розділенні? Так, орієнталізм минулого століття, з його підкресленням

екзотичного, старомодного й легковажного характеру арабів, призвів до винаходу бельгійським вар'єте у Парижі танцю живота, який згодом увійшов до арабського традиційного фольклору.

Нетерпимість у сучасному світі є також результатом минулого, яке систематично маніпулювало історією, культурою та реальністю кожної людини. Разом з викривленням вигляду тих чи інших суспільств і цивілізацій, це яскраво закарбувало в пам'яті людей зловживання та образи й формувало несприятливе уявлення про європейський політичний та інтелектуальний світ.

Західний світ, який часто ототожнюють з християнством, вважається матеріалістичним, гедоністичним, та розбещеним та аморальним з релігійної точки зору, таким, що претендує бути більш духовним і більш правдивим. На вершині цих міркувань приходять звинувачення в егоїзмі, байдужості до третього світу і браку солідарності. Хоча ми і не приймаємо ці спрощені й радикальні заяви, наявність в них певної істини не можна заперечувати.

І все ж слід визнати, що необізнаність та стереотипи, які є її результатом, не завжди вкорінені в бажанні маніпулювати, але у схильності європейців дивитися на інших людей власними очима й оцінювати інші цивілізації у світлі власних цінностей.

Більш серйозним і загрозливим є той факт, що певні стереотипи продовжують існувати в сучасному суспільстві, часто приховуючи за собою справжні проблеми. На колоквиумі в Анталії, наприклад, турецькі учасники пояснювали зміцнення влади ісламської партії Рефах (згодом забороненої Конституційним Судом) не зростанням релігійного фанатизму, а як вияв суспільної недуги. Це був громадський протест проти уряду, який виявився не в змозі приділяти увагу певним проблемам суспільства. Рефах формулював традиційні “соціальні” лівацькі звернення, витримані в релігійних термінах, — тактика, спрямована на включення у світ політики маргинальних прошарків суспільства.

У цьому контексті і справді, як сказав один з учасників, неможливо побороти Ісламську партію адміністративними чи політичними методами, а лише шляхом вирішення реальних проблем суспільства. Доказом цього є той факт, що Рефах знову виник під новим ім'ям того ж самого дня, коли був заборонений Конституційним Судом.

В. Істина та її інтерпретації

Викривлення існують не лише серед чи між релігіями і властями, а й усередині кожної релігії. Хоча у принципі релігія висловлює Боже слово, це слово інтерпретується й розповсюджується людьми, які дуже рідко є байдужими до якихось особистих інтересів або до ризиків того періоду, в якому вони живуть. Ось чому певні релігійні тексти волею випадку виявляються дуже далекі від первісного Слова.

Ісламські екстремісти, які виправдовують свою діяльність висловами з Корану, фактично ґрунтуються на текстах XIII—XIV століть, що походять від одного з відгалужень ісламу, котре проповідує насилля, а це прямо суперечить толерантності, проголошеної Кораном.

Упереджене витлумачення притчі про Адама і Єву століттями служило виправданням приниженого стану жінки, перетворюючи її лише на частку Адамового тіла, а не на рівноправного й невідокремного партнера.

Слід наголосити, однак, що сучасна наука здатна виправити деякі з помилок людства, що призвели до втрати істинного тлумачення священних текстів, наводячи всі добре відомі нам крайнощі. Люди все ж таки потребують ознайомлення з цими відкриттями. Вони мають бути внесені до шкільних підручників, передусім же прийняті духовенством і включені у проповіді. Ось чому діалог між церквою й наукою у сфері історії релігій також є дуже важливим.

Як недавно сказав про це стосовно ісламу муфтії Марселя Сохейб Беншейх, віруючі мають читати Коран “у світлі знань нашого часу”.

Релігія перед лицем сучасності

До останніх десятиліть релігія була проти нових комунікативних технологій, які розвивалися поза межами того, що можна собі уявити. З цього випливають — прямо чи опосередковано — певні тенденції. З одного боку, дедалі менше молодих людей, особливо в індустріальних суспільствах, відвідують релігійні служби, а з іншого — певні релігії у тих частинах світу й суспільствах, які не користають з технічного прогресу, повертаються до духовності і зміцнюються у своїх поглядах. Слід зауважити, що декілька сект значно швидше ніж традиційні релігії адаптувалися до такого розвитку й повернули його собі на користь — прикладом тут можуть бути телеєвангелісти.

Однак релігія і прогрес не є взаємозаперечуючими й цілком протилежними. У сучасному суспільстві зміни відбуваються з такою швидкістю, що дедалі більше людей дезорієнтуються й не здатні адаптуватися. На індивідуальному рівні ця дезорієнтація призводить до стресів, захворювань, депресій та наркотичної залежності. На суспільному рівні вона дає початок маргіналізації і винятковості, які призводять до фанатизму та релігійного фундаменталізму.

В обох випадках навіть у найбільш розвинутих демократичних суспільствах усе ще не вдалося встановити такі політичні й соціальні системи, які б дали можливість своїм громадянам повернутися обличчям до цих змін, водночас зберігаючи цінності, на яких базується демократичне суспільство.

Тому релігія в її етичному й естетичному вимірах та з її завданням надавати моральний і духовний комфорт необхідна для сучасної людини, навіть якщо ми визнаємо, що одного тільки релігійного бачення не досить. На колективному рівні релігія також могла б бути дійовим партнером демократичної системи. Однак це можливо лише за умови, якщо вона адаптуватиметься до сучасності, а не конфронтуватиме з нею. Та часто справа стоїть не так. Поміркуйте над роллю жінки в певних ісламських й іудейських суспільствах або над позицією Ватикану щодо розлучень, абортів і, особливо, над проблемою контрацепції в еру СНІДу.

Переважає більшість головних релігій знаходять важким пристосовувати свою мову й ритуали до поступу сучасного життя. Це означає, що вони несуть велику частку відповідальності за процвітання сект, які часто бувають спритнішими в наверненні молодих людей (але також і в маніпулюванні ними!).

З іншого боку, релігії не змогли уникнути актів фанатизму й насилля над людьми, які прагнуть бути вірними своїй релігії, — таких як рейди католиків проти абортів, тероризм, здійснюваний ісламськими фундаменталістськими рухами, різанина, що її вчинили в Ізраїлі іудейські екстремісти.

Фундаменталізм і нетерпимість

Проблему фундаменталізму й релігійного радикалізму, яка до останніх років знаходила ґрунт у політиці, вирішити нелегко. Як уже згадувалося, деякі люди, позбавлені надії і майбутнього, звертаються до релігії, аби віднайти напрям і сенс власного життя. Коли проблема торкається того виміру, в якому існує зараз, то цілком очевидно, що ми стоїмо перед головним конфліктом сучасного суспільства. Релігійний фундаменталізм прагне нав'язати теократію, тоді як політичні радикали бажать вигнання емігрантів. Усі виявляють ту ж саму нетерпимість.

Термін “екстремізм”, під яким розуміється доведення релігійних вірувань до крайнощів, не є правильним для визначення екстремістів, оскільки їхні дії і слова ставлять їх поза релігіями, які вони прагнуть захищати, — на позиції, більш близькі до сект. Як інакше можна пояснити взаємні вбивства католиків і протестантів, здійснені в ім'я єдиного Бога?

Екстремізм не є, як стверджують його прихильники, найбільш істинним шляхом, але його перекоцненням. Усі релігійні лідери, яких ми чули, наголошували на цьому.

Доцільно процитувати пана Боубакера, настоятеля Паризької мечеті, який сказав, що іслам не був екстремізмом. Він пояснює, що оскільки одним із завдань екстремізму є захоплення влади, він стає забороненим духовно й посланнями пророків. Сам Пророк

ісламу боровся проти насилля, нетерпимості й екстремізму серед своїх співвітчизників. Екстремістські крайнощі не мають нічого спільного з ісламським посланням. Нікого й ніколи не просили вбивати людей в ім'я релігії. Навпаки, іслам говорить, що, в разі коли хтось забирає одне людське життя, це те саме, що вбити всю людську расу. І якщо хтось зберігає людське життя, це те ж саме, якби він зберіг усе людство в цілому.

Головний рабин Сітрак засудив іудейський екстремізм, говорячи, що вбивця Іцхака Рабина скоїв вбивство двічі: він убив саму людину і її Бога. Немислимо, щоб Бог сказав людині: "Піднеси свою руку, щоб вбити". Тора дозволяє лише самозахист. Не було жодного рабина, хто б сказав, що вбивця Рабина був правий. Він став ганьбою євреїв.

Зараз час визнати очевидне, а саме те, що у великих світових релігіях екстремісти завжди є тільки меншістю. Але ця меншість займає диспропорційне місце у свідомості людей через небезпечність здійснюваних нею акцій (що, власне, і є їхньою метою). На жаль, усі ми надто легко впадаємо у спокусу узагальнення, звинувачуючи релігію в тому, що скоюється в її ім'я окремими особами і в окремих випадках. Це не тільки не дасть змоги вирішити проблему, але внесе напругу у відносини з тими віруючими, більшість яких поважає релігію та громадянські цінності.

Коли відбуваються терористичні акти, ми одностайно згодні, що будь-яке порушення громадського порядку має суворо каратись незалежно від того, здійснюється воно хуліганами, що покинули спортивний майданчик, чи тими, хто розпалює релігійне насилля. Ті, з ким ми обговорювали цю проблему, також, однак, наголошують на необхідності акцій з попередження екстремізму.

Головний рабин Сітрак також підкреслив, що помірковані релігійні лідери повинні частіше висловлюватися, бо саме вони є справжніми представниками релігій. На жаль мас-медіа часто звертаються до тих людей, хто робить ефектні декларації або закликає до насильства.

Заклучна частина

Бачення релігійного радикалізму може відвернути нашу увагу від питання сумісності релігії і демократії. Це шлях, якого слід уникати. Церква і держава не є несумісними з демократичною системою. Хоча є і трагічні приклади, історія також свідчить, що можливо зберегти розділення між духовною і світською владою, а це є однією з вимог демократії.

Це не означає, що релігійні організації повинні посідати однакове місце незалежно від їхньої позиції у суспільстві. Це було б абсурдом. Демократія віднайшла правильне рішення для цього типу конфліктів, застосовуючи правило більшості і пропорційності. Таким чином, релігійні організації мають визначити свої позиції у суспільстві, виходячи зі своєї діяльності, уряди повинні просто визнати ці позиції і надати їм допомогу у відповідності з їхньою важливістю.

Релігії і релігійні общини є частиною суспільства. Ось чому в інтересах держави забезпечувати їхній громадянський прогрес та культурне й інтелектуальне процвітання. Це є її прямим обов'язком, і за це вона має відповідати. Якщо метою політиків, держави й демократії є робити громадян щасливими (або настільки щасливими, наскільки це можливо), то вони повинні пропонувати всі засоби, аби задовольняти їхні культурні й духовні потреби.

Демократичне суспільство мусить робити більше, ніж просто поважати релігії; воно має зробити так, щоб людям було легко сповідувати свою віру — настільки, наскільки це можливо. Релігія є частиною людської культури і традицій. Держава з її законами, інституціями та звичаями повинна зробити очевидним те, що будь-яке трансцендентальне усвідомлення, все те, що є центральним для суспільства й людської ментальності, може процвітати.

Лише демократія здатна гарантувати сповідання релігій, водночас поважаючи і кожного індивіда, і релігійну общину. Віруючі, зі свого боку, мають усвідомлювати, що жоден релігійний догмат не повинен заперечувати цінностей гуманізму, які є основою

правової і соціальної структури демократії.

Держава також має забезпечувати розвиток культурних виявів релігій та гарантувати право релігійних організацій на здійснення соціальної, благодійницької, місіонерської та освітньої діяльності. Вона повинна сприяти здійсненню богослужінь і відзначенню релігійних свят, ідучи назустріч віруючим настільки, наскільки це можливо, в узгодженні їх обов'язків як членів суспільства (робочі дні, вибори, референдуми) з календарями основних релігій.

Держава зобов'язана надавати віруючим та поміркованим релігійним лідерам можливість вільно обирати позиції щодо громадських і політичних подій на ґрунті їх етичних і релігійних приписів. Вона має пропонувати культурні можливості для теологів, інтелектуалів та філософів, аби вони зустрічалися й дискутували, та сприяти модернізації релігійних організацій.

Власті могли б робити більше для досягнення моральної відповідальності з боку релігійних організацій щодо головних проблем, обговорюваних у суспільстві. Більш регулярні дискусії між демократичними й релігійними інституціями могли б привести до справжньої співпраці у спробі віднайти вирішення головних проблем сучасного суспільства.

Освіта залишається єдиним ефективним способом подолання неуттва й нетерпимості. Курс порівняльної історії релігій можна було б додати до всіх шкільних та університетських програм. Більш того, могла б викладатися також історія Середземноморського регіону. В університетах вивчення іудейської й ісламської філософії та теології могло б не обмежуватися, як це зазвичай робиться, сходознавчими факультетами. Рада Європи може дати рекомендації країнам-членам стосовно цієї сфери у рамках її проекту "Освіта для демократичних суспільств".

Демократія могла б також допомогти релігійним організаціям у їх філософському розвитку та баченні суспільства, в такій сфері, як роль жінки.

Формування світового устрою не є справою релігій. Вони можуть, однак, через свої моральні послання, своє критичне ставлення до властей, освітню діяльність у суспільстві й через свій приклад виконання обов'язку робити свій внесок у суспільний розвиток та вдосконалення демократії. Релігія не може зайняти місце демократії і не повинна намагатися посісти владні позиції. Відповідно й політичні партії не повинні охоплювати релігійні деномінації. Теократія є не найвищим ступенем демократії, а її запереченням. З іншого боку, релігії можуть стати головними активними захисниками прав людини та громадських етичних і моральних цінностей. І саме цю соціальну й етичну роль слід дозволити відігравати релігійним організаціям.

Демократія, однак, не може прийняти порушення людської гідності та прав людини в ім'я віри. Релігійні організації, які формуються з громадян, мають підкорятися демократичним законам. Усілякі посягання на громадський порядок і демократію мають каратися. Релігійна практика обмежується демократичними законами, тобто — правами людини.

МОНІТОРИНГ

РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА В УКРАЇНІ: ЛІТО 1999 року

ЧЕРВЕНЬ

Упродовж червня в Україні було зареєстровано статути понад ста релігійних громад. Причому лівова частка новостворених громад припадає на схід і південь країни (Донецька область – 15, Полтавська – 12, Черкаська – 9, Херсонська та Луганська – по 8, Запорізька та Кіровоградська – по 7, Крим – 6, Чернігівська – 5 і т. д.) Тобто лишається висхідною тенденція збільшення числа релігійних організацій за рахунок більш населених регіонів країни, де використання інституційної релігійності було особливо жорстоким і

тривалим. Що ж стосується релігійних організацій, реєстрація статутів яких входить до компетенції Держкомрелігій, то їх у червні було зареєстровано 8. Таким чином, за перше півріччя 1999 р. в Україні отримали статус юридичної особи 13 релігійних місій, 6 монастирів, 3 місійних товариства, 1 братство та 1 духовний навчальний заклад (Колегія святого Петра Могили Української автокефальної православної церкви).

Проблеми, з якими зверталися віруючі до Держкомрелігій та його підрозділів в областях України в червні, непогано ілюструють структуру потреб церкви в її відносинах з державою. Найчастіше звертаються з проханнями передати церковні споруди, які зараз використовуються не за призначенням, чи надати земельні ділянки під будівництво храмів і молитовних будинків, проведення релігійних заходів просто неба, зі статутами новостворених релігійних організацій, з різноманітними майновими проблемами. Чимало звернень пов'язані з проханням посприяти в одержанні гуманітарної допомоги без в'їзного мита та в оренді приміщень. Влітку зростає число звернень щодо надання або продовження віз іноземним громадянам, які в'їжджають в Україну на запрошення релігійних організацій. Географія іноземців, які прагнуть допомогти своїм одновірцям в Україні (найчастіше – щиро, хоча, на жаль, не завжди) справді незора. Тут і Німеччина, і США, і Норвегія, і Швеція, і Бразилія, і Південно-Африканська Республіка, і навіть Парагвай та Сингапур. Іноземці допомагають обладнувати літні табори для дітей та юнацтва, здійснюють місійні програми, проводять навчання. Переважна більшість закордонних гостей – це протестанти. Пожвавлення релігійного життя п'ятидесятницьких, баптистських, євангелічних та інших протестантських громад у літні місяці впадає у вічі й подобається далеко не всім. Тому в червні помітно збільшилося число звернень православних з вимогами “заборонити”, “не допустити”, “припинити” протестантські місійні проекти. Хоча деякі православні ієрархи й священнослужителі обирають більш конструктивний шлях. На Чорному й Азовському морях у цьому році діють православні літні табори, де молоді люди поглиблюють свої знання Святого Письма, вивчають святоотцівську спадщину, праці православних богословів, разом моляться, працюють і відпочивають. 10 червня уряд України розглянув хід підготовки до відзначення 2000-ліття Різдва Христового. У своїй інформації голова Держкомрелігій Віктор Бондаренко розповів про роботу, яку було здійснено тут упродовж двох останніх років: релігійні організації України взяли участь у багатьох конференціях, семінарах, симпозіумах, присвячених Великому Ювілеєві. До Верховної Ради направлено законопроект, який передбачає вдосконалення механізму передачі церквам відібраних у них у різні роки сакральних споруд та іншого майна. Виконано значні обсяги робіт з впорядкування пам'яток церковної архітектури й мистецтва. Зокрема, зведено храм Богородиці Пирогощі, Михайлівський Золотоверхий собор з дзвіницею; розпочато відтворення Успенського собору Києво-Печерської Лаври, Володимирського собору в Херсонесі, Бернардинського монастиря у Львові, Спасо-Преображенського в Новгород-Сіверському на Чернігівщині. Водночас виконано далеко не все з наміченого. Причина одна – брак коштів. На засіданні уряду у зв'язку з цим було визначено додаткові джерела фінансування, які б дали змогу гідно підготуватися до Ювілею.

11 червня було оприлюднено Заяву Президента України, в якій засуджується політика насильства щодо релігії, церкви та віруючих і висловлюється думка про необхідність морально-політичної реабілітації церкви як суспільного інституту, що постраждав від тоталітарного режиму. (Текст заяви див. у попередньому числі вісника. – “ЛіС”, 1999, №6). Очевидно, президентська заява є певним компромісом між усвідомленням державою тієї величезної шкоди, що її було заподіяно церкві впродовж семи десятиліть, прагненням подолати наслідки комуністичної політики та встановити якомога більш конструктивні відносини з церквою і, з іншого боку, – наявними реаліями. А реалії такі, що держава не в змозі відшкодувати церкві ті колосальні втрати, яких вона зазнала за радянських часів. Вона не здатна ані повернути церкві націоналізовані землі, ліси, лікарні, ритуалки, заводи й фабрики, ані надати їй пристойну компенсацію. Зрозуміло, що навіть не дуже ретельна інвентаризація відчуженої церковної власності обов'язково засвідчить: майно однієї церкви зараз знаходиться в руках іншої, в будинках живуть люди, розміщені навчальні, культурні, лікувальні заклади тощо. Словом, почати

процес реституції церковної власності (а саме це не в останню чергу мала на меті Українська греко-католицька церква, коли домагалася реабілітації з боку держави) – значить впритул наблизитися до серйозної соціальної проблеми. Розв'язати її в сучасній Україні навряд чи можливо. Тим більше, що відшкодування по справедливості належало б не лише релігійним інституціям, а й нащадкам сотень тисяч пограбованих (більшою або меншою мірою) радянською владою. Не забуваймо також, що в Україні живуть сотні вірних різних церков, які свого часу були ув'язнені за організоване навчання дітей релігії, відмову від військової служби за релігійними переконаннями, місіонерську працю, організацію виробництва й поширення духовної літератури тощо. Цим людям також належало б відшкодувати втрачені роки і здоров'я, скалічені долі. Отже, президентська заява – це своєрідний протокол про наміри, або, за словами єпископа-помічника глави УГКЦ Любомира Гузара, “перепрошення” держави перед церквою.

Конфлікти між громадами різних церков за право володіння або користування спорудами й майном у червні часом приводили до зіткнень. 10 червня у селищі Королево під час сутички між православними і греко-католиками член виконавчого органу громади Української православної церкви навіть отримав тілесні ушкодження. 20 червня загострилася ситуація в селі Великі Межирічі на Рівненщині, де вірні УПЦ Київського патріархату намагалися захопити храм УПЦ в єдності з Московським патріархатом. Втім, були в червні і зразки конструктивного вирішення подібних ситуацій: 18 червня громади УАПЦ та Римо-Католицької церкви села Іванівка на Тернопільщині підписали заяву-згоду про чергове й рівноправне використання костьолу, що дуже відчутно послабило напругу на релігійному ґрунті в цьому населеному пункті. Вперше за останні три роки 23 червня вдалося не допустити зіткнення вірних УПЦ в єдності з Московським патріархатом і ветеранів Української повстанської армії на місці, де 1941 р. НКВС знищив в'язнів луцької тюрми. Сумно, але в даному випадку це скоріше наслідок профілактичної роботи представників влади, аніж глибоке прагнення до примирення, бажання підвести ризик під минулим і припинити багатовимірний поділ суспільства.

Поруч з “великими” лініями протистояння релігійне життя України виповнене дрібними сутичками, з'ясуванням відносин тощо, які серйозно підривають довіру до церкви, духовенства та віру в проголошені ними істини. В червні також не бракувало конфліктів у керівних органах низки релігійних громад різних конфесій, пов'язаних з фінансами, майже кухонних сварок між парафіяльним активом, інтриг і наклепів. Особливо негідно виглядали вправи деяких священників з розподілу між собою “ласих шматків”: територій, якими не опікуються священнослужителі, лікарень і особливо кладовищ.

Непростою лишалася атмосфера навколо хресної ходи представників російських православних братств слов'янськими землями й ріками. Навколо цієї ходи різні політичні й церковні сили здійснювали справжній ажіотаж. Для декого хресна хода – це унікальна й чи не єдино можлива наразі нагода вигулькнути з політичного небуття й нагадати про своє існування. В кінцевому рахунку Президент Л. Кучма в листі патріарху Алексію II пояснив причини, з яких хресна хода в нинішніх суспільно-політичних обставинах є для України небажаною. Очікується, що її програму в Україні буде зведено до мінімуму.

Звичайно, в червні проводилися церковно-богословські й академічні релігієзнавчі конференції, відзначалися ювілеї парафій та монастирів, освячувалися нові храми і наріжні камені, на яких незабаром буде зведено церкви та молитовні будинки. В урочистостях з нагоди закладання Свято-Володимирського собору в Луганську взяв участь навіть Президент України Л. Кучма. Як і завжди, велелюдною стала щорічна молодіжна проща до Зарваниці, організована Тернопільською єпархією УГКЦ спільно з “Пластом” та організацією “Українська молодь Христові”. У прощі взяли участь близько 10 тисяч юнаків і дівчат. Тисячі прочан зібралися біля Малоберезнянського монастиря отців-василіан на Закарпатті, якому було передано унікальну ікону Божої Матері. Цю ікону, врятовану від турків і 1453 р. вивезену з Царгорода до Рима, подарував Мукачівській греко-католицькій єпархії 1926 р. папа Пій XI. У радянські часи ченці так ретельно переховували ікону, яка вже набула слави заступниці Закарпаття, що її сліди загубилися. Але настійливі пошуки таки дали результат. Ікону зберігала родина побожних мукачівців,

невдовзі вона посяде своє місце в іконостасі храму Малоберезнянського монастиря. 12 ікон знайшли своє місце й у Троїцькому кафедральному соборі УПЦ Дніпропетровська. Вони були конфісковані при спробі нелегального вивозу за кордон. Серед ікон є напевно унікальні твори XVII і XVIII століть. Особливо цінною архієпископ Дніпропетровський і Павлоградський вважає ікону Божої Матері Козельщинської.

Не припинялася, природно, милосердницька й добродійна праця церков. На Київщині, наприклад, християни віри євангельської істотно нарощували обсяги кваліфікованої медичної допомоги людям похилого віку, інвалідам, дітям-сиротам. Вони налагодили роботу пересувних медичних станцій, де терапевти, хірурги і стоматологи надають допомогу хворим у найвіддаленіших від стаціонарних лікарень поселеннях. Звичайно, допомога ця – безплатна.

24 червня виповнилося 85 років кардиналові Мирославу-Івану Любачівському – главі Української греко-католицької церкви. М.-І. Любачівський народився в Долині на Прикарпатті, вчився у Львівській богословській академії, в Інсбруці та Римі. В ієреї його висвячував митрополит Андрей Шептицький, в архієреї – папа Іван Павло II. Кардинал Любачівський очолив УГКЦ після смерті Йосифа Сліпого, а 1991 р. повернувся в Україну після півстолітньої еміграції. Нині кардинал є лише номінальним предстоятелем церкви, але лишається, як підкреслив під час урочистостей єпископ-помічник Любомир Гузар, символом її стабільності. Єпископ Любомир також нагадав, що лише три особи стояли на чолі Греко-Католицької церкви в цьому столітті: Андрей Шептицький, Йосиф Сліпий та Мирослав-Іван Любачівський. Очевидно, що десятиліття, впродовж якого ювіляр керував церквою, було для нього справді нелегким часом, у тому числі й у зв'язку з постійним порівнянням його діяльності зі справами великих попередників. На їхньому тлі дуже важко виглядати гідно. Але остаточну оцінку нинішньому верховному Львівському архієпископові, якому випало очолити відродження катакомбної церкви, вправі виставити лише історія.

Подією, яка, щоправда, датується початком липня, стала ухвала Конституційного Суду за поданням 49 народних депутатів. У своєму поданні ці члени Верховної Ради ставили під сумнів конституційність 30-ої статті Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” і просили офіційного тлумачення Конституційним Судом статті 35-ої Основного Закону України. Стаття 30-та Закону “Про свободу совісті та релігійні організації” стосується державного органу у справах релігії, його функцій та повноважень. Саме легітимність цього органу в умовах відокремлення церкви від держави й викликала спротив 49 обранців.

Однак Конституційний Суд відмовив у відкритті конституційного впровадження за цим поданням. У своїй ухвалі він зазначив, що відповідно до Конституції кожний має право на свободу світогляду й віросповідання. Забезпечення цього конституційного положення покладається на органи державної влади, які наділено відповідними повноваженнями. В Україні таким органом є Державний комітет у справах релігій. Міжнародно-правові документи, на які посилаються в поданні народні депутати, підкреслюється в ухвалі, не визначають, як саме держава повинна виконувати взяті на себе зобов'язання щодо забезпечення свободи віросповідання.

Зрозуміло, що подання депутатів мало суто політичне підґрунтя. Його поява на світ мала на меті розв'язання проблеми, яка є дійсно гостро актуальною. “ЛіС” неодноразово писав про те, що конституційне положення про відокремлення церкви від держави дійсно потребує офіційного тлумачення. Якби обранці дійсно вболівали б за оптимальні відносини між церквами й Українською державою, то їхній запит виглядав би дещо інакше. Йдеться про те, що “відокремлення” в нашій країні за інерцією витрактовується часом надзвичайно широко, і це шкодить і державно-церковним відносинам, і церквам, і суспільству. Таке витлумачення зле позначається й на системі соціального захисту та охорони здоров'я, й на культурній та освітній сферах. Словом, всюди, де церква здатна діяти ефективно й масштабно.

У червні відбулося дві події міжнародного релігійного життя, на які відгукнулися чи не всі світові медіа. Перша – це візит папи Римського Івана Павла II до Польщі. Про цю безпрецедентну за тривалістю й насиченістю подорож “ЛіС” докладно розповідав у

червневому числі. Оглядачі квапилися визначити її як “прощання папи з Батьківщиною”. Верховний понтифік дійсно виглядав утомленим; у рідному Кракові він сильно застудився, ще раніше – впав, миючись у ванні. Але його промови й проповіді були напрочуд прозорими й сильними. а бачення глобальних проблем людства, які заторкують кожного із суших на планеті, – масштабним і всебічним. Після Батьківщини Римський архиєрей мав летіти до Вірменії і підтримати враженого невиліковною хворобою “союзника на Сході”, як охрестили католикоса всіх вірмен Гарегіна I європейські газетярі. Але не встиг. Гарегін I пішов з життя, і ця смерть стала не лише трагедією для мільйонів вірних Вірменської апостольської церкви, а й викликом тому шляху, який обрав для неї покійний предстоятель. Дотепер Вірменська церква не бачила ще такої відкритості, такого екуменічного ентузіазму, який продемонстрував її 131-й католикос.

Гарегін I (Ншан Саркисян) народився 1932 р. в Сирії. Вчився в Лівані й Оксфорді, очолював Східну єпархію Північної Америки своєї церкви.

1983 р. Гарегіна обирають католикосом Великого Кілікійського дому, який об'єднує близько 800 тисяч вірних у Лівані, Сирії, на Кіпрі, в Ірані та Греції. З середини 50-х років Кілікійський дім практично не визнавав верховенства Ечміадзина. Тому після смерті 130-го католикоса всіх вірмен Вазгена I уряд Вірменії був зацікавлений в обранні на Ечміадзинський престол саме Кілікійського католикоса, який мав відновити єдність Вірменської церкви. Розділеність церкви на конкуруючі юрисдикції та її значення у вірменській історії примусило державу діяти виключно наполегливо, і офіційний Єреван таки домігся обрання Собором 1995 р. Гарегіна Саркисяна. Це був добрий вибір. Новий предстоятель – знавець мов, всесвітньої історії і класичної музики багато зробив для утвердження своєї країни у світі. Але його надзвичайно активні й плідні міжконфесійні контакти викликали спротив частини ієрархії і духовенства. Особливо хворобливо сприймалося встановлення нормальних відносин з Ватиканом і дружніх – з папою Іваном Павлом II. Глави Московської, Уругвайської та Арцахської єпархій навіть вручили католикосу листа із засудженням спільної заяви Вірменської і Католицької церков. У тій історичній заяві Гарегін I і Іван Павло II висловили жаль з приводу тих суперечок і протиріч, що мали місце в історії відносин їхніх церков, і рішучість назавжди усунути з пам'яті ту гіркоту, яка залишилась від минулого. Яким шляхом піде тепер Вірменська церква? Хто буде її 132-м католикосом? Серед можливих спадкоємців називають архиєпископів Гарегіна Нерсесяна, Паргева Мартиросяна, Хажака Парсамяна і стамбульського патріарха Вірменської церкви Месропа Мутафяна. Вибори відбудуться швидше, ніж це передбачено статутом, бо новому католикосові належить виконати великий обсяг роботи для відзначення 1700-ої річниці проголошення християнства державною релігією Вірменії.

ЛИПЕНЬ-СЕРПЕНЬ

Суспільно-релігійне життя України в середині й кінці літа було порівняно спокійним. Хресна хода східнослов'янськими ріками, зніційована російськими православними братствами, як і передбачалося в попередніх випусках моніторингу, розпочалася й закінчилася в Україні Севастополем. Причому кількість публікацій, заяв, прес-конференцій, присвячених цьому заходові, явно перевищила кількість осіб, що взяли в ньому участь. І якщо вже говорити про якісь події в житті РПЦ, котрі мають певне відношення до України, то доречніше згадати про липнєве засідання Священного Синоду, яке відбулося в московському Свято-Даниловому монастирі. Найважливішим його рішенням стала відмова від проведення в 2000 р. Помісного Собору – вищого органу управління Церквою. Це очевидне порушення Статуту РПЦ, ухваленого 1988 р., згідно з яким Помісні собори мають скликатися щоп'ять років, і серйозний замах на соборні підвалини Православної церкви. Останній Помісний Собор РПЦ відбувся 1990 р. і був присвячений виборам предстоятеля на вакантний після смерті патріарха Пимена патріарший престол. Відтоді термін проведення Собору неодноразово переносився, причому востаннє – на ювілейний 2000 рік. (Це було пояснено відсутністю належного приміщення для проведення Собору й бажаністю дочекатися побудови храму Христа Спасителя.) Наразі причини відкладення Собору й дату його проведення не оприлюднено;

оголошено лише, що замість Помісного відбудеться тільки Архиєрейський Собор, який, зокрема, розгляне питання канонізації царської родини.

Поza тим мотиви, які спонукали Синод відкласти Помісний Собор на невизначену перспективу, якщо не в усьому, то в головному очевидні. Слід визнати, що московське священноначалля не контролює ситуацію в Церкві такою мірою, щоб провести “керований” Собор. Те, що в РПЦ існують сили, які обстоюють радикально відмінні погляди на внутрішню ситуацію в Церкві та її майбутній розвиток, на відносини з інослаvними й міжнародними християнськими організаціями, на державний устрій і шлях Росії тощо, зрештою нормально. Ненормальним є те, що право говорити від імені Російської церкви дедалі більшою мірою присвоюють найбільш ксенофобськи й навіть чорносотенно налаштовані кола, що ієрархія дедалі більшою мірою підкоряється агресивним маргиналам і найчастіше відбувається мовчанкою у відповідь на їхні відверто антихристиянські вихватки. Ці кола оглядачі дуже помилково визначають як консервативні. Однак з консерватизмом, під яким у даному разі доречно було б розуміти скерованість на відстоювання чистоти Православ'я, вони мають дуже мало спільного. За цих умов неважко спрогнозувати гостру боротьбу, яка розгорнеться вже під час виборів делегатів Собору. Причому рух, який виступає за відновлення соборних засад у Церкві, повернення до рішень Помісного Собору 1917–1918 рр., за відкритість світові, має дуже небагато шансів на гідне представництво на Соборі. Найімовірніше, керівництво патріархії не впевнене, що йому вдасться зберегти на Соборі скільки-небудь помірковану лінію. До того ж Цивільний статут РПЦ не передбачає пожиттєвого обрання патріарха, отже, рішення Помісного Собору можуть виявитися для церковного священноначалля доволі сумними.

Що ж до “українського питання”, то воно навряд чи й розглядалося б на відкладеному Соборі. Адже, як вже не раз згадувалося, українські владики на грудневому Архиєрейському соборі 1996 р. зняли питання про автокефалію для Української православної церкви. (Попри, між іншим, пріоритетне для Церкви рішення Помісного Собору УПЦ (червень 1992 р.) “канонічними засобами відстоювати повну незалежність і самостійність УПЦ”.) У кожному разі, рішення про подальше відкладення Помісного Собору, на який впродовж десятиліття покладалися надії у плані вирішення багатьох гостроактуальних церковних питань, в Україні зустріли досить байдуже. Релігійно-суспільне життя розвивалося в Україні за звичним алгоритмом. Збільшувалося число релігійних організацій: впродовж липня-серпня статус юридичної особи набули п'ять монастирів і чернечих згромаджень, шість місій і місійних товариств, два братства, два духовних управління та два духовних навчальних заклади – дяківсько-катехитичний коледж Української греко-католицької церкви та іудейська семінарія руху ХаБад-Любавич.

Освячувалися храми: патріарх Димитрій (Ярема) освятив новозбудовані храми Української автокефальної православної церкви на честь рівноапостольного князя Володимира в селищі Красне й на честь апостолів Петра і Павла в селі Сороки на Львівщині. Єпископ-помічник глави УГКЦ Любомир Гузар освятив церкву рівноапостольних князів Володимира і Ольги у Львові, а архієпископ Римо-Католицької церкви Мар'ян Яворський освятив у Галичі на Івано-Франківщині костьол святого Іполита і блаженного Якова Стрепа.

Прощі в липні здійснили вірні УАПЦ, які йшли від Львівського кафедрального собору цієї церкви до Святої Гори на Золочівщині; українські римо-католики звершили найбільшу в Україні католицьку прощу до ікони Матері Божої Святого Покрова у Бердичеві. А на Волині у прощі до ікони Божої Матері в селі Тростянець Ківерцівського району взяли спільну участь вірні УПЦ Київський патріархат, греко- та римо-католики.

2 серпня відбувся перший випуск відновленої Львівської богословської академії Української греко-католицької церкви, біля витоків якої стояли митрополит Андрей Шептицький і перший отець-ректор, майбутній кардинал Йосип Сліпий. Восени 1994 р. 5-річне навчання в академії розпочали миряни, члени чернечих спільнот та, за окремою програмою, семінаристи й кандидати до семінарії. Під час іспитів особлива увага приділялась духовному розвиткові конкурсантів, готовності до засвоєння інтенсивної програми академії та їх моральному станові. Оскільки, підкреслювалося в умовах конкурсу, “корупція сьогодні є чи не найбільшою перепорою як для духовного, так і

інтелектуального відродження в Україні... списування, користування шпаргалками й будь-яка неетична поведінка, що підриватиме об'єктивність і справедливість конкурсу, буде причиною автоматичного, негайного й безапеляційного виключення з конкурсу. Винятків не буде ні для кого”.

Нині на філософсько-богословському факультеті академії вчиться вже близько 400 студентів, а з наступного року тут відкриється аспірантура. В митрополичих палатах Свято-Юрського комплексу перших випускників, які отримали вищу богословську освіту, благословив глава УГКЦ кардинал Мирослав Любачівський; на урочистостях були присутні ректори та духівники католицьких навчальних закладів європейських країн.

20 липня Верховна Рада України внесла зміни до Закону “Про державний реєстр фізичних осіб – платників податків та інших обов’язкових платежів”. Ці зміни були не в останню чергу викликані тиском частини найбільш непримирених православних віруючих УПЦ в єдності з Московським патріархатом, які різко протестували проти практики присвоєння громадянам ідентифікаційних кодів податковими адміністраціями. “ЛіС” неодноразово писав про те, що, попри роз’яснення богословів, ці віруючі, які zorganizували незчисленну кількість пікетів біля президентської адміністрації та Верховної Ради, вперто ототожнюють ідентифікаційні коди з печаткою Антихриста. Очікується, що зміни до Закону, крім іншого, трохи притлумлять пристрасті.

19 серпня у львівській церкві Петра і Павла було відслужено архиєрейську літургію з нагоди 10-ої річниці відродження Української автокефальної православної церкви в Україні. Саме в цей день 1989 р. петропавлівська парафія на чолі зі священниками Володимиром Яремою (нині – патріарх УАПЦ Димитрій) та Іваном Пашулею оголосила про вихід з-під юрисдикції Московського патріархату. Власне це був другий акт драми третього відродження УАПЦ на своїй землі. Першим можна вважати “Звернення ініціативного комітету відновлення Української Православної Церкви”, підписане 15 лютого 1989 р. о. Б. Михайлечком, Т. Антонюком, А. Битниченком, М. Будником та Л. Лохвицькою. Третім – Собор УАПЦ 5–6 червня 1990 р., який заочно обрав патріархом митрополита Мстислава (Скрипника).

Динамічний розвиток Української греко-католицької церкви й употужнення національно-визвольного руху стали виключно важливими чинниками стрімкого формування відродженої церкви. “Український народ стоїть перед вибором, – писав тоді колишній ієрарх РПЦ Іван (Боднарчук), який приєднався до УАПЦ, – залишитись під керівництвом Русько-Московської православної церкви чи перейти під керівництво Римської, також нерідної нам церкви, чи, можливо, врешті-решт усвідомити те, що час уже самому стати господарем у своєму домі... Одвіку твоєю вірою, Український народ, була віра православна”.

З нагоди ювілею відбулися урочисті літургії, збори духовенства й мирян, святкові академії у Рівному та Львові. У доповіді архиєпископа Харківського і Полтавського Ігоря (Січенка) на академії у Львові не було обійдено мовчанкою і найбільш контроверсійні моменти в десятирічній історії відродженої УАПЦ: закулісні інтриги довкола виборів предстоятеля в 1990 р., хвороблива амбітність окремих церковних лідерів, нехтування позицією зарубіжних єпархій, залежність від політичної кон’юнктури, позбавлення архиєреїв сану, перехід їх до інших юрисдикцій, зречення, наклепи, обмови тощо. Дійсно, зауваження Володимира Винниченка про українську історію, яку не можна читати без брому, цілком може бути застосоване до історії УАПЦ. Навіть святкові дні не минули безхмарно. В церкві виникла гостроконфліктна ситуація, пов’язана з тимчасовим відстороненням митрополита Андрія (Абрамчука) від керівництва Івано-Франківською єпархією. В указі патріарха Димитрія відсторонення мотивується невиконанням владикою Андрієм покладених на нього обов’язків, а також посиленням на церковний канон, згідно з яким “...коли єпископ п’яниця – хай буде скинутий”.

У липні в Києві відбулася Генеральна Асамблея Всесвітньої Ради християн і євреїв – міжнародної організації, яка розвиває єврейсько-християнський діалог у всьому світі. Минулого року Україна приєдналася до 28 країн, в яких було створено національні комітети цієї організації. Те, що Київ став першою столицею посткомуністичної країни, де зібрався її щорічний форум, свідчить, на думку організаторів й учасників, про визнання

міжнародним співтовариством досягнень України у справі захисту національних меншин і забезпечення релігійних свобод.

Історія Всесвітньої Ради християн і євреїв сягає корінням першого року по II Світовій війні. Саме тоді, 1946 р., в Оксфорді зібралися релігійні ієрархи, політичні та громадські діячі, аби проголосити, що “мир і безпека ніколи не прийдуть на Землю доти, доки людина, поза її віросповіданням і кольором шкіри, не зможе ступити на будь-який клаптик земної кулі й засвідчити: “Це мій дім!” Серед учасників конференції були й жертви холокосту, і видатні християнські мислителі, такі як Рейнольд Нібур, чий міркування про “потенційну добродішність кожної окремої людини і потенційну ворожість людей загалом” увійшли у скарбницю світової філософії. І саме тоді, коли печі крематоріїв по всій Європі ще не встигли вихолонуті, свідомі власної відповідальності священики й рабини, політики й філософи почали надважку працю з віднайдення коренів катастрофи, яка не повинна повторитися. Наступного, 1947 р., ці люди ухвалили десять пунктів Сілісберга – за назвою села в серці Швейцарської Конфедерації. “Пам’ятай, – проголошувалося в цьому документі, – що один Бог звертається до нас через Старий і Новий Заповіти, що Ісус був народжений єврейською матір’ю, що головна заповідь християнства – любити Господа і свого Близького – накладає зобов’язання на християн і євреїв у всіх людських стосунках без жодного винятку.

Більш ніж півстоліття, які минули відтоді, були позначені радикальними змінами у стані іудео-християнського діалогу. За цей час відбувся Другий Ватиканський собор з його рішучим засудженням антисемітизму та антиіудаїзму, з’явилися документи різних християнських церков, глибокі й безжально-відверті праці католицьких, протестантських і православних богословів. За цей час було проведено безліч зустрічей і конференцій. Сама Всесвітня Рада християн і євреїв переїхала з Лондона до Німеччини, і її головний офіс розмістився в будинку, який належав Мартіну Буберу, визначному єврейському філософові, чий внесок в осмислення культури діалогу важко переоцінити. Тепер Рада складається з 29 національних організацій, серед яких віднедавна й Україна. Учасники форуму прагнуть не злиття іудеїв і християн, а утвердження їхньої самтотожності й намагаються допомогти християнам стати ще кращими християнами, а іудеям відповідно – ще ліпшими іудеями.

З подій релігійно-суспільного життя за кордоном слід відзначити ситуацію в Югославії, де 85-річний патріарх Сербський Павло (Стойчевич) відкрито й рішуче виступив проти режиму С. Милошевича. Патріархові вдалося посадити за стіл переговорів діячів опозиції, які, здавалося б, остаточно пересварилися між собою, і стати символом антимилошевицького руху. Заяви патріарха викликали люті проурядових кіл, проти Сербської церкви зорганізовано наклепницьку кампанію аж до звинувачень в... американськості. Але патріарх не припиняє обстоювати свою точку зору, згідно з якою нинішній режим має полишити політичну сцену й поступитися місцем урядові, який би користувався довірою нації і зумів покласти край тривалій кризі.

З міжнародних релігійних документів цього літа варто, видається, звернути увагу на спільну заяву, підписану президентом Ради Європейської єпископської конференції Римо-Католицької церкви, архієпископом Праги кардиналом Милославом Влком та президентом Конференції Європейських церков, православним митрополитом Єремією. Документ цей присвячений гідності жінки. “Всі Церкви, – підкреслюється в ньому, – повинні відкрито заявити, що будь-яка форма насильства щодо жінки є гріхом перед Богом”.

ТАБЛИЦЯ ЗМІН МЕРЕЖІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ УКРАЇНИ

(дані на 1 січня відповідного року)

НАЗВА ЦЕРКВИ	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999
<i>1</i>	2	3	4	5	6	7	8	9
П РА В О С Л А В ’ Я								
УПЦ Київського Патріархату	--	1792	1944	1798 /14	1353 /31	1561 /30	1956 /21	2261 /9
УАПЦ	1489	672	283	612 /10	1204 /17	1180 /4	1082 /3	1045 /4

УПЦ Московського Патріархату	5469	5666	5841 /205	6046 /205	6607 /67	6952 /66	7512 /29	8083 /85
Російська Православна Вільна Церква (закордонна)	8	10	8	8/2	8/2	8/2	9	9
Руська Православна Церква	2	4	3	4	4	1	-	-
Древле Православна Церква	1	1	-	-	-	-	-	-
Незалежні Православні громади	-	-	2	2	1	1	3	3
Апокаліптична Православна Церква	1	2	3	3/1	3/1	4	4	3/1
Грецькі Православні громади	--	--	--	1/1	2/1	2/1	2/1	2
ТЕЧІЇ ПРАВОСЛАВНОГО КОРИННЯ								
Російська Православна Старообрядницька Церква (білокриницька згода)	44	48	47	36/15	39/13	50	45/10	48/4
Руська Православна Старообрядницька Церква (безпопівська згода)	14	14	12	4/9	6/7	12	6/6	6/6
Істинно Православна Церква	1	3	4/1	7/1	15/2	17	24/1	28/1
Духовні християни-молокани	4	4	3	3/1	3/2	5	4/1	4
Інокентіївці	1	1	1	0/1	0/2	2	-/1	-/1
Іоаніти	--	2	--	--	--	--	-	-
Назаряни	--	6	8	3/5	3/5	7	4/5	4/5
КАТОЛІЦИЗМ								
Римо-католицька Церква	452	531	606	663/ 20	708/ 21	747/ 4	772	802
Українська греко-католицька Церква	2643	2860	2952	3071 /59	3101 /46	3164 /11	3227 /8	3301 /14
МОНОФІЗИТИ								
Вірмено-апостольська Церква	4	6	10	10	11	12	14	15
Вірмено-католицька Церква	1	1	1	1	1	1	1	1
ПРОТЕСТАНТИЗМ								
Німецька Євангелічно-лютеранська Церква	5	10	13	18	30	26	29	35/2
<i>I</i>	2	3	4	5	6	7	8	9
Українська євангелічно-лютеранська Церква	--	--	2	3	3	4	7	10
Шведська лютеранська Церква	--	1	1	1	1	1	1	1
Пресвітеріани	1	--	2	8	11	13	20	25
Українська Євангелічно-Реформатська Церква	--	1	1	2	2	2	2	2/1
Закарпатська реформатська Церква	91	94	92	93	101	103	102	103/1
Всеукраїнський Союз	1127	1261	1348	1423	1516	1623	1745	1840

об'єднань християн-баптистів (ЄХБ)				/83	/77	/44	/57	/41
Рада Церков ЄХБ	44	103	35	3/48	3/40	45	4/33	6/42
Незалежні громади ЄХБ	21	--	29	33/18	22/21	48	41/20	68/8
Братство незалежних церков і місій ЄХБ	--	2	--	--	19/7	20	19/7	22
Корейська баптистська Церква	--	--	1	1	1	1	1	1
Собор незалежних євангельських церков України	-	-	-	-	1	1	3	4
Собор незалежних християнських церков України	-	-	-	-	2	2	2	2
Незалежні громади євангелічних християн України	-	-	-	-	-	-	2	2
Об'єднання християнських церков «Слово життя»	-	-	-	-	-	-	5	5
Євангельські християни	13	47	34	39/31	47/26	81	63/37	63/5
Союз Християн віри євангельської (п'ятидесятники)	565	616	679	710/129	789/119	871/83	926/63	953/81
Союз вільних Церков християн віри євангельської	19	20	26	30/9	38/7	49	54/5	67/3
Незалежні громади християн віри євангельської	141	197	81	57/100	--	--	--	128/138
Громади п'ятидесятників-сіоністів	1	--	--	--	--	--	-	-
Громади харизматичного напрямку	24	31	41	78/20	62/6	69	68	117
Адвентисти сьомого дня	276	331	377	424/12	472/17	538/17	616/19	669/19
Адвентисти-реформісти	18	21	18	9/25	10/36	28	13/16	21/25
Громади християн сьомого дня	--	11/5	--	--	--	--	--	--
Свідки Єгови	366	411	448	183/325	211/328	256/315	282/284	301/214
<i>1</i>	2	3	4	5	6	7	8	9
Методистська Церква	3	3	3	5/1	6/2	8	6/2	9
Корейська методистська Церква	1	3	3	3	--	--	--	--
Меноніти	--	--	--	1	1	1	1	2
Незалежні громади протестантського напрямку	--	9	10	20/2	155/115	278	282/55	54/4
Громади Англiканської церкви	--	--	--	--	--	--	--	1
НЕОХРИСТІЯНСЬКІ ТЕЧІЇ								
Церква Повного Євангелія	3	21	31	56/2	85/1	105/5	157/3	199/5

Іудеохристиянство	-	2	4	4	4	6	9	15 / 1
Караїми	2	2	2	2	3	3	4	4
Кримчаки	-	1	1	1	1	1	1	1
Іслам	31	43	81	120 /1	178 /2	196 /44	260	264 /44
ТЕЧІЇ ЯЗИЧНИЦЬКОЇ ОСНОВИ								
Українські язичники (рідновіри)	--	--	--	1	1	1	1	1
Рідна Українська Національна віра	3	16	17	23 /6	28 /5	31	37	39/ 4
Слов'янські релігійні громади	--	--	1	1	1	2	2	2 / 1
ІНШІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ								
Велике Біле Братство	4	3	0/2	--	--	--	--	-- / 1
Святославна Церква	--	1	1	1	1	1	1	1
ДЕМОНІЧНИЙ КУЛЬТ								
Сатаністи	--	--	--	--	--	--	--/2	--
РАЗОМ	12 962	15 017	14 962	15 787 / 1197	17 046 / 1065	18 470 / 640	19 631 / 775	21018 / 825

Примітки:

1. Оскільки в офіційній реєстрації релігійних організацій протягом 1991-1995 років не існувало якогось єдиного стандарту, то в таблиці, при фіксації кількості релігійних організацій можливі деякі незначні погрішності, зокрема в інформаціях за 1991-1993 роки.

2. В чисельнику подаються офіційно зареєстровані релігійні організації, в знаменнику - ті організації, які, або подали заяви на реєстрацію, або офіційно не зареєструвалися, але інформують державні органи про свою діяльність. Прочерк в таблиці не означає, що в цей рік громада цієї конфесії не функціонувала. Вона просто могла ще не реєструватися, або бути знятою з реєстрації, але діяти.

3. В 1992 р. після об'єднання частини Української Православної церкви, вірної національним орієнтаціям в той час глави цієї церкви митрополита Філарета, з Українською Автокефальною Православною Церквою і утворення Української Православної Церкви Київського Патріархату існували певні труднощі у фіксації кількості організацій в різних церквах, оскільки на той час ряд громад не визначилися в своїй церковній належності. Тому тут можлива і подвійна реєстрація.

4. до релігійних організацій офіційна статистика відносить, окрім релігійних громад (парафій), також управлінські центри конфесій, монастирі, духовні навчальні заклади, недільні школи, місії.

Таблицю підготував **А.Колодний**

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА:
природа, правові і державні гарантії

Збірник наукових праць

Редактор – А.Колодний

Підписано до друку 5.X.1999 р. Умовних друк. арк. - **16,8**.

Наклад – 320 прим.

Комп'ютерний набір: О.Саган, В.Медвідь, Д.Кірюхін, В.Титаренко.

Комп'ютерна верстка: О.Саган

Оригінал-макет підготовлено на комп'ютерній базі
Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені
Г.С.Сковороди НАН України
(252001, Київ-1, вул.Трьохсвятительська, 4)