

4. The process for acquiring legal entity status may not discriminate against individuals or organizations because they are foreign or based outside of the country.
5. The process for granting entity status should not be subject to being manipulated by officials for purposes of delaying approvals. Officials should be required to respond to applications for entity status within a short time frame (typically not to exceed one month), and they should not be allowed to extend this period by repeated requests for additional information. Prompt appeals from denial of legal entity status must be available.
6. Entity status should not be revoked pending appeal.
7. Foreign status of the organizers and the fact that a religious organization has a foreign headquarters is not a permissible ground for denial of entity status.
8. State authorities may not force religious communities to play an endless guessing game in determining what will be required to allow registration.
9. The right to freedom of religion excludes any discretion on the part of the State to determine whether religious beliefs or the means used to express such beliefs are legitimate. Limitations on manifestations of religion are permissible under limited circumstances, but these are defined by the limitation clauses of international instruments in terms of secular concerns, not evaluation of religious beliefs.
10. State officials have a strict duty of neutrality and impartiality regarding religious communities. States have an affirmative duty to act in good faith and to fulfill their duty of neutrality and impartiality.
11. Both the threat of dissolution and unequal treatment of different communities in terms of access to entity status constitute interference with religious freedom.
12. Permissible Limitations Must Be Narrowly Construed.

Ирина ЦЕПКОВА (Алматы, КАЗАХСТАН).

СВОБОДА СОВЕСТИ – ГАРАНТ ДЕМОКРАТИИ

Религиозная толерантность является одним из наиболее сложных феноменов. Во-первых, она касается утонченной сферы – человеческой души, затрагивание которой всегда требует труднодостижимого соблюдения общезначимой формулы «не обидь», следования категорическому императиву. Во-вторых, в ней одновременно задействовано несколько субъектов: микроуровень – индивиды; макроуровень – религиозные группы (деноминации, конфессии, мировые религии), формирующие межконфессиональную толерантность, а также толерантное отношение к светской социальной жизни; мегауровень – государство, выстраивающее свои отношения с религиозными организациями, и контролирующее взаимоотношения между религией и политикой.

Поэтому ученые стали классифицировать религиозную толерантность в силу её сложной структурированности. Немецкий религиовед середины прошлого века Г. Меншинг выделил «внутреннюю» и «формальную» толерантность. Под «*внутренней*» толерантностью он понимал положительное признание «другой религии как подлинной и легитимной возможности встречи со священным» (См.: Хомяков М.Б. Пределы религиозной толерантности // Актуальные аспекты проблемы толерантности в современном обществе. – СПб, 2004.- С. 182). Она ставит вопрос о возможности и границах религиозной толерантности на макроуровне, где рассматривается проблема об отношении одной религии к другой, т.е. межрелигиозных и межконфессиональных взаимоотношений. «*Формальная*» толерантность есть «западноевропейская» модель религиозной толерантности, при которой религия рассматривается как личное (частное)

дело каждого человека, а государство проводит политику невмешательства в религиозные дела своих граждан, если только, конечно, те или иные религиозные убеждения не угрожают свободе других членов общества. По сути, речь здесь идёт о принципе свободы совести, осуществляемой на мегауровне.

Уточним, что принцип «свободы совести», утверждённый в СССР, за годы советской власти девальвировал – больше сводился к свободе атеистических, а не религиозных убеждений. Поэтому на Западе предпочитали не пользоваться этим понятием, заменяя его такими, как «секуляризация», «толерантность», «мировоззренческий плюрализм», «веротерпимость», «свободомыслие» и т. д. Отсюда, видимо, и берет начало тенденция употребления понятий «веротерпимость», «религиозная свобода», «свобода вероисповедания» и «свобода совести» в качестве синонимов.

Однако эти категории не тождественны между собой, в связи с чем определение понятия «свобода совести», его специфики и взаимосвязи с широким спектром демократических общественных отношений носит дискуссионный характер. Правда, имела место консенсусная попытка Г. П. Лупарева снять «накал» в споре относительно сущности свободы совести путем замены этой категории нейтральным понятием – «свобода мировоззрения», но она осталась невостребованной в научном сообществе, изучающем данную проблематику, и «свобода совести» по-прежнему продолжает вызывать споры среди ученых (Лупарев Г.П. Свобода совести: «священная корова» или конституционно-правовой анархизм? // Религия и право. – 2002. - №2.- С.5).

Свобода совести является объектом изучения различных общественных наук. Но наибольшее развитие получило направление, связанное с социально-политическими движениями и идеологическими принципами. Причины этого уходят своими корнями в исторический процесс становления и развития современных демократических структур. Порой представляется, что сама идея свободы совести является как бы своего рода спутником всякой социальной революции, хотя политическое требование свободы совести, право свободного толкования вопросов миропонимания отстаивали уже многие философы Древнего мира. При этом проблемы свободы совести переплетались и с проблемами укрепления государственной власти. Политеистические религии в себе самих содержали предпосылки известной веротерпимости, а потому у вольнодумцев древности не было особой необходимости формулировать требование свободы совести как политического права граждан. С формированием монотеизма, т. е. при господстве монотеистического вероисповедания, от сравнительной веротерпимости, свободы в выборе мировоззренческой платформы не остаётся и следа. А тем более не могло быть и речи о свободе от религии вообще.

Лозунг свободы совести начинает формироваться в эпоху Возрождения. Прогрессивные мыслители сводили свободу совести лишь к свободе выбора той или иной религии, что делало это понятие односторонним и ограниченным. И только отдельные прогрессивные идеологи XVIII в. выступали за отделение церкви от государства, свободу выбора религии или полного отказа от религии, а также равноправие граждан, независимо от их отношения к религии. Такое понимание свободы совести было закреплено основоположниками марксизма.

Таким образом, по мере своего исторического развития понятие свободы совести обогащалось, включая в себя уже не только право человека выбирать любое вероисповедание, но и право быть атеистом.

С методологической точки зрения конкретно-исторический подход к рассмотрению проблем свободы совести вполне оправдан. Но при этом важно определить, какие проблемы рассматриваются в качестве основополагающих, а какие в качестве второстепенных, лишь имеющих отношение к свободе совести. Это необходимо сделать по той причине, что анализ свободы совести часто сводится к выделению правового или этического аспекта из широкого круга проблем свободы совести. Такое выделение привело к тому, что сущность и специфику этого понятия стали определять через правовые

предписания и отождествлять с правовыми документами. Но свобода совести – это одно из фундаментальных прав человека в духовной области. Поэтому теоретическое исследование понятия её неотделимо от проблем методологического порядка, так как каждое понятие имеет свою специфику, свою сущность, свои мировоззренческие основания.

В ряде научных работ, опубликованных в разное время, предлагалось рассматривать понятие свободы совести в «широком» и «узком» смыслах. В первом случае предполагается общеполитический, философско-этический, общесоциологический анализ данной проблемы. В «узком» смысле свобода совести рассматривается через совокупность демократических прав и свобод. «...Содержание юридического понятия свободы совести (как квалифицируют некоторые авторы, в «узком смысле») смыкается с философско-этическим содержанием этого понятия (в «широком смысле»)» (Тимофеев В.Д. Что такое свобода совести? // О свободе совести. Сб. статей. – М., 1987. – С. 26).

По установившейся традиции, наиболее существенными аспектами свободы совести, являются: экономический, политический, правовой и нравственный. При этом, специфика понятия и его сущность подменяются системой понятий и категорий, распространённых в науке, изучающей данную сферу общественных отношений. В результате понятие «свобода совести» объявляется или сугубо юридической категорией, или нравственной, или общесоциологической. Под «широким смыслом» свободы совести предлагается также понимание свободы убеждений в целом, а в «узком» смысле свобода совести осмысливается через отношение к религии и атеизму (См.: Свобода совести и возрождение гуманизма (Круглый стол) // Коммунист. – 1990. - №3). По нашему мнению, статья на подобную точку зрения – это всё равно, что уравнивать подсистему с целостной системой, частью которой она является. К тому же, теоретический уровень абстрагирования и обобщения оказывается весьма удалённым от рассматриваемой проблемы.

Западное религиоведение в основном разделяет характерное понимание свободы совести как свободы вероисповедания, базирующейся на внутренней потребности человека в вере. По мнению, например, О. Лухтерханда, для правильного понимания свободы совести «важны только чувства, так как человек имеет внутреннюю субстанцию, которая даёт возможность действовать по своему усмотрению и свободно иметь собственные ценности» (Luchterhand O. Die religiöse Gewissensfreiheit im Sowjetstaat. - T 1 Rechtstheoretische Untersuchung der Gewissensfreiheit // Berichte des Bundesinstituts für ostwiss. u. intern. Studien.- 1976. - №37. –S. 17/. Под внутренней субстанцией понимается стремление к религиозной свободе, основанное на религиозном чувстве, данном человеку от рождения. Отсюда и все ценностные установки личности, свобода действий, свобода выбора пронизаны религиозным чувством. Таким образом, право на свободу совести полностью реализуется в праве на свободу вероисповедания. Такое понимание свободы совести не отражает политических и идеологических сторон общественной жизни, а понимается лишь как природное чувство человека.

Другой западногерманский исследователь А. Ф. Утц апеллирует не к врожденным религиозным чувствам, а к правовым, социальным и политическим отношениям. Понимая свободу совести как свободу религии и свободу вероисповедания, он отмечает, что это «всеобщее право в социальном и политическом отношении, которое находит свое продолжение и своё непосредственное выражение в политическом праве, в праве решающего голоса во всех областях общественной и научной жизни» (Utz A. Die Antwort der katholischen Soziallehre auf die verschiedenen Formulierungen der Freiheitsidee. - Köln, 1977. – S. 87/. По его мнению, свобода совести – это учение о соединении свободы как объективной нормы и совести как природной инстанции. Как видно, свобода религии и свобода вероисповедания определяется А. Утцем как всеобщее право распространения религиозного вмешательства на все сферы жизни.

Итак, западноевропейские подходы к рассматриваемой проблеме сводятся к свободе выбора религии. И, выделяя в проблеме свободы совести врождённые чувства или социально-политические отношения, оба западных исследователя едины в одном: свобода совести, как демократическое право, включает в себя признание свободы вероисповедания и свободы религий.

При теоретическом рассмотрении понятия свободы совести, для методологического анализа этого понятия В. Д. Тимофеев предлагает использовать приём этимологического членения понятия на его составляющие «свобода» и «совесть». Он считает, что для определения содержания понятия свободы совести в целом, необходимо суммировать результаты теоретического анализа, отдельно рассмотренных категорий - «свобода» и «совесть» (Тимофеев В.Д. Что такое свобода совести? – С.11). По нашему мнению, данный методологический подход нецелесообразен, так как при этом не учитывается, что понятия «свобода» и «совесть» имеют собственное историческое развитие, свою специфику, оценочные критерии, отличающиеся от хода конкретно-исторического развития представлений о свободе совести.

Таким образом, все рассмотренные подходы к исследованию понятия свободы совести, во-первых, не отображают специфику и сущность понятия, а во-вторых, не выделяют мировоззренческих оснований.

Конкретно-исторический анализ становления и развития представлений о свободе совести свидетельствует о том, что в основе проблем свободы совести лежит выбор личностью своего отношения к религии и атеизму как полярным мировоззренческим ориентациям. Свобода этого выбора определяется диалектической взаимосвязью демократических прав свобод, функционирующих в данном обществе, и реальным правом личности самой определять своё отношение к религии и атеизму. Именно в этом и заключается специфика понятия свободы совести: в способности личности выразить своё отношение к религиозному или атеистическому мировоззрениям. В этой связи более четкую формулировку, на наш взгляд, дал глава Исламского центра России Равиль Гайнутдинов: «Существо свободы совести в аспекте отношения к религии включает следующее содержание: возможность личности (объективная и субъективная) самостоятельно совершать свой мировоззренческий выбор в пользу религиозного или нерелигиозного мировоззрений в разных их формах, иметь те или иные убеждения, формировать мотивы соответствующего действия и определять сами действия, проявлять толерантность к иным образам мысли, взглядам, убеждениям и готовность к консенсусу» (Гайнутдинов Р.И. Выступление за круглым столом «Государство и церковь: возможен ли «развод»? // Постперестройка: несвободная совесть? – М., 1992.- С.12). Определяя таким образом специфику понятия свободы совести, мы сталкиваемся с полярными мировоззренческими основаниями понятия свободы совести: религиозным и научно-атеистическим, которые представляют собой противоположные стороны единого комплекса проблем, связанных с пониманием свободы совести. Порой чрезмерная идеологизация проблем свободы совести метафизически обостряет противопоставление религиозного и атеистического миропониманий. Но, согласно принципам диалектического подхода, противоположные стороны единого процесса, представленные понятием свободы совести, не только противодействуют друг другу, но и взаимодействуют через систему опосредствующих звеньев (См.: Кумпф Ф., Оруджев З. Диалектическая логика. – М., 1979. –С. 84). Экстраполируя данное теоретическое положение на сферу социального – во взаимоотношения «личность-общество», мы приходим к выводу, имеющему глубокие практические следствия, что между верующими и неверующими существует не только различие и идеологическое противодействие, связанное с ориентацией на различные мировоззренческие представления, но и возможность взаимодействия, сотрудничества. Областью такого сотрудничества могут быть как деятельность по решению глобальных проблем, так и бытовые процессы, которые не требуют от личности определения её отношения к религии.

Всё вышесказанное касается проблем устойчивого мировоззренческого выбора личностью своего отношения к религии и атеизму. Его осуществление происходит в различных социальных условиях, зависит от множества факторов и причин, осуществляется в целом в обществе, уровень цивилизованности которого проявляется и в том, какие оно представляет возможности для проявления личностью своих убеждений. Поэтому уровень демократии и гуманизма социальной системы проявляется не только в её целевых установках, но и в том, в какой степени учитываются интересы и потребности всех членов общества. Когда речь заходит об обеспечении гарантий свободы совести, то должны реализовываться принципы всеобщности социальной справедливости и равноправия, исключения из любых сфер общественной жизни нетерпимости к противоположным убеждениям. Политико-правовое обеспечение гарантий свободы совести выступает в виде внешней формы, которая, в зависимости от конкретно-исторических условий, социально-экономического и духовного развития общества, подвижна и изменчива, может соответствовать или не соответствовать тенденции прогрессивного развития. Но, несмотря на это, специфика понятия свободы совести всё-таки однозначна. Поэтому рассмотренные проблемы можно обобщить в виде следующего определения понятия свободы совести: *свобода совести - это обеспечение в обществе основополагающих неотъемлемых демократических прав и свобод, которые реально гарантируют личности свободный выбор между религиозным, нерелигиозным (индифферентным) и атеистическим мировоззрениями и возможность проявлять свои убеждения в обществе, не влекущие за собой ограничения в других гражданских правах и свободах или их полную утрату.*

В значительной степени обеспечение свободы совести зависит от отношения государства, его органов к содержанию и форме реализации того или иного права. Правовое обеспечение гарантий свободы совести выступает в виде внешней формы. С точки зрения политики, для защиты прав граждан должны существовать определенные условия, к которым, например, можно отнести конституционное закрепление принципа свободы совести. Далее этот принцип должен быть раскрыт в правовых документах, которые предполагают установление правовых границ толерантности по уровням: 1) границы религиозной веры; 2) границы пропаганды религиозной веры; 3) границы религиозной практики. В итоге, как нам представляется, в политологии свободу совести правомерно отнести к числу одновременно личных и социальных свобод и далее рассматривать ее на двух уровнях: микро- (относительно индивидуума) и макро- (относительно группы) в зависимости от применения тех или иных элементов свободы совести.

К основным *элементам* свободы совести, по мнению А. С. Ловинюкова, можно отнести: 1) право исповедовать любую религию; 2) право совершать религиозные обряды; 3) право менять религию; 4) право не исповедовать никакой религии; 5) право пропаганды религии; 6) право вести атеистическую пропаганду; 7) право на благотворительную деятельность; 8) право на религиозное образование; 9) культурно-просветительная религиозная деятельность; 10) равенство перед законом всех граждан независимо от их отношения к религии /10, б/.

В. В. Кравчук и Я. А. Трофимчук выделяют еще два важных элемента свободы совести, о которых А. С. Ловинюков не упоминает. Это «невмешательство государства во внутренние ... дела церкви; невмешательство церкви в дела государства» (Толерантность /Общ. Ред. М.Мчедлова. – М., 2004. – С. 6).

Элементы свободы совести В. В. Кравчука и Я. А. Трофимчука характерны для либерально-демократического государства и соотносятся с *универсальным типом* правового регулирования государственно-конфессиональных отношений. Элементы свободы совести, перечисленные А. С. Ловинюковым, можно обозначить как основополагающие, базовые для *дифференцированного типа* правового регулирования статуса религиозных объединений, без реализации которых на практике говорить о свободе совести невоз-

можно, учитывая, что в действительности государство такого типа не предполагает абсолютной автономности от религии, всегда считается с реальным религиозным составом своего населения. К тому же, выделение А.С. Ловинюковым элементов свободы совести страждает креном в свободу религии.

На основании изложенного отметим, что уровень цивилизованности общества проявляется в том, какие возможности оно предоставляет личности для проявления своих убеждений. Уровень демократии и гуманизма социальной системы зависит не только от провозглашения ею целевых демократических установок, но и от степени реальных возможностей правовой гарантии и защиты интересов и потребностей всех членов общества. Обеспечение гарантий свободы совести должны реализовываться в принципах всеобщности социальной справедливости и равноправия, допущения в обществе плюралистического, полифуркационного (*разделенного на несколько направлений*) мировоззрения, исключения из любых сфер общественной жизни нетерпимости к противоположным или гетерогенным убеждениям.

Михайло БАБИЙ (Київ)

ІНСТИТУТ СВОБОДИ СОВІСТІ В УКРАЇНІ: ПРОБЛЕМНІ ПИТАННЯ ФУНКЦІОНУВАННЯ

В Україні, як і в усіх демократичних державах світу функціонує правовий інститут свободи совісті. Він постає як своєрідний континуум конституційних положень, законів, нормативних документів, юридично оформлених механізмів, які забезпечують, гарантують, захищають вільну реалізацію свободи совісті, зокрема свободи релігії в її індивідуальному й спільнотному вимірах.

Важливим є те, що означена нормативно-правова система знаходиться в корелятивній єдності із загально визнаними принципами і нормами міжнародного права (зокрема, викладеними в таких правових актах, як «Загальна декларація прав людини», «Європейська конвенція з прав людини», «Міжнародний пакт про громадянські та політичні права» та інших), інкорпоруючи їх у свою структуру.

Концептуально свобода совісті у цій системі постає як основоположне і невідчужуване право кожної людини на вільний світоглядний вибір (у т. ч. й релігійний) і на вільну його реалізацію. Воно є юридичним виміром свободи цього вибору в аспекті не його регуляції, а гарантії, захисту, уможливлення повноцінного здійснення. Правовий аспект свободи совісті постає як сукупність юридичних норм, які регулюють суспільні відносини в процесі реалізації свободи совісті. Остання може бути об'єктом цих норм лише у площині самореалізації особистості, тобто в суспільно публічному вияві, там де "силове поле" дії свободи совісті одного "Я" перетинається з "силовим полем" дії свободи совісті іншого чи інших "Я". Самореалізація особистості, скажімо, в релігійно-духовній сфері, як зовнішній вияв свободи совісті (свободи релігії), потребує комплексу соціальних, правових гарантій, які уможлилювали б її практичне здійснення у відповідності з власним світоглядним вибором. Такі можливості створює держава через відповідні положення конституції, спеціальні законодавчі акти. Саме в цьому правовому просторі відбувається самореалізація індивіда як особисті, набуття ним смислу свого життя, зокрема, і в певному віросповідному вимірі.

Зауважимо, що в науковому (релігієзнавчому, філософському, правовому, політичному) дискурсі (вітчизняному, а тим більше зарубіжному) переважає правова експлікація свободи совісті. Остання, як правило, редукується до поняття „свобода релігії” або „релігійна свобода”; розглядається через призму відношення людини до релігії в